

N12<520222382 021

N12<506187447 021



UB Tübingen **ub**TÜBINGEN



THEOL

Dr. Schupp (1910-1942)

Zeitschrift für Kirchengeschichte

105. Band 1994
Heft 1

TR

105
1994



120
Kohlhammer
68.128.1984

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

✓ 210

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

105. Band (Vierte Folge XLIII) Heft 1

Untersuchungen

Christoph Marksches: Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘	1
Ralf Kötter: Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre Johannes Bugenhagens 1521–1525 ¹	18
Irene Dingel: Ablehnung und Aneignung	35
Martin Greschat: Christliche Verantwortung für Europa	58
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft	90
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	91

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 07 11/78 63-0; Telefax 07 11/78 63-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11/78 63-0, Telefax 07 11/78 63-393.

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.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

105. BAND 1994
VIERTE FOLGE XLIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

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

Irene Dingel: Ablehnung und Aneignung	35
Martin Greschat: Christliche Verantwortung für Europa	58
Sven Grosse: Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologie- geschichtsschreibung	178
Volker Gummelt: Bugenhagens Tätigkeit an der Wittenberger Universität . .	191
Gottfried Hammann: Die ekklesiologischen Hintergründe zur Bildung von Bucers „Christlichen Gemeinschaften“ in Straßburg (1546–1548) .	344
Wolfram Kinzig: Philosemitismus, Teil I: Zur Geschichte des Begriffs	202
Wolfram Kinzig: Philosemitismus, Teil II: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs	361
Ralf Kötter: Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre Johannes Bugenhagens 1521–1525	18
Christoph Marksches: Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“	1
Lutz E. v. Padberg: Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis	156
Rudolf Reinhardt: Wie „liberal“ war Franz Xaver Kraus?	229
Martina Stratmann: Karls des Kahlen Auseinandersetzung mit dem Klerus von Ravenna (875) – Ein Briefwechsel	329
Jörg Ulrich: Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius	143
Markus Vinzent: Die Gegner im Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom	285



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Acerbi, Antonio: L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetia in Siria nei primi decenni del II secolo (Luise Abramowski). S. 99.
- Agostino d'Ippona. „Quaestiones Disputatae“ (Gisbert Greshake). S. 142.
- Alt, Josef (Hrg.): Arnold Janssen. Briefe nach Südamerika I: 1890–1899 (Hans-Jürgen Prien). S. 431.
- Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter (Claudia Märkl). S. 116.
- Arndt, Andreas / Virmond, Wolfgang (Hrg.): Friedrich Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. 5. Abteilung: Briefwechsel und biographische Dokumente II und III (Peter Steinacker). S. 384.
- Arndt, Andreas / Virmond, Wolfgang (Hrg.): Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) (Peter Steinacker). S. 384.
- Backus, Iréna: Lectures Humanistes de Basile de Césarée (Remigius Bäumer). S. 141.
- Bériou, N. / Berlioz, J. / Longère, J. (Hrg.): Prier au Moyen Age. Pratiques et Expériences (K. Suso Frank). S. 420.
- Berner, Hans: „die gute correspondenz“. Die Politik der Stadt Basel gegenüber dem Fürstbistum Basel in den Jahren 1525–1585 (Stephan Skalweit). S. 244.
- Bleicken, Jochen: Constantin der Große und die Christen (Ernst Bammel). S. 107.
- Bösterling-Röttgermann, Antonia: Das Kollegiatstift St. Mauritz-Münster (Wilhelm Kohl). S. 424.
- Bourgeois, Daniel: L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église (Rhaban Haacke). S. 93.
- Brandt, Hans Jürgen / Hengst, Karl: Victrix Mindensis Ecclesia. Die Mindener Bischöfe und Präläten des Hohen Doms (Wilhelm Kohl). S. 423.
- Bruns, Peter (Hrg.): Aphrahat. Unterweisungen (Roman Hanig). S. 113.
- Bues, Almut (Bearb.): Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Dritte Abteilung: 1572–1585. VII: Nuntiatur Giovanni Dolfins (Rudolf Reinhardt). S. 256.
- Bundschuh, Benno von: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Harm Klüeting). S. 255.
- Bussche, Jozef vanden: Ignatius (George) Spencer Passionist (1799–1864) (Ernst Bammel). S. 391.
- Cameron, Euan: The European Reformation (Ulrich Gäbler). S. 426.
- Capitani, Ovidio / Miethke Jürgen (Hrg.): L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo (Harald Zimmermann). S. 419.
- Drescher, Hans-Georg: Ernst Troeltsch. Leben und Werk (Manfred Wichelhaus). S. 396.
- Ehmer, Hermann (Hrg.): Leben des Jakob Andreae, Doktor der Theologie. Von ihm selbst mit großer Treue und Aufrichtigkeit beschrieben bis auf das Jahr Christi 1562 (Karl Hartmann). S. 254.

- Falkner, Andreas / Imhof, Paul (Hrg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556 (Remigius Bäumer). S. 427.
- Freudenberger, Theobald: Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main 1465–1540. Theologieprofessor in Leipzig (Harm Kluebing). S. 236.
- Gäbler, Ulrich: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts (Friedrich Wilhelm Kantzenbach). S. 430.
- Gatz, Erwin (Hrg.): Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts III (Friedrich Wilhelm Kantzenbach). S. 403.
- Geyer, Carl-Friedrich (Hrg.): Lotario de Segni. Vom Elend des menschlichen Daseins (Berthe Widmer). S. 136.
- Gilomen, Hans-Jörg / Gilomen-Schenkel, Elsanne (Hrg.): Helvetia Sacra III/2: Die Cluniazenser in der Schweiz (Manfred Weitlauff). S. 124.
- Göll, Hans-Peter: Versöhnung und Rechtfertigung. Die Rechtfertigungslehre Martin Kählers (Heinrich Assel). S. 393.
- Gotthard, Axel: Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628) (Hellmut Zschock). S. 261.
- Gottlieb, Gunther / Barceló, Pedro (Hrg.): Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten und vierten Jahrhunderts (Reinhard M. Hübner). S. 106.
- Grane, Leif / Hørby, Kai (Hrg.): Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund (Wolf-Dieter Hauschild). S. 246.
- Haendler, Gert: Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200 (Harald Zimmermann). S. 130.
- Hamman, Adalbert G.: Études patristiques (Gabriele Kaspar). S. 94.
- Harper-Bill, Christopher (Hrg.): The Cartulary of the Augustinian Friars of Clare (Rhaban Haacke). S. 423.
- Herbers, Klaus / Kortüm, Hans-Henning / Servatius, Carlo (Hrg.): Ex ipsi rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann (Rhaban Haacke). S. 420.
- Herzog, Rudolf / Pfyl, Othmar (Hrg.): Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (Manfred Weitlauff). S. 386.
- Hilger, Wolfgang (Hrg.): Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich (Rudolf Reinhardt). S. 135.
- Housley, Norman: The Later Crusades. From Lyons to Alcazar 1274–1580 (Christiane Neuhausen). S. 422.
- Hutter, Ulrich / Parplies, Hans-Günther (Hrg.): Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa (Peter Maser). S. 237.
- Hutter-Wolandt, Ulrich: Die evangelische Kirche Schlesiens im Wandel der Zeiten (Robert Stupperich). S. 430.
- Ignacio de Antioquía. Cartas; Policarpo de Esmirna. Carta; Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio (Antonio García y García). S. 417.
- Klaes, Monika (Hrg.): Vita Sanctae Hildegardis (Elisabeth Gössmann). S. 128.
- Körmeny, József: Annatae e Regno Hungariae provenientes in Archivio Secreto Vaticano 1421–1536 (Gabriel Adriányi). S. 425.

- Kötting, Bernhard: *Ecclesia peregrinans*. Gesammelte Aufsätze (Rhaban Haacke). S. 96.
- Krieg, Gustav A.: *Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem* (Martin Rößler). S. 431.
- Landes, Richard / Paupert, Catherine: *Naissance d'Apôtre. La Vie de Saint Martial de Limoges* (Rhaban Haacke). S. 418.
- Landmann, Georg (Hrg.): J. J. Ignaz von Döllinger. *Papstfabeln des Mittelalters* (Rhaban Haacke). S. 418.
- Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese VII* (Adolar Zumkeller). S. 115.
- Leeb, Rudolf: *Konstantin und Christus* (Richard Klein). S. 109.
- Löer, Ulrich (Hrg.): *Der „Kettenspiegel“ des Daniel von Soest (1533)* (Harm Klüeting). S. 426.
- Loth, Wilfried (Hrg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (Hubert Wolf). S. 405.
- Lutz, Eckart Conrad: *Spiritualis Fornicatio*. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein „Ring“ (Wolfgang Reinhard). S. 425.
- Maroni Capretti, Franca (Hrg.): Antonino Franchi. *Nicolaus Papa IV 1288–1292* (Burkhard Roberg). S. 137.
- Martin Rade. *Theologe – Publizist – Demokrat*. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg (Kurt Nowak). S. 284.
- May, Georg: *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen* (Kurt Meier). S. 410.
- McGrath, Alister E.: *A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture* (Wilhelm H. Neuser). S. 427.
- Meier, Kurt: *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich* (Hans Maier). S. 434.
- Melzer, Karl-Heinrich: *Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg?* (Heiner Faulenbach). S. 414
- Motto, Francesco (Hrg.): *Giovanni Bosco. Epistolario* (Jacques Schepens). S. 392.
- Müller, Gerhard: *Zwischen Reformation und Gegenwart II* (Harm Klüeting). S. 238.
- Neuschäfer, Bernhard: *Origenes als Philologe* (Uwe Kühneweg). S. 101.
- Nigg, Walter: *Friedrich von Spee. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn*. (Remigius Bäumer) S. 429.
- Norden, Günther van / Wittmütz, Volkmar (Hrg.): *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg* (Kurt Meier). S. 412.
- Oort, J. van / Wickert, U. (Hrg.): *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* (Markus Vinzent). S. 110.
- Pietismus und Neuzeit 17*. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von Martin Brecht (Dietrich Blaufuß). S. 274.
- Pill-Rademacher, Irene: *„... zu nutz und gutem der loblichen universitet“*. Visitationen an der Universität Tübingen (Rudolf Reinhardt). S. 259.
- Pitz, Ernst: *Papstreskripte im frühen Mittelalter* (Ingrid Heidrich). S. 118.

- Poivre, Joël: Jérémie Ferrier (1576–1626). Du protestantisme à la raison d'État (Remigius Bäumer). S. 428.
- Potestà, Gian Luca: Angelo Clareno. Dai Poveri Eremiti ai Fraticelli (Rhaban Haacke). S. 138.
- Prawdzik, Werner (Hrg.): Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (Lothar Schreiner). S. 402.
- Putz, Gertraud: Christentum und Menschenrechte (Hinrich Brandt). S. 415.
- Raupp, Werner (Hrg.): Mission in Quellentexten. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz (Herbert Roller). S. 265.
- Reallexikon für Antike und Christentum. Lieferung 116–124: Hippokrates-Horoskop (Wilhelm Schneemelcher). S. 91.
- Reinhardt, Volker: Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797 (Remigius Bäumer). S. 424.
- Roberg, Burkhard: Das Zweite Konzil von Lyon (1274) (Harald Zimmermann). S. 421.
- Rößler, Martin: Liedermacher im Gesangbuch 3 (Gustav A. Krieg). S. 432.
- Rummel, Erika: Erasmus and his catholic Critics (Geoffrey Elton). S. 235.
- Ryan, John: Irish Monasticism. Origins and Early Development (Friedrich Prinz). S. 418.
- Salomon, Alfred: Sehen wir den Tatsachen ins Auge. Ein Zeitzeuge des Kirchenkampfes berichtet (Jörg Thierfelder). S. 433.
- Samerski, Stefan: Die katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig 1920–1933. Katholizismus zwischen Libertas und Irridentia (Werner Marschall). S. 408.
- Savvidis, Petra: Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548) (Ralf Kötter). S. 247.
- Scheible, Heinz (Hrg.): Melanchthons Briefwechsel I: 1514–1521 (Martin Brecht). S. 239.
- Scheible, Heinz / Thüringer W. (Hrg.): Melanchthons Briefwechsel VI: 1550–1552 (Wilhelm H. Neuser). S. 241.
- Schindling, Anton / Ziegler, Walter (Hrg.): Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. II: Der Nordosten (Harm Klueting). S. 234.
- Schlageter, Johannes: Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM (Kaspar Elm). S. 142.
- Schmitz, Rudolf Michael: Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (Rhaban Haacke). S. 433.
- Schneider, Bernhard: Bruderschaften im Trierer Land (Martin Persch). S. 263.
- Schoebel, Martin: Archiv und Besitz der Abtei St. Victor in Paris (Rhaban Haacke). S. 422.
- Schoenauer, Gerhard: Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip (Dietrich Blaufuß). S. 388.
- Schwarke, Christian: Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der ame-

- rikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus (Jörg Rieger). S. 407.
- Seeger, Cornelia: Nullité de mariage, divorce et séparation de corps à Genève au temps de Calvin. Fondements doctrinaux, loi et jurisprudence (Christoph Strohm). S. 242.
- Seibrich, Wolfgang: Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580–1648 (Heinz Schilling). S. 258.
- Sieben, Hermann-Josef (Hrg.): Origenes. In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium (Thomas Lechner). S. 104.
- Sonderforschungsbereich 164. Vergleichende geschichtliche Städteforschung (Harm Klüeting). S. 424.
- Southern, R. W.: Saint Anselm (Ludwig Hödl). S. 126.
- Spätling, Luchsius G. / Dinter, Petrus (Hrg.): Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae (Karl Josef Benz). S. 121.
- Sternberg, Thomas: Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Wolf-Dieter Hauschild). S. 117.
- Sweeney, James Ross / Chodorow, Stanley / Kuttner, Stephan (Hrg.): Popes, teachers and canon law in the Middle Ages (Dieter Girgensohn). S. 131.
- Tallon, Alain: La Compagnie du Saint-Sacrement (1629–1667) (Remigius Bäumer). S. 429.
- Tierney, Brian: Origins of papal Infallibility (Dieter Girgensohn). S. 131.
- Wallmann, Johannes u. a. (Hrg.): Philipp Jakob Spener. Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686. I: 1666–1674 (Martin Brecht). S. 271.
- Wallmann, Johannes: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (Dietrich Blaufuß). S. 266.
- Weismann, Christoph: Die Katechismen des Johannes Brenz I (Hans-Jürgen Fraas). S. 251.
- Weitlauff, Manfred (Hrg.): Bischof Ulrich von Augsburg (Friedrich Prinz). S. 121.
- Witte, Karl-Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein „In-principio-Dialog“. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts (Adolar Zumkeller). S. 139.
- Wolf, Hubert: Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) (Manfred Weitlauff). S. 277.

Verzeichnis der Rezensenten

- Abramowski, Luise S. 99
Adriányi, Gabriel S. 425
Assel, Heinrich S. 393
- Bammel, Ernst S. 107, 391
Bäumer, Remigius S. 141, 424, 427-429
Benz, Karl Josef S. 121
Blaufuß, Dietrich S. 266, 274, 388
Brandt, Hinrich S. 415
Brecht, Martin S. 239, 263, 271
- Elm, Kaspar S. 142
Elton, Geoffrey S. 235
- Faulenbach, Heiner S. 414
Fraas, Hans-Jürgen S. 251
Frank, K. Suso S. 420
- Gäbler, Ulrich S. 426
García y García, Antonio S. 417
Girgensohn, Dieter S. 131
Gössmann, Elisabeth S. 128
Greshake, Gisbert S. 142
- Haacke, Rhaban S. 93, 96, 138, 418,
420, 422 f., 433
Hanig, Roman S. 113
Hartmann, Karl S. 254
Hauschild, Wolf-Dieter S. 117, 246
Heidrich, Ingrid S. 118
Hödl, Ludwig S. 126
Hübner, Reinhard M. S. 106
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm
S. 403, 430
Kaspar, Gabriele S. 94
Klein, Richard S. 109
Klueting, Harm S. 234, 236, 238, 254,
424, 426
Kohl, Wilhelm S. 423 f.
Kötter, Ralf S. 247
Krieg, Gustav A. S. 432
Kühneweg, Uwe S. 101
- Lechner, Thomas S. 104
- Maier, Hans S. 434
Marschall, Werner S. 408
Märtl, Claudia S. 116
Maser, Peter S. 237
Meier, Kurt S. 410, 412
- Neuhausen, Christiane S. 422
Neuser, Wilhelm H. S. 241, 427
Nowak, Kurt S. 284
- Persch, Martin S. 263
Prien, Hans-Jürgen S. 431
Prinz, Friedrich S. 121, 418
- Reinhard, Wolfgang S. 425
Reinhardt, Rudolf S. 135, 256, 259
Rieger, Jörg S. 407
Roberg, Burkhard S. 137
Roller, Herbert S. 265
Rößler, Martin S. 431
- Schepens, Jacques S. 392
Schilling, Heinz S. 258
Schneemelcher, Wilhelm S. 91
Schreiner, Lothar S. 402
Skalweit, Stephan S. 244
Steinacker, Peter S. 384
Strohm, Christoph S. 242
Stupperich, Robert S. 430
- Thierfelder, Jörg S. 433
- Vinzent, Markus S. 110
- Weitlauff, Manfred S. 124, 277, 386
Wichelhaus, Manfred S. 396
Widmer, Berthe S. 136
Wolf, Hubert S. 405
- Zimmermann, Harald S. 130, 419, 421
Zschoch, Hellmut S. 261
Zumkeller, Adolar S. 115, 139

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1995 kostet im Abonnement DM 256,- 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 die 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

Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘:

eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*

Christoph Marksches

Es ist weit verbreitet, über die mannigfaltigen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie in Gestalt einprägsamer Thesen zu sprechen – es braucht nur an eine solche Konzeption, Harnacks Theorie der ‚Hellenisierung‘, erinnert zu werden, um sich dieses Phänomens wieder bewußt zu werden. Solche Schlagworte zur Beschreibung des Verhältnisses von Antike und Christentum haben bekanntlich den Vorteil, die jeweilige Sicht des Forschers präzise auf den Punkt zu bringen – aber auch den Nachteil, die historischen Verhältnisse weit weniger präzise darzustellen.

Hier soll – um solche historischen Unschärfen zu vermeiden – die Aufmerksamkeit auf *ein Detail* dieses großen Begegnungsprozesses in der Spätantike gelenkt werden, an dem sich gleichwohl Grundsätzliches zeigen läßt: Es geht um die Metapher vom ‚inneren Menschen‘, die als eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie vorgestellt werden wird. Wie kann aber eine Metapher eine Brücke darstellen? Sie kann dann als eine Brücke dienen, wenn sie zwei ursprünglich einander fremde Gebiete verbindet und den Austausch zwischen ihnen – in unserem Falle die Rezeption von Gedanken – ermöglicht. In einem solchen Falle ist (um ein letztes Mal bei diesem Bild zu bleiben) auch nicht ganz unwichtig, *wer* die Brücke gebaut hat, bzw. von *wo* aus der Brückenschlag erfolgte. Hier liegt vielleicht die überraschendste These der Ausführungen: Diese Brücke hat im Falle der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ bewußt *keiner* gebaut, sie hat sich aber für nachfolgende Generationen als tragfähig erwiesen. Diese Thesen sollen jetzt in vier Schritten nachgewiesen werden.

* Vortrag für die zweite Jahrestagung der ‚International Society for the Classical Tradition‘ (ISCT), 16. 8. 1992 in Tübingen – die Anmerkungen bieten nur sehr knappe Belege und Literaturhinweise; für ausführlichere Diskussionen muß ich auf meinen Artikel ‚Innerer Mensch‘ verweisen, der im ‚Reallexikon für Antike und Christentum‘ (Band 16, Stuttgart 1994) erscheinen wird. Den Tübinger Professoren Gert Jeremias und Thomas A. Szlezák danke ich für freundliche Kommentare zum Thema.

(1) Paulus und Platon über den ‚inneren Menschen‘

Der in seiner Gemeinde umstrittene und durch Verfolgung geplagte Apostel Paulus schreibt 55/56 n.Chr. an seine schwierige Gemeinde in Korinth:

„Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος) verzehrt wird, so wird unser innerer (Mensch) Tag für Tag erneuert“¹.

ὁ ἕξω ἡμῶν (ἄνθρωπος) – was meinte der Autor mit jenem Ausdruck, den er seinen Lesern nicht einmal eigens erklärt hat, weil er das Bild vom ‚inneren Menschen‘ entweder für bekannt oder doch für aus sich heraus verstehbar hielt? Was wird Tag für Tag erneuert?

Vor allem ältere Kommentare dieser Stelle weisen zur Erläuterung gern auf Platon hin, der die Metapher vom ‚inneren Menschen‘ begründet habe. Paulus zitiere an der Stelle ein Bild Platons für den νοῦς, das allgemein verbreitet und bekannt gewesen sei.² Tatsächlich wird ja in der ‚Politeia‘ zum ersten Mal in der griechischen Literatur der Ausdruck (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος verwendet.³ Bei dem Athener Philosophen ist allerdings im Gegensatz zu Paulus ganz klar, was dieser Ausdruck im Rahmen des bekannten Bildes der Seele⁴ bedeutet: Platon bezeichnet durch ihn einen der drei Seelenteile, nämlich das λογιστικόν. Die Seele vertritt im Bild die erwachsene Verbindung und Einheit dieses ‚inneren Menschen‘ mit einem ‚vielgestaltigen und vielköpfigen Tier‘ (sc. dem ἐπιθυμητικόν, dem größten der drei Teile) und einem ‚Löwen‘ (sc. dem θυμοειδές, 588 d 7). Eine Schale (ἔλυτρον 588 e 1) umgibt und verbirgt zugleich die nun unsichtbare Einheit der drei Wesen, die εἰκὼν des Menschen.⁵

Platons eindrückliches Bild ist in die Thematik der ‚Politeia‘ eingebunden (und wird also nicht im Zusammenhang einer Spekulation über die Natur der Seele eingeführt), weil mit ihm wieder auf die Frage nach dem Nutzen der δικαιοσύνη zurückgelenkt wird.⁶ Das Tun der ἀδικία wird als ‚Stärke des vielköpfigen Tieres‘, ‚Kampf der Tiere‘, Schwäche bzw. Tod des ‚inneren Menschen‘ beschrieben, das Tun der δίκαια dagegen als ‚Zähmung des Tieres‘ mit Hilfe des ‚Löwen‘ und Herrschaft des ἐντὸς ἄνθρωπος.⁷ Die anzustrebende Herrschaft des ‚inneren Menschen‘ wird als Herrschaft des θεῖον, als wohlgeordnete und gerechte Herrschaftsordnung (589 d) ver-

¹ 2.Cor. 4,16.

² So z.B. H. Lietzmann in der ersten Auflage seines Kommentares zu 2.Cor. 4,16 (HNT 9, Tübingen 1907, 183).

³ Platon, Resp. IX 589 a 7/b 1; zur Übersetzung des Ausdrucks B. Jowett/L. Campbell, Plato's Republic, Oxford 1894, 435 f.

⁴ εἰκὼν τῆς ψυχῆς 588 b 10; P. Friedländer, Platon Bd. 3, Berlin 1975, 114.

⁵ Der Begriff ‚äußerer M.‘ fällt allerdings nicht; vgl. aber Conv. 217 d 5 f. ἕξωθεν – ἐνδοθεν. Im (späten) ‚Axiochus‘ des Pseudo-Platon wird dann ausdrücklich ‚der Mensch‘ von seinem irdischen Körper unterschieden (365 e).

⁶ Resp. II 361 a; zu diesen Bezügen Th. A. Szlezák, Platon u. die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin 1985, 284 Anm. 35. Es beantwortet die Frage, was Gerechtigkeit u. Ungerechtigkeit – abgesehen von Belohnung und Strafe – im Menschen bewirken (a.a.O. 296 Anm. 60).

⁷ 588 e 2–589 a 4 bzw. 589 a 6–b 6.

standen. Dadurch lebt der Mensch auch in Analogie zu dem durch Rechtsverhalten (*δικαιοσύνη*) geprägten Staat.⁸ Die mythologischen Tierwesen, aus denen Platon sein Seelenbild baut, sind weit verbreitet gewesen⁹; den Ausdruck *τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* scheint er allerdings für diese Stelle geprägt zu haben.

Wenn man von diesem *platonischen* Hintergrund her versucht, die *Paulinische* Stelle zu verstehen, kommt man in erhebliche Schwierigkeiten. Paulus stellt in diesem Abschnitt seines zweiten Korintherbriefes ganz realistisch die Vernichtung des Körpers im apostolischen Amt der täglichen Erneuerung des ‚inneren Menschen‘ gegenüber. Der ‚äußere Mensch‘ bezeichnet nicht nur einfach eine körperliche Hülle, sondern das, was wir gern als ‚sarkische Dimension‘ der Existenz bezeichnen: Unter *ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος* versteht Paulus die *θητή σάρξ*, in deren Schwächung und Vernichtung der Apostel die *νέκρωσις* Jesu Christi am Körper herumträgt.¹⁰ Der Begriff ‚innerer Mensch‘ vertritt also entsprechend hier auch nicht irgendeinen Seelenteil, sondern – wie Rudolf Bultmann vollkommen zutreffend gesehen hat – „das durch das *πνεῦμα* verwandelte Ich“ des Glaubenden.¹¹ Dieses ‚Ich‘ ist der Ort, wo die Christen durch den lebendigmachenden Geist in die Herrlichkeit des Herrn (*δόξα κυρίου* 2. Cor. 3, 18) verwandelt werden und die überschwengliche Kraft (*ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως* 4, 7) erfahren. Mit der platonischen Tradition kann also die Vorstellung *ὁ ἕσω ἡμῶν (ἄνθρωπος)* kaum verbunden werden – weder entspricht der Wortlaut ganz exakt Platons Begriff *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* noch decken sich die *Bedeutungen* dieser Begriffe, vor allem die (notwendige) ‚tägliche Erneuerung‘ würde einem Platoniker kaum passen.¹²

Wie kann man sich diesen Befund eines differierenden Begriffes *und* einer unterschiedlichen Bedeutung erklären?¹³ Der naheliegendste Weg wäre, mit einer entschiedenen Umprägung von platonischem Begriff wie platonischer Vorstellung durch den Apostel zu rechnen. Er greift ja gern Stichworte seiner Gegner auf, interpretiert sie radikal um und hält ihnen dann diese umgedeuteten Stichworte entgegen – der Umgang mit dem Paar *μωρία* und *σοφία* am Anfang des ersten Korintherbriefes ist ein bekanntes und vorzügliches Beispiel dieser Technik. Entsprechend wird der *Begriff ἕσω ἄνθρωπος* – obwohl er sich in dieser Form weder bei Platon noch bei Philon

⁸ B. Williams, *The Analogy of the City and the Soul in Plato's Republic*, in: *Exegesis and Argument*, FS G. Vlastos, Phron. Suppl. 1, Assen 1973, 196–206; A. Dihle, *Art. ψυχή* κτλ. A. 3., ThWNT 9, Stuttgart 1973, 609.

⁹ C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, *Zetemata* 22, München 1959, 24–29.

¹⁰ 2. Cor. 4, 11 bzw. 4, 10 f.; zur Auslegung V. P. Furnish, *II Corinthians*, Garden City 1984, 289.

¹¹ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1980, 204; ähnlich V. P. Furnish, a.a.O. 289; vgl. auch 2. Cor. 5, 5: *ἀρραβὸν τοῦ πνεύματος*.

¹² So auch Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, *WUNT* 2. R. 53, Tübingen 1993, 146.

¹³ Forschungsgeschichte u.a. bei R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, *AGSU* 10, Leiden 1971, 391–401 bzw. Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘*, 4–10.

findet – jetzt überwiegend als ein solches ‚catchword‘ (Robert Jewett) gedeutet, das Paulus aus der Terminologie seiner korinthischen Gegner übernahm.¹⁴ Zur Ableitung der Vorstellung wird eine Linie konstruiert, die Paulus über Philon mit Platon verbindet.¹⁵ Hier soll dagegen eine andere Hypothese vorgeschlagen werden, die auf den ersten Blick vielleicht weniger wahrscheinlich klingt: Weil die *Vorstellung* vom ‚inneren Menschen‘ *terminologisch* (und wohl auch begrifflich) nicht eindeutig festgelegt war, handelt es sich vielleicht gar nicht um eine in Korinth aufgeschnappte Wendung, sondern um eine *ad hoc* vorgenommene paulinische Wortprägung.

Diese Hypothese wird in dem Augenblick schon wahrscheinlicher, wenn man sich klar macht, daß Paulus höchstens zwei Jahre später im Römerbrief zwar wieder den Begriff ἔσω ἄνθρωπος verwendete – aber in einer *vollkommen anderen* Bedeutung als im zweiten Korintherbrief: In der großen Schilderung, die der Apostel im siebenten Kapitel des Römerbriefes von der Situation des vorchristlichen Menschen unter dem Gesetz gibt,¹⁶ beschreibt er diese vergangene Epoche so:

„Ich freue mich am Gesetz Gottes nach dem Maßstab des inneren Menschen (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον), ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, was dem Gesetz meines Verstandes widerstreitet“ (7,22 f.).

Diese Stelle ist m.E. so zu verstehen, daß sie den Konflikt in der Existenz des vorchristlichen Menschen beschreiben will: Neben seiner Freude *am* Gesetz erlebte der Apostel damals an sich die Tat *gegen* das Gesetz. Er freute sich nach dem Maßstabe des Menschen, „wie Gott ihn gemeint hat“ – also nach dem Maßstabe einer ‚abstrakten, gedachten Größe‘, dem Menschen, wie er eigentlich sein sollte, „im Unterschied vom Menschen, wie er in Wahrheit existiert“ (so Nikolaus Walter).¹⁷ Der Begriff νοῦς liegt auf einer

¹⁴ R. Jewett, Paul's Anthropological Terms 398.460; Th. K. Heckel (Der ‚Innere Mensch‘, 102–122) postuliert in 2. Cor. 4,16–5,10 einen größeren Zusammenhang von übernommenen Traditionen. K. Prümm (Diakonia Pneumatos I, Rom 1967, 434–440) muß, da die Begriffe aber vorpaulinisch nicht belegt sind (Thesaurus Linguae Graecae, Stand März 1992), auf ‚gesprochenes Alltagsgriechisch‘ ausweichen.

¹⁵ U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, FBESG, Stuttgart 21983, 80–92; J. Jeremias, Art. ἄνθρωπος κτλ., ThWNT 1, 1933, 366, der hier allerdings R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 31927, 354–7 folgt. Die Ableitung aus der platonisch-philonischen Tradition wurde bisher lediglich von H. P. Rüger bestritten (Hieronymus, die Rabbinen und Paulus, ZNW 68, 1977, 132–137), der das Begriffspaar von der Entgegensetzung des guten und bösen Triebes (yeşær tōv bzw. yeşær hāra⁶) ableitete.

¹⁶ Die bekannte Streitfrage der Auslegungsgeschichte (zuletzt H. Lichtenberger, Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7, Habil. [masch.] Tübingen 1985, 17–119) braucht hier nicht nochmals rekapituliert zu werden: Die oben vorgetragene Deutung begründete vor allem im Anschluß an R. Bultmann W. G. Kümmel (Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, ThB 53 München 1974, zuerst 1929); die alte Deutung auf die paulinische Erfahrung als Christ vertritt z.B. noch J. D. G. Dunn, Rom. 7,14–25 in the Theology of Paul, BZ 31, 1975, 257–273 bzw. ders., Romans 1–8, World Biblical Commentary 38 A, Dallas 1988, 382.

¹⁷ N. Walter, Art. ἔσω κτλ., EWNT 2, Stuttgart 1981, 163; zustimmend zitiert von O.

anderen Ebene als der Begriff ‚innerer Mensch‘ – er ist als das Denken ein Teil bzw. eine Funktion dieses Menschen, wie ihn Gott gemeint hat.¹⁸ Paulus hat also einmal als ‚inneren Menschen‘ sein neues christliches, durch das πνεῦμα verwandeltes Ich verstanden, ein andermal den Maßstab, nach dem der noch nicht Christ gewordene Jude Freude am Gesetz Gottes empfindet.

Verwunderlich wirkt diese begriffliche Inkonsistenz nur, weil wir als moderne Leser dieser Texte stets voraussetzen, es habe in der Antike eine einheitliche, terminologische und inhaltlich konsistente Verwendung der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ gegeben. Das ist aber gar nicht der Fall gewesen, wie in einem weiteren Abschnitt gezeigt werden soll.

(2) Das platonische Bild vom ‚inneren Menschen‘ in der heidnischen Antike

Wenn man einen heutigen Leser nach dem stärksten Eindruck fragen würde, den er von Platons Seelen-Bild in der ‚Politeia‘ im Gedächtnis behalten hat, so würde der wohl ohne Zögern auf die Begriffsprägung des (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος hinweisen. Die *antike* Rezeption des platonischen Gleichnisses kapriziert sich aber interessanterweise gerade *nicht* auf dieses Stichwort, so daß wir fast sicher sein können, daß man damals dieser neuen Begriffsprägung zunächst keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat – ganz im Unterschied zu dem Interesse, das das Stichwort ‚vielköpfig‘ (πολυκέφαλον 589 b 1 f.) aus dem ‚Politeia‘-Gleichnis genießt, z.B. bei dem jüdisch-hellenistischen Denker Philon von Alexandrien.¹⁹ Gewiß war in der Antike die Vorstellung von einem Menschen im *eigentlichen Sinne*, der sich im (äußerlichen) ‚Menschen‘ befindet, weiter verbreitet – genauso gewiß wurde dieses Begriffsfeld weitgehend eindeutig dem ‚vernünftigen Seelenteil‘ bzw. dem νοῦς in der Seele zugeordnet.²⁰ Aber Pla-

Hofius, Das Gesetz Mose und das Gesetz Christi, ZThK 80, 1983, 271 = ders., Paulusstudien, WUNT 51, Stuttgart 1989, 59 Anm. 31.

¹⁸ Gewöhnlich werden νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος allerdings identifiziert: R. Bultmann, Römer 7 u. die Anthropologie des Paulus, in: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 202 f.; R. Jewett, Paul's Anthropological Terms, 388; E. Heitsch, Wollen und Verwirklichen, AAWLM.G 12, Mainz 1989, 37 Anm. 101 und zuletzt Th. K. Heckel, Der ‚Innere Mensch‘, 193: „Eine Beleuchtungsnuance wird durch den Kontext nicht vorbereitet“. So haben schon die altkirchlichen Exegeten gedacht: *Theodoret von Cyrrhus* kommentiert knapp: Ἐσω ἄνθρωπον τὸν νοῦν λέγει (PG 82, 125 C). In der Auslegung von Eph. 3,16 beschreibt er allerdings die Einwohnung Christi im ‚i.M.‘ als Einwohnung in der ψυχή (PG 82, 529 D/531 A). Der spätere Konstantinopolitaner Patriarch Gennadius I. († 471 n.Chr.) erläutert: ὀνομάζει τὸ ἐν ἡμῖν νοερόν (p. 374 Staab).

¹⁹ Quaest. in Ex. I 19 (im griech. Frg. p. 239 Marcus „πολυκέφαλον θρόμμα“ = Resp. 589 b 1; vgl. T. D. Runia, Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato, PhAnt 44, Leiden 1986, 310); II 100 (dgl. Zitat des ‚vielköpfig‘ als Metapher für die πάθη); Det. 110/111; Spec. Leg. IV 209; Aet. 96 u.ö.; weitere Belege bei Th. K. Heckel, Der ‚Innere Mensch‘, 63 Anm. 128.

²⁰ Zum Verhältnis von νοῦς u. Seele s. H. Dörrie, Die Lehre von der Seele, Fondation Hardt. Entretiens 12, Vandœuvres-Genève 1966, 167 f. = ders., *Platonica minora*, Stu-

tons (τοῦ ἀνθρώπου) ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος diene keineswegs als *terminus technicus* für diese Vorstellung, was fast immer übersehen wird.

Schon Platons Schüler *Aristoteles* und die *ältere Stoa* bezeugen, daß die Metapher vom ‚inneren Menschen‘ von den zeitgenössischen Lesern nicht als besonders eindrückliche Wortbildung empfunden wurde – sie verwenden sie einfach nicht.²¹ Auch in der *kaiserzeitlichen Stoa* findet sich kein expliziter Beleg für die Verbindung ‚innerer Mensch‘, allenfalls kann man darüber diskutieren, ob einige wenige Stellen als Anspielungen zu interpretieren sind.²² Obwohl in *mittelplatonischen* Texten die anderen Elemente des platonischen Seelengleichnisses aus der ‚*Politeia*‘ durchaus vorkommen, fehlt auch hier die Metapher ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος,²³ wiewohl das griechische Wort ἐντὸς selbst gar nicht selten verwendet wurde:²⁴ *Plutarch* benutzt wie andere anstelle des platonischen Ausdrucks den Begriff αὐτός;²⁵ *Philon* bezeichnet den von Gott geschaffenen ‚vernünftigen‘ Seelenteil gelegentlich einfach als ‚Menschen‘.²⁶

Gerade die große Fülle von Synonymbegriffen, die man zu Platons Bildung beibringen kann, dokumentiert den engagierten, aber zunächst ergebnislosen Versuch, einen solchen festen *terminus technicus* zu kreieren:

dia et testimonia antiqua VII, München 1976, 441 bzw. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen u. neuplatonischen Seelenlehre = AAWLM. Einzelveröff. 3, Mainz 1983, passim.

²¹ Zur Frage, ob Jamblichs Paraphrase von Resp. IX 588 e 6/591 e 5 b im Prot., 5,15 (31,19/33,27 Pistelli = 61/64 Des Places) auf *Aristoteles* zurückgeht, künftig Ch. Marksches, Art. Innerer Mensch, RAC 16. Die Ansicht, es gäbe ein ‚wahres Selbst‘ (F. Dirlmeier für ἕκαστος) drückt *Arist.* ohne Verwendung der Metapher ἐντὸς ἄν aus: τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος (E.N. X 7 1178 a 2/7). *Kleanthes* soll nur die Seele als Menschen bezeichnet haben (καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχὴν *Did.* 9,41 [GCS *Epiphanius* III, 508 Holl] = SVF I nr. 538 [p. 123 Arnim] = H. Diels, *Doxographi Graeci*, 4¹⁹⁶⁵, 592) – aber damit liegt keine terminologische Entsprechung zu *Platon* vor; die Authentizität der Angabe ist zudem umstritten.

²² Z.B. *Marc Aurel* (X 38,1): Was den Handelnden ‚wie mit Fäden‘ ziehe (vgl. *Platon*, *Leg.* I 644 d/645 c), sei ἐκεῖνο τὸ ἐνδον ἐγκεκρυμμένον, das im Inneren des Menschen verborgene (vgl. Resp. 588 d 11 ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραν) Leitvermögen, ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος („ist sozusagen der Mensch“). – Ob der Gedanke, nur die Seele sei im eigentlichen Sinne Mensch, einen Bezug auf Platons Begriffsprägung enthält, ist sehr unsicher (Belege bei F. Husner, *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, *Phil. Suppl.* 17/3, 1924, 141); vgl. *Platon*, *Alc.* I 130 c ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος, angespielt z.B. bei *Lactanz*, *Inst.* V 21,11; *Opif.* 1,11 *animus id est homo ipse* (SC 213, 110); *Nemesius*, *Nat. Hom.* I (p. 2,3 f. *Morani*).

²³ *Albinus/Alkinoos*, *Didaskalikus* 32 (CUFr 65 *Whittaker*); *Alexander von Aphrodisias*, *Probl.* 1,87 (J. L. Ideler, *Physici et Medici Graeci Minores* 1 [1841] 29,23); für *Philo* vgl., unten, *Anm.* 27.

²⁴ Beispielsweise 173 Belege für *Plutarch*, 57 für *Philon*.

²⁵ (*Mor.* 60,30 = 944 F): Von allen Versen Homers sei Od. 11,602 („Im Hades befindet sich nur das εἶδωλον des Herakles, αὐτὸς δὲ μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν“), am meisten aus göttlicher Eingebung‘ formuliert. αὐτὸς sei ‚Organ des Denkens u. Überlegens‘; εἶδωλον bedeute die Seele (Vgl. W. Deuse, *Untersuchungen zur Seelenlehre*, 45–47; zum Verhältnis von νοῦς und ψυχὴ A. Dihle, *Art. ψυχὴ κτλ.*, *ThWNT* 9, 613).

²⁶ *Fug.* 68–72 (3,124 f.); *Somn.* 2, 267 (3, 301,13 f.).

Philo von Alexandrien spricht z.B. vom $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$,²⁷ vom $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\nu\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$,²⁸ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$,²⁹ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega$ ³⁰ sowie vom $\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$.³¹ Eine Generation später redet Plutarch vom $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ und $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$; das schwer datierbare *Corpus Hermeticum* prägt die Redewendung $\acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$,³² es spricht vom $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omega}\delta\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$,³³ $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$.³⁴ Dem Neuplatoniker Jamblich scheint im vierten Jahrhundert das schließlich alles nicht genügt zu haben, er modifizierte in einer Paraphrase der platonischen ‚Politeia‘-Stelle den Ausdruck zu $\acute{\alpha}\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$.³⁵

Zeitgleich wird der Begriff ‚innerer Mensch‘ erst bei Neuplatonikern und Kirchenvätern zu einem *terminus technicus*. Bei den Kirchenvätern wird er das, weil Paulus, ohne es zu wollen, eine Brücke zwischen der platonischen und biblischen Tradition gebaut hat, als er – vollkommen gegen den plato-

²⁷ Ich unterscheide in Modifikation einer Klassifizierung Leisegangs (Der heilige Geist 1/1, Leipzig 1919, 78–81 Anm.) drei zusammenhängende Bedeutungen: *Einerseits* ist der ‚wahre M.‘ die ‚Idee‘ des Menschen in der Ideenwelt ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ (Fug. 71 [3, 125,2 f.]). Diese Idee ist $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$, $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, weder männlich noch weiblich (Opif. 134 [1, 48, 18 f.]; Ch. Marksches, Valentinus Gnosticus?, WUNT 65, Tübingen 1992, 19–21). Dazu gehören in gewissem Sinne auch die Stellen, in denen dieser Begriff das ‚Ideal des Weisen im stoischen u. des Gerechten im jüdischen Sinne‘ umschreibt: Gig. 33 (2,48,15/22); Spec. Leg. I 303 (5, 73). *Andererseits* bezeichnet ‚wahrer M.‘ den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des irdischen M.: Gott schuf den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ im M. ‚nach dem Bilde‘ des göttlichen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als $\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu$, $\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\eta\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\nu.$, als dritten $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ (Her. 231 [3, 52, 10 f.]). Als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wird $\acute{\alpha}\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\nu.$ auch bezeichnet in Det. 22/23 (1, 263, bes. Z. 13) oder Plant. 42 (2, 142,5 f.). Als *dritte Bedeutung* kann man davon abheben, daß der Ausdruck ‚wahrer M.‘ die Funktion des Gewissens beschreibt: Det. 23 (263, 16/21; H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, WUNT 2. R. 10, Tübingen 1983, 125 f.).

²⁸ Fug. 131 (3, 137,23).

²⁹ Agr. 9 (2,96,24); Decal. 87.

³⁰ Vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, Congr. 97 (3, 91,20 f.).

³¹ Fug. 72 (1, 125,5).

³² CH 13,7: Erst wenn der Mensch den $\acute{\epsilon}\nu.$ $\acute{\alpha}\nu.$ (zum angespielten Begriff M. Mühl, Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ u. $\pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\omicron\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, ABG 7, 1962, 7–56) in sich erkennt, kann er zur Gotteserkenntnis kommen (eine der Bedingungen für die Wiedergeburt).

³³ Durch die Verbindung des ‚himmlischen Menschen‘, der als ‚mannweiblich‘ geschildert wird (vgl. S. Pétrement, A Separate God, London 1991, 119 f.), und der Natur entsteht der irdische Mensch, der $\delta\iota\pi\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, sterblich und unsterblich ist. Unsterblich ist er durch den $\omicron\upsilon\delta.$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, der den Anteil des ‚himmlischen Menschen‘ in ihm repräsentiert (vgl. Ascl. 7/8).

³⁴ CH 1,21 bzw. 10,14; vgl. H. D. Betz, The Delphic maxim $\Gamma\Nu\Omega\Theta\text{I}\ \Sigma\Lambda\Upsilon\text{TON}$ in Hermetic Interpretation, HThR 63, 1970, 465–484 bzw. ders., Hellenismus u. Urchristentum, Tübingen 1990, 92–111, hier 468 bzw. 95.

³⁵ Der Ausdruck $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu.$ aus Resp. 589 a 7/b 1 ist in Protr. 5,15 (13,23/14,3 Pistelli/46 des Places) ersetzt durch $\acute{\alpha}\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \theta\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu.$: Der ‚göttliche M. in uns‘ (p. 31,26 f.) soll zum ‚Herren des vielköpfigen Wesens‘ (p. 31,27 = Resp. 589 b 1 f.) gemacht werden.

nischen Sinn – den Terminus ἔσω ἄνθρωπος bildete, der begrifflich recht nahe beim platonischen ἐντὸς ἄνθρωπος lag. Bei den *Neuplatonikern* wird er *terminus technicus*, weil Plotin sich im Rahmen eines ausführlichen Traditionsbeweises explizit auf den platonischen Text beziehen muß.

Plotin wollte nämlich durch diesen Rückgriff auf Platon zeigen, daß seine drei ‚ursprünglichen Hypostasen‘ (wie sie freilich erst die Überschrift des Porphyrius nennt) längst in Platons Lehre angelegt waren; sich auch eine Analogie im kosmologischen und anthropologischen Sinne dort schon beobachten lasse. So legt er dar, daß die drei ἀρχαί sich auch analog im Menschen fänden, allerdings nicht im Menschen als einem sinnlich wahrnehmbaren Wesen, sondern in ihm „in dem Sinne, wie Platon vom εἶσω ἄνθρωπον spricht“.³⁶ Streng genommen ist an dieser Stelle der Traditionsbeweis allerdings nicht geglückt: Während bei Platon ja im Bild ein Teil der Seele bezeichnet wird, meint Plotin hier die göttliche Seele als Ganzes.³⁷ Anderswo deutet er dann zwar Platons Seelenbild auch in Platons Sinne – aber dort fehlt dann der Ausdruck εἶσω ἄνθρωπος.³⁸ Diese beiden Stellen illustrieren nochmals sehr deutlich, daß Plotin sich auf keinen eingeführten *terminus technicus* beziehen konnte.³⁹

Wir kommen nun zu einem dritten Abschnitt, nachdem von Platons Metapher, ihrer geringen Bedeutung in der heidnischen Antike und vom unbewußten Brückenschlag des Paulus schon die Rede war, zu Texten, in denen die Kirchenväter diesen ‚Brücken‘-Begriff verwenden.

(3) Das platonische Bild in der christlichen Spätantike

Wenn die christlichen Theologen der Spätantike den *paulinischen* Terminus ὁ ἔσω ἄνθρωπος verwendeten, verstanden sie ihn im Sinne des *platonischen* ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος – lasen ihn also nicht so, wie Paulus in den beiden Briefstellen diese Begriffe verwendet hatte. Diese nahezu selbstverständliche Identifikation zweier recht verschiedener Begriffsinhalte war vorbereitet,

³⁶ Enn. 5,1 [10] 10,9 f.

³⁷ Enn. 5,1 [10], 10,11; vgl. H. J. Blumenthal, *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951–1971*, ANRW II 36/1, Berlin, New York 1987, 556–562.

³⁸ Enn. 1,1 [53] 7,18/24; τὸ λεοντώδες und τὸ ποικίλον bilden zusammen τὰ κάτω, die niederen Seelenbezirke, das ‚Tier in uns‘ [7,21], θηρίον δὲ ἔζωοθὲν τὸ σῶμα; 1,1 [53] 10,6 f.; ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής beginnt erst ‚von da ab‘ [7,20].

³⁹ An dieser Stelle muß ein kurzer Hinweis auf Porphyrius genügen: In einem Exzerpt aus seiner Schrift über das delphische ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ bei Stobaeus (III 21,28 [3, 581 f. Hense]) wird der Abstieg in den sichtbaren Menschen (ὁ ἐκτὸς ἄν. p. 581,17 f.; vgl. Resp. 588 d 10 f.) dem ‚Aufstieg‘ gegenübergestellt, der Erkenntnis der ψυχή und ihres Eigentlichen, des νοῦς. Porphyrius lobt Platon für die Genauigkeit seiner Unterscheidung von ἐντὸς (ergänzt durch: ἀθάνατος) ἄνθρωπος und ἐκτὸς εἰκονικός ἄν. (582,21 f.). Diese einzige ausführliche philosophische Bezugnahme auf Platons Metapher entspricht der von Theiler konstatierten ‚Anthropozentrik‘ dieses Philosophen. Platons eher statisches Bild wird damit in die neuplatonische ‚Heimkehr‘-Thematik (ἀναφορά [582,14]) einbezogen.

da Philon von Alexandria biblische Sachverhalte mit der platonischen Vorstellung eines ‚inneren Menschen‘ (nicht mit dem Begriff Platons!) erläutert hat: So hat er ὁ Ἰσραὴλ erläutert τούτέστιν ὁ νοῦς⁴⁰ oder ihn als ‚wahren Menschen‘ verstanden.⁴¹ Auch die auffällige Konzentration von Synonymbegriffen bei ihm, die oben schon angedeutet worden war, hat wohl einen Aufstieg der Metapher bei den christlichen Theologen vorbereitet, die Philo z.T. ja recht gut kannten.

Interessanterweise finden sich aber – bevor die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes sich dieser Zusammenhänge annahmen – die ersten Belege einer christlichen Verwendung in *enkratischen* und *gnostischen* Zusammenhängen. Bei diesen Richtungen kann man eigentlich noch nicht von einem ‚Brückenschlag‘ zwischen paulinischer und platonischer Tradition sprechen, es handelt sich eher um freie Assoziationen zu einem Begriff des Neuen Testaments. Ob die Metapher damit wirklich in ein „gnostisches Exil“ gegangen ist, wie jüngst eine Erlangerer Dissertation behauptete⁴², läßt sich kaum sagen, da von über 450 Literaturtiteln des zweiten Jahrhunderts, von denen wir noch Nachrichten haben, weit weniger als die Hälfte erhalten blieb.

Man kann sich leicht vorstellen, daß Richtungen, die Askese und Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) forderten,⁴³ besonderes Gewicht auf den Unterschied von Körper und Seele legen: So bezeichnen die jüngst von Jean-Marc Prieur edierten *Andreas-Akten* das göttliche Element, was in den Körper fällt, als ‚Seele‘, als ‚Geist‘ und eben als ἄνθρωπος.⁴⁴ In einem Gebet aus diesen Akten für eine Christin heißt es:

„Bewahre sie vor dieser schändlichen Befleckung, Herr, (...) und vereinige sie mit dem inneren Mann (ἔσω ἀνὴρ), den du am deutlichsten offenbarst und dessentwegen das ganze Geheimnis deines Heilsplans (μυστήριον τῆς οἰκονομίας) vollendet wurde.“⁴⁵

Anstelle der für den Enkratiten abzulehnenden (geschlechtlichen) Verbindung mit dem ‚äußeren Manne‘ (sc. dem Ehemanne) steht die Entdeckung

⁴⁰ All. I 92 (1, 85,12 f.); I 90 (85,1 f.); III 246 (167,25 f.); Cher. 57 (1, 184,5); Plant. 46 (2,143,7) u. Her. 52 (13,7 f.).

⁴¹ Opif. 136 (vgl. Virtut. 203).

⁴² Th. K. Heckel, *Der ‚Innere Mensch‘*, 221.

⁴³ E. Peterson, *Beobachtungen zu den Anfängen christlicher Askese*, in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis, Studien und Untersuchungen*, Darmstadt 1982 (= Freiburg 1959), 209–220, hier 213; zur Bedeutung des Themas in der Biographie des Autors jetzt B. Nichtweiss, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg u.a. 1992, 953 f. s.v. Askese.

⁴⁴ J.-M. Prieur/W. Schneemelcher, *NTApo II*, Tübingen ⁵1989, 103. – Leider hat Prieur in seiner Ausgabe die verschiedenen Rezensionen ineinander geschoben und nicht separiert gedruckt. Das schmälert aber den Wert der vorzüglichen und umfangreich kommentierten Edition kaum.

⁴⁵ Act. Andr. 16 (CChr. SA 6, 463,11 f.); vgl. die Rede vom ἐν σοὶ ἄνθρωπος in 42 (497, 23 f.).

des ‚inneren Menschen‘, hier sogar des inneren Mannes,⁴⁶ als des göttlichen Samens im Menschen.⁴⁷

Von solcher enkratischer Literatur noch einmal sorgfältig zu unterscheiden sind *gnostische* Texte. Als Beispiel soll hier die *valentinianische* Paulus-Exegese dienen, die unter dem paulinischen ἔσω ἄνθρωπος ebenfalls den erkenntnis- und heilbringenden Samen verstand.⁴⁸ Ziel der Erkenntnis ist es natürlich auch hier, den ‚interior homo‘ zu erlösen, während der Leib der kreatürlichen Welt und die Seele dem Demiurgen zurückgegeben wird.⁴⁹ Der entscheidende Unterschied zwischen dieser Konzeption und der Sicht der Andreas-Akten liegt in der Frage, ob *alle* Christen diesen Erkenntnis- und Erlösungsvorgang werden vollziehen können oder nur eine bestimmte Klasse, nämlich die Pneumatiker.⁵⁰ Ein interessantes Schlaglicht auf den gnostischen Umgang mit der Metapher wirft die Platon-Übersetzung aus dem Fund von Nag-Hammadi (Codex VI,5), die den Terminus ‚innerer Mensch‘ nicht einmal identifiziert (und entsprechend auch nicht übersetzt) hat.⁵¹

Erst an der Wende vom zweiten ins dritte Jahrhundert finden wir die bewußte *Synthese* zwischen platonischer und paulinischer Vorstellung vom ‚inneren Menschen‘. Nicht zufällig nimmt sie ein hochgebildeter christlicher Theologe vor, der in einer der wichtigsten Bildungsmetropolen seiner Zeit lehrte, nämlich *Clemens Alexandrinus*. In seiner Einführungsschrift für Christen, dem ‚Paidagogos‘, paraphrasiert Clemens zunächst die platonische Gliederung der Seele mit dem Bild aus der ‚Politeia‘:

⁴⁶ Auf die darin zum Ausdruck kommende anthropologische Tendenz braucht hier nicht eingegangen zu werden; vgl. EvThom Log. 114 bzw. Ps.-Clem., Hom. II 15,3 oder III 23,2 (GCS Pseudoklementinen I, 41,7–9 bzw. 65,1 f. Rehm/Strecker).

⁴⁷ Dieses enkratische Verständnis des Begriffs ist freilich schon vorbereitet, weil gegenüber Platons Gleichnis sich der Abstand zwischen dem ‚inneren Menschen‘ und seinem Körper in der Spätantike erheblich verschärft (U. Duchrow, Christentum und Weltverantwortung, 90).

⁴⁸ Iren., Haer. II 19,2 (SC 294, 188 Rousseau/Doutreleau); im Eucharistie-Gebet des Markus (Iren., Haer. I 13,2/Epiph., Haer. 34,2,3; vgl. Hippolyt, Ref. VI 40,2 bzw. EvPhil Log. 100 p. 75,18–21) wird um die Mehrung der Erkenntnis des ‚intus homo‘ bzw. ἔσω ἄνθρωπος gebeten. Der Valentinianer Herakleon spricht direkt vom Menschen als einer μίξις des pneumatischen, psychischen und hylichen Elementes, von ἔσω ἄνθρωπος (aus dem ἄνωθεν πλήρωμα) mit einem ‚zweiten‘ u. ‚dritten‘ ἔξω ἄν. (Epiph., Haer. 36,5,4 [p. 49]; vgl. 36,2,8; τὸν ἔσω ἄν., <τὸν> ἐσώτερον ψυχῆς καὶ σώματος [p. 46 Holl]) dar. Daß Valentin selbst die Metapher verwendete, ist sehr unwahrscheinlich (Ch. Marksches, Valentinus Gnosticus, 74.78).

⁴⁹ Iren., Haer. I 21,5 (SC 264, 304); ebenso Tert., Val. 32,2 (SC 280, 144 Fredouille).

⁵⁰ Weitere gnostische Texte sind im RAC-Artikel ‚Innerer Mensch‘ besprochen; vgl. auch meinen Art. Gnosis/Gnostizismus im Neuen BL 1, Zürich 1991, 868–871.

⁵¹ Das τοῦ ἀνθρώπου aus resp. 589 a 8 ist als possessiver Genetiv zu ἐντὸς verstanden u. in NHC VI,5 als „foyn mprōme“ (p. 51,15; in der sahidischen Übersetzung von Röm. 7,22 dagegen „kata parōme ethiḥoyn [IV, 74 Horner] bzw. 2.Cor. 4,16 „penkerōme ethibol [...] alla penḥoyn“ [334]) wiedergegeben.

„Da nun die Seele aus drei Teilen besteht, so ist die Denkkraft, die auch λογιστικόν genannt wird, der innere Mensch (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔνδον), der über den sichtbaren Menschen hier herrscht, jenen aber leitet ein anderer Gott“⁵².

Im folgenden Abschnitt wiederholt er dann paulinische Christologie des ‚Philipper-Hymnus‘ und setzt sie zum platonischen Gleichnis in Beziehung: Die Knechtsgestalt Christi (μορφή δούλου, Phil. 2,7), sein äußerer Mensch (ἐκτὸς ἄνθρωπος)⁵³, das angenommene Fleisch, wird von Gott aus der Knechtschaft erlöst und unsterblich gemacht. Weil nun der ‚innere Mensch‘ als das eigentliche ‚Wesen‘ des Menschen gilt, liegt es nahe, in Christus den *Logos* als ‚inneren Menschen‘ zu betrachten. Da aber vorher schon die Herrschaft des vernünftigen Seelenteiles als ‚Wohnen des Logos im Menschen‘ bezeichnet wurde,⁵⁴ präfiguriert der Weg Christi auch den Umgang aller *Christen* mit ihrem ‚äußeren Menschen‘; sie sollen dem ‚inneren Menschen‘, dem Logos, die Herrschaft überlassen, also Gott die Leitung überlassen, dann werden sie – und das ist natürlich auch in Anspielung auf Platon formuliert – ‚zu Gott, weil sie wollen, was Gott will‘.⁵⁵ Eine engere Verknüpfung ursprünglich platonischer Motive und der paulinischen Entgegensetzung von ‚innerem‘ und ‚äußerem Menschen‘ als hier ist wohl kaum denkbar. Clemens konnte sie vornehmen, weil er die Metapher in zwei ursprünglich vollkommen verschiedenen Zusammenhängen fand – das bestätigte ihm aber eine Zusammengehörigkeit dieser Traditionen, von der er natürlich schon längst vorher überzeugt war. Die begriffliche Konvergenz zwischen Platon und Paulus half ihm also, alle inhaltlichen Divergenzen zu nivellieren.

Es verwundert nicht, daß gerade die Theologen, die in Alexandria auf Clemens folgten, den eigentlichen Höhepunkt bei der Verwendung der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ in der griechischen christlichen Literatur der Spätantike markieren – nämlich *Origenes* († 253/54) und sein Enkel-Schüler *Didymus der Blinde* († 398 n. Chr.). Bei beiden wird die ursprünglich paulinische Metapher in einer platonischen Interpretation auf den *voûs* des Menschen zu einem zentralen Interpretament der Bibel und einer wichtigen Kategorie ihrer Theologie.

Diese Funktion zeigt sich schon bei der Interpretation der Schöpfungsgeschichte: Gott schuf – so Origenes – vor allem den ‚inneren Menschen‘ zu seinem „Bilde und Gleichnis“ (Gen. 1,26), diese Schöpfung sei *invisibilis et incorporalis et incorruptus et immortalis*.⁵⁶ Wie Clemens übernimmt Origenes

⁵² III 1,2 (GCS Clemens Alexandrinus I, 236,5 Stählin/Früchtel/Treu).

⁵³ III 2,2 (p. 237,6).

⁵⁴ III 1,5 (236,22).

⁵⁵ III 1,5 (226,24 f.) – vgl. Platon, *Th.* 176 b 1–3 (H. Merki, *Art. Ebenbildlichkeit*, RAC 4, Stuttgart 1959, 464–478).

⁵⁶ *Hom.* in Gen. 1,13 (GCS Origenes VI, 15,12 f.; fast wörtlich identisch *Comm.* in Rom. 7,4 [PG 14, 1110 B]). Die Identifikation des in Gen. 1,26 Geschaffenen mit dem ‚inneren Menschen‘ findet sich häufig: *Cels.* VI 63; *Dial.* c. *Heracl.* 23,2/4; *Hom.* in Lev. 14,4 (GCS Origenes VI, 484); *Comm.* in Cant. prol. (GCS VIII, 63 f.); ebd. 4 (223 – im Zitat!); *Comm.* in Rom. 1, (22) 19 (PG 14, 871 f. = 96 f. Bammel) u. bes. 2,9 (13) (912 D–913 A = 174–175).

aus dem platonischen Gleichnis vor allem das Moment der Herrschaft des ‚inneren Menschen‘ über den Leib bzw. über die tierische und unvernünftige Natur.⁵⁷ Er verwendet wie der Neuplatoniker Porphyrius⁵⁸ eine Generation nach ihm und seine christlichen Vorgänger das platonische Bild nicht mehr nur als Beschreibung eines *statischen* Zustandes, sondern auch dazu, den Weg des Christen zu charakterisieren: Dieser soll den ‚inneren Menschen‘ pflegen, also vor allem die *virtutes* bewahren, um wirklicher Mensch zu werden.⁵⁹

Origenes‘ Rede vom ‚inneren Menschen‘ stellt auch ein gutes Beispiel für die Äquivokationen dar, die sich bei den Kirchenvätern überaus häufig finden – sie sind sich nämlich nicht ganz darüber klar, ob der ‚innere Mensch‘ für die ganze Seele oder nur für einen *Seelenteil* steht; beide Ansichten finden sich entsprechend auch bei Origenes. Dieser erläutert einerseits gern den Ausdruck ‚innerer Mensch‘ unmittelbar durch den Begriff ‚Seele‘.⁶⁰ An anderer Stelle erklärt er aber präziser den Terminus als τὸ ἡγεμονικόν,⁶¹ was im Extremfall zu einer Art „Verdopplung“ des ‚inneren Menschen‘ führen muß:

„Das Innere des inneren Menschen ist die denkende Kraft und die nachdenkende und die aufmerksam betrachtende und die erklärende und die vorstellende und die erinnernde“⁶².

Besondere Bedeutung für die Begriffsgeschichte der Metapher vom ‚inneren Menschen‘ hat Origenes m.E. vor allem deswegen, weil er als erster Theologe ausführlich über den *Grund* der platonischen Benennung der Seele als ‚innerer Mensch‘ reflektiert und dem Bild sozusagen das *fundamentum*

⁵⁷ So im [authentischen?] Fragment der ‚Adnotationes in Gen. 1,28‘ PBibl. Univ. Giss. 17 [ClavisPG I, 410 (6)]: Z. 28/30 bzw. Z. 51/54, allerdings ohne expliziten Hinweis auf Platon – natürlich war die Stelle auch so bekannt, daß explizite Hinweise kaum mehr nötig waren.

⁵⁸ Dazu oben, Anm. 39.

⁵⁹ A. v. Harnack (Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42/3, Leipzig 1918, 97–143, bes. 137) bezieht sich bei seiner Darstellung dieses Aspektes vor allem auf Hom. 3,8 in Ez. 14,3 (GCS Origenes VIII, 355 f.): Alle Menschen seien als Menschen geboren, aber nicht alle ‚homines homines‘ (Lev. 17,8 – vgl. Select. in Ez. 14,4: πολλοί εἰσιν ἄνθρωποι μὴ ὄντες ἄνθρωποι, ἀλλὰ θηρία [ebd.]). Wer als ‚homo exterior‘ Mensch, aber als ‚homo interior‘ Schlage (Mt. 3,7) sei, *non est in nobis ‚homo homo‘, sed tantum homo* (ähnlich in Hom. 24,8 in Num. 30,3 [GCS VIII, 227 f.]).

⁶⁰ Cels. VII 38; Dial. 23,2; Sel. in Ps. 118,169: ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος, ὃν ὠνόμασεν ἡ γραφή ἔσω ἄνθρωπος (PG 12, 1625 B = SC 189, 456 Harl); Hom. in Gen. 1,15: *Interior homo noster ex spiritu et anima constat* (GCS Origenes VI, 19).

⁶¹ Im Fragment des Epheserkommentars zu Eph. 3,16 (ed. J. A. F. Gregg, JThSt 3, 1902, 412,22 – ich bereite für die GCS eine Neuedition der Fragmente dieses Kommentars und der anderen Arbeiten des Origenes zu den kleinen Paulinen vor).

⁶² τὰ ἐντὸς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου ἐστὶν ἡ νοητικὴ δύναμις καὶ διανοητικὴ καὶ ἐπιβλεπτικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ καὶ ἡ φανταστικὴ καὶ ἡ μνημονευτικὴ (Sel. in Ps. 102,1 [PG 12, 1560 A]); vgl. zu den Äquivokationen auch H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, BFCTH 44/3, Gütersloh 1950, 188–190.

mentum in re nachzuliefern versucht: Die Seele kann ihrer weitgehenden Analogie zum Menschen wegen ‚innerer Mensch‘ genannt werden: Sie besitzt gleichsam Augen (den νοῦς⁶³) und Ohren, die sich öffnen können.⁶⁴ Die lahmen Füße des ‚inneren Menschen‘ können gehen lernen;⁶⁵ es stehen ihm ‚fünf geistliche Sinne‘ zur Verfügung.⁶⁶ Man könnte ausführlicher zeigen, wie Origenes etwa durch die letzte Theorie schöpferisch die platonische Metapher zu einem ganzen *Metaphernsystem* ausgestaltet hat, das in seinen Schriften einen erheblichen Raum einnimmt.⁶⁷ (Auffällig ist dabei allerdings die Freiheit, mit der der Alexandriner dieses Metaphern-System im Einzelnen anwenden kann⁶⁸).

Bemerkenswerterweise sieht sich der alexandrinische Exeget bei dieser Ausweitung und Fundamentierung in der Tradition des Apostels Paulus, der die Lehre von den ‚zwei Menschen‘ „aus den Schriften, die sie weniger klar ausgesprochen haben, geschöpft und sie aufgrund seines tieferen Verständnisses klarer ausgedrückt“ habe – es bleibt unklar, ob Origenes hier an Platon oder an Philon gedacht hat, die er beide gut kannte.⁶⁹ Zusammenfassen kann man die Position des großen christlichen Exegeten mit seinen eigenen Worten: Nur jener ‚innere Mensch‘ hat im eigentlichen Sinne ‚Sein‘.⁷⁰

Ein Enkelschüler des Origenes, *Didymus der Blinde* aus Alexandrien, der bedeutendste origenistische Exeget des vierten Jahrhunderts, hat ganz in der Tradition seines großen Vorbildes außerordentlich häufig die platonisch-paulinische Metapher verwendet. Es lassen sich in seinen exegeti-

⁶³ Frgm. 195 in Luc. (p. 310).

⁶⁴ Hom. 9,9 in lib. Iesu Nav. (GCS Origenes VII/2, 354). Als ‚Mund‘ des ‚i.M.‘ interpretiert er ἡ διανοητικὴ δύναμις (zu Ps. 118,131 [SC 189, 402]); zu Speise u. Trank des ‚i.M.‘ etwa Exc. in Ps. 27,4 (PG 17, 120 D; vgl. ClavisPG 1, 1426, 2,2).

⁶⁵ Cels. II 48; vgl. Com. in Joh. XXXII 10,111.

⁶⁶ Vgl. den Prolog zum Comm. in Cant. (GCS Origenes VIII, 64–68). Die ‚fünf geistlichen Sinne‘ (Hom. in Lev. 3,7 [GCS Origenes VI, 312]) sind ausführlich im Dial. cum Heracl. besprochen: 16,17–17,6 (ὀφθαλμοί); 17,7–18,12 (ὄτα); 18,13–19,8 (μυκτήρ); 19,9–11 (τὸ γευστικόν); 19,12–20,5 (ἄφή; daneben 20,6–23,1 weitere Körperteile).

⁶⁷ Vgl. Comm. in Cant. I (GCS Origenes VIII, 105–7); in Rom. 9,36 (PG 14, 1236 B); K. Rahner, Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, RAM 13, 1932, 113–145; vgl. B. Altaner, Augustin und Origenes, in: ders., Kleine patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, 242; weitere Par. und Lit. bei E. Früchtel, BGL 5, 1974, 71–77.

⁶⁸ Dazu vgl. künftig die tabellarische Zusammenstellung der verschiedenen Belege in RAC 16.

⁶⁹ SC 67, 11,23/12,4 Scherer. Die folgende Passage erläutert diese Ansicht mit deutlichen Hinweisen auf die jüdisch-hellenistische Auslegung von Gen. 1,26 f. (12,4/14). Entsprechend wird auch der ἔσω ἄνθρωπος mit dem ἀληθῆς ἄν. (Or. 27,2 p. 364,22 Koetschau), dem ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος (In Rom. 1,19 [22]) und dem κανὸς ἄν. (In Eph. 2,15 [p. 407]) identifiziert.

⁷⁰ κρυῖος οὐσία [ἐστίν] (Frgm. in Luc. 181 [p. 302]); ähnlich Porphyrius (H. Dörrie, Porphyrius’ ‚Symmikta Zetemata‘, Zetemata 20, München 1959, 185; weitere Belege bei J. Pépin, Idées grecques sur l’homme et sur dieu, Paris 1971, 179 f. n. 4 und 184 n. 6). Photius hat diese Ansicht des Origenes mit Platon verbunden (Bibl. 234, 293 a 33 f.).

schen Schriften, die eigentlich erst durch einen Zufallsfund in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts wieder recht bekannt geworden sind, über hundert Belege zählen.⁷¹ Nur scheinbar führt der alexandrinische Exeget mit dieser fast inflationären Verwendung nicht über Origenes hinaus. In Wahrheit radikalisiert er dessen Einführung eines Metaphern-Systems um den Ausdruck ‚innerer Mensch‘ herum, weil er die platonisch-paulinische Unterscheidung zweier Menschen zu einer expliziten *hermeneutischen Grundregel* seiner Bibelauslegung macht. Er verwendet entsprechend den Terminus ἀλληγορία κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον und hat ihn wohl auch geprägt.⁷² Diese schlechthin zentrale Stellung eines Begriffes, der ursprünglich von einem Philosophen nur als einprägsames Bild und gleichsam *ad hoc* entwickelt war, markiert m.E. den Höhepunkt der christlichen Inanspruchnahme einer platonischen Metapher.⁷³

(4) Ausblicke und Schluß

Es verwundert nicht, wenn nicht nur allegorisierende wissenschaftliche Exegeten wie Origenes und Didymus, sondern auch die Mönchstheologen die Metapher ‚innerer Mensch‘ außerordentlich hoch schätzen – eignet sie sich doch hervorragend, die innere Bildungs- und Erziehungsaufgabe des Mönches in der Analogie zur äußeren zu demonstrieren, wie wir schon bei den Enkratiten sahen. Um dies zum Schluß zu verdeutlichen, wird kurz auf eine östliche und eine westliche Form der Mönchstheologie eingegangen: Zuerst soll es um die *Messalianer* gehen, eine besonders von Herrmann Dörries ins Licht gestellte syrische und kleinasiatische Mönchsbewegung des fünften Jahrhunderts, dann um den ursprünglich skythischen Mönch *Johannes Cassian* († 430/35), der für das abendländische Mönchtum grundlegend wurde.

In der Sprache der *Messalianer* spielte die Metapher eine nicht unwichtige Rolle; den Mönchen wurde beispielsweise empfohlen, ihr Leben wie die Pneumatiker nur für den ἔσω ἄνθρωπος zu führen, der der δόξα κυρίου schon jetzt gewürdigt wird.⁷⁴ Das Ziel ist das Wachstum des inneren Menschen.⁷⁵ So wie viele Glieder des Körpers den einen Menschen bilden, so bilden der Verstand, das Gewissen, anklagende und lossprechende Gedan-

⁷¹ Aufzählung und Systematisierung in RAC 16.

⁷² Comm. in Ps. 35,8 p. 237,33 (PTA 6, 46).

⁷³ Man konnte übrigens die von Origenes betonte Homonymität der paulinischen Bezeichnungen auch gegen den Exegeten wenden, wie ein Fragment des *Petrus von Alexandrien* zeigt, der gegen die Seelenlehre des Origenes polemisiert (ACO III, 197,13/20 = ClavisPG 1, 1637): Gott habe ἐφ' ἅπαξ καὶ ἐν ἐνὶ καιρῷ beides geschaffen, ὁ ἔσω καὶ ὁ ἔσω ἄν..

⁷⁴ Hom. 5,5 (PTS 4, 50 Dörries/Klostermann/Kröger) = Log. MH' 2,3 (GCS Makarios/Symeon II, 93 Berthold); 17,4 (168); 5,11 (62) – vgl. auch E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, SPS 2, Salzburg, München 1968.

⁷⁵ Log. M' 1,8 (II, 62); vgl. Hom. 10,3 (TU 72, 56).

ken als Glieder zusammen die Seele, den ἕσω ἄνθρωπος, wobei der νοῦς als ‚Auge der Seele‘ wirkt.⁷⁶ Entscheidend ist, nicht nur als ‚äußerer‘, sondern auch im ‚inneren Menschen‘ eine Einheit zu bilden.⁷⁷ Entsprechend werden die Mönche in der ‚*Epistola Magna*‘, einer ‚Mönchsregel‘ der Gruppe, aufgefördert, so wie sie den ἕξω ἄνθρωπος vor sicherer Sünde bewahren, den ἕσω ἄνθρωπος ebenfalls zu reinigen.⁷⁸

Auch *Johannes Cassian* gibt als Ziel seiner Schriften an, neben dem ‚äußeren und sichtbaren Leben der Mönche‘ den ‚unsichtbaren Habitus des inneren Menschen‘ bilden zu wollen.⁷⁹ Entsprechend sind auch hier *interior* und *exterior homo* parallel angelegt: Das Fasten des ‚äußeren Menschen‘ hat z.B. seine Parallele im ‚inneren Menschen‘;⁸⁰ am *motus* des ‚äußeren Menschen‘ kann man den ‚*status interioris*‘ ablesen.⁸¹ Wenn gleichzeitig Tugenden des Körpers und der Seele geübt werden, profitieren sowohl der ‚äußere‘ wie der ‚innere Mensch‘.⁸²

Nicht nur die christlichen Exegeten der alexandrinischen Tradition und solche Mönchstheologen verwendeten die Metapher – auch in der christologischen Kontroverse, die am Ende des ohnehin krisengeschüttelten vierten Jahrhunderts ausbricht, wird die platonisch-paulinische Redewendung wiedereingesetzt – aber auch diese anti-apollinaristische Verwendung⁸³ bestätigt nur einen ohnehin deutlichen Eindruck: Die Unterscheidung zweier Menschen, die Platon begründete und Paulus in die christliche Theologie einführte, erweist sich als hermeneutischer Schlüssel für eine ganze Anzahl verschiedener theologischer Problemstellungen. Diese große Relevanz kann man sich ganz schlicht durch Angabe von Zahlen deutlich machen:

⁷⁶ Hom. 7,8 (76) = Log. Δ' 25 (62).

⁷⁷ Log. ΛΓ' 1,1 (II, 27). Er ist ein ζῴδιον mit Bild und Gestalt, ὁμοίωμα γὰρ ἔστι τοῦ ἕξω ἄνθρώπου ὁ ἕσω (Hom. 16,7 [162–3] = Log. Μς' 2,7 [II, 87]).

⁷⁸ 3,7 (p. 245 Jaeger = 106 Staats, vgl. Greg. Nyss., Inst.: δύο γὰρ ὄντων [ἀνθρώπων], ἕξ ὧν ὁ εἰς ἄνθρωπος ἡρμυσται [GNO VIII/1, 54]; ebenso Zitat Eph. 3,16 [p. 249,13 J. = 107,135 f. St. par. 59,10 J.]).

⁷⁹ *Collationes Patrum Praef.* (SC 42, 75 Pichery).

⁸⁰ Inst. V 21,5 (SC 109, 228 Guy).

⁸¹ Inst. V 29,2 (494).

⁸² Inst. II 14 (84).

⁸³ Vgl. dazu Greg. Nyss., *Adv. Apoll.* (GNO III/1, 185); Greg. Naz., Ep. 101, 19 (SC 208, 44); Ep. 102,13 (76); Epiph., *Anc.* 77,6 (GCS Epiphanius I, 97); PsAthanas., *Contra Apoll.* 2,3 (PG 26, 1136 D); Ammonius, *Frqm.* 23 in Joh. 1,14 (TU 89, 203 Reuss) und die ‚*Doctrina Patrum*‘ 27,3 (p. 196 Diekamp).

⁸⁴ O. Hiltbrunner, *Exterior Homo*, *VigChr* 5, 1951, 55–60, bes. 57 nennt als Beispiele: *Paulinus von Nola*, Ep. 30,5 *ruina exteriori meo et interiori resurrectio* (CSEL 29, 266,14 f.; vgl. *Carm.* 24,623; Ep. 11,14 [70,4]; 40,5 [345,4]) bzw. *Faustus von Riez*, *De Grat. Dei* I 9 (CSEL 21, 31,28); Ep. 5 (190, 6.13); 6 (197,13); 9 (212,11). *Gregor der Große* stellt ein gutes Beispiel dafür dar, daß die Rede von den ‚*interiora*‘ im allgemeinen Sinne die Rede vom ‚inneren Menschen‘ im spezifischen Sinne verdrängt hat: Auf ca. 120 Belege der allgemeinen Redeweise kommen in den ‚*Moralia in Job*‘ 6 spezifische (3 x in IX 53,79.80 [CChr.SL 143, 511 f.]; XXII 14,28 [1112] – detaillierte Aufstellungen zum gesamten Wortfeld ‚Innen/Außen‘ bei P. Aubin, *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand*, *RSR* 62, 1974, 117–166, bes. 119 mit einer Konkordanz 143–149.

Obwohl der vollständige Ausdruck ‚*homo interior*‘ in der lateinischen Spätantike gern um das Substantiv verkürzt wurde zu ‚*interior noster*‘,⁸⁴ finden sich bei *Augustin von Hippo* circa 185 Belege des Ausdrucks – das ist die größte Menge in der patristischen Literatur (– selbst Didymus verwendet den Ausdruck etwas weniger).

Das Verständnis der Metapher bei Augustin bleibt natürlich von den großen Umbrüchen im Denken dieses Theologen nicht unbeeinflusst. So bildet sich sehr deutlich die zunehmende biblische Orientierung dieses Autors auch in seinem Umgang mit dem paulinisch-platonischen Stichwort ab – aber damit vollzieht sich sozusagen der unbewusste Weg der Metapher aus dem Platonismus in den Paulinismus noch einmal ‚im Zeitraffer‘ nach: Während in einer frühen philosophischen Schrift die „Tiefen der vernünftigen Seele“ als ‚*homo interior*‘ bezeichnet werden (und in ihnen Gott durch das ‚Auge der Seele‘ gesucht werden soll),⁸⁵ überwiegen in den späteren Schriften die Verbindungen der Metapher mit Buße, Glauben oder Gnade,⁸⁶ außerdem nimmt die Rezeption des origeneischen Metaphernsystems einen nicht unerheblichen Raum ein.⁸⁷ Aber auch der nordafrikanische Kirchenvater verwendet die alte Metapher als neuen hermeneutischen Schlüssel, nämlich in der von ihm begründeten Lehre der ‚*Vestigia trinitatis*‘⁸⁸ – auch dieser Punkt verdiente eigentlich eine ausführlichere Würdigung.

Trotz aller Verkürzung wird der Weg jener platonischen Begriffsprägung, den wir in vier Schritten durch die heidnische und christliche Antike verfolgt haben, wohl deutlich: Er zeigt – trotz aller Marginalität, die diese Metapher für die christliche Dogmengeschichte letztendlich doch hat – etwas Grundsätzliches über die Begegnung von Antike und Christentum: Ein ursprünglich platonischer Begriff wurde für sehr verschiedene Theologen zu einem hermeneutischen Schlüsselbegriff; aber er wurde es weniger aufgrund einer geplanten Adaption, sondern eher aufgrund eines unbewußten ‚Brückenschlages‘ durch den Apostel Paulus. Und es bleibt implizit auch deutlich, welche Welten zwischen Platon und Paulus liegen; kein altkirchlicher Theologe sagt das explizit, was man in manchen neutestament-

⁸⁵ De Mag. 1,2 (CChr.SL 39, 158,45–48 Daur); 12,40 (197,30–34).

⁸⁶ Trin. IV 5 (CChr.SL 50, 165 Mountain); vgl. Ep. 196,5 (CSEL 57, 219 Goldbacher).

⁸⁷ Grundsätzlich B. Altaner, Augustin und Origenes, in: ders., Kleine patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, 242; vollständige Stellensammlung in RAC 16.

⁸⁸ Trin. XI 1 (333); XI 18; XII 1 (355 f.); ‚*trinitas interioris hominis*‘ (XIII 26 [CChr. SL 50A, 418 f.]); vgl. XIV 10 [435]) gefunden. Als Kriterium der Abgrenzung beider Menschen bestimmt Augustin das, was dem Menschen nicht mit dem Tier gemeinsam sei (= äußerer M.), also die ‚*ratio*‘ (XII 13 [382] bzw. präziser ‚*sublimior ratio*‘ XII 3 [357]), gehöre zum ‚inneren Menschen‘. Eine andere trinitätstheologische Anwendung findet sich in Ep. 238,12, wo die Einheit zwischen Gott Vater und Sohn mit der Einheit des einen Menschen verglichen wird: Während dieser als *interior* und *exterior homo* in zwei Naturen von Körper und *rationalis anima* existiert, sind jene *eiusdem naturae et substantiae* eines (CSEL 57, 541). Die *conexio uinculi naturalis* (542) verbindet die beiden ‚Menschen‘ zu einem Menschen.

lichen Kommentaren lesen konnte. Nirgendwo steht direkt der Satz: ‚Platon sagt mit der Metapher ‚innerer Mensch‘ dasselbe wie Paulus‘. Deswegen ist es hier wie anderswo unerlässlich, beim Studium der Beziehungen zwischen Antike und Christentum neben den expliziten Rezeptionen auch auf die *inneren Konvergenzen* zu achten, die gerade *nicht* durch historische Abhängigkeiten erklärt werden können. Wenn man ganz zum Schluß doch noch – nachdem am Anfang so kritisch über dieses Vorgehen gesprochen wurde – eine globalisierende These wagen darf: Es sind im häufig nur halbgebildeten Milieu des frühen Christentums gerade diese *inneren Konvergenzen*, die den sagenhaften Aufstieg des Christentums in der Spätantike mit ermöglichten und jene oft staunenswerte Nähe zwischen paganer und christlicher Welt bewirkten, die wir historisch nie vollkommen erklären werden können. Das Motiv vom ‚inneren Menschen‘ kann dafür als ein Beispiel dienen.

Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre Johannes Bugenhagens 1521–1525¹

Ralf Kötter

Lange Zeit galt das besondere Interesse der Bugenhagenforschung beinahe ausschließlich der Bedeutung, die der Pomeranus als Gestalter reformatorischen Kirchenwesens mit seinen Kirchenordnungen in Niederdeutschland, Pommern oder Dänemark erlangte;² der *Theologe* Bugenhagen wurde dagegen weitgehend vernachlässigt.³ Erstmals Hans Hermann Holfelder widmete sich ausführlicher diesem Desiderat der Bugenhagenforschung, indem er zunächst eine Analyse des auf Vorlesungen des Jahres 1521 zurückgehenden Psalmenkommentars vorlegte, um im weiteren die Gestalt der Rechtfertigungslehre in der Paulusexegese der Jahre 1524/25 sowie in dem sich unmittelbar anschließenden Sendbrief an die Hamburger darzustellen.⁴ Holfelders Ausführungen wurden in der Literatur weithin akzeptiert und als

¹ Die folgenden Ausführungen bieten eine Zusammenfassung ausgewählter Aspekte meiner Dissertation *Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525)*, Diss. theol., Münster 1992. Neben einer Darstellung der Rechtfertigungslehre Bugenhagens widmet sie sich der Frage nach den Voraussetzungen und der Durchführung der Reformation in Hamburg sowie dem Dominikaner Augustin von Getelen, der zu den herausragenden Persönlichkeiten unter den altgläubigen Predigern der Hansestadt zählte, bislang jedoch nur völlig unzureichend erforscht wurde. Die Dissertation vergleicht darüber hinaus die Positionen altgläubiger und reformatorischer Rechtfertigungs- und Gnadenlehre und stellt Berechtigungen und Grenzen der Konfrontation dar.

² Übersichten über die Bugenhagen-Literatur bietet *Hans-Günter Leder*, Bugenhagen-Literatur, in: Werner Rautenberg (Hg.), Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, Berlin 1958, 123–137; *ders.*, Zum Stand und zur Kritik der Bugenhagenforschung, in: *HerChr* 1977/78, 65–100.

³ Zu nennen sind allein kleinere Beiträge, z.B. *Hans Eger*, Die Gestalt und das Werk Johannes Bugenhagens, in: *Die Wartburg* 34.1935, 192–197; *ders.*, Bugenhagens Weg zu Luther, in: *Monatsblätter für pommersche Geschichte und Altertumskunde* 49.1935, 123–133; *Ernst Kähler*, Bugenhagen und Luther. Stücke aus ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: Werner Rautenberg (Hg.), Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, Berlin 1958, 108–122; *ders.*, Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt im Werk Johann Bugenhagens, in: *EvTh* 19.1959, 453–469; daneben auch die älteren Biographien von *Hermann Hering*, Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation, SVRG 22, Halle 1888; sowie *Karl August Traugott Vogt*, Johannes Bugenhagen Pomeranus. Leben und ausgewählte Schriften, LASLK 4, Elberfeld 1867.

„Markstein der Bugenhagenforschung“⁵ bezeichnet, obwohl er ein völlig neues Bild der Entwicklung reformatorischer Theologie bei Bugenhagen zeichnete und im Gegensatz zu manch anderer Einschätzung⁶ eine weitgehende theologische Eigenständigkeit des Pomeranus postulierte.

Die folgenden Ausführungen sollen die Thesen Holfelders kritisch beleuchten. Zurückgegriffen wird dabei auf vornehmlich zwei Schriften Bugenhagens, die zu den wichtigsten Quellen zur Erfassung seiner rechtfertigungstheologischen Position in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre zu zählen sind: die *Interpretatio in librum psalmodum* und der *Sendbrief an die Hamburger*.

Nach Holfelder artikuliert Bugenhagen in seiner ersten exegetischen Veröffentlichung, dem auf Wittenberger Vorlesungen seit 1521 zurückgehenden und 1524 in Basel gedruckten Psalmenkommentar, zunächst einen rechtfertigungstheologischen Ansatz, der dem des frühen Luther gleichkomme.⁷ Da nun die Annahme einer Beeinflussung durch die frühe Theologie Luthers „anachronistisch und unbegebar“⁸ sei, schließt Holfelder, „daß Bugenhagen in der Konzeption seiner Rechtfertigungslehre eigene Wege gegangen ist.“⁹

⁴ Vgl. *Hans Hermann Holfelder*, *Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens „Interpretatio in librum psalmodum“*, AKG 45, Berlin – New York 1974; *ders.*, *Solus Christus. Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief „Von dem christlichen Glauben“ (1526). Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie*, BHTH 63, Tübingen 1981. Vgl. darüber hinaus auch *ders.*, *Schriftauslegung und Theologie bei Johannes Bugenhagen (1485–1558). Zur theologischen Vorgeschichte seiner Kirchenordnungen*, in: *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle. Textes du colloque international tenu à Genève en 1976 réunis par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel*, Genf 1978, 265–285; *ders.*, Artikel „Bugenhagen, Johannes (1485–1558)“, in: TRE 7, 354–363; *ders.*, *Evangelica veritas und iudicium dei. Zu Johannes Bugenhagens Epistola de peccato in spiritum sanctum (1521)*, in: Hans-Günter Leder (Hg.), *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung*. Aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus hg., Berlin 1984, 87–99; *ders.*, *Bugenhagens Theologie – Anfänge, Entwicklungen und Ausbildungen bis zum Römerbriefkolleg 1525*, in: *Luther* 57.1986, 65–80.

⁵ *Hans-Günter Leder*, Rezension zu Holfelder, *Tentatio et consolatio*, in: *LuJ* 43.1976, 131–133, hier 131. Vgl. auch *ders.*, *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Leben und Wirken (1485–1558)*, in: *ders.* (Hg.), *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung*. Aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus hg., Berlin 1984, 8–37, hier 16 f. Kritische Bemerkungen finden sich bei *Gerhard Krause*, Rezension zu Holfelder, *Tentatio et consolatio*, in: *ZKG* 86.1975, 411–414; *Wolf-Dieter Hauschild*, Rezension zu Holfelder, *Solus Christus*, in: *ZevKR* 31.1986, 268–274.

⁶ Vgl. z.B. *Robert Stupperich*, *Johann Bugenhagen und die Ordnung der Kirche im nordosteuropäischen Raum*, in: *KO* 3, Stuttgart 1960, 116–129, hier 119: „... eine eigentümliche Prägung hat Bugenhagen der reformatorischen Lehre nicht gegeben. Seine Theologie ist die Theologie Luthers, die er in aller Treue festhält ... Es ginge zu weit, wollte man von seiner theologischen Eigenständigkeit sprechen.“

⁷ Vgl. zum folgenden *Holfelder*, *Tentatio*.

⁸ A.a.O. 198.

⁹ Ebd.

Im einzelnen handelt es sich um drei grundlegende Topoi, für die Holfelder eine individuelle Ausprägung beansprucht: Die theologische Funktion von Gesetz und Evangelium werde nicht differenziert, so daß das Evangelium „nicht das gewißmachende Wort und die Gabe des Heils in Christus [ist], es ist vielmehr die im Bittgebet (oratio pro iniquitate sua) zu ergreifende misericordia und veritas von Gottes pactum“.¹⁰ Dementsprechend fungiere Christus noch nicht als Heilmittler, sondern als „exemplum des Angefochtenen, Anfechtung ist Teilhabe am Kreuzesgeschick Christi“.¹¹ Einer solchen Exemplarchristologie korrespondiere schließlich das Verständnis der Rechtfertigung als non-imputatio peccatorum mit exklusiv eschatologischer Perspektive. „Der rechtfertigende Glaube ex non imputatione kennt nicht den präsentischen Zuspruch des Heils in Christus dem Mittler, so daß er ‚wie Christus seyn heubt / voll und satt‘ ist, er bleibt vielmehr in der ständigen Bewegung im Angesicht der totalen Sündenbestimmtheit ...“¹².

Erst im letzten Drittel der Psalmenexegese überwinde der Pomeranus diese Anfechtungstheologie, indem er sich auf Christus, den Mittler, konzentriere, den er als solchen allererst mit der Kommentierung von Psalm 106,23 bezeichne: Hier wird in Gegenüberstellung zum Mittler Mose, der den Geist nicht verleihen konnte, Christus unter Aufnahme von 1. Tim 2,5 als exklusiver Mittler bezeichnet.¹³ Begründet sieht Holfelder diesen Wandel in der zeitgleichen Beschäftigung mit dem Corpus Paulinum; in dessen Kommentierung kommt der Bezeichnung Christi als Mittler eine zentrale Bedeutung zu, so daß nicht mehr die non-imputatio peccatorum im Mittelpunkt stehe, sondern ein Ansatz, der „im Rahmen der für das reformatorische Selbstverständnis der Wittenberger Theologen leitenden Zuordnung von Glaube und Liebe als ratio christianismi nun den Person- und Weltbezug des Evangeliums vom Heil in Christus zur Sprache bringt“.¹⁴ Damit eröffne sich dem Gläubigen die Möglichkeit, in der Welt dem Nächsten zu dienen. Somit hätte Bugenhagen also erst im Laufe des Jahres 1524 eine genuin reformatorische Rechtfertigungslehre und damit den Weg zu Luther gefunden; allerdings meint Holfelder in der individuellen Gestalt der Rechtfertigungslehre aus der Mitte der zwanziger Jahre dann weniger Parallelen zu Luthers Ansatz, als vielmehr solche zum geisttheologischen Ansatz Melanchthons erkennen zu können.¹⁵

Holfelders Thesen müssen inzwischen kritisch überdacht werden. Dazu nötigt nicht allein die Tatsache, daß die chronologische Rekonstruktion der Vorlesungstätigkeit Bugenhagens in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, die Holfelder voraussetzt, fragwürdig geworden ist.¹⁶ Vielmehr erscheint der hier entworfene Gesamtablauf der Genese reformatorischer Theologie

¹⁰ A.a.O. 197.

¹¹ Holfelder, Bugenhagens Theologie 75.

¹² Holfelder, Tentatio 184 f.

¹³ Vgl. Holfelder, Bugenhagens Theologie 76.

¹⁴ Holfelder, Solus Christus 102.

¹⁵ Vgl. a.a.O. 22 f., 32 ff., 47 f., 70.

¹⁶ Vgl. hierzu Leder, Bugenhagen. Leben und Wirken 34, Anmerkung 18.

bei Bugenhagen überaus unwahrscheinlich. Fest steht die Tatsache, daß der Pomeranus im Rahmen seiner regelmäßigen Lektionen im Belbucker Prämonstratenser Kloster zunächst erasmischen, im Laufe des Jahres 1519 aber immer stärkeren Einfluß durch die Schriften Luthers erfahren hat. Zu diesem wichtigen Ergebnis gelangte in jüngster Zeit Anneliese Bieber, die ein Manuskript Bugenhagens aus dieser Zeit erstmals analysiert hat, in dem sich der Pomeranus der Kommentierung des Matthäusevangeliums sowie der Harmonisierung der Passions- und Auferstehungsberichte widmet.¹⁷ Neben kleineren Traktaten ist es besonders Luthers Schrift *De captivitate babilonica*, die ihm das Verständnis für die Suche nach dem barmherzigen Gott und der pax conscientiae vermittelt. Angeregt durch diese Erkenntnis wendet er sich im Frühjahr 1521 nach Wittenberg und baut dort seinen neuen Ansatz offensichtlich relativ schnell aus. Dies geht aus seinem Sendbrief an die Treptower Schüler hervor, der wahrscheinlich noch im Frühjahr 1521 verfaßt wurde und die umfassende Rezeption reformatorischer Theologie dokumentiert.¹⁸ Darauf hat Wolf-Dieter Hauschild hingewiesen und im Zusammenhang der Thesen Holfelders die Schwierigkeit der Annahme angedeutet, „daß Bugenhagen nach einer weitgehenden Übernahme von Luthers Rechtfertigungslehre in der Wittenberger Anfangsphase aufgrund seiner Vorlesungstätigkeit 1522–24 davon wieder abgekommen sei“.¹⁹ Die Genese seiner Theologie müßte sich in einer wahren ‚Zickzackkurve‘ vollzogen haben.

Tatsächlich scheint die Interpretation des Psalmenkommentars durch Holfelder nur einige wenige Aspekte zu berücksichtigen, die freilich die Annahme eines anfechtungstheologischen Ansatzes zunächst nahelegen. Holfelder beabsichtigte, „auf dem Wege der immanenten Textinterpretation, die sich an systematischen Exkursen und thematischen Querverweisen orientiert, die organisierende Mitte von Bugenhagens Psalmenauslegung zu entdecken“.²⁰ Faktisch führte dies zu einer Reduktion der Text-

¹⁷ Anneliese Bieber, Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie, FKDG, Göttingen 1993. Hingewiesen wurde auf die Existenz dieses Manuskriptes bereits bei Hermann Alberts, Zwei Bugenhagenfunde aus zwei alten Büchereien, in: ThStKr 106.1934/35, 61–72; vgl. auch Georg Helbig, Johannes Bugenhagen zum Gedächtnis, in: Ev.-luth. Kirchenzeitung 12.1958, 120–122.

¹⁸ Vgl. Carl Eduard Förstemann (Hg.), Johannes Bugenhagens Sendbrief an die Schüler zu Treptow, in: ZHTh 7, NS 1, 1837, H 3, 139–155.

¹⁹ Wolf-Dieter Hauschild, Johannes Bugenhagens Entwicklung zum Reformator und der Einfluß Luthers, in: Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, hg. v. W.-D. Hauschild u.a., Stuttgart 1992, 63–82, hier 63. Vgl. auch a.a.O. 72: „Deswegen wäre es sehr erstaunlich, wenn Bugenhagen im Psalmenkommentar – etwa zwei Jahre nach dem Sendbrief – eine Exemplarchristologie entwickelt haben sollte. Das wäre dann ein Knick in seiner Entwicklung, der einem konzeptionellen Abstecker momentaner Art gleichkäme ...“ Vgl. zur Interpretation des Sendbriefes auch bereits ders., Johannes Bugenhagens Auseinandersetzung mit dem Katholizismus 1515–1521, in: Ostdeutsche Geschichts- und Kulturlandschaften, Teil III: Pommern, hg. v. Hans Rothe, Köln – Wien 1988, 86–110, hier 99–103.

²⁰ Holfelder, Tentatio 108.

grundlage auf sechs ausgesuchte Psalmen, die fast ausnahmslos zur Gattung der ‚Klagelieder des Einzelnen‘, drei davon sogar zu den sieben kirchlichen Bußpsalmen zählen.²¹ Eine Konzentration der Interpretation auf den leidenden Christus und die tentatio des Sünders muß dann notwendige Folge sein. Letztlich kann sich Holfelder sogar auf die Auslegung von Ps 31 beschränken, die „in nuce zugleich den theologischen Ansatz seiner [sc. Bugenhagens] Psalmenauslegung“²² enthalte.

Eine breitere Berücksichtigung des mit über 800 Seiten doch recht umfangreichen Werkes führt allerdings zu einer Relativierung der Thesen Holfelders. Dies sei an wenigen Beispielen verdeutlicht. Wenn Holfelder darlegt, Bugenhagen tilge in der Auslegung von Ps 31 den Gedanken einer positiven *reputatio ad fidem* und konzentriere sich ausschließlich auf die Vorstellung der *non imputatio peccatorum*,²³ so muß nicht allein darauf hingewiesen werden, daß es sich gerade bei Ps 31 um die klassische Belegstelle für die *non imputatio peccatorum* handelt, mit der etwa auch Luther diesen Gedanken verifiziert,²⁴ sondern darüber hinaus auch auf die sich unmittelbar anschließende Exegese von Ps 32: Bugenhagen verweist zunächst auf die Auslegung von Ps 31 und führt ergänzend aus, daß diejenigen, die durch die *imputatio* gerecht geworden seien [!], auch zum Lob Gottes angehalten seien. Das neue Loblied (Ps 32,2), das die durch den Geist im Herzen Gerechten singen, beschreibt der Pomeranus nun wie folgt: „... sanctificate nomen domini in nouitate uitae, id est, in iusticia et sanctitate, ad hoc enim uos fecit iustos, ut in iustitia post hac illi seruiatis, non in fermento ueteri maliciae et nequitiae.“²⁵ Die Gerechten sollen sich von schlechten Werken fernhalten „et faciant bonum opus, quod nouus homo postulat“.²⁶ Allein der neue Mensch könne so den Weg des Heils erlangen, „quia spiritum dei habet, et iam assecutus est uitam, et coepit dies uidere bonos, sua sponte et uoluntate illos fructus producit, et abominatur quicquid diuersum est“.²⁷ Der *iustus ex non imputatione* kann als *novus homo* durch den Beistand des Geistes spontan die Gerechtigkeit verwirklichen. Er ist damit in ein neues Sein gesetzt und erhält dieses als präsentischen Anteil am zukünftigen Heil.

Es wird deutlich, daß die Ausführungen Bugenhagens nicht aus ihrem Kontext gerissen werden dürfen: Er reduziert seinen rechtfertigungstheologischen Ansatz keineswegs auf eine exklusive Nichtanrechnung der Sünden, die den Menschen in einer „immer unabgeschlossene[n] Bewegung

²¹ Es handelt sich um Ps 5 (vgl. a.a.O. 148), Ps 6 (vgl. a.a.O. 148), Ps 31 (vgl. a.a.O. 173 ff.), Ps 37 (vgl. a.a.O. 145 ff.), Ps 70 (vgl. a.a.O. 148 ff.); hinzu kommt ein Rache-psalm (Ps 93), vgl. a.a.O. 151 f.

²² A.a.O. 173.

²³ Vgl. a.a.O. 175, 188.

²⁴ Vgl. Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 6. Aufl., Gütersloh 1983, 198.

²⁵ Ioannis Pomerani Bugenhagii in librum psalmodum interpretatio, Wittembergae publice lecta, Basileae anno M.D.XXIII, Mense Martio (vgl. Georg Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen, Leipzig 1908, Nr. 3), Q2,25–27.

²⁶ A.a.O. Q2^b, 25.

²⁷ A.a.O. Q2^b, 30–33.

im Bittgebet²⁸ beläßt, sondern betont im engen Zusammenhang die befreiende Wirkung dieser vollzogenen Rechtfertigung. Auch an anderer Stelle hebt Bugenhagen die Spontaneität des im Glauben Befreiten hervor²⁹ oder nennt die Christen ein „*populum spontaneum*“.³⁰ Bemerkenswert ist dabei die häufige Rezeption der aus dem Freiheitstraktat Luthers bekannten Baum-/Fruchtmetapher.³¹

Der Gedanke der positiven Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit begegnet auch in der Exegese von Ps 17. Interessant ist hier besonders die christologische Konzentration, mit der Bugenhagen die Funktion Christi als exemplum des Angefochtenen weit überschreitet: Zwar verweist der Pomeranus zunächst auf die einzigartige Reinheit Christi, die dem Menschen die eigene Unreinheit offenbare. Schließlich aber spricht er von einer *imputatio fidei pro iustitia*, in der die Reinheit Christi dem Sünder durch die gläubige Vereinigung zuerkannt werde.³² Hier wird die *purificatio* bzw. *iustificatio* des Sünders anhand der Vorstellung der *iustitia passiva* bzw. *externa* christologisch entfaltet. Bugenhagen rezipiert damit den Kerngedanken reformatorischer Christologie und der mit ihr unmittelbar verknüpften Rechtfertigungslehre.

Den Gedanken des fröhlichen Wechsels entwickelt der Pomeranus in der Auslegung von Ps 40. Christus bekenne seine Sünde, obwohl er selbst nicht gesündigt habe; vielmehr sei er vor Gott zum Angeklagten geworden, da er unsere Sünde auf sich nahm und beim Vater für uns vermittelte (*intercedere*). Während er unsere Sünde trage, werde uns andererseits Christi Gerechtigkeit im Glauben zuteil.³³

Hingewiesen sei auch auf die Auslegung von Ps 71: Christus erscheint als „*liberator oppressorum*“³⁴, dem vom Vater die Gerechtigkeit übereignet wurde, „*ut nemo iustificetur, nisi per filium*“.³⁵ Mit solcher Macht ausgestattet, verwandelt Christus die Menschen seines Reiches zu Gerechten, indem ihnen die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus angerechnet wird.³⁶ Der anschließende Verweis auf 1. Kor 1,30 f. führt die klassische

²⁸ Holfelder, *Tentatio* 188.

²⁹ Vgl. Bugenhagen, *Interpretatio in librum psalmorum* A3^b, 18–20; Rr8^b, 27 f.; V5^b, 32 ff.

³⁰ A.a.O. GG4,38.

³¹ Vgl. a.a.O. A4,5 ff.; E3,16 ff.; F7^b,20 ff.; G1^b,18 f.; M4^b,26 f. u.ö. Vgl. dazu WA 7; 32,4 ff.

³² Vgl. Bugenhagen, *Interpretatio in librum psalmorum* I2^b,22–25: „*Hoc uero exemplum puritatis in Christo hic nobis proponitur, ut uideamus quantum adhuc nobis desit, et quam longe absimus a iustitia, nisi fides in Christum nobis pro iustitia imputaretur, ut sit omnis Christi puritas etiam nostra per fidem, qua cum eo unum sumus.*“

³³ Vgl. a.a.O. X2,4–9: „*Christus hic ... fatetur se peccasse qui tamen unum peccatum non fecit, sed nostra peccata portauit et omnium eorum reus coram deo factus est, ut alias diximus. Et praeterea ipse semper apud patrem intercedit pro peccatis nostris quasi suis, nostra enim peccata suscipit per gratiam dum nos suscipimus eius iustitiam per fidem.*“

³⁴ A.a.O. L16,12.

³⁵ A.a.O. L16,16 f.

³⁶ Vgl. a.a.O. L16,29–31: „*Facit et Christus homines sui regni iustos, ut nemo in eius regno sit, qui non sit iustus imputatione dei per fidem in Christum, Ro. 4 ...*“

Belegstelle für die *iustitia passiva* an und begegnet wiederholt im Psalmenkommentar.³⁷

Lassen diese Beispiele Holfelders These von der „Dominanz des exemplarchristologischen Ansatzes“,³⁸ neben dem sich nur „hier und da traditionelle Aussagen zu Person und Werk Christi“³⁹ finden, fragwürdig erscheinen, so wird darüber hinaus auch seine Feststellung hinfällig, der Begriff des Mittlers begegne erstmals in der Auslegung von Ps 106,23.⁴⁰ Bereits in der Exegese von Ps 44 wird – ganz ähnlich wie in der späteren Auslegung von Ps 106 – Mose als Mittler bezeichnet, dem anschließend Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, und dessen Evangelium gegenübergestellt werden.⁴¹ Implizit wird Christus hier als neuer Mittler beschrieben, dessen Gnade dem Gläubigen das Heil zuspricht.

Schließlich sei auf die Auslegung von Ps 23 aufmerksam gemacht. Nachdem Bugenhagen im vorangehenden Psalm bemerkt hat, Christus habe uns die *libertas evangelica* geschenkt,⁴² weist er nun darauf hin, daß dem Gläubigen in Christus alle Güter Gottes eigen seien.⁴³ Die anschließende Bemerkung, wir seien daher mit freiem Gewissen „per Christum ... domini omnium“⁴⁴, verdeutlicht die Nähe zu Luthers Schrift *De libertate christiana*. Der These Holfelders, die „theologische Differenz und Eigenständigkeit dieser Rechtfertigungsvorstellung [Bugenhagens] im Hinblick auf Luthers Ansatz im theologischen Umkreis des Freiheitstraktates ... [sei] unübersehbar“,⁴⁵ kann deshalb nicht zugestimmt werden. Bei Berücksichtigung einer breiteren Textbasis werden vielmehr vollständigere Linien der rechtfertigungstheologischen Konzeption Bugenhagens erkennbar, die viel näher bei der Luthers zu orten ist, als Holfelder annimmt. Dann wirken Ausführungen über die *abrogatio legis* auch nicht mehr „[e]igenartig isoliert“,⁴⁶ sondern ihnen kommt eine grundlegende Bedeutung für die Entfaltung der christlichen Weltexistenz im Psalmenkommentar zu.⁴⁷

Festzuhalten ist damit, daß sich Bugenhagen – nach einer weitgehenden Rezeption reformatorischer Rechtfertigungslehre im Frühjahr 1521 – im weiteren nicht in „einem konzeptionellen Abstecher momentaner Art“⁴⁸ von diesem Ansatz wieder entfernt. Vielmehr hat er ganz offensichtlich bereits im Zusammenhang der Psalmenexegese seinen christologisch zentrierten Ansatz in enger Anlehnung an Luther kontinuierlich ausgebaut.

³⁷ Vgl. a.a.O. L16^b,1–3; Hh2,1 f.; Nn5,9 f. u.ö.

³⁸ Holfelder, Tentatio 194.

³⁹ Holfelder, Solus Christus 58.

⁴⁰ Vgl. Holfelder, Bugenhagens Theologie 76: „Bis zu diesem Psalm war bisher im Kommentar der Begriff ‚Mittler‘ überhaupt nicht genannt worden. Bugenhagen führt ihn hier zum ersten Mal ein mit dem Paulus-Zitat aus 2. [sic] Tim 2,5.“

⁴¹ Vgl. Bugenhagen, Interpretatio in librum psalmorum Y7^b,30 ff.

⁴² Vgl. a.a.O. L4,1–3.

⁴³ Vgl. a.a.O. M3^b,25 f.

⁴⁴ A.a.O. M4,4.

⁴⁵ Holfelder, Tentatio 197.

⁴⁶ A.a.O. 185, Anmerkung 269.

⁴⁷ Vgl. Bugenhagen, Interpretatio in librum psalmorum V5^b,33 ff.

⁴⁸ Hauschild, Entwicklung 72.

Im Gegensatz zur Einschränkung der Ergebnisse Holfelders zur Rechtfertigungslehre Bugenhagens sollen dessen Thesen zur individuellen hermeneutischen Konzeption des Pomeranus unwidersprochen bleiben.⁴⁹ Auf relativ breiter Textbasis dokumentiert Holfelder die besondere Bedeutung, die der Verwendung des Begriffspaars *spiritus* und *litera* bei Bugenhagen zukommt. Hier stehe dem unpersönlichen Buchstaben (*litera*) das persönliche Geisthandeln Gottes (*spiritus*) gegenüber, das Erkenntnis allererst ermögliche. Notwendige Folge sei die konsequente Unterordnung des Wortes unter die Wirksamkeit des Geistes. Damit ist sicherlich eine Differenz zu Luthers Verständnis des (christologisch begründeten) engen Zusammenhanges von Wort und Wirkung gegeben, auf die auch Holfelder hinweist.⁵⁰ Sein Versuch, diesen hermeneutischen Ansatz in eine geschlossene rechtfertigungstheologische Konzeption zu überführen,⁵¹ ist allerdings fragwürdig. Offensichtlich ist seine Absicht, einen „in sich stimmigen ... Ansatz“⁵² zu entwickeln, undurchführbar, weil Bugenhagens Konzeption in sich nicht stimmig ist, vielmehr eine Spannung aufweist, die zwischen einer pneumatologisch konzipierten Wortlehre und einer christologisch zentrierten Rechtfertigungslehre herrscht. Diese Vermutung soll anhand der weiteren Entwicklung Bugenhagens verifiziert werden.

Im Jahre 1525 wandte sich der Wittenberger Stadtpfarrer mit einer Schrift an die Hamburger Gemeinde, die in der Bugenhagenforschung mit Recht als „Programmschrift“⁵³ bezeichnet und wiederholt zur „Skizzierung seiner Position herangezogen“⁵⁴ wurde: dem Sendbrief *Van dem Christen louen vnde rechten guden wercken wedder den falschen louen vnde erdychede gude wercke*.⁵⁵ Um den rechtfertigungstheologischen Ansatz in diesem Werk zu erfassen, sei zunächst auf den Aufbau hingewiesen. Dem eigentlichen Werk über das reformatorische Verständnis von Glauben und Werken ist

⁴⁹ Vgl. Holfelder, Tentatio 143 ff.

⁵⁰ Vgl. a.a.O. 191.

⁵¹ Vgl. a.a.O. 172 f.

⁵² A.a.O. 200.

⁵³ Leder, Bugenhagen. Leben und Wirken 30.

⁵⁴ Wolf-Dieter Hauschild, Biblische Theologie und kirchliche Praxis. Die Kirchenordnungen 1528–1543 in Johannes Bugenhagens Gesamtwerk, in: Karlheinz Stoll (Hg.), Kirchenreform als Gottesdienst. Der Reformator Johannes Bugenhagen 1485–1558, Hannover 1985, 44–91, hier 68.

⁵⁵ Wittenberg 1526, vgl. Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana Nr. 205; zitiert wird im weiteren nach dieser niederdeutschen editio princeps; hingewiesen wird aber auch auf die hochdeutsche Übertragung, die Vogt im Rahmen seiner Bugenhagenbiographie angefertigt hat. Die Abfassung des Sendbriefes wurde noch im Jahre 1525, der Druck dann erst Anfang 1526 vollendet (gegen Holfelder, Solus Christus 80, Anmerkung 9). Zur Interpretation vgl. bereits Ernst Wolf, Johannes Bugenhagen, Gemeinde und Amt, in: ders., Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, 257–278; Hauschild, Biblische Theologie; Anneliese Sprengler-Ruppenthal, Bugenhagen und das protestantische Kirchenrecht, in: ZSRG.K 88.1971, 169–233; Kähler, Die Wirklichkeit Gottes; Gerhard Müller, Johannes Bugenhagen: Sein Ansatz – seine Wirkungsgeschichte – Lehren für die Zukunft, in: ZSRG.K 72.1986, 277–303.

ein erster Anhang angefügt, in dem der Pomeranus Grundsätze für die Errichtung protestantischen Kirchenwesens in Hamburg entwirft;⁵⁶ abgeschlossen wird der Sendbrief mit einem explizit gegen den Dominikaner Augustin von Getelen gerichteten zweiten Anhang.⁵⁷ Beide Anhänge sind für die Interpretation zunächst weniger wesentlich.

Der Hauptteil setzt sich aus systematischen Erörterungen zusammen,⁵⁸ denen sich drei Zusammenfassungen anschließen, in denen Bugenhagen auf eigene Vorarbeiten zurückgreift, ohne sich allerdings durchgängig an ihnen festzuhalten. Für die erste Zusammenfassung, eine Auslegung von Röm 3,20–26, bedient er sich seiner exegetischen Arbeiten zum Corpus Paulinum,⁵⁹ für die zweite Zusammenfassung, einer Auslegung von Mt 11,25–30, verwendet er eine Predigt vom 5. Februar 1525,⁶⁰ für die dritte Zusammenfassung schließlich greift er auf eine Predigt vom 29. April 1525 zurück.⁶¹

Subtrahiert man Zusammenfassungen und Anhänge, so erhält man den eigentlichen Kern der Ausführungen Bugenhagens, der nun in seiner Disposition eine signifikante Parallelität zum Aufbau des Freiheitstraktats Luthers besitzt.⁶² Dessen Disposition ist durch die Doppelthese von der Freiheit des innerlichen, gerechtfertigten (Absatz 5–10.13–26) und der Dienstbarkeit des äußerlichen Menschen (Absatz 28–58) bestimmt.⁶³ Ganz ähnlich wendet sich auch Bugenhagen zunächst dem Glauben als exklusivem Heilsweg zu, indem die falsche Werkerei der Altgläubigen zurückgewiesen wird (A4,24–D4,29; Vogt 105–125), um sich später der Existenz im Glauben und damit der positiven Funktion der aus dem Glauben hervorgehenden Werke zu widmen (H3^b,30–M2^b,29; Vogt 150–175). Eingeschoben ist jeweils eine Abhandlung über die theologische Differenzierung von Gesetz und Evangelium,⁶⁴ die von Luther wie von Bugenhagen mit der Frage nach

⁵⁶ *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben Z1–c1^b,4 (Vogt 240–262).

⁵⁷ Vgl. a.a.O. c1^b,5 ff. (Vogt 262).

⁵⁸ A.a.O. A1^b–M2^b,29 (Vogt 101–175).

⁵⁹ Vgl. a.a.O. M2^b,30–04^b,3 (Vogt 175–189).

⁶⁰ Vgl. a.a.O. O4^b,4–Y3,28 (Vogt 190–237); vgl. dazu WA 17/I,38–45; die Predigt, die von den Herausgebern der WA Luther zugeschrieben wurde, stammt von Bugenhagen.

⁶¹ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben Y3,29–Y4^b,32 (Vogt 237–240); vgl. dazu *Georg Buchwald*, Ungedruckte Predigten Johann Bugenhagens aus den Jahren 1524 bis 1529. Zumeist aus Handschriften der Großherzoglichen Universitätsbibliothek zu Jena zum erstenmal veröffentlicht, QDGR XIII, Leipzig 1910, 223.

⁶² Gegen *Holfelder*, *Solus Christus* 93: „Dispositionell sind beide Schriften schon von ihrer Anlage her nicht kommensurabel.“

⁶³ Vgl. zum folgenden die in Band 2 der von H.-U. Delius herausgegebenen Studienausgabe (StA) parallel abgedruckten lateinischen und hochdeutschen Versionen, 264,17 ff.; 265,6 ff.; die Zählung der Absätze orientiert sich im weiteren an der Zählung der lateinischen Version.

⁶⁴ Vgl. *Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Absatz 11–12, und *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben D4,30–H3^b,29 (Vogt 125–150). *Holfelder* verbindet diese Passage mit der nachfolgenden unter der Überschrift „Zweierlei rechte gute Werke“ (*Holfelder*, *Solus Christus* 90); eine solche Konzeption ist aber völlig unmöglich, denn mit den zweierlei *rechten* guten Werken sind später die Werke gegen die eigene Person und gegen den Mitmenschen gemeint, während zunächst lediglich die *scheinbar* guten

dem Widerspruch zwischen der exklusiven Bedeutung des Glaubens beim Vorgang der Rechtfertigung und den in der Schrift vorgeschriebenen Werken eingeleitet wird.⁶⁵ Die Abschnitte über die positive Funktion der Werke schließlich teilen sich jeweils in Ausführungen über die Zucht des eigenen Körpers⁶⁶ und solche über die Werke der Nächstenliebe.⁶⁷ Die Parallelität der Dispositionen macht die Annahme wahrscheinlich, daß sich Bugenhagen bei der Abfassung des Hauptteils seiner Schrift am Freiheitstraktat Luthers orientiert. Damit ist zugleich ein Indiz für die Vermutung gegeben, daß die rechtfertigungstheologischen Ansätze beider Reformatoren konvergieren.

Tatsächlich läßt sich bei einem inhaltlichen Vergleich eine weitgehende Konvergenz konstatieren. Grundlegend ist die Betonung des individuellen, persönlichen Glaubens an das Heilswerk Christi, der einer *fides acquisita* bzw. *historica* gegenübergestellt wird.⁶⁸ Ähnlich wie Luther (und wie auch bereits im Psalmenkommentar) leitet der Pomeranus die Notwendigkeit des persönlichen Glaubens wiederholt aus der unmittelbaren Anfechtungssituation auf dem Sterbebett ab.⁶⁹ In dieser „letzten Einsamkeit“⁷⁰ hilft kein Kirchenglaube, sondern allein die individuelle Gewißheit, daß das Heilshandeln Christi mir persönlich gegolten hat. Hier kommt das seelsorgerliche Interesse des Wittenberger Stadtpfarrers zum Ausdruck.

Begründet ist die exklusive Bedeutung des Glaubens in der anthropologischen Realität, die durch die Begriffe *Sünde* und *Teufel* bestimmt ist.⁷¹ Aus dieser Gewalt befreit allein Christus, der sich mit seiner Inkarnation in das Reich des Teufels begibt, um so als Stellvertreter des Menschen dessen Verdammnis zu ertragen, die Gewalt des Teufels zu brechen und fortan dessen Position als Herr der Welt einzunehmen.⁷²

Die Erlösung des Sünders bezeichnet Bugenhagen bevorzugt mit dem Gedanken der Aufnahme in die Gotteskinderschaft;⁷³ damit betont er neben dem Aspekt der Sündenvergebung zugleich die effektive Dimension der Rechtfertigung des Sünders, der als Bruder Christi und Kind Gottes dem Nächsten spontan zur Seite stehen kann, ohne von egoistischen Motiven geleitet zu sein. Diese besondere Schwerpunktsetzung, die mit der Beschreibung der Erlösung als Aufnahme in die Gotteskinderschaft gegeben ist, wird durch die Verwendung solcher Formulierungen in anderen Schriften

Werke behandelt werden. Im Mittelpunkt steht dabei aber eindeutig das Thema *Gesetz und Evangelium*.

⁶⁵ Vgl. StA 2; 270,16 ff.; *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben D4^b,10 ff. (Vogt 125 ff.).

⁶⁶ Vgl. Von der Freiheit eines Christenmenschen, Absatz 29–45; Vom Christen Glauben J1,24–L1^b,21 (Vogt 152–166).

⁶⁷ Von der Freiheit eines Christenmenschen, Absatz 46–58; Vom Christen Glauben L1^b,22–M2^b,29 (Vogt 166–174).

⁶⁸ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben B4^b,9–C1^b,22 (Vogt 112–114).

⁶⁹ Vgl. z.B. a.a.O. B2^b,5–7 (Vogt 109); vgl. dazu WA 10/III,1 ff.

⁷⁰ *Althaus*, Theologie 57.

⁷¹ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben C1^b,22–C2^b,29 (Vogt 114–116).

⁷² Vgl. a.a.O. C2^b,29–C3^b,10 (Vogt 116 f.).

⁷³ Vgl. z.B. a.a.O. C1^b,17 f. (Vogt 114).

des Pomeranus bestätigt.⁷⁴ So begegnet der Gedanke in der Kirchenordnung für Braunschweig-Wolfenbüttel, in der ein ganzer Abschnitt als „TRACTAT VON RECHTEN GUDEN WERKEN DER KINDERN GADES“⁷⁵ überschrieben ist. Bugenhagen ist also nicht allein an einer forensisch-eschatologischen Perspektive gelegen, sondern er insistiert auf der präsentischen Bedeutung, die die Erlösung für den Gläubigen impliziert.

Die Wurzeln dieser besonderen effektiven Schwerpunktsetzung, auf die in der Bugenhagenforschung bereits früher hingewiesen wurde,⁷⁶ dürften in der humanistischen Herkunft Bugenhagens zu suchen sein; das verbindet den Wittenberger Stadtpfarrer mit der Prägung Melanchthons, dessen individuelle rechtfertigungstheologische Konzeption er aber nicht rezipiert. Melanchthon differenziert zwischen Evangelium und Gnade im Sinne von imputativer und effektiver Rechtfertigung.⁷⁷ Gnade als „favor in deo“⁷⁸ bezeichnet die Vergebung oder Nachlassung der Sünde.⁷⁹ Streng von dieser als durch das imputative Rechtfertigungshandeln Gottes bestimmten Gnade getrennt ist die Gnadengabe, die Gott auf die Menschen ausschüttet, derer er sich erbarmt. Diese Gnadengabe ist der Heilige Geist,⁸⁰ der die Neugeburt des Menschen bewirkt. „Fructus spiritus sancti fides, spes, caritas et reliquae virtutes.“⁸¹ Konsequenz ist die Behauptung eines progressiven Wachstums des Gnadenstandes.⁸²

Im Sendbrief ist die Gnade dagegen identisch mit dem Glauben,⁸³ der nicht eine Tugend unter anderen christlichen Kardinaltugenden ist, die ihre Ursache in der Gabe des Heiligen Geistes finden, sondern der wie bei Luther selbst direkte Wirkungen auf die konkrete menschliche Existenz zeitigt. Im Gegensatz zur Psalmen- und Paulusexegese, in denen das christliche Werk zeitweilig auf den Glauben,⁸⁴ an anderen Stellen aber auch

⁷⁴ Vgl. bereits seine Interpretatio in librum psalorum Zz1^b, 13 f.; vgl. auch Annotationes Io. Bugenagii Pomerani in epistolas Pauli ... (vgl. *Geisenhof*, Bibliotheca Bugenagiana Nr. 62), J8^b, 1–3; A3^b, 14 ff.

⁷⁵ Vgl. Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, hg. v. *Emil Sehling*, Band 6/1/1, Tübingen 1955, 24. Vgl. hierzu auch *Sprengler-Ruppenthal*, Grundlagen reformatorischen Kirchenrechts 72: „Kinder Gottes, denen Christus ein Bruder geworden ist, mit ihm Erben des Reiches und aller göttlichen Güter, Glaubende – dieses Thema kehrt in dem Wolfenbütteler Lehrteil nun immer wieder.“

⁷⁶ Vgl. besonders *Kähler*, Die Wirklichkeit Gottes.

⁷⁷ Zur Theologie Melanchthons vgl. *Wilhelm Maurer*, Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Band 2: Der Theologe, Göttingen 1969; *Wilhelm H. Neuser*, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons, BGLRK 9.1, Neukirchen 1957.

⁷⁸ *Melanchthon*, Loci communes 1521, in: *Melanchthons Werke in Auswahl*, hg. v. R. Stupperich, Gütersloh 1951–55, Band II/1, 86, 21 f.

⁷⁹ Vgl. a.a.O. 87, 24 f.

⁸⁰ Vgl. a.a.O. 87, 6–8, 21 f. 25 f.

⁸¹ A.a.O. 87, 22 f.

⁸² Vgl. a.a.O. 109, 3; 130, 35 f.

⁸³ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben G3^b, 18–20 (Vogt 143); H1^b, 2 f. (Vogt 146).

⁸⁴ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Annotationes in epistolas Pauli D5^b, 8 f.; R6^b, 14 ff.

noch auf den Heiligen Geist zurückgeführt werden kann,⁸⁵ hat 1525 offensichtlich eine Klärung der Begründung guter Werke stattgefunden, die entschieden näher bei der Luthers als bei der Melanchthons steht. Das christliche Leben wird nicht zur Frucht des Geistes, sondern zur Frucht des Glaubens, der nicht allein auf die imputative Dimension des Rechtfertigungsgeschehens reduziert wird, sondern der gleichzeitig und untrennbar die Basis christlicher Weltexistenz bildet.⁸⁶ Rechtfertigung und Heiligung sind zwei untrennbare Aspekte der einen Hinwendung Gottes zum Menschen. Wie bei Luther hat das „forensische‘ Urteil als solches ... ‚effektive‘ Kraft“.⁸⁷

Der Pomeranus entwickelt die effektive Dimension im weiteren dann auch nicht pneumatologisch wie Melanchthon, sondern ausschließlich christologisch, indem er die Gerechtigkeit des Erlösten völlig in der *iustitia aliena Christi* aufgehen läßt.⁸⁸ Wird die Gerechtigkeit Christi dem mit ihm im Glauben vereinigten Sünder zuerkannt, so werden die Eigenschaften des Menschen dem Sohn Gottes übertragen, der als Lamm die Sünde der Welt trägt; es kommt zum heilsamen Austausch der Güter, den Luther im Freiheitstraktat als fröhlichen Wechsel bezeichnet.⁸⁹ Nimmt der Pomeranus damit Luthers ‚*simul*‘-Gedanken auf, so steht Melanchthon in der Gefahr, die „reformatorische Spannung in der Rechtfertigung in eine zeitliche Spanne“⁹⁰ aufzulösen; Folge ist eine Aufteilung des Menschen in räumliche Kategorien.⁹¹ Das ‚*simul*‘ Luthers wird durch ein ‚*partim*‘ ersetzt,⁹² der „Mensch ist *teilweise* gerecht, *teilweise* Sünder, das eine, sofern er im Geist, das andere, sofern er im Fleische lebt“.⁹³ Bugenhagen dagegen konzentriert die Paradoxie von geschehener Rechtfertigung und bleibender Sünde auf die in Christus vollbrachte Gerechtigkeit; so kann sich der Glaube zu Christus flüchten, wie die Küken unter die Flügel der Henne.⁹⁴ Die Geborgenheit des Glaubens in Christus beschreibt auch Luther mit dem Bild der Henne,⁹⁵ wohingegen Melanchthon die „Unmittelbarkeit dieser Christusbezie-

⁸⁵ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Interpretatio in librum psalmorum A3^b,27 f.; O1^b,27–O2,2; *ders.*, Annotationes in epistolas Pauli D1,5 f.23 ff.; E1,24 ff. u.ö.

⁸⁶ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben G2^b,14–17: „Wente dôrch den louen yn Christum werden vns alle sünde thogegëuen / vnde werden kyndere Gades vnde frâm gemaket dat wy nu myt gereynedem herten lust hebben tho Gades gebaden ...“ (Vogt 142).

⁸⁷ *Wilfried Joest*, Dogmatik. Band 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, 442.

⁸⁸ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben T1,9–13 (Vogt 215); B3,7–10 (Vogt 109); vgl. auch *ders.*, Annotationes in epistolas Pauli B2,17–19 u.ö.

⁸⁹ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben C3,31–C3^b,5 (Vogt 116 f.); vgl. auch das Gleichnis von der armen Hure und dem reichen Bräutigam, das Bugenhagen in der zweiten Zusammenfassung ausführlich entfaltet, a.a.O. X4^b,4 ff. (Vogt 233 ff.). Vgl. dazu WA 7; 25,26 ff.

⁹⁰ *Neuser*, Ansatz 99.

⁹¹ Vgl. *Melanchthon*, Loci communes 1521, StA II/1; 137,20–22.

⁹² Vgl. a.a.O. 30,24 f.

⁹³ *Maurer*, Melanchthon 377.

⁹⁴ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben O2^b,16 f. (Vogt 186).

⁹⁵ Vgl. WA 8; 112,8 f.; 114,12 ff.; WA 10/I(1); 281,11–15.

hung ... fremd⁹⁶ ist. Bugenhagens Kindschaftstheologie erfährt ihre Fundierung damit im Erbschaftsgedanken: Kindschaft bedeutet Erbschaft, nicht jedoch frei verfügbarer Besitz.⁹⁷

Mit diesen Hinweisen dürfte der Nachweis erbracht worden sein, daß Bugenhagens rechtfertigungstheologischer Ansatz, den er in der Mitte der zwanziger Jahre vertritt, nahe bei der Konzeption anzusiedeln ist, die im Freiheitstraktat begegnet. Auszuschließen ist dagegen die Behauptung, der Pomeranus rezipiere den geisttheologischen Ansatz Melanchthons.⁹⁸ Ganz offensichtlich orientiert sich Bugenhagen spätestens seit seiner Übersiedlung nach Wittenberg im Frühjahr 1521 eng an Luther; dies belegen seine Psalmenkommentierungen sowie der Sendbrief an die Hamburger. Selbst der gemeinsame humanistische Hintergrund Bugenhagens und Melanchthons und das dadurch bedingte Interesse an der ethischen Existenz des Christen haben nicht dazu geführt, daß der Pomeranus die melanchthonische Form der Rechtfertigungslehre rezipiert. Seine theologische Entwicklung hat sich somit nicht nahezu jährlich sprunghaft verändert, sondern er konzipiert seinen Ansatz kontinuierlich in enger Orientierung an Luther.

Gleichwohl wurde bereits auf Varianten zum Ansatz Luthers aufmerksam gemacht. Die mit der Hervorhebung des Gedankens der Gotteskindschaft gewählte Schwerpunktsetzung auf der effektiven Dimension unterscheidet Bugenhagens Theologie von der Luthers, der zwar weder die Ethik als „peripherische Angelegenheit“⁹⁹ betrachtet noch einer „werklosen Glaubensgerechtigkeit“¹⁰⁰ das Wort redet; dennoch bildet die Sündenvergebung zweifelsohne das Zentrum seiner Theologie.¹⁰¹ Zudem gewinnt er seine Hoffnung letztendlich aus dem gläubigen Harren auf das Inkrafttreten des Heils im Eschaton.¹⁰² Das wird etwa an den Ausführungen deutlich, mit denen Luther im Freiheitstraktat die Notwendigkeit guter Werke zunächst nur aufgrund der Vorläufigkeit christlicher Existenz begründet, die auf der Erde anhebt und erst im Reich Gottes ihre Vollendung finden wird.¹⁰³ So wird der Mensch dazu genötigt, den eigenen Leib zu regieren und in sozialer Beziehung zu leben.¹⁰⁴ Als biblische Beispiele fungieren Maria, Paulus und Christus, anhand derer die christliche Freiheit gegenüber weltlichen Zeremonien verdeutlicht wird, so daß der Gedanke der Belanglosigkeit menschlicher Aktivität in den Vordergrund tritt. Bugenhagen dagegen

⁹⁶ Maurer, Melanchthon 376.

⁹⁷ Bugenhagen benutzt den Begriff des *Erben* beinahe ebenso häufig wie den des Gotteskinds, vgl. Vom Christen Glauben C1^b, 18 f. (Vogt 114); T4^b, 32 f. (Vogt 221) u.ö.

⁹⁸ So Holfelder, *Solus Christus* 22 f., 32 ff., 47 f., 70.

⁹⁹ Erich Hertzsch, *Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum*, Gotha 1932, 48.

¹⁰⁰ Hermann Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Band 1: *Karlstadt und die Anfänge der Reformation*, 2. Aufl., Nieuwkoop 1960, 301.

¹⁰¹ Vgl. Martin Brecht, *Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, in: ZKG 89.1978, 45–77, hier 47.

¹⁰² Vgl. Helmar Junghans, *Die Mitte der Theologie Luthers*, in: ZdZ 37.1983, 190–194, hier 194.

¹⁰³ Vgl. StA 2; 285, 29 f.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O. 287, 1 ff.

übergeht an der Parallelstelle im Sendbrief diese Ausführungen und entfaltet die ethische Dimension des Glaubens unmittelbar als positive Möglichkeit gläubiger Existenz.¹⁰⁵ Mit dieser aus seinen humanistischen Wurzeln stammenden individuellen Schwerpunktsetzung war der Pomeranus geradezu prädestiniert, die Botschaft von der befreienden Kraft des Glaubens mit Hilfe seiner Kirchenordnungen in die Praxis umzusetzen.

Darüber hinaus sei auf ein weiteres Detail aufmerksam gemacht, mit dem sich der Ansatz Bugenhagens von dem Luthers unterscheidet. Der Pomeranus bindet die Effektivität des Wortes grundsätzlich an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes.¹⁰⁶ In solchen Ausführungen vermißt man den für Luther so grundlegenden Gedanken der Selbstbezeugung und Selbstwirksamkeit des Wortes. Für Luther eignet dem Wort unmittelbar Kraft, auch wenn diese sich nicht zu einer von Gott isolierten, rein wortimmanenten Dynamis entwickelt.¹⁰⁷ Bugenhagens Wortverständnis ist dagegen kognitiv-rational konzipiert, d.h. das Wort weist hin, offenbart und macht bekannt. Mit diesem kognitiven Akt freilich ist die intendierte Wirkung – die Weckung des Herzensglaubens – noch nicht vollzogen. Ganz offensichtlich handelt es sich hier um ein durchgängiges Element der Theologie des Pomeranus, denn einen solchen individuellen hermeneutischen Ansatz konstatiert Holfelder bereits für den Psalmenkommentar.¹⁰⁸ Und auch in der Paulusexegese sind ähnliche Ausführungen zu verzeichnen.¹⁰⁹ Gleichwohl ist diese Konzeption nicht mit dem geisttheologischen Ansatz Melancthons zu identifizieren, für den die Wortgnade allein eine Verheißungsgnade ist, die der Ergänzung durch das unmittelbare Walten des Geistes bedarf. „Für den jungen Melancthon wird der Geist nicht durch das Wort gegeben; die Geistgnade muß vielmehr zur Wortgnade hinzukommen.“¹¹⁰ Bugenhagen dagegen bindet die Wirkung des Geistes grundsätzlich an das Wort; die Negation einer selbständigen Wirksamkeit des Wortes ohne den Geist ist gleichzeitig die Position der Wirkung des Geistes durch die Verkündigung.¹¹¹ Das Wirken Gottes am Menschen konzentriert sich völlig auf die Offenbarung in seinem Wort durch den Geist, der unabdingbare Voraussetzung zum wahren Verständnis des Wortes und so zur Erkenntnis Gottes bleibt.¹¹² Das Hinzutreten des Geistes ist völlig dem Willen Gottes vorbehalten,¹¹³ so daß beides uneingeschränkt festgehalten wird: die Unterordnung

¹⁰⁵ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben H4^b,7–12 (Vogt 151); so dann auch Luther, vgl. StA 2; 299,14 f.

¹⁰⁶ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben D1^b,29–32 (Vogt 121); D2,29–31 (Vogt 121 f.) u.ö.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu *Althaus*, Theologie 43 ff.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu oben S. 20 f.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. *Bugenhagen*, Annotationes in epistolas Pauli L2,10–14; Iohannis Bugenhagii Pomerani in epistolam Pauli ad Romanos interpretatio ... (vgl. *Geisenhof*, Bibliotheca Bugenhagiana Nr. 215) M3^b,16–21.

¹¹⁰ *Maurer*, Melancthon 349.

¹¹¹ Vgl. *Bugenhagen*, Vom Christen Glauben P4^b,13 ff. (Vogt 196); V1,11 ff. (Vogt 221) u.ö.

¹¹² Vgl. a.a.O. R4^b,3–6 (Vogt 208).

¹¹³ Vgl. a.a.O. T2,19–24 (Vogt 217).

des Wortes unter die Wirksamkeit des Geistes *und* die Bindung des Geistes an das Wort; „*alioqui, obscura domus impietatis est [sc. spiritus], si careat Verbo.*“¹¹⁴

Indiz dieser von Luther abweichenden Hermeneutik sind die christologischen Ausführungen Bugenhagens. Holfelder hat die zentrale Bedeutung der Bezeichnung Christi als Mittler für den Sendbrief hervorgehoben; nicht das Verhältnis von Glaube und Werken, sondern der Gedanke der Mittlerschaft Christi sei „das eigentliche Thema der Schrift“,¹¹⁵ während diesem Aspekt in weiten Teilen des Psalmenkommentars noch keinerlei Bedeutung zukomme. Erst mit dieser Veränderung werde für Bugenhagen „die neue Wirklichkeit christlichen Glaubens“¹¹⁶ präsentisch erfahrbar. Christusgemeinschaft beschränke sich nicht mehr allein auf Kreuz und Tod, sondern erstrecke sich nunmehr auch auf die Auferstehung. „Auferstehung wird schon jetzt in der lebensbestimmenden Kraft seines Geistes im Vorschein künftiger Vollendung erfahren.“¹¹⁷

Eine wortstatistische Erhebung stellt die zentrale Bedeutung der Mittlerschaft Christi für die Konzeption des Sendbriefs allerdings in Frage. Zwar wird der Gedanke gleich zu Beginn in einer christologisch zentrierten Einleitung betont hervorgehoben,¹¹⁸ doch sucht man diesen Aspekt in den nachfolgenden Ausführungen des Hauptteils beinahe vergeblich.¹¹⁹ Erst die exegetisch orientierten Zusammenfassungen rekurren wiederholt auf das Mittleramt Christi, das den eigentlichen inhaltlichen Erörterungen zum Thema Glaube und Werke somit erst sekundär hinzugefügt worden zu sein scheint.

Aber auch eine besondere Betonung der Auferstehung Christi, die Holfelder im Gegensatz zum Psalmenkommentar konstatieren zu können glaubt, ist fragwürdig. Vielmehr konzentriert sich der Pomeranus bei der Beschreibung des Heilswerkes Christi fast ausschließlich auf den Gedanken der Inkarnation und Passion Christi;¹²⁰ dagegen kommt der Auferstehung nur eine periphere Bedeutung zu¹²¹ – in zahlreichen anderen Schriften des Reformators wird sie sogar überhaupt nicht erwähnt.¹²²

¹¹⁴ Bugenhagen, *Interpretatio in epistolam Pauli ad Romanos* M3^b,23 f.

¹¹⁵ Holfelder, *Solus Christus* 84; vgl. auch a.a.O. 89.

¹¹⁶ A.a.O. 76.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Vgl. Bugenhagen, *Vom Christen Glauben* A3,31 (Vogt 104); A3^b,7 f.13 (Vogt 104); A4,18 (Vogt 105); A4,26 (Vogt 105).

¹¹⁹ Er begegnet lediglich am Anfang dieses Abschnittes in einer Marginalie (vgl. a.a.O. B2; Vogt 108) sowie am Ende einer eingeschobenen Zusammenfassung anhand der Sakramente Taufe und Abendmahl (vgl. a.a.O. D4,29; Vogt 125).

¹²⁰ Vgl. z.B. a.a.O. B2,27 f. (Vogt 109); B3,19–22 (Vogt 110); D2^b,17 f. (Vogt 122); M2,16–21 (Vogt 173 f.) u.ö.

¹²¹ Die Auferstehung wird der dominanten Bedeutung des Kreuzes an folgenden Stellen beigeordnet: a.a.O. C1^b,8 (Vogt 113); C4,4 (Vogt 117); D1,26 f. (Vogt 120) (unter Bezug auf das Apostolikum); D1^b,10 ff. (Vogt 120); lediglich a.a.O. D3^b,16 f. (Vogt 124) erscheint eine exklusive Erwähnung der Auferstehung.

¹²² Vgl. z.B. den Sendbrief an die pommersche Fürstin Anna von Liegnitz (vgl. *Geisenhof*, *Bibliotheca Bugenhagiana* Nr. 29), oder die Schrift *Epistola ad Anglos* (vgl. a.a.O. Nr. 183).

Nun hat die Durchsicht des Psalmenkommentars und des Sendbriefes an die Hamburger gezeigt, daß Bugenhagen seine eigentliche rechtfertigungstheologische Konzeption streng christologisch entfaltet. In der gläubigen unio cum Christo erfährt der Sünder die Zueignung der *iustitia aliena*, die ihn in der gegenwärtigen Existenz zum Dienst am Nächsten befreit. Ebenso ist die Ermöglichung des Heils exklusiv christozentrisch begründet: In Menschwerdung und Leiden stellt sich Christus zum Sünder und verwandelt diesen zum Kind Gottes.

Ursache und Ergebnis des Heils sind somit wie bei Luther christologisch fundiert, dessen Theologie dann aber einen zusätzlichen Aspekt berücksichtigt: die Bedeutung der Auferstehung. An den zentralen Topos des stellvertretenden Strafleidens Christi ist immer auch die besondere Bedeutung der Auferstehung angegliedert. Während das Kreuz die satisfactorische Leistung Christi bezeichnet, schließt Luther erst „von der Auferstehung her ... die Übereignung dieser Gerechtigkeit mit ein“¹²³. Der Tod Christi ist die „testamentarische Besiegelung, das Inkraftsetzen der promissio absolutio[n]is, ... deren proklamatorische Eröffnung, deren Inkrafttreten nichts anderes sein [kann] als die *resurrectio*“.¹²⁴ Insofern ist das Verkündigungsamt „*fructus resurrectionis Christi Crucifixi*“.¹²⁵ Dieser Aspekt ermöglicht Luther die Identifikation von Wort und Christus, d.h. „das ewige Wort ist ‚Fleisch geworden‘ (Joh 1,14) und läßt sich nicht von dem Wort trennen, das es verkündigt“.¹²⁶ Im Hören des Wortes kommt Christus selbst zum Menschen; die Inkarnation des Wortes bleibt im Vollzug.

Im Gegensatz zur christologischen Autorisierung der Wortlehre Luthers werden bei Bugenhagen Wort und Inhalt nicht christologisch identifiziert, sondern pneumatologisch nachgeordnet; das rechte Verständnis der Botschaft wird nicht mit der Botschaft selbst begründet, sondern der Vermittlung des Geistes überlassen. Die Differenz in den hermeneutischen Ansätzen Luthers und Bugenhagens findet ihre Ursache in der christologischen Engführung des Pomeranus, der die Inkarnation Christi offensichtlich als perfektischen Akt wertet, mit der Vernachlässigung der Auferstehung aber die gegenwärtige Vermittlung pneumatologisch konzipieren muß. Eine Konsequenz dieser (durchaus traditionellen) pneumatologischen Begründung der Wortlehre dürften Bugenhagens harmonistische Arbeiten darstellen, denen er sich bereits in vorreformatorischer Zeit widmet und die später für die Frömmigkeit des Protestantismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein sollten. Bugenhagen kann Einheit und Klarheit der Schrift nicht wie Luther aus dem „Generalskopus“¹²⁷ Christus gewinnen, sondern

¹²³ Ulrich Asendorf, *Gekreuzigt und Auferstanden*. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie, AGThL 25, Hamburg 1971, 293.

¹²⁴ Oswald Bayer, *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 2., durchgesehene, um ein Vorwort erweiterte Aufl., Darmstadt 1989, 248.

¹²⁵ A.a.O. 249; vgl. hierzu WA 5:514,12.

¹²⁶ Werner Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, GTA 30, Göttingen 1984, 175.

¹²⁷ Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, FGLP, 10. Reihe, Bd. 1, München 1942, 293.

muß sich als gelernter Philologe redlich um die Einheit der Christusbotschaft bemühen. Wurde bereits die besondere Würdigung der effektiven Dimension der Rechtfertigung und damit Bugenhagens Wirksamkeit als Organisator protestantischen Kirchenwesens aus seinen humanistischen Wurzeln abgeleitet, so dürfte auch die zweite bedeutende Leistung des Pomeranus, mit der er das Luthertum bereicherte, nämlich seine Harmonisierung der Passions- und Auferstehungsperikopen, auf einer individuellen theologischen Prägung beruhen, die aus seinen vorreformatorischen, humanistischen Grundlagen stammt.

Die Darstellung hat gezeigt, daß der Entwurf, den Hans Hermann Holfelder für die Genese des rechtfertigungstheologischen Ansatzes Bugenhagens in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre gezeichnet hat, zu modifizieren ist. Sein Versuch, einen „in sich stimmigen ... Ansatz“¹²⁸ der Rechtfertigungslehre im Psalmenkommentar zu entwickeln, ist undurchführbar, weil Bugenhagens Ansatz nicht stimmig ist. Die hermeneutischen Grundlagen, auf deren Basis Holfelder eine zwischenzeitliche Variation im Ansatz Bugenhagens erkennen zu können glaubt, sind vielmehr als spezifisches Kontinuum seiner Theologie zu deuten, das ihn vom Ansatz Luthers unterscheidet. Nach Holfelder weist die Genese der Theologie Bugenhagens einen komplexen Charakter auf, während er für die einzelnen Stationen (Psalmenkommentar, Paulusexegese, Sendbrief an die Hamburger) einen organischen Entwurf zeichnet. Das Ergebnis dieser Untersuchung aber formuliert diametral entgegengesetzt: Bugenhagens Rechtfertigungslehre erweist sich als komplexes Gebilde, dem im Kontext der Wortlehre die integrative Funktion der Christologie, wie sie der Theologie Luthers eigen ist, fehlt. Dagegen stellt sich die Genese der Theologie Bugenhagens als organische Entwicklung dar, deren Bezugspunkt in Psalmenexegese und Sendbrief die rechtfertigungstheologische Konzeption Luthers bildet, wie sie in dessen Freiheitstraktat ihren deutlichsten Ausdruck findet.

¹²⁸ Holfelder, *Tentatio* 200.

Ablehnung und Aneignung

Die Bewertung der Autorität Martin Luthers
in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel

Irene Dingel

I.

Die Konkordienformel markiert das Ende einer Epoche, die seit dem Tode Martin Luthers, und dem Interim, mit dem Kaiser Karl die Religionsfrage im Reich eigenständig zu lösen suchte, von heftigen innerprotestantischen Streitigkeiten bestimmt war. Auch der Tod Philipp Melanchthons im Jahre 1560 trug zu dieser, sich seit dem interimistischen Streit deutlich artikulierenden und an jeweils unterschiedlichen Brennpunkten entzündenden theologischen Orientierungslosigkeit bei¹. Es war nicht zuletzt dieser Verlust der maßgebenden reformatorischen Autoritäten, der die abschließende lutherische Konfessionsbildung in der Konkordienformel entscheidend motivierte. Man wollte eine überterritoriale bekennnismäßige Einheit heraufführen, nachdem zahlreiche Fürstentümer, Herrschaften und Städte nach dem Scheitern der fürstlichen Einigungsversuche² sich unter jeweils

¹ Zu den innerprotestantischen Streitigkeiten vgl. Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg.v. Carl Andresen, Bd. II: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, S. 102–138.

² Weder die Zusammenkunft der Stände in Frankfurt 1558 noch der Naumburger Fürstentag 1561 hatten, ebensowenig wie das Kolloquium von Maulbronn 1564, die bestehenden lehrmäßigen Gegensätze ausgleichen können. Der Frankfurter Rezeß hatte eine Vorlage Melanchthons zugrundegelegt, die den Widerspruch der Städte Hamburg, Lüneburg, Magdeburg sowie Mecklenburgs und des ernestinischen Sachsens heraufbeschwor. Mit dem Weimarer Konfutationsbuch 1559 bekannte sich das Herzogtum Sachsen zu einer streng gnesiolutherischen Bekenntnisvariante. – Ebensowenig fand der Naumburger Abschied einhellige Zustimmung. Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen und Herzog Ulrich von Mecklenburg legten gegen den Majoritätsbeschluß, in einer an den Kaiser gerichteten Erklärung die CA invariata zu bestätigen, aber zugleich die variata als Interpretation der invariata anzuerkennen, Protest ein, dem sich der niedersächsische Kreis später anschloß. Vgl. zum Frankfurter Rezeß Gustav Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559, Berlin 1888, S. 110–126, und zum Naumburger Fürstentag Robert Calnich, Der Naumburger Fürstentag 1561. Ein Beitrag zur Geschichte des Luthertums und des Melanchthonismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden, Gotha 1870. Der Frankfurter Rezeß ist abgedruckt in : CR 9, Nr. 6483, Sp. 489–507. Der Naumburger Abschied findet

unterschiedlich zusammengesetzten, entweder lutherisch oder melancthonisch gewichteten *Corpora doctrinae* einen je eigenen Maßstab und Richtschnur für Lehre und Bekenntnis gegeben hatten³. Ziel der Konkordientheologen war deshalb, unter klärender und präzisierender Wiederholung der Inhalte der *Confessio Augustana*, des grundlegenden Bekenntnisses des deutschen Protestantismus, eine größtmögliche Integration der bestehenden konfessionellen Schattierungen zu erwirken, freilich unter Ausschluß der sich an der Marge der konfessionellen Bandbreite situierenden ‚Extrempositionen‘ wie sie durch die Flacianer⁴ einerseits und die Calvinisten⁵ andererseits repräsentiert wurden. Das Einigungswerk berief sich dabei nicht nur auf die heilige Schrift und die altkirchlichen Symbole als Garanten der Lehre, sondern zog neben der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie Lehr- und Streitschriften Martin Luthers „als des fürnehmsten Lehrers der Augsburgischen Confession“⁶ heran. Eine solche Präzisierung der Bekenntnisinhalte der *Confessio Augustana*, deren Anhänger seit 1555 reichsrechtliche Duldung genossen, mußte insbesondere für die Calvinisten die Gefahr des politischen Ausschlusses aus dem Religionsfrieden in sich bergen. Es nimmt deshalb nicht Wunder, daß unter den zahlreichen Streitschriften, die nach der Publizierung der Konkordienformel im Rahmen des Konkordienbuchs, das zum 50. Jahrestag der *Confessio Augustana* erschien, die Stimme der Calvinisten und ihrer Sympathisanten eine der lautesten war.

Nimmt man die in die Öffentlichkeit getragenen Reaktionen auf das Konkordienwerk insgesamt in den Blick, so wird deutlich, daß ein fest umrissenes Spektrum von Themen zur Sprache kommt, die zum Teil allen an den Diskussionen Beteiligten gemeinsam sind, so unterschiedlich auch immer Grund und Anlaß gewesen sein mögen, die eine solche, durchaus nicht selbstverständliche Beteiligung an den öffentlichen Auseinandersetzungen

sich bei Georg Paul Hönn, *Historia des von denen evangelischen Ständen Anno 1561 zu Naumburg wegen anderweiter Unterschreibung der ungeänderten Augsburgischen Confession und des vorsehenden Concilii zu Trident gehaltenen Convents aus warhafften Archivs-Acten und Documenten genommen und an das Licht gebracht*, Frankfurt u. Leipzig 1704, S. 84–98.

³ Zu den existierenden *Corpora doctrinae* und ihrem Aufbau vgl. Heppe/Kawerau, *Art. Corpus doctrinae*, in: RE³ 4 (1898), S. 293–298, und Paul Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Neudr. der 1. Aufl. 1910, Göttingen 1979, S. 613–626. Vgl. außerdem Wolf-Dieter Hauschild, *Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuchs*, in: *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, hg.v. Martin Brecht u. Reinhard Schwarz, Stuttgart 1980, S. 235–252.

⁴ Die Flacianer waren nach drei Vertreibungen (in den Jahren 1561, 1571–73 und 1573) aus dem Herzogtum Sachsen, die allerdings die gesamte Gruppe der sogenannten Gnesiolutheraner getroffen hatte, auf eine relativ kleine Exulantengruppe zusammengeschmolzen, die in Österreich Unterschlupf gefunden hatte.

⁵ Offiziell hatte sich mit der Kurpfalz bisher nur ein Reichsstand zum Calvinismus bekannt.

⁶ FC SD VII, in: BSLK, S. 983,5–7. Vgl. auch ebd., S. 982,31–39.

zungen⁷ heraufgeführt haben. Dieses Themenspektrum läßt drei Schwerpunkte erkennen, von denen sich einer auf die Frage nach der praktischen Durchsetzung des Konkordienwerks richtet und die dringende Forderung nach einer allgemeinen Synode sowie das Aufzeigen eines für besser gehaltenen Weges zu einer allseits für nötig gehaltenen ‚Concordia‘ in den Mittelpunkt stellt. Ein weiterer Schwerpunkt richtet den Blick auf die dogmatischen Differenzen, die sich im Vergleich zur nachinterimistischen Zeit nunmehr auf die Fragen von Christologie und Abendmahl sowie der Erbsündenlehre reduziert hatten. Hinzu kommt als letzter Kondensationspunkt der Kontroversen die Kritik an der Gewichtung der Autoritäten, auf die sich die Konkordienformel und auch das gesamte Konkordienbuch stützten. Denn neben der grundlegend und unwidersprochen herangezogenen Autorität der heiligen Schrift, deren Inhalt man, zusammengefaßt in den altkirchlichen Symbolen, dem Konkordienbuch vorangestellt hatte, machte man Luther als auslegende Autorität nicht nur dadurch geltend, daß man seine Katechismen und Schmalkaldischen Artikel der *Confessio Augustana* und deren Apologie als Bestandteile des Konkordienbuchs zur Seite stellte, sondern man argumentierte in den Artikeln der Konkordienformel auch gezielt mit Luthers Lehre. Die Väter der Konkordienformel nahmen für ihren Anspruch, die reine, schriftkonforme Wahrheit zu vertreten und im Anschluß an die *Confessio Augustana* gültig zu formulieren, die Autorität Luthers ganz bewußt in Dienst, sofern sie in ihm ein auserwähltes Werkzeug Gottes und in seinen Schriften einen getreuen Spiegel evangelischer Botschaft erkannten. Er hatte – so führt die Konkordienformel aus – die ‚vornehmsten Artikel unserer christlichen Religion neu aus Gottes Wort erläutert und von allem Beiwerk gereinigt‘, er war es, der die päpstlichen Irrtümer, Mißbräuche und Abgöttereie als unrecht überführt hatte⁸. Gott selbst hatte die Wahrheit seines Wortes durch Luther wieder ans Licht bringen lassen, und diese, in der Lehre des ‚Gottesmanns‘ zu Wort kommende Wahrheit hatte in der 1530 übergebenen *Confessio Augustana* ihren adäquaten Ausdruck gefunden⁹. Dafür daß die *Confessio Augustana* schon vor der Erstellung der Konkordienformel ganz bewußt im Sinne Lutherscher Theologie angeeignet wurde, ist der wiederholte Abdruck dieses Bekenntnisses im Rahmen der verschiedenen Auflagen sowohl der Wittenberger als auch der Jenaer Ausgabe der Schriften Luthers ein klares Indiz¹⁰.

⁷ Es war lediglich eine Minderheit der Nichtunterzeichner der Konkordienformel, deren Streitschriften an die Öffentlichkeit gelangten. Dazu gehörten die unter Johann Casimir in Neustadt/Haardt wirkenden Theologen, einzelne Vertreter des westeuropäischen Protestantismus aus Genf, Frankreich und den Niederlanden, das Fürstentum Anhalt, die Stadt Bremen, Johann Sturm in Straßburg und Christoph Herdesianus in Nürnberg sowie die Flacianer.

⁸ Vgl. FC SD, Vorspruch, in: BSLK, S. 829,11–830,9.

⁹ Vgl. FC SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 834, 42–835,12.

¹⁰ Schon 1557 werden in Bd. 6 und 9 der Wittenberger Ausgabe die CA invariata deutsch 1531 und die prima variata von 1533, deren Abendmahlsartikel aber noch unverändert ist, abgedruckt. Die Jenaer Ausgabe bietet 1561 in Bd. 6 die CA von 1531. Sie bringt auch in weiteren Auflagen nur die CA invariata. Vgl. W.H. Neuser, Bibliographie der *Confessio Augustana* und Apologie 1530–1580, Nieuwkoop 1987, Nr. 40 und

Zugleich aber insistieren die Autoren der Konkordienformel darauf, daß einzig und allein das in der heiligen Schrift bezeugende Wort Gottes ausschlaggebende Regel und Richtschnur für Lehre und Bekenntnis sein könne. Ausdrücklich stellen sie klar, daß eine Berufung auf Luthers Lehr- und Streitschriften nur in einer Weise erfolge, die das Wort Gottes als letztgültigen Maßstab stets im Blick behält und damit Luthers von sich selbst weg- und auf Christus hinweisender Empfehlung gerecht wird¹¹. Deshalb will man auch Schriften anderer nicht ohne weiteres verwerfen, solange sie nur der heiligen Schrift gemäß sind¹². Freilich steht von vornherein fest und wird später durch die Apologie des Konkordienbuchs erneut bekräftigt, daß der Wittenberger Reformator als Garant des wahren Verständnisses der heiligen Schrift zu gelten hat. Den Schriften Luthers kommt der heiligen Schrift gegenüber der Rang zusätzlicher Zeugnisse für das von den Vorfahren formulierte, rechte und einhellige Verständnis der zu bekennenden Wahrheit zu¹³. Sie haben demnach den Wert einer sozusagen ‚additiven und explizierenden Autorität‘.

II.

Aber nicht erst die Konkordienformel hatte den Grund dafür gelegt, daß Martin Luther und seine Schriften in den Rang solcher Autoritäten einrückten, die normierend für Lehre und Bekenntnis herangezogen werden konnten. Die eigentliche Wurzel dafür liegt zum einen bereits in dem Selbstverständnis des Reformators, zum anderen in der Beurteilung Luthers durch die Zeitgenossen sowie in der Verbreitung populär gefaßter Schriften, die das prophetische Ansehen des Wittenbergers in der Öffentlichkeit untermauerten.

Luther hatte seine Wiederentdeckung des Evangeliums in den Horizont eines umfassenden göttlichen Plans gestellt. Ihm selbst kam darin nicht nur die Rolle der Neuorientierung vermittelnden, religiösen Führungspersönlichkeit zu, sondern auch die des Rufers zur Umkehr angesichts hereinbrechenden Unheils. Luthers prophetisches Selbstbewußtsein, das in der Beurteilung durch andere ein Echo findet, trägt diese zwei Seiten, einmal die des apostelgleichen Verkündigers des Heils¹⁴ angesichts herrschender Fehlori-

41, S. 72, Nr. 46, S. 75, Nr. 67, S. 92, Nr. 93, S. 113, Nr. 95, S. 115, Nr. 114 und 115, S. 130 sowie Nr. 47, S. 76 und 101, S. 119 für die lateinischen Ausgaben.

¹¹ Vgl. FC SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 837, 10–15 und Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften, 1545, in: WA 54, S. 179–187 sowie zum ersten Band der deutschen Schriften, 1539, in: WA 50, S. 657–661; außerdem Luthers Vorrede zum Catalogus oder Register aller seiner Bücher und Schriften, 1533, in: WA 38, S. 133f.

¹² Vgl. FC SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 837, 17–838, 4.

¹³ Vgl. FC Ep. und SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 769, 19–35 und S. 838, 18–839, 4.

¹⁴ Die Bezeichnung Luthers als „Apostel“ findet sich in einem Brief der Straßburger Prediger an Luther vom 23.11.1524, in WAB 3, Nr. 797, S. 381, I. Sie reden den Witten-

entierung und Irreleitung der Christen und zum anderen die des mahnen- den Unheilspropheten¹⁵.

Schon in seinen frühen Schriften findet sich die Selbstbezeichnung als „Prophet“ bzw. „propheta Germaniae“¹⁶, die von Luthers Zeitgenossen auch durchaus aufgegriffen wurde¹⁷. Diese Bezeichnungen, „propheta Germaniae“ bzw. schlicht „Prophet“, werden jedoch von Luther nicht als Ehrentitel angeeignet, sondern von seiner Indienstnahme durch Gott als Wiederentdecker und Verbreiter der evangelischen Heilsbotschaft her verstanden. Sie dürfen deshalb nicht ohne weiteres als Zeugnisse für eine realitätsferne Selbstüberheblichkeit ausgewertet werden. Vielmehr ist Luthers prophetisches Selbstbewußtsein nichts weiter als ein ausgeprägtes „Werkzeugbewußtsein“¹⁸, nämlich das unerschütterliche Wissen darum, im Auftrage Gottes die verschüttete, heilsame Wahrheit wieder ans Licht bringen zu müssen.

berger als „Apostolus Germaniae“ an.– In seiner Leichenpredigt, 22.2.1546, schilderte Bugenhagen Luther als jemanden, der „in dem höchsten Apostel= und Prophetenamt“ seinem göttlichen Auftrag treu nachgekommen sei und nannte ihn einen „heiligen Apostel und Propheten Christi“, vgl. W² 21b, Sp. 3417 u. 3422. Die Bezeichnung „Apostel“ findet sich auch in der Leichenpredigt von Michael Coelius, 20.2.1546; vgl. u.Anm. 23.

¹⁵ Zur Entwicklung des Lutherbildes im 16. Jahrhundert und den Luther beigelegten Titeln und Bezeichnungen vgl. Robert Kolb, Die Umgestaltung und theologische Bedeutung des Lutherbildes im späten 16. Jahrhundert, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg.v. Hans-Christoph Rublack, Gütersloh 1992 (SVRG 197), S. 202–231, bes. S. 202–206.

¹⁶ Vgl. Luther, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle, 1530, in: WA 30/II, S. 588,2 u. 6; Warnung an seine lieben Deutschen, 1531, in: WA 30/III, S. 290,28; Predigt am 20. Sonntag nach Trinitatis, 29.10.1536, in: WA 41, S. 706,14; Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, 1542, in: WA 53, S. 396,29. Seine Sendung durch Christus bringt Luther in den frühen dreißiger Jahren zur Sprache, vgl. WA TR 1, Nr. 679,1, S. 324,17 = WA 30/III, S. 392,14 u. 393,16–17 (Notizzettel zur Warnung an die lieben Deutschen). Vgl. dazu auch Hans Preuß, Martin Luther. Der Deutsche, Gütersloh 1934, S. 92–95, wo sich eine Auflistung dieser Stellen findet. Vgl. außerdem ders., Martin Luther. Der Prophet, Gütersloh 1933, S. 55–58. Zum Autor Hans Preuß vgl. u. Anm. 19. Vgl. darüber hinaus Hans Volz, Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius. Kritische Untersuchung zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Reformation, Leipzig 1930 (QFRG 12), S. 73, Anm. 1.

¹⁷ So bezeichnet Justus Jonas Luther in seiner Leichenpredigt, 19.2.1546, als „deutsches Landes Prophet und Prediger“ und „hohen Propheten D. Martinus“, vgl. W² 21b, Sp. 3447. In einem Brief an König Christian III. von Dänemark vom 24.5.1549 nennt er ihn ebenfalls „vir Dei, propheta τῆς Γερμανίας“; vgl. Gustav Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas, 2. Hälfte, Halle 1885, S. 282. Auch Johann Agricola und Friedrich Myconius zählen zu jenen, die Luther den Ehrentitel „Prophet“ zulegen; vgl. Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 73f und Myconius an Luther, 2.12.1529, in: WAB 5, Nr. 1501, S. 191,1.

¹⁸ Vgl. dazu die Analyse von Karl Holl, Luthers Urteile über sich selbst, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 1921, S. 326–358, der Luthers „Werkzeugbewußtsein“ (S. 358) in Kontext und Auswertung verschiedener Lebenssituationen immer noch überzeugend darzustellen vermag.

Damit kombinieren sich die Anspielungen Luthers auf drohendes Unheil und das Hereinbrechen von Verderbnis, sollte das Evangelium weiterhin unbeachtet bleiben. Der apostelgleiche Retter ist – analog dem Vorbild alttestamentlicher Propheten – zugleich auch der Verkünder von Drohweissagungen, der Unheilsprophet, der wegen der Mißachtung der göttlichen Gnade und der Gleichgültigkeit gegenüber der ersten Tafel des Dekalogs sowie für die Sünden gegen die zweite Tafel schwere göttliche Strafe in Aussicht stellt. „Es vergeht ... kaum ein Jahr“, so Hans Preuß, „in dem nicht Luther eine greuliche Strafe über Deutschland in Aussicht stellt, immer wegen der groben Undankbarkeit, die nicht die schwere Verpflichtung gegen Gott einsehen will, die das Aufgehen des Evangeliums gerade ihm auferlegt hat, sondern durch Verachtung des Wortes Gottes und allerlei andere Sünden mit gefährlichem Undank lohnt“¹⁹.

Luther entspricht damit dem Schema des nach der Prophezeiung in Mal 3,23 erwarteten endzeitlichen Elias, der wie der erste, alttestamentliche Elias falsche Lehre und abgöttischen Kult rücksichtslos anprangert und die Unausweichlichkeit des Zornes Gottes ankündigt. Bereits in der Frühzeit der Reformation wurde diese Identifikation vorgenommen. Man glaubte in Luther nach Johannes dem Täufer, der als der zweite Elias betrachtet wurde, auf dem Hintergrund spätmittelalterlicher Antichristvorstellungen den dritten Elias zu erkennen, obschon der Reformator selbst diese, auf seine konkrete Situation in der beginnenden reformatorischen Bewegung und auf die Wiederkehr eines *leibhaftigen* Elias bezogene Auslegung von Maleachi 3 ablehnte, ein Handeln in Analogie zu Elias aber durchaus für sich in Anspruch nahm²⁰. Zwingli war wohl der erste, der, unter dem Eindruck der Leipziger Disputation von 1519, seiner Überzeugung von Luthers prophetischem Amt in der Identifizierung des Wittenbergers mit dem endzeitlich wiederkehrenden Elias Ausdruck verlieh²¹. Vermutlich war aber auch

¹⁹ Preuß, Luther. Der Deutsche, S. 97. Die Darstellung ist wegen ihrer nationalistisch eingefärbten, historisch vollkommen unangemessenen Darstellung des „Deutschtums“ Martin Luthers ansonsten absolut wertlos und könnte heute lediglich noch als Zeugnis und Quelle für die Art der Aneignung historischer Größen im Zeichen des Nationalsozialismus herangezogen werden. Brauchbar ist Preuß' Abhandlung jedoch für eine Erhebung der Aussagen Luthers und einiger seiner Zeitgenossen, die ihn als Propheten ausweisen. Preuß hat zu diesem Punkt Nachweise gesammelt und zusammengestellt; vgl. ebd., S. 89–95 und 96–100. Vgl. aber auch Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 63–68 u. 72–76 passim.

²⁰ Vgl. Luther in seiner Kirchenpostille, 1521, in: WA 10/I/1, S. 148,14–18. – Man erwartete nach Apk 11,3–7, daß das endzeitliche Auftreten des Antichrists in der göttlichen Sendung von Elias und Henoch zu Warnung und Trost der Christenheit ein Gegengewicht erhalten würde. Vgl. dazu und zum prophetischen Selbstbewußtsein Luthers überhaupt Preuß, Martin Luther. Der Prophet, bes. S. 47–58; zu den Antichristvorstellungen vgl. Gustav Adolf Benrath, Art. Antichrist III und Gottfried Seebaß, Art. Antichrist IV, in: TRE 3 (1978), S. 24–43 mit der ebd. genannten Literatur; zu Luthers Haltung und der späteren Verarbeitung der Eliaserwartung vgl. Hans-Jürgen Schönstädt, Antichrist, Weltteilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617, Wiesbaden 1978 (VIEG Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte 88), bes. S. 265–269.

²¹ Dies soll in einem leider nicht erhaltenen Brief an den Freiburger Juristen Ulrich

er nicht Urheber dieses Gedankens, sondern hatte ihn von Erasmus übernommen²². Bei Melanchthon finden sich ganz ähnliche Äußerungen²³. Nikolaus Selnecker, Mitverfasser der Konkordienformel und Mitverantwortlicher für die Apologie des Konkordienbuchs, erinnerte später gegen die Vereinnahmung Melanchthons durch die Gegner des Konkordienwerks daran, daß es Philipp selbst gewesen sei, der Luther als Vater, Praeceptor und den Elias der letzten Zeiten bezeichnet habe²⁴. Solche Gedanken fanden bald in volkstümlicher Literatur wie Flugblättern und Liedern Multiplikatoren und besonders nach Luthers Tod reichen Nährboden und weite Verbreitung²⁵. Bereits Ende der vierziger, Anfang der fünfziger Jahre wurden zahlreiche Sammlungen von sogenannten Weissagungen Luthers gedruckt unter das Volk gebracht²⁶, deren Nachdrucke oft bis in die Zeit der Konkordienbestrebungen, der Werbung um Beitritt zum Konkordienwerk und der Publizierung dieses neuen „Corpus Doctrinae“²⁷ hineinreichten.

Zasius, der vor dem 13.11.1519 abgefaßt gewesen sein muß, geschehen sein; vgl. Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 64, und so auch Preuß, Luther. Der Prophet, S. 49f.

²² Vgl. Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 64f.

²³ Vgl. Melanchthon in der Vorrede zu der von ihm unter dem Pseudonym Didymus Faventinus herausgegebenen Schrift ‚adversus Thomam Placentinum Oratio pro Martino Luthero Theologo‘, 1521, in: CR 1, Sp. 288. Weitere Stellen in Melanchthons Briefen aus dem Jahre 1521 und 1522 listet Volz auf. Vgl. ders., Lutherpredigten des Mathesius, S. 65, Anm. 5; ebenso Preuß, Luther. Der Prophet, S. 50, Anm. 2. – In seiner Leichenpredigt auf Luther, 20.2.1546, bringt Michael Coelius eine regelrechte Palette von Autoritätsbezeichnungen für Luther, der „wahrhaftig zu unserer Zeit ein rechter Elias oder Jeremias, und vor dem großen Tage des HERRN, Johannes der Vorläufer, oder ein Apostel“ gewesen sei. Vgl. W² 21b, Sp. 3399.

²⁴ Selnecker ließ damit Melanchthon als ‚Lutheraner‘ erscheinen, der die herausragende Stellung des Wittenberger Freundes und Kollegen erkannt hatte und den die Gegner der lutherischen Konfessionsbildung deshalb zu Unrecht zum Gewährsmann einer calvinistischen oder zumindest zum Calvinismus tendierenden Position machten. Vgl. Selnecker, Recitationes aliquot, 1581 (s.u. Anm. 81), S. 265: „Philippus Lutherum agnoui & nominavi patrem, praecceptorem, postremae aetatis Eliam, curram & aurigam Israëlis, & de eo versum crebrò repetijt: Nulla ferent talem secla futura virum. Et cùm dona collegarum considerans exprimeret, dixit, D. Pomeranus est grammaticus, & textus verba perpendit: ego sum dialecticus, & ordinem, contextum, membra, consequentia considero: D. Ionas est Rhetor, & potest oratorio lepore & splendore verborum ornare & illustrare res, sed Doctor Lutherus est omnia, cui conferri nemo nostrùm potest“.

²⁵ Quellennachweise zur Aufnahme der Eliasidentifizierung finden sich wiederum bei Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 65–67 mit den Anm. Vgl. auch Preuß, Luther. Der Prophet, bes. S. 51–54. Vgl. darüber hinaus die Untersuchung von Schönstädt, Antichrist, S. 254–303, und zu den Aspekten der Darstellung Luthers im illustrierten Flugblatt in der Zeit von 1519–1525 Robert W. Scribner, For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, Cambridge u.a. 1981, S. 14–36 (zu den Lutherbildern).

²⁶ Vgl. Volz, Lutherpredigten des Mathesius, S. 74 mit Anm. 6.

²⁷ Die Autoren der FC vermeiden wohlweislich diese Bezeichnung für das neu entstandene Einigungswerk, welche in der Stellungnahme der Pommerschen Theologen zum Torgischen Buch beanstandet worden war und deren Verwendung den Eindruck erwecken mußte, daß man die in den bereits eingeführten Corpora doctrinae

Der Dresdner Prediger Petrus Glaser brachte seine Sammlung von Prophezeiungen Luthers im Jahre 1579 in ergänzter Fassung und einem auch für die weniger wohlhabenden Leser erschwinglichen Oktavformat neu heraus, nachdem die letzte, fünfzehn Jahre zuvor erschienene Auflage – wie er selbst in der Vorrede seines Bändchens ausführte – restlos vergriffen war²⁸. Glasers erste Ausgabe von „Hundertundzwanzig Prophezeiungen“ hatte bereits im Jahre 1557 guten Absatz gefunden. Unmittelbar nach Abschluß der FC lag ein weiterer Band vor, den Johannes Lapaeus, ein Gesinnungsgenosse Anton Othos, unter dem Titel „Wahrhaftige Prophezeiungen des teuren Propheten und heiligen Manns Gottes D. Martini Lutheri“ zusammengestellt hatte²⁹. Hier wurden aus Luthers zahlreichen Schriften sogenannte Weissagungen zusammengetragen und in unterschiedlichen Kapiteln thematisch zusammengebracht, so daß ein Kompendium von ‚dicta Lutheri‘ für diejenigen entstanden war, die sich das Gesamtwerk des verehrten Wittenberger Reformators nicht würden leisten können³⁰. Mit solchen Veröffentlichungen, von denen aufgrund der Auflagenzahlen anzunehmen ist, daß sie eine weitreichende Kenntnisnahme erzielten, wurde die Überzeugung genährt und gefestigt, „das eben der rechte Göttliche Prophetische Geist/ welcher durch die heiligen Propheten selbst geredt/ auch

verbürgte Lehre womöglich durch solch ein neues Corpus ersetzt werden wollte. Tatsächlich zielten FC und Konkordienbuch aber nicht auf Ersatz, sondern auf Integration des Bestehenden. Vgl. Heinrich Hepppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*. Bd. III, Marburg 1857, S. 207 und G[ottlieb] J[akob] Planck, *Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel*, Bd. III, Leipzig 1800 (*Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel* 6), S. 496f u. 540 mit Anm. 16.

²⁸ Vgl. *Zwey Hundert Prophezeyunge oder weissagunge/ des tewren Mans D. Martini Lutheri/ von allerley Straffen/ welche Deutschland noch [sic] seinem Tode/ von wegen desselbigen vielfaltigen vnd grossen Sünden vberfallen sollen*. Aus seinen Büchern zusammen gezogen. Von M. Petro Glasern Prediger zu Dreßden. [o.O.o.Dr.: Budissin, Michael Wolrab] M.D.Lxxiiij, S. 2a–b.

²⁹ *Warhaftige Prophezeiungen des thewren Propheten/ vnd heiligen Manns Gottes/ D. Martini Lutheri seliger Gedechnis*. Darinnen er den jetzigen kleglichen Zustandt Deutscher Nation/ die Zerstörunge der Kirchen/ Verfelschunge der Lere/ vielerley grewliche Straffen Gottes/ den Jüngsten tag/ vnd anders dergleichen mehr gar eygentlich zuor verkündiget hat. Dem gantzen Deutschlandt zur Warnung/ vnd allen betrübten Christen zu Christlichem Vnterricht vnd Trost/ aus allen seinen Schrifften vleissig zusammen gezogen/ Durch IOHANNEM LAPAEVM Einbeccensem, Pfarrherren zu Langenberg. Gedruckt zu Vrsel/ durch Nicolaum Henricum/ Anno 1578.– Über Johann Lappe – so die deutsche Form seines Namens – ist fast nichts bekannt. Der in Einbeck Geborene wurde 1566 Diakon an der Nikolauskirche in Nordhausen, wo Anton Otho als Pastor wirkte. Zu Lappes weiteren Lebensstationen vgl. Johann Anton Trinius, *Beytrag zu einer Geschichte berühmter und merkwürdiger Gottesgelehrten auf dem Lande*, Bd. 3, 1756 (nach der Mikroficheedition des Deutschen Biographischen Archivs).

³⁰ Dies ist eine immer wiederkehrende Begründung für die Erstellung und Verbreitung von solchen Florilegien, die dem tatsächlichen Bedürfnis zu entsprechen schienen; vgl. Ernst Koch, *Lutherflorilegien zwischen 1550 und 1600*. Zum Lutherbild der ersten nachreformatorischen Generation, in: *Theologische Versuche* 16 (1986), S. 105f.

durch D. Martinum Lutherum seligen/ in diesen letzten Zeiten geredt habe³¹. Hinzu kam, daß man ganz offensichtlich nicht nur Bußruf und Drohwissagungen Luthers tradierte, sondern auch seine Äußerungen in Fragen der Lehre von seiner prophetischen Stellung her mit Autorität ausstattete und in ähnlicher Weise propagierte. Denn in Luther erkannte man den Erwählten Gottes, der das Volk des Herrn, das sich wie das Volk Israel unter dem Papsttum in ägyptischem Exil bzw. babylonischer Gefangenschaft befunden hatte, herausgeführt und von der Bedrängnis befreit hatte³². Im Jahre 1575, mitten in den Konkordienverhandlungen, erschien unter dem Titel „Die fürnemsten vnd besten Schrifften des hocherleuchten und geistreichen Mannes Gottes/ Herrn Doctoris Martini Lutheri“ ein Sammelband mit Schriften des Wittenbergers zur Frage der Sakramente, besonders des Abendmahls. Veranlaßt war dieser Druck durch die feste Überzeugung, daß zwischen der nach Luthers Tod erneut aufgebrochenen und fort-dauernden Abendmahlskontroverse und der nachlassenden Beachtung des ‚Gottesmanns‘ eine Wechselwirkung bestehe. Man wollte deshalb entsprechende Schriften Luthers, ‚des wahrhaftigen Elias der letzten Welt‘, die wohl in Vergessenheit geraten und nicht mehr gedruckt verfügbar seien, erneut zugänglich machen. Selbst die Autoren der Konkordienformel scheinen, wenn sie Luther zitierten, auf dieses Buch zurückgegriffen zu haben³³.

III.

Die Darstellung Luthers als Prophet diene also, wie sich im Voraufgegangenen bereits andeutet, nicht ausschließlich der Pflege des Gedächtnisses an den großen Wittenberger Reformator und der Würdigung seiner Leistungen für die Christenheit. Sie wurde, ganz im Gegenteil, auch gezielt für die Legitimierung jeweils eigener Positionen in Lehre und Bekenntnis ausgewertet. Dabei wurden beide Aspekte des Luther beigelegten Amtes als ‚propheta Germaniae‘ bzw. ‚Elias der letzten Zeiten‘ aufgegriffen: sowohl der des Unheilspropheten als auch der des Wiederentdeckers evangelischer Wahrheit. Im Grunde sind alle konfessionellen Gruppierungen im protestantischen Raum in der einen oder anderen Weise, freilich in unterschiedlicher Akzentsetzung an einer solchen Aneignung Luthers beteiligt.

Nicht von ungefähr beriefen sich z.B. die allseits vertriebenen Flacianer auf seine Droh- und Unheilsprophezeiungen. Luthers Aussagen darüber, daß das Wort des Evangeliums wieder verschüttet, eine Zeit der Finsternis und Verderbnis anbrechen und Zwiespalt die Kirche entzweien werde, bezogen sie auf die Konkordienbemühungen Jakob Andreaes und deren Abschluß in der umstrittenen Konkordienformel. Diese Einigungsformel ver-

³¹ Lapaeus, Wahrhaftige Prophezeiungen, S. b2b.

³² Vgl. Lapaeus, Wahrhaftige Prophezeiungen, S. a2b–3a.

³³ Dies hat Ernst Koch herausgearbeitet. Vgl. ders., Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melancthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577, in: LuJ 59 (1992), S. 128–159 und zu „Die fürnemsten und besten Schrifften“ bes. ebd., S. 147–149.

harmlose ihrer Ansicht nach die umfassende, die Substanz des Menschen bestimmende Präsenz und Wirkung der Erbsünde in ganz unzulässiger Weise³⁴ und schuf Raum für eine ‚Amnestie‘ gegenüber Irrlehren und Irrlehrern. Nach Ansicht der Flacianer konnte sich wahre Lehre und kompromißloses Bekennen nunmehr nur noch jenseits der Masse und im Schutz der um der Wahrheit willen verfolgten ‚kleinen Herde‘ finden³⁵. Luthers prophetische Weitsicht diente ihnen, indem sie sie konkret auf die eigene Situation anwandten, als Legitimation, zumal sowohl die führenden gnesiolutherischen Theologen als auch die Landesherrn sich definitiv von ihnen distanziert hatten³⁶.

Während sich die Flacianer die Drohwissagungen Luthers zu eigen machten und damit den Aspekt des Unheilspropheten betonten, legte die als gnesiolutherisch zu bezeichnende Gruppe, die sich von den Flacianern aufgrund ihrer Erbsündenlehre abgewandt hatte, den Akzent auf die Werkzeugfunktion des Wittenbergers und seine Bedeutung für die Gesamtheit der Kirche. Sie nahmen in den Kontroversen um die lutherische Konfessionsbildung ebensowenig wie die Flacianer zur Autoritätsfrage explizit Stellung, aber ihre Hochachtung vor dem großen Reformator und Lehrer klang doch auch in ihren Schriften an. Es war Gott selbst, dessen Wirken durch Luther sichtbar wurde, welcher demnach ganz zu Recht als ‚Gottesmann‘ bzw. ‚vir Dei‘ Achtung verdiente. Johann Wigand, der Bischof von Pomesanien in Preußen, betonte diese Auszeichnung Luthers als „praeclarum et salutare Dei organon“, dessen Arm Gott zur Beseitigung der ‚Tyranis‘ des Papsttums in Dienst genommen und durch den er die rechte evangelische Lehre als „praeclarum depositum“ der gesamten Kirche übereignet habe³⁷.

Die Philippisten dagegen, ob sie nun eine durch Luther geprägte oder zum Calvinismus tendierende Abendmahlslehre vertraten, schwiegen ganz

³⁴ Vgl. dazu FC SD I, in: BSLK, S. 843–866, bes. S. 861–866. Die FC warnt zwar vor dem Gebrauch der in diesem Zusammenhang unangemessenen Termini ‚Substanz‘ und ‚Akzidens‘, definiert aber – für den Fall, daß man dennoch nicht ohne sie auskommt – die Erbsünde als Akzidens des Menschen.

³⁵ Vgl. Lk 12,32. Dies findet in den Diskussionen um die Konkordienformel einen deutlichen Ausdruck in Marcus Volmars Schrift „Prodromus“, o.O. 1581.

³⁶ Die Ablehnung jeglicher landesherrlichen Einflußnahme auf kirchliche Angelegenheiten hatten die Flacianer zu einem Störfaktor im politischen Gemeinwesen werden lassen. Dies wurde erstmals 1561 deutlich, als sich Flacius an die Spitze des Widerstands gegen das vom ernestinischen Herzog eingeführte Konsistorialwesen (Erlaß vom 8.7.1561) setzte. Er und weitere führende Theologen, wie Johann Wigand, Simon Musaeus und Johann Aurifaber, wurden des Landes verwiesen. Zunächst wurden sie freilich noch im Gebiet der Grafen von Mansfeld geduldet (bis 1575). Als Johann Wigand und Tileman Heshusius sich gegen die Erbsündenlehre des Flacius entschieden und durch massive Propaganda zahlreiche Anhänger abwarben, bedeutete dies auch die theologische Isolation. – Vgl. auch Martin Kruse, Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte, Witten 1971 (AGP 10), S. 53–70.

³⁷ Vgl. Wigand, COMMONEFACTIO DE FRAVDIBVS QVORVNDAM Sacramentarium. *OPPOSITA SCRIPTO ANONYMO: DE RATIONE INEVNDAE CONCORDIAE Per IOHANNEM VVIGANDVM* Episcopum Pomezaniensem. VVITEBERGAE, [o.Dr. o.J.: 1579], bes. S. 17 u. 42.

zur Frage der Autorität Martin Luthers. Ihr Anliegen war es, Luther und Melanchthon in Fragen der Lehre – und das betraf besonders die Christologie und Abendmahllehre – nicht voneinander zu trennen. Eine Gewichtung der Autoritäten im konkurrierenden Vergleich miteinander lag ihnen fern³⁸.

Entsprechend hatte die Konkordienformel, die auf eine Integration der Philippisten, freilich unter Ausschluß des sogenannten ‚kryptocalvinistischen‘ Flügels zielte, Luther lediglich – wie bereits zu Anfang dargelegt – als Befreier von Irrlehre und Wiederentdecker rechter Lehre in Anspruch genommen. Diese Art des Rückgriffs auf den großen Wittenberger Reformator hatte jedoch besonders in den Artikeln SD VII (Vom heiligen Abendmahl) und SD VIII (Von der Person Christi) zu einer unübersehbaren Reliefstellung Luthers geführt, die nun zusätzlich in der volkstümlichen Literatur ein grobes Pendant fand. Dies erregte den heftigen Widerspruch all jener, die über ihre Melanchthonschülerschaft zum Calvinismus gefunden hatten oder zumindest mit dem Calvinismus sympathisierten. Denn das Plädoyer der Konkordienformel für Luther als auslegende und additive Autorität ging zumindest in der Abendmahlsfrage ganz offensichtlich auf Kosten Melanchthons³⁹ und der seit 1540 erzielten lehrmäßigen Öffnung der Confessio Augustana. Der Augsburger Reichstag von 1566 hatte sogar die faktische Duldung der zum Calvinismus übergetretenen Kurpfalz unter dem Bekenntnis zur CA und dem Schutz des Augsburger Religionsfriedens ermöglicht⁴⁰. Nun bedrohte die durch die Konkordienformel ins Spiel gebrachte Autorität Luthers den Calvinismus im Reich. Deshalb waren es die Calvinisten und ihre Sympathisanten, die die Bestreitung des normsetzenden Ansehens Martin Luthers zu einem Bestandteil ihres Protestes gegen das Konkordienwerk machten⁴¹. Ihre Schriften dokumentieren eine Haltung, die zum einen durch eine konsequente ‚Entmythologisierung‘ der Person Luthers, zum anderen aber durch sukzessive Aneignung seiner Autorität charakterisiert ist.

Der als Verfasser des Heidelberger Katechismus bekannte Zacharias Ursinus veröffentlichte mit seiner „Admonitio Christiana“ auf Veranlassung des calvinistischen Fürsten Johann Casimir von der Pfalz, dem er nach Regie-

³⁸ Zum Autoritätenproblem im Vorfeld der Konkordienformel vgl. Koch, Auseinandersetzungen, S. 128–159.

³⁹ In fast allen Artikeln aber zeigen sich deutlich – bedingt durch die Melanchthonschülerschaft der zweiten Reformatorengeneration, auch der sog. Gnesiolutheraner – Spuren melanchthonischen Einflusses; vgl. aber bes. die Artikel SD III (Von der Gerechtigkeit des Glaubens) in der Ablehnung Osianders und SD VI (Vom dritten Brauch des Gesetzes).

⁴⁰ Vgl. dazu insgesamt Walter Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen-Vluyn 1964 (BGLRK 17).

⁴¹ Schon bei Calvin selbst finden sich Äußerungen, die diese kritische Haltung Luther gegenüber vorbereiten, vgl. Brian A. Gerrish, The Pathfinder. Calvin's Image of Martin Luther, in: ders., The Old Protestantism and The New. Essays on the Reformation Heritage, Edinburgh 1982, bes. S. 43f mit Anm. 89. Für weitere Literatur zur Stellung Calvins zu dem Wittenberger Reformator vgl. ebd., S. 282f, Anm. 1.

rungsantritt von dessen lutherisch gesinntem Bruder, Kurfürst Ludwig VI., nach Neustadt/Haardt gefolgt war, den einflußreichsten Konkordienprotest. In der von der FC vollzogenen ‚Lutheranisierung‘ der Confessio Augustana durch die Indienstnahme der Autorität des Wittenbergers erkannte er *einen* Kristallisationspunkt u.a. der nun aufbrechenden Kontroversen⁴²: „Es haben gleich ander/“, so schreibt er, „die Schriff/ die Väter/ die Augspurgisch Confession/ verstanden wie sie wollen/ sagen sie doch/ es hab sie D. Luther anders verstanden/ welcher der fürnemste Lehrer vnd Erklärer der Augspurgischen Confession sey/ nach dessen Schrifften/ vnd sonderlich/ nach dessen Streitschrifften vom Abendmal (denn da ligt der Haaß im Pfeffer) nicht allein die Confession zuuerstehen/ sonder auch die lehr vñ entscheidung der Religionsstreitten in allē Kirchen zurichten sey. Derhalten/ weil wir seiner meinung vom Leib Christi/ vnd von niessung desselben im Abendmal/ nicht beifallen/ so schliessen sie/ wir müssen abgefallen sein/ von der Schriff/ von der Augsp. Confession/ vñ von der gantzen allgemeinen Christenheit vnd Christlichen Religion/ vñ werden derwegen billich als Ketzler verdamt/ vnd aus der Gemein Gottes außgeschlossen“⁴³. Der Pfälzer Theologe widmete deshalb der Frage der Autorität Martin Luthers in seinem umfangreichen Werk ein eigenes Kapitel⁴⁴. Er bleibt jedoch der einzige, der von gegnerischer Seite diese Autoritätenfrage in solch ausdrücklicher Weise aufnahm. Es ging ihm darum, bei aller Hochachtung vor den Verdiensten Luthers, dessen Irrtumsfähigkeit, ‚menschliche Fehler und Schwachheit‘ in Verhalten und Lehre festzuhalten, um so Luthers Schriften, insbesondere seine Streitschriften, als Orientierungspunkt für das Bekenntnis der Kirche zu disqualifizieren. Die Stärke von Ursinus‘ Argumentation liegt darin, daß er versuchte, objektive Kriterien aufzustellen, an denen er sodann die zu beurteilende Streitfrage, nämlich ob Luther mit Recht prophetische Autorität zukomme oder nicht, messen konnte. Er traf deshalb zunächst eine Unterscheidung in dreierlei Arten von Propheten, denn ganz offensichtlich – so Ursinus – habe man der Bezeichnung „Prophet“ durch die Jahrhunderte hindurch nicht immer dieselbe Bedeutung beigelegt. Auf die von Gott selbst berufenen, mit Vollmacht zu Wunderzeichen und mit Offenbarungen ausgestatteten Propheten des Alten Testaments, deren Amt in Christus zum Ziel gekommen sei, folgen die Propheten des

⁴² Den Schwerpunkt legte die „Admonitio Christiana“ allerdings auf Fragen der Lehre, wobei die rechte Ausformung der Christologie vor die Entscheidungen der Abendmahlslehre trat und – anders als in der FC und der Apologie des Konkordienbuchs (s.u.Anm. 78) – für diese die Grundlage schuf.

⁴³ Christliche Erinnerung Vom CONCORDIBVCH So newlich durch etliche Theologen gestelt/ Vnd im Namen etlicher Augspurgischer Confession verwandten Stände publicirt/ Der Theologen vnd Kirchendiener in der Fürstlichen Pfaltz bey Rhein. Auß dem Latein verteuscht/ Vnd an etlichen orten weiter außgeführt. ... Gedruckt zu Newstatt an der Hardt/ in der Fürstlichen Pfaltz/ durch Mattheum Harnisch. m.d.Lxxxii, S. 322.

⁴⁴ Vgl. Cap. VI. Vom ansehen D. Martin Luthers, in: Christliche Erinnerung, S. 322–401. – Die „Christliche Erinnerung“ stellt eine erweiterte und verbesserte Neuauflage der ursprünglich lateinisch abgefaßten „Admonitio Christiana“ in der Volkssprache dar. Sie liegt dieser Untersuchung zugrunde.

Neuen Testaments wie Paulus und die Apostel, welchen die Verkündigung zukünftiger und verborgener Dinge aus Gottes Offenbarung aufgetragen war. Daneben stehen schließlich – in der gegenwärtigen Zeit – diejenigen, die zwar eine besondere Gabe der Schriftauslegung, aber keine neuen göttlichen Offenbarungen haben⁴⁵. Ihre Verkündigung muß sich daher nach den zuvor an die Propheten, Apostel und Evangelisten ergangenen Offenbarungen richten. Bestenfalls nach dieser letzten Bedeutung ist auch Ursinus bereit, Luther den Titel „Prophet“ zukommen zu lassen. Damit befand sich Ursinus im Grunde ganz in Übereinstimmung mit der FC, die ebenfalls einzig und allein die Lehre der Propheten und Apostel, die als direkt von Gott inspiriert angesehen wurden, als oberste Prämisse für die Formulierung von Lehre und Bekenntnis gelten lassen wollte. Die Diskrepanz aber ergab sich aus der Tatsache, daß für die Konkordien-seite diese Übereinstimmung Luthers mit der prophetischen Wahrheit außer Zweifel stand, während die Gegenseite gerade hier Zweifel anmeldete. Ursinus insistierte deshalb und auf dem Hintergrund volkstümlicher Überhöhung⁴⁶ darauf, daß Luther nicht etwa durch eine plötzliche Erleuchtung, sondern durch eifriges eigenes Studium das Licht der Wahrheit erst allmählich entdeckt habe und sich weder durch Wunderzeichen noch durch die Erfüllung von Weissagungen habe ausweisen können. Wie andere sei der Reformator zwar zu einem ‚fürnehmen Diener und Werkzeug der Barmherzigkeit Gottes zugerüstet‘, nicht aber in ein prophetisches Amt eingesetzt worden⁴⁷. Für diese

⁴⁵ In ganz ähnlicher Weise unterschied Ursinus in seinen Ausführungen „Vom rechten verstand der Augspurgischen Confession“ zwischen solchen Schriften, die auf Wirken und Inspiration des heiligen Geistes zurückgehen, ‚allgemeinen Kirchenschriften‘ und Privatschriften einzelner. Zum Kriterium für ihre Autorität machte er nicht die ‚Quellentreue‘ oder den Grad der inhaltlichen Übereinstimmung mit der heiligen Schrift – so aber die FC –, sondern die Ausdehnung ihres Geltungsbereichs in den Kirchen. Vgl. Christliche Erinnerung, S. 239–321. Vgl. außerdem Robert Kolb, Luther, Augsburg, And The Concept of Authority in The Late Reformation. Ursinus Vs. The Lutherans, in: Controversy and Conciliation. The Reformation and the Palatinate 1559–1583, ed. by Derk Visser, Allison Park, PA 1986 (Pittsburgh Theological Monographs. NS 18), S. 38f.

⁴⁶ Vgl. dazu Ursinus selbst: „Solchen vnterscheid aber der Lehrer vnd Diener der Kirchen Gottes/ widerholen wir nicht darum/ daß er streittig oder schwer zuwissen wer/ sonder darum/ daß jr viel nicht daran gedenccken/ dieweil sie darvon abgefuret werden durch die Theologen/ die lieber im Catechismo Lutheri studieren/ denn in der Bibel/ vnd damit sie jhnen fernere mühe ersparen/ mit starcker stimme schreien/ D. Luther sey auch ein Prophet/ als der auch von Gott ohne mittel/ vnd ohne gebrauchliche ordnung/ beruffen sey zum Prophetischen amt/ nemlich zu Reformirung der Kirchen/ vnd dessen thaten vnnnd glückliche handlungen/ grosse wunderzeichen gewesen/ der auch viel ding prophecey et vnd weißesagt habe/ wie es hernach ergangen (wie denn auch jhr etliche die Propheceyen Lutheri haben zusammen gelesen/ vnd lassen außgehen) Vnnnd sollen derhalben seine Schrifften also angenommen vnnnd gehalten werden/ als eines Propheten/ der nicht jren noch fehlen könne/ weder in verstand noch in reden“: Christliche Erinnerung, S. 330. – Vgl. zur volkstümlichen Einschätzung bzw. Verehrung Luthers als Lehrer, Prophet und Seelsorger Koch, Lutherflorilegien, S. 107–110.

⁴⁷ Vgl. Christliche Erinnerung, S. 333–339, bes. S. 336.

Charakterisierung der geschichtlichen Rolle Luthers konnte Ursinus sogar den Reformator selbst zu seinem Kronzeugen machen, der nie Richtschnur der Lehre habe sein wollen und stets eine Überbewertung seiner Person abgewehrt habe. Diejenigen, die Luther mit dem dritten Elias identifizieren, forderte der Pfälzer Calvinist auf, sich daran zu erinnern, daß Luther, von sich selbst wegweisend, lieber den Verlust seiner eigenen Werke als den der Loci Communes Melanchthons habe beklagen wollen⁴⁸. Nicht zu Unrecht konnte Ursinus ins Feld führen, daß Luther sowohl die Bildung von Parteinamen als auch das ihm zugeschriebene Prophetenamt zurückgewiesen habe⁴⁹.

Ursinus erkannte in dem Verhalten der Konkordientheologen, die – seiner polemisch überspitzten Darstellung nach – aus dem Zusammenhang des Corpus doctrinae Philippicum Bücher Melanchthons eliminiert hätten, um sie durch Schriften Luthers zu ersetzen und in dem so entstandenen Konkordienbuch die Brücke zwischen der Confessio Augustana und der sogenannten Ubiquitätslehre der Konkordienformel schlagen zu können⁵⁰, nicht nur eine unzulässige Überschätzung *persönlicher* Autorität, sondern auch eine Überbewertung der *Schriften* Luthers. Seinen Gegnern gegen-

⁴⁸ Vgl. Luther, Vorrede zum ersten lateinischen Band der Wittenberger Gesamtausgabe, 1545, in: WA 54, S. 179,1–14 und die Anspielung darauf in Christliche Erinnerung, S. 340: „Ach jhr Christlichen Herrschafften vnnnd Brüder inn Teutschen Landen/ wollet doch diese wort D. Luthers/ die einem trewen christlichen Lehrer sehr wol anstehen/ aber einem Propheten/ durch den kein Mensch noch Münch/ sonder allein der Geist Gottes redt/ gantz vnd gar nicht gebüren/ zu gemüt führen vnd bedencken/ was Lutherus/ wenn er jtzund auffstehen solte/ von diesen Theologen sagen würde/ die aus ihm den dritten Elias machen/ vnd weder daß er ein Münch/ noch daß er ein Mensch gewesen/ ingedenck seind/ geschweigen jtzund/ die seine Schrifften zur Glaubens regel machen/ vnd Philippi Schrifften gern vnter die banck stossen wolten/ als vnrein vnnnd Ketzerisch/ da man doch weis/ daß Lutherus gewünscht hat/ daß ehe seine Bücher alle verloren würden/ denn die einigen loci communes oder Haubartickel Philippi“. Vgl. dazu aber auch o. bei Anm. 11.

⁴⁹ Vgl. Christliche Erinnerung, S. 339–341 und 348–350. Vgl. außerdem Luther, Eine treue Vermahnung zu allen Christen, 1522, in: WA 8, S. 684,30–685,16. Hier heißt es, S. 685,4–11: „Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyszen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutzigt. S. Paulus i. Corint. iij. wolt nit leyden, das die Christen sich solten heyszen Paulisch oder Petersch, sondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen? Nitt also, lieben freund, last uns tilgenn die partyesche namen unnd Christen heyszen, des lere wir haben“. Vgl. darüber hinaus Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, 1521, in: WA 7, S. 313,17–19.

⁵⁰ Vgl. Christliche Erinnerung, S. 323. Tatsächlich war das Konkordienbuch nicht durch Umgestaltung des Corpus doctrinae Philippicum entstanden, sondern folgte dem Vorbild des Corpus doctrinae Wilhelminum von 1576 und des Corpus doctrinae Julium, ebenfalls von 1576, die in den Ländern der Herzöge von Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel Geltung hatten. Vgl. dazu Tschackert, Entstehung, S. 618–620. Ursinus aber heizte damit den Konkordienprotest all jener an, die als Philippisten eine Trennung der Lehrautorität Melanchthons und der Luthers und damit letzten Endes eine gänzliche Verdrängung Melanchthons fürchteten.

über, die den Kontext Lutherscher Schriften dem Verständnis der CA für angemessener hielten, kehrte er die Werteskala, die er darin zu erkennen glaubte, einfach um. Glauben und Bekenntnis der Allgemeinheit, wie sie in der *Confessio Augustana* eine anerkannte Stimme hatten, seien keineswegs nach der sich in seinen Schriften äußernden Meinung eines einzelnen, nämlich der Luthers, auszurichten⁵¹, sondern eher umgekehrt: Die Schriften des Wittenbergers hätten der CA und ihrer Apologie als Prüfstein standzuhalten, zumal Luther beide seinerzeit selbst approbiert hatte⁵². Wenn Ursinus hiermit die Person und ihre ‚Privatlehre‘ dem von der Allgemeinheit angenommenen Bekenntnis unterordnete⁵³, traf er wiederum die Konkordienformel, was das Grundsätzliche anging, keineswegs. Denn in ganz ähnlicher Weise hatte sich auch die FC geäußert⁵⁴. Aber für Ursinus war ausschlaggebend, daß Luther, namentlich in seiner Abendmahlslehre, die in den verschiedenen Ausgleichsverhandlungen erzielte Öffnung des Bekenntnisses nicht mitvollzogen hatte und somit der veranschlagten, in seinen Augen berechtigten Bekenntnisentwicklung nicht gefolgt war.

Diesen Kontrast von höher bewerteter Öffentlichkeit des Bekenntnisses und geltungsmäßiger Bedeutungslosigkeit privater Schriften wandte Ursinus konsequent auf die Beurteilung von Luthers Streitschriften an. Denn auch sie hatte die Konkordienformel – ihre Übereinstimmung mit der heiligen Schrift voraussetzend – zur Argumentation herangezogen⁵⁵. Dem stellte Ursinus zunächst die grundsätzliche Feststellung entgegen, daß jemand, der selbst in einen Streit verwickelt sei, nicht als Schiedsinstanz über die Parteien eingesetzt werden könne und schlug sodann den Bogen zurück zu der Beurteilung der Person Martin Luthers, ihres Verhaltens und ihrer Urteilskraft. Luthers unzulängliche und unzutreffende Beurteilung Zwinglis und Oekolampads, die er mit Karlstadt in eine Reihe gestellt hatte, mußten ihn ebenso wie die von Ursinus zusammengetragenen und aufgelisteten Ungereimtheiten in manchen seiner Schriften disqualifizieren⁵⁶. Hinzu kam, daß Ursinus geltend machte, Luthers Abendmahlslehre sei nicht etwa aus göttlicher Inspiration oder wenigstens aus dem Worte Gottes, sondern aus ‚alter Gewohnheit und Heftigkeit seiner Natur‘ entstanden⁵⁷. Ursinus’ Rückschau auf den Ablauf des Abendmahlsstreits ließ ihn sogar zu der Schlußfolgerung kommen: „Hieraus ist zusehen/ daß Lutherus diese seine meinung nicht aus der Schrifft gelehret/ sonder als ein Mackel/ aus dem

⁵¹ So nämlich FC SD VII, in: BSLK, S. 984,36–985,9 und S. 983,3–10.

⁵² Vgl. Christliche Erinnerung, S. 351.

⁵³ Vgl. dazu o.Anm. 45.

⁵⁴ Vgl. FC SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 833,9–837,15 und dazu Christliche Erinnerung, S. 351. Hier heißt es: „Sie solten auch erwegen/ welches billlicher sey/ dz die gemeine Confession der Kirchen/ nach eines Manns lehr vnd Confession [gemeint ist Luther]/ oder eins Mans/ nach der gemeinen/ regulirt vnd verstanden werde“.

⁵⁵ Vgl. FC SD, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 836,36–837,15.

⁵⁶ Vgl. Christliche Erinnerung, S. 353–363 und 363–386 sowie auch schon S. 343–348.

⁵⁷ Vgl. Christliche Erinnerung, S. 359–363, bes. S. 363.

vnsaubern Papsthum/ vnd aus seiner Münchskutten mit sich hat gezogen. Dieweil er aber gesehen/ wie ein vngereimt Gedichte wer/ die verwandlung deß Brots ins Fleisch/ hat er an stat derselben die verbergung deß fleisches Christi im brot gesetzt/ damit er gleichwol seinen alten vnnnd mit jhm auffgewachsenen wohn/ von der leiblichen gegenwert vñ niessung des fleisches Christi/ behielte. Vnd hat also einen jrthum mit dem andern gepletzt/ vnnnd nicht war genommen/ daß seine meinung eben so wenig/ ja auch weniger schein hette/ denn deß Papsts⁵⁸. Die einem Propheten so wenig anstehende Nähe zum falschen Glauben, die sich in der Darstellung des Ursinus letzten Endes als Ergebnis einer von lehrmäßigen Inkonsistenzen getragenen Entwicklung bei Luther entpuppt⁵⁹, nutzte der calvinistische Pfälzer geschickt, um den groben Irrweg der Konkordienformel aufzuzeigen, die aufgrund der Überschätzung der Autorität des Wittenberger Reformators nun diejenigen verdamme, deren Lehre der Confessio Augustana in Wahrheit gerecht werde.

IV.

Luthers Verhalten im Abendmahlsstreit war schon vor der Publizierung der „Admonitio Christiana“ in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel zu einem Topos geworden, der in krassen Gegensatz zu der Überhöhung der Autorität seiner Person trat. Zwar ist Ursinus der einzige, der dies in seiner Schrift ganz explizit in den Zusammenhang einer Stellungnahme zum „Ansehen der Person Martin Luthers“ rückte, aber auch aus anderen Kontexten heraus wird der unterschwellige Angriff auf die Reliefstellung Luthers deutlich. Damit kann aber durchaus zugleich eine von den Konkordiengegnern vorgenommene Aneignung der Autorität Luthers, die im Resultat dann sie selbst, die Konkordiengegner, als die ‚wahren Lutherischen‘ erscheinen läßt, Hand in Hand gehen. Typische Beispiele dafür bieten die „Trostschrift“ (1578)⁶⁰ des ehemaligen kurpfälzischen Hofpredigers

⁵⁸ Christliche Erinnerung, S. 362.

⁵⁹ Ursinus erkennt in dieser Entwicklung vier Stationen, die vier unterschiedliche Ausformungen der Abendmahlslehre hervorgebracht hätten: In seinen frühen, vor dem Abendmahlsstreit veröffentlichten Schriften habe Luther die Lehre der Reformierten vertreten, die man als schriftkonform und der CA gemäß anerkenne. Diese Lehre – so Ursinus – hätte eine Einigung der Parteien durchaus ermöglichen können. Dem folgte eine Rückkehr zur altgläubigen Wandlungslehre, die Luther – in einer dritten Phase – in ein leibliches „beywesen deß fleisches Christi/ in oder bey dem brot“ aufgelöst habe. Die letzte Periode zeichne sich schließlich durch die Argumentation mit der menschlichen Omnipräsenz Christi zugunsten seiner realen Präsenz im Abendmahl aus. Vgl. Christliche Erinnerung, S. 368–386.

⁶⁰ Trostschriff An alle guthertzige Christen/ so von wegen der reynen/ vnd vom Papistischen saurteyg gesäuberten Lehr der Sacramenten/ vnd besonders des H. Abentmals angefochten werden. Sampt eynem kurzen vnd klaren bericht/ was doch die Gründ vnserer Lehr seient: vnd ob dieselbige im wenigsten also geschaffen, das man vns verdammen/ vnd nicht leiden solle. Durch Danielem Tossanum, Diener des Worts Gottes. ... Gedruckt zu Neustatt an der Hart/ bei Hans Meyer/ Anno 1578.

Daniel Tossanus, der wie Ursinus bei der Lutheranisierung der Pfalz unter Ludwig VI. zu Johann Casimir nach Neustadt/Haardt gewechselt war, und die unter dem Pseudonym ‚Ambrosius Wolf‘ publizierte „Historia der Augsbургischen Konfession“ (1580) des Nürnberger Ratskonsulenten Christoph Herdesianus⁶¹. Beide brachten eine Rekonstruktion des Beginns der Abendmahlskontroverse zwischen Luther und Karlstadt. Dabei handelte es sich um ein Thema, das Herdesianus bereits 1572 in der ersten Publikation seiner „Acta Concordiae“ flüchtig angesprochen⁶² und seit 1579 wiederholt aufgegriffen hatte. Es ging darum, Luther als den eigentlich Verantwortlichen für den Abendmahlsstreit herauszustellen. Obwohl man der Auseinandersetzung, „wie Carlstad selbst begert/ mit freundlicher disputation [hätte] abhelfen sollē vnd können“⁶³, habe Luther, der am 12.8.1524 mit seinem Kontrahenten in Jena in der Herberge zum Schwarzen Bären zusammengetroffen war, die Kontroverse regelrecht herausgefordert und diese Provokation mit dem Pfand eines Goldguldens besiegelt. Allerdings beabsichtigten weder Tossanus noch Herdesianus, die Gegner gegeneinander auszuspielen, um dann etwa den von lutherischer Seite diffamierten Karlstadt zu ihrem Helden zu machen⁶⁴. Vielmehr war es ihr Ziel, aufzuzeigen,

⁶¹ HISTORIA Der Augspurgischen Confession/ Wie/ vnnd inn welchem verstandt sie vorlängst von dero genossen vnd verwandten im Artickel des Heiligen Abendmals/ nach der Wittenbergischen Concordiformul/ Anno 36. ist angenommen/ Auch wie sie seidhero sonst etlich mal in öffentlichen Religionshandlungen ist gemehrt vnd erklärt worden. Jtem/ ACTA CONCORDIAE Zwischen Herren Luthero vnd den Euangelischen Stätten in Schweiz im Jahr 38. vber der Wittenbergischen Concordiformul auffgerichtet. Wider die PATRES BERGENSES vnnd anderer Vbiquitisten verfürischen betrug. Durch M. Ambrosium Vvolffium, allen liebhabern der warheit zum besten mit allem fleiß zusammen getragen/ vnd auch in druck vbergeben. ... Gedruckt zu Newstatt an der Hardt/ in der Fürstlichen Pfaltz/ durch Matthaëum Harnisch. 1580. Die Schrift wurde im Zuge der Auseinandersetzung mit Johann Mager, Propst in Stuttgart, erweitert und 1581 erneut aufgelegt. – Christoph Herdesianus, aus der Familie Hardsesheim, kam im Jahre 1523 in Halberstadt zur Welt. Er starb 1585 in Nürnberg. Vgl. Von dem Leben und Schriften Christophori Herdesiani, Jcti in: Nützliche und Auserlesene Arbeiten der Gelehrten im Reich, hg.v. J.W. Feuerlein, G.Fr. Deinlein, J.D. Köhler, 1 (1733), S. 11–22.

⁶² Vgl. ACTA CONCORDIAE. Das ist: Was sich in dem Tractat vnd handel der Concordien oder vereinigung zwischen dem Herrn Luthero vnd den Euangelischen Stetten in Schweiz/ vber dem stritt zwisch heiligen Nachtmals Christi/ vom sechs vnd dreissigsten biß in das acht vnd dreissigst Jar/ in schriftten vnd widerschriftten auch sonst verloffnen/ vnd warauff die Concordi endtlich bestanden sey/ etc. Jtem. Iohannes Calvini Lehr Vom heiligen Nachtmal Christi/ ob vnnd wie dieselbe mit der alten Kirchen/ deßgleichen Herrn Lutheri vnd Johannis Brentij lehr/ die sie vor zeiten geführt/ vber einstimme. Allen so Die warheit vnd frieden lieben/ damit sie die geister prüfen mögen/ jetziger zeit nützlich vnd notwendig zu lesen. Getruckt in der Churfürstlichen Statt Heidelberg/ in verlegung Matthei Harnisch. M.D.LXXII, S. L1a.

⁶³ Historia der Augsburgischen Konfession, S. C2a. Vgl. Tossanus, Trostschrift, S. F8b-G1b.

⁶⁴ So deutlich in der zweiten, erweiterten Auflage der „Historia von der Augsburgischen Konfession“, 1581, S. E4b: „Es hat Lutherus der Sachen durchauß/ eben so wenig als Carlstad/ recht gehabt“.

daß der im Jahre 1524 in Jena begonnene erbitterte Kampf um das rechte Abendmahlsverständnis dem Wittenberger Reformator selbst zu einem ‚leidigen Streit‘ geworden sei bzw. zu vollkommen unangemessenen Reaktionen von Seiten Luthers geführt habe⁶⁵. Während Tossanus Inkonsequenzen und Widersprüche in den Vordergrund rückte, die dieses Ereignis und Luthers dadurch bedingte Position in dessen Schriften eingetragen habe, bagatellierte Herdesianus die Gegensätze. Seiner Darstellung nach war eine Kontroverse in Gang gesetzt worden, die aufgrund der Geringfügigkeit der Differenzen vollkommen unnötig gewesen wäre und in ihrem Verlauf eine ganz unangemessene und unvorhersehbare Verhärtung der Fronten heraufbeschworen habe, die sich freilich – ebenso unangemessen – bis in die Diskussionen um die Konkordienformel fortsetzte. Ausschlaggebend für die sich in der FC spiegelnde, die Wittenberger Konkordie von 1536 als geeignetes Konsensdokument einfach beiseite schiebende⁶⁶ Fehlentwicklung ist seinem Urteil nach auch die im Nachhinein Luther zugeschriebene Autorität, die eine unvoreingenommene Beurteilung des Abendmahlsverständnisses unter Berücksichtigung des biblischen Befundes und des „consensus orthodoxus“⁶⁷, nämlich des Konsenses der maßgeblichen altkirchlichen Lehrer unmöglich gemacht und zur Ausprägung der sogenannten Ubiquitätslehre hingeleitet habe. Er fordert deshalb seine Leser auf, „die autoritet der personen etwas beiseits [zu] setzen/ vnd die warheit mit fleiß auß Gottes wort/ vnd dem einhelligen Consens der vralten Christlichen kirchen/ mehr dan auß den vnartigen streitschriften Lutheri/ die auß diesem vbel begeisteten gesprech hergeflossen“⁶⁸, zu suchen. Die im Blick auf die Abendmahlslehre von der Konkordienformel unter Rückgriff auf seine Streitschriften geltend gemachte Autorität Luthers erscheint somit als eine absolut unzuverlässige oder vielmehr falsch angewandte Autorität, zumal Herdesianus alles daran setzt, den Reformator gerade als einigungsbereiten Förderer der Wittenberger Konkordie ins Licht zu setzen. Diese nicht zu Unrecht ins Feld geführte Komponente gewinnt jedoch für den Nürnberger als Beleg für das Abrücken Luthers von seiner einst scharf gegen die ‚Sakramentierer‘ formulierten Abendmahlslehre Gewicht. In Herdesians Interpretation war Luther im Grunde bis zuletzt seinem frühen, den Zeichencharakter der Elemente betonenden Abendmahlsverständnis treu geblieben⁶⁹. Seine auf dem Totenbett an Philipp Melanchthon gerichtete, legen-

⁶⁵ Vgl. *Historia der Augsbürgischen Konfession*, S. 179, und Tossanus, *Trostschrift*, S. Gl a. Vgl. auch „Wes sich Doctor Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Doctor Martino Luther beredet zu Jena“, in: WA 15, S. 334–341.

⁶⁶ An den Stellen, an denen die Konkordienformel die Wittenberger Konkordie aufgreift, eignet sie sich tatsächlich Lutherschem Verständnis gemäß an; vgl. FC SD VII, in: BSLK, S. 976,47–978,19 und S. 978,19ff.

⁶⁷ So lautet auch der Titel einer mehrfach aufgelegten, anonym erschienenen Schrift von Herdesianus. Sie wurde zuerst 1574 in Heidelberg gedruckt, sodann in Zürich 1578 und 1585 und vermutlich noch einmal 1605 in Zürich.

⁶⁸ Vgl. zu diesem Zusammenhang insgesamt in der *Historia der Augsbürgischen Konfession*, den Abschnitt „Vom vrsprung deß streits ...“, S. B4b–C2a; Zitat S. C2a.

⁶⁹ Vgl. Ursinus, der ebenfalls diese erste Phase von Luthers Abendmahlslehre als Basis für eine Übereinstimmung in Erwägung bringt; vgl. o.Anm. 59.

denhafte Äußerung, daß er den Abendmahlsstreit und die durch ihn hervorgerufenen Schärfen zutiefst bedaure, galt Calvinisten und Calvinismus-sympathisanten, zu denen auch Herdesianus zu rechnen ist, landläufig als schlagendes Argument⁷⁰. Der Nürnberger Ratskonsulent hatte mit seiner Schrift nicht wie Ursinus die Autorität Luthers schlechthin in Zweifel gezogen, sondern seinen Gegnern im Grunde einen falschen Gebrauch bzw. ein Mißverständnis dieser Lehrautorität angelastet. Demgegenüber machte er eine Wertung des Verhaltens und der Lehre Luthers geltend, welche sich letzten Endes auf eine Aneignung des Wittenberger Reformators für die eigene, vom Calvinismus beeinflusste Lehre vom Abendmahl zuspitzten.

Eine Umbewertung und Aneignung der Lehrautorität Martin Luthers vollzog auch Daniel Tossanus, indem er freilich eine noch einmal andere, von Herdesianus differierende Argumentationsschiene nutzte. Er entfaltete in seiner „Trostschrift“, einem für die einfache Leserschaft gestalteten Oktavbüchlein, das während der Auseinandersetzung zwischen Johann Pappus, dem Präsidenten des Straßburger Kirchenkonvents, und Johann Sturm, dem Rektor der Akademie, allerdings in anderen Bezügen für Zündstoff gesorgt hatte⁷¹, eine mit der Frage nach Luthers Autorität in engem Zusammenhang stehende Problematik: „Von Luthero/ vnd den rechten Lutherischen/ welche die seien“⁷². In der Art des Vorgehens Ursinus ähnlich, stellte er Kriterien für den rechten Umgang mit der Autorität des Wittenberger Reformators voran. Denn – so Tossanus – „Es ist heut darzu kommen/ das man sich nit mehr an dem Namen/ den wir von vnserm Heiland Christo bekommen haben/ genügen lest: sonder die nichtige namen der menschen vffwerfen/ vnd so hoch bringen will/ das man in vilen orten/ auff der Cantzel/ vñ sonst/ des namens Lutheri mehr gedenckt/ als des namens Christi/ oder des Apostels Pauli. Ja das in öffentlichen schriften/ vnser gegentheils hochgelärten/ deren abschid allein rühmen/ so gut Lutherisch gestorben sindt/ bitten auch öffentlich/ das Gott der Herr sie bei der Lutherischen warheit erhalten wolle. Wirt also von jhnen eben der Irrthumb bestritten vnd verfochten/ den man in den Papisten so oft gestrafft hatt/ die da meinten der Papst könte nit jrren/ vnd demselbigen dörfte niemand widersprechen“⁷³. Luther war also von den sogenannten Lutherischen in den Augen des Tossanus zu einem neuen Papst gemacht worden,

⁷⁰ Gegen dieses zum Zeitpunkt der Kontroversen um die Konkordienformel schon alte Gerücht schritt Joachim Mörlin mit seiner Schrift „Wider die Landlügen der Heidelbergschen Theologen“, die 1565 in Eisleben gedruckt wurde, ein. Vgl. hierin bes. S. A2a-b, den Bericht über das angebliche Gespräch mit Melanchthon. Vgl. Christliche Erinnerung, S. 387 u. 390.

⁷¹ Die Kontroverse hatte sich an der Frage entzündet, ob christliche Liebe und die Verdammung falscher Lehre, wie sie z.B. auch von den Konkordientheologen ausgesprochen wurde, miteinander vereinbar seien. Vgl. dazu Hans-Werner Gensichen, Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955 (AGTL 1), S. 133-143. Über die Rolle von Tossanus' Trostschrift in der Kontroverse gibt Johann Marbachs „Antwort und grundtliche Widerlegung“, Tübingen 1579, Aufschluß.

⁷² Vgl. Tossanus, Trostschrift, S. F6a-G8a.

⁷³ Tossanus, Trostschrift, S. F6a.

dessen Person und Werken man unterschiedslose Wertschätzung entgegenbrachte und deren Theologie ebenso kritiklos in der Konkordienformel weitergetragen werden sollte. Als *rechte* Lutherische aber können ihm nur diejenigen gelten, die Luthers eigener Empfehlung getreu seine Schriften „cum iudicio“ lesen, d.h. unter Berücksichtigung der kontingenten Faktoren. Dazu gehört freilich die Einsicht, daß Luthers Entwicklung ihn erst *allmählich* über den Horizont des Papsttums habe hinauswachsen lassen⁷⁴. Dies und Luthers im gleichen Zusammenhang geäußelter Hinweis auf die lehrmäßig seine eigenen Schriften überragenden Loci Communes Melanchthons sowie ermahnende Erwähnungen, seiner Auseinandersetzung mit Karlstadt nicht zu viel Bedeutung beizumessen⁷⁵, wertet Tossanus ganz gezielt dafür aus, sich und seine Gesinnungsgenossen auch in der Schweiz, in England, Frankreich und den Niederlanden, die stets von den Gruppenbezeichnungen „zwinglisch“ oder „calvinisch“ Abstand genommen hätten, als die wahren Anhänger Luthers und Garanten der reinen Lehre auszuweisen. Diejenigen haben also die Autorität des Wittenbergers auf ihrer Seite, die seinem Wunsche gemäß „cum iudicio“, mit gesundem Menschenverstand, seine Schriften zum Erhalt der reinen Lehre, deren Repräsentant zu sein die Konkordienformel demzufolge zu Unrecht in Anspruch nimmt, auswerten.

Neben dieses Kriterium tritt nach Tossanus ein unmittelbar daraus hervorgehendes zweites: eine Kritikfähigkeit, die es versteht, das Gute von dem ‚aus menschlicher Schwachheit‘ Hervorgegangenen in Luthers Schriften am Maßstab des Wortes Gottes zu scheiden. Erst eine aufgrund solcher Kritik stattfindende Aneignung der Lehrautorität Luthers stellt Tossanus zu Recht als dem Reformator selbst gemäß und als ein Zeichen dafür, „recht lutherisch“ zu sein, heraus. „Der ist ein rechter Lutherischer/“, so formulierte er, „der das gut/ so in Luthero gewesen/ erkeñet/ vnd annimpt: Das böß aber/ so jm auß angeborner menschlicher schwachheit anhengig gewesen/ vnterwegen lest. ... Nun was Lutherum anlangt/ erkenen wir gern die gaben/ so in jm gewesen/ lesen auch seine schrifftten/ vñ weren niemandts dieselbige zulesen: Allein warnen wir/ nach seinem selbstbegeren/

⁷⁴ Vgl. Tossanus, Trostschrift, S. F6b, wo er ausführt: „Der ist gut Lutherisch/ der da Lutheri schrifftten also vnd der gestalt lieset/ wie er gewolt/ gebetten/ vnd erinnert hatt/ das man dieselbige lesen solt. Nun aber bittet vnd erinnert D. Luther/ das man seine schrifftten lesen soll cum iudicio, das ist/ mit vnterscheidt/ vnd auch mit einem Christlichen mit leiden/ als des/ der sich nit alsbaldt/ vnd auff einmal auß dem Papsthumb habe wicklen können“. Dies untermauert Tossanus mit einer paraphrasierenden Übersetzung entsprechender Passagen aus Luthers Vorrede zum I. Bd. der lateinischen Wittenberger Ausgabe seiner Schriften, 1545. Vgl. WA 54, S. 179,1ff und bes. 179,22ff.

⁷⁵ Vgl. Tossanus, Trostschrift, S. F7a-b sowie Luther, Ein Brief an die Christen zu Straßburg, in: WA 15, S. 396,4–17 und ders., Wider die himmlischen Propheten, in: WA 18, S. 135,12–15. In beiden von Tossanus zitierten Passagen läßt Luther das Abendmahl gegenüber Wort und Glauben in den Hintergrund treten, so daß Tossanus folgern kann: „Darauß dan erscheinet/ das vnserer widersacher/ die heut auff die lehr Lutheri vom Sacrament also dringen/ als wan es vmb des Herrē Christi Testament/ vñ den gantzen kern der Religion zuthun were/ nit recht Lutherisch seindt/ vnd anderest davon reden vnd halten/ als D. Luther selber“. Vgl. Trostschrift, S. F7b.

für dem/ das entweder dem Geist Christi/ oder aber seinem wort nit gemeyß ist. Auch was etwan auß zorn/ vngedult/ vnd menschlicher blödigkeit/ oder aber auß dem alten sauerteig des Papstumbs/ jhme/ als einem/ der darinnen sehr ersoffen/ noch ankleben bliben/ wie er dann selber bekennet/ das nemlich solches wargenömen/ vñ in seinem werd gehalten werde. Daruñ seind wir die Rechte Lutherischen/ nicht aber diejenigen/ so durch einen vnzeitigen eyfer/ alles das Lutherus gethan vnd geredt hatt/ Canonisieren: ...⁷⁶. Damit hatte Tossanus eine Position bezogen, die in der Betonung der heiligen Schrift als oberstem Maßstab für Lehre und Bekenntnis grundsätzlich nicht von den Voraussetzungen der Konkordientheologen abwich. Differenzen aber taten sich da auf, wo Luthers kompromißlose Haltung im Abendmahlsstreit und in seinen Streitschriften von den einen als schriftkonform ausgewertet, von den anderen aber als Produkt ihm anhaftender Charakterschwächen abgetan wurde. Wenn Tossanus deshalb Luthers zu jenem Zeitpunkt ca. 55 Jahre zurückliegende Konfrontation mit Karlstadt in seinem Büchlein erneut entfaltete⁷⁷, dann vor allem, um zu belegen, daß diejenigen Luthers Lehrautorität recht angeeignet hatten, die es verstanden, von den Schärpen des Streits zu abstrahieren.

V.

Der von den Gegnern der Konkordienformel geführte Angriff auf die Martin Luther beigelegte Autorität einerseits und deren gleichzeitige Aneignung für die eigene Lehrentscheidung andererseits machen deutlich, wie groß das Bestreben war, einer weiteren Ausdifferenzierung der Konfessionen und bekenntnismäßigen Abschottung gegenzusteuern. Freilich hatte das im Blick auf den Augsburger Religionsfrieden in erster Linie politische Gründe. Aber auch die Konkordientheologen versuchten den Weg der Verständigung zu verfolgen, zumal das sich unter der FC konsolidierende Luthertum ganz offensichtlich in der Frage der Autorität Luthers selbst noch keine definitive Entscheidung getroffen hatte. Auf volkstümliche Rezeption zielende Literatur, die einen starken Akzent auf prophetische Sendung und Unheilspropheteiungen Luthers setzte, und der die Confessio Augustana präzisierende Lehr- und Bekenntnistext der Konkordienformel standen in dieser Beziehung in krassem Gegensatz. Die Autoren der „Apologie des Konkordienbuchs“, Timotheus Kirchner, Nikolaus Selnecker und Martin Chemnitz, betonten weiterhin, daß man sich keineswegs auf die Confessio Augustana oder auf Luther um ihrer selbst willen berufe, sondern stets deren Übereinstimmung mit der heiligen Schrift zur Voraussetzung mache⁷⁸. Freilich wies man all die Belege, die die Gegner, insbesonde-

⁷⁶ Tossanus, Trostschrift, S. F7b-8a.

⁷⁷ Vgl. Tossanus, Trostschrift, S. F8b-G8a.

⁷⁸ Vgl. im ersten Teil der insgesamt viergliedrigen „Apologie des Konkordienbuchs“, der auch dem gesamten Werk seinen Namen gab: APOLOGIA, Oder Verantwortung des Christlichen ConcordienBuchs/ In welcher die ware Christliche Lehre/ so im Concordi Buch verfasst/ mit gutem Grunde heiliger Göttlicher Schrifft vertheydiget: Die Ver-

re Ursinus, für die menschliche Unzulänglichkeit des Reformators angeführt hatten, zurück und plädierte für Kohärenz und Schriftgemäßheit von Luthers antisakramentiererisch gefaßten, die menschliche Präsenz Christi betonenden Abendmahllehre. Aber das Ansehen und die prophetische Autorität Martin Luthers für sich genommen traten dabei vollkommen zurück. „So bleibets demnach dabey!“, gestanden die Autoren der Apologie ihren Gegnern zu, „daß Lutherus anfänglich viel geschrieben vom Ablass/ vom Bapst/ vom Fegfew/ vnd dergleichen/ daß er hernacher retractiert/ vnd daß es wahr sey/ daß er nicht Prophetische Autoritet habe/ folget aber doch nicht darauß/ daß er derenthalben in der Lehr vom Abentmal/ wie vnser Gegentheil will/ auch gejrret habe/ vnnd seine Lehre darvon retractieren sollen/ als droben gemeldt. Wir binden weder vns selbst noch andere Leut an Lutheri Schrifften/ als ein regulam fidei, vnnd daß er nicht jrren könne: Sondern so fern er seine Lehre mit klaren/ hellen Sprüchen der Prophetischen vnd Apostolischen Schrifft erweist vnd darthut/ wie wir dann nicht zweiffeln/ sondern gewiß seyn/ daß er in der Lehre vom heiligen Abendmal gethan habe“⁷⁹. In dieser Stellungnahme klingt bereits das Kriterium an, das die Konkordientheologen für ihren Rekurs auf den Wittenberger Reformator, wohlgemerkt nicht für die Legitimation einer prophetischen Autorität in Anschlag brachten: Was Luther – ihrer Meinung nach – vor allen anderen reformatorischen Leitfiguren auszeichnete, war nicht nur seine Wiederentdeckung des Evangeliums, sondern vor allem dessen befreiende, Mißbräuchen wehrende und auf das Zentrum Christus hinführende Auslegung⁸⁰. Seine Lehre hatte somit nicht als „lutherisch“, sondern als „christlich“ schlechthin zu gelten. Es war der ehemalige Melanchthonschüler Nikolaus Selnecker, der diese Synonymität von „Christiani“ und „Lutherani“ in seinen „Recitationes aliquot“ am deutlichsten zum Ausdruck brachte: „Christiani sumus, & à nullo, nisi à Christo nomen habemus. ... cum sciamus, nos ministerio Lutheri ad veritatem Euangelicam reductos esse, fatemur, nos cum Luthero de doctrina sentire, & esse

kehrung aber vnnd Calumnien/ so von vnruhigen Leuhten [sic] wider gedachtes Christlich Buch im Druck außgesprenget/ widerlegt werden. Gestellt durch etliche hierzu verordnete Theologen/ Jm Jar nach der Geburt vnsers HERRN vnd Heylands Jesu Christi/ 1583. Mit Churfürstlicher Pfaltz Gnad vnd Freyheit. Gedruckt in der Churfürstlichen Statt Heydelberg/ durch Johan Spies. M.D.LXXXIII [4°] das Kapitel X: „Warhafftiger Bericht/ von der Autoritet vnd Ansehen Doct. Lutheri“, S. 273b–288b. Hier wird aber nicht etwa die Autorität Luthers entfaltet und zur Art ihrer Auswertung Stellung genommen, sondern man widerlegt ins einzelne gehend die gegnerischen Vorwürfe.

⁷⁹ Apologie des Konkordienbuchs, S. 276b–277a.

⁸⁰ Vgl. dazu die Apologie des Konkordienbuchs, S. 274a–b. Hier heißt es gleich zu Anfang des Kapitels: „Ob wol von den vnsern Lutherus zu weilen ein Prophet in öffentlichen Schrifften ist genennet worden/ Jedoch ist solchs nicht der gestalt geschehen/ daß ihme Prophetische Autoritet arrogieren vnd zuschreiben wolten/ sondern darumb/ daß er auß sonderlicher Gnad von Gott dem Allmächtigen darzu erweckt/ daß durch sein ministerium die Prophetische vñ Apostolische Lehre von der Abgötterey/ Jrrthumb vnd Vnflat des Antichristischen Bapsthuims repurgiert würde/ vnd daß er auß Gottes Geist von vielen grossen Sachen geredt/ die hernacher mit der That vnd Warheit seyndt erfüllet worden“.

non Pontificios, non Caluinianos, non Anabaptistas, aut alios sectarios, sed esse nos, vt vocant, Lutheranos, id est, Christianos, verbum Christi, ad quod Lutherus nos denuò adduxit, retinentes⁸¹. Dieses Vermächtnis Luthers, nämlich die bis in die realpräsentische Abendmahlslehre hinein klare Auslegung der heiligen Schrift, galt es mit der Konkordienformel für die Nachkommen zu sichern. Die Autorität der Person begann damit allmählich hinter der mehr und mehr in den Vordergrund rückenden Autorität des Bekenntnisses zu verblasen.

Angesichts dieser Entwicklung im Luthertum der Konkordienformel ist es im Grunde verwunderlich, daß der sich in der „Admonitio Christiana“ äuernde, calvinistische Konkordienprotest mit solcher Vehemenz gegen eine vermeintliche Überhöhung des Ansehens Martin Luthers antrat und man in wieder anderen Streitschriften calvinistischer und dem Calvinismus nahestehender Konkordiengegner, wie denen von Daniel Tossanus und Christoph Herdesianus, bemüht war, die Autorität des Wittenbergers für sich selbst und die Gesinnungsgenossen in Anspruch zu nehmen. Umfassend verständlich wird diese Reaktion erst, wenn man in Betracht zieht, daß die calvinistische Seite, wie insbesondere bei Ursinus klar hervortritt, auf dem Hintergrund jener überwiegend volkstümlichen Strömung argumentierte, die den Wittenberger Reformator zu einem Propheten und neuen Heiligen stilisiert hatte⁸². Denn selbst die von gnesiolutherischer Seite geäußerte Verehrung hatte die Konkordienformel wie auch die Apologie des Konkordienbuchs deutlich abschwächend zurückgenommen. Daß das Konkordienwerk dennoch keine Einigung der Konfessionen heraufführen konnte, zeigt, wie wenig ausschlaggebend die Frage persönlicher Autoritäten im Grunde war. Das Problem lag vielmehr in der zu erwartenden politischen Konsequenz, sollte die Konkordienformel tatsächlich fortan das Verständnis des Abendmahlsartikels der Confessio Augustana bestimmen und folglich die calvinistischen Strömungen im Reich aus dem Schutz des Religionsfriedens drängen. Die Abwehr der prophetischen Autorität Martin Luthers und die Korrektur am autoritativ überhöhten Lutherbild, die Einbnung seines Ansehens und die Bewertung seiner Schriften als private, mit Mängeln behaftete Erzeugnisse eines nicht erleuchteten, sondern durch hartes Studium erst allmählich herangereiften Theologen, sollte dem auch auf der Ebene der öffentlichen Meinung entgegenwirken. Luther zusätzlich gegen seine Anhänger zu vereinnahmen und als Autorität für die eigene theologische Position sowie die abweichende Bekenntnisvariante anzueignen, war ein subtil durchgeführter, aber öffentlichkeitswirksamer Versuch, die Augsburger Konfessionsverwandtschaft nachzuweisen und selbstbewußt in Anspruch zu nehmen.

⁸¹ Vgl. RECITATIONES ALIQVOT 1. DE CONSILIO SCRIPTI LIBRI CONCORDIAE, ET MODO AGENDI, qui in subscriptionibus seruatus est: ... 5. DE CONTROVERSIS NONNVLLis articulis: *Lipsiae publicè pronuntiatae ad iuuentutem veritatis coelestis et pietatis studiosam, et oppositae cùm NASI Pontificii, tùm Sacramentariorum clamoribus et calumnijs, vno impetu simul et semel puriores Ecclesias praegrauantibus, Scriptae à Nicolao Selneccero D. ... LIPSIAE.* [o.Dr.o.J.: Georg Defner, 1581], S. 264.

⁸² Vgl. dazu das Zitat o.Anm. 46.

Christliche Verantwortung für Europa

Martin Greschat

Der Protestantismus hat vor allem in den Anfangsjahren des europäischen Einigungsprozesses eine wesentliche Rolle gespielt. Leider sind jedoch viele seiner Beiträge heute weithin vergessen. Vor allem scheint aus dem Bewußtsein geschwunden, daß nicht nur kirchliche Institutionen dabei verantwortlich am Werk waren, sondern mindestens ebenso sehr eine Vielzahl von Laien, von evangelischen Männern und Frauen, die sich direkt oder indirekt in die politischen Bemühungen um die Einigung Europas eingeschaltet hatten. In dieser Hinsicht kommt einer im Frühjahr 1950 entstandenen Organisation besondere Bedeutung zu.

Es war die Zeit des ersten Höhepunkts der Zustimmung zum Europagedanken in breiteren Kreisen der Bevölkerung in der Nachkriegszeit. Anhalt fand diese Einstellung an Robert Schumans Projekt eines gemeinsamen Marktes für Kohle und Stahl, das er am 9. Mai 1950 proklamierte. Eine internationale Behörde sollte diesen Zusammenschluß organisieren und kontrollieren. Das Ergebnis war die Montan-Union, die am 18. April 1951 von Frankreich, Italien, der Bundesrepublik Deutschland sowie den Benelux-Ländern gegründet wurde. Sicherlich spielten dabei auch sehr reale politische und wirtschaftliche Interessen eine Rolle, zumal bei Frankreich. Aber darüber darf doch nicht vergessen werden, daß es sich bei dieser Organisation auch um das Bestreben handelte, neue Wege der Kooperation in Westeuropa zu suchen und zu gehen. Und eben das war der Grund für die Faszination, die für viele Zeitgenossen vom Schuman-Plan ausging.¹

In diesen Zusammenhang also gehörte die Vereinigung, die sich zunächst „Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit“ nannte. Verschiedene Faktoren hatten bei ihrer Entstehung eine Rolle gespielt. Da war zunächst die Tatsache, daß es in verschiedenen europäischen Ländern des Westens evangelische Persönlichkeiten in angesehenen und insbesondere in politisch einflußreichen Positionen gab, die sich schon seit längerem für die Einigung des Kontinents eingesetzt hatten – und die nun zum Teil bei den neuen europäischen Behörden arbeiteten. Der Politiker und Wirtschaftswissenschaftler Professor Dr. André Philip in Frankreich gehörte zu diesem Kreis, ebenso der Niederländer Dr. C. L. Patijn, der schwedische Kammerherr James I. A. Dickson sowie die beiden Belgier Pierre Mahillon und Jean Rey, letzterer Minister in seinem Land und dann

¹ Vgl. dazu den informativen Überblick bei W. Loth, *Der Weg nach Europa*. Göttingen 1990, bes. 69–90.

EWG-Kommissar für Außenbeziehungen, schließlich (seit 1967) Präsident der EG-Kommissionen. Zu nennen sind ferner die Briten John Edwards, Sir Kenneth Grubb und Kenneth Johnstone, ferner – neben manchen anderen – der schweizer Jurist Werner Kaegi, Dr. Max Kohnstamm, der Sekretär der Hohen Behörde der Montan-Union in Luxemburg, der norwegische Jurist Erling Wikborg wie auch der italienische Chemieprofessor Mario Rollier. Westdeutschland war zunächst durch Dr. Dr. Gustav Heinemann sowie den niedersächsischen Ministerpräsidenten Hinrich Kopf vertreten; später kamen noch Bundestagspräsident Dr. Hermann Ehlers sowie der Fuldaer Fabrikant Dr. Walter Bauer dazu. Trotz mancher personeller Veränderungen blieb die Gruppe während der gesamten Zeit ihres Bestehens ein ausgesprochen homogener Kreis hervorragender Spitzenpersönlichkeiten. Zum inneren Zusammenhalt trug insbesondere in den ersten Jahren in hohem Maße bei, daß sich eine Reihe dieser Männer bereits aus der Arbeit im Studentenweltbund kannte und daß nicht wenige aktiv im Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland gestanden hatten. Im übrigen betonte man ebenso nachdrücklich wie durchgängig, daß dieser Kreis Raum biete für die verschiedensten gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen, daß es sich bei den Äußerungen der Kommission also in aller Regel um „einen Querschnitt durch alle sozialen und politischen Auffassungen – sozialistische, liberale und konservative“ – handele.²

Gefördert wurde die Gründung der Kommission durch Visser't Hooft, den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ihm lag an einem Gremium, das den westeuropäischen Einigungsprozeß aufmerksam und kritisch begleitete. Dazu war die im August 1946 in Cambridge gegründete „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ (KKIA), die sich mit den Problemen in der ganzen Welt befassen sollte, weder fähig noch bereit.³ Zudem lagen die Büros dieser Organisation in New York und London, also außerhalb jener Länder, um die es jetzt bei der Einigung Europas ging. Und insofern konnten die konkreten Pläne Paul Abrechts, die auf die Gründung einer eigenen Arbeitsgemeinschaft in der lockeren Anbindung an den Ökumenischen Rat in Genf hinausliefen, Visser't Hoofts volle Zustimmung finden.

Es war das Engagement, der Einfallsreichtum und nicht zuletzt die organisatorische Fähigkeit dieses Pfarrers Dr. Paul Abrecht, wodurch schließlich jene Kommission nicht nur zustande kam, sondern auch jahrelang erfolgreich arbeitete. Abrecht gehörte offiziell zur Studienabteilung des Weltrates, fungierte jedoch bald vor allem als der dynamische Sekretär der neuen ökumenischen Kommission.

² So z.B. in dem hektographierten Mitteilungsblatt *Problèmes Européens / Europäische Entscheidungsfragen / European Issues* (zit. EE); Nr. 17, 29. 10. 1962, 1. – Für wichtige Anregungen und Hinweise möchte ich auch an dieser Stelle den Herren Dr. Paul Abrecht, Max Kohnstamm sowie Dr. C. L. Patijn sehr herzlich danken.

³ Einzelnes dazu in meinem Artikel: *Verantwortung für den Menschen. Protestantische Aktivitäten für Menschenrechte und Religionsfreiheit in und nach dem Zweiten Weltkrieg*. In: B. Jendorff/G. Schmalenberg (Hg.), *Politik – Religion – Menschenwürde*, Gießen 1993, 103–122.

I. Die Anfänge

Am 19. Mai 1950 erfuhr Paul Abrecht von Visser't Hooft, daß er in einer Unterredung mit Kenneth Grubb – der Mitglied und später Vorsitzender der KKIA war – die selbständige Tätigkeit der geplanten Kommission neben der KKIA vereinbart habe. Und der Nationalrat der britischen Kirchen, der sich in der Nachkriegszeit auch mit dem Europathema befaßt hatte, werde fortan der „Ökumenischen Kommission für europäische Zusammenarbeit“ die Initiative auf dem europäischen Feld überlassen.⁴ Daraufhin konnte sich dieses Gremium im Juli 1950 konstituieren. Den Vorsitz übernahm zunächst André Philip, sein Stellvertreter wurde C. L. Patijn, der dann zunehmend die Seele des Ganzen bildete und später auch den Vorsitz der Kommission übernahm. Als Sekretär wirkte, wie erwähnt, Paul Abrecht.

Entstanden war ein Kreis evangelischer Laien aus verschiedenen europäischen Ländern, die im ökumenischen Geist freiwillig und in eigener Verantwortung über die politischen und wirtschaftlichen Fakten und Herausforderungen arbeiten wollten, die im Zusammenhang mit dem westeuropäischen Einigungsprozeß auf die Kirchen und die Christen insgesamt in diesem Raum zukamen. Sehr vielfältig waren die kirchlichen und erst recht die theologischen Voraussetzungen dieser Männer; darüber wurde allerdings in der Regel nicht ausführlich diskutiert. Als verbindendes Element trat immer wieder das Konzept der „Verantwortlichen Gesellschaft“ zutage, wie es 1948 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam formuliert worden war. Da hieß es u.a.: „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“ Und weiter: „Für eine Gesellschaft, die unter modernen Lebensbedingungen verantwortlich bleiben soll, ist es erforderlich, daß die Menschen die Freiheit haben, ihre Regierungen zu kontrollieren, zu kritisieren und zu wechseln, daß die Macht durch Gesetz und Tradition verantwortlich gemacht und soweit wie möglich auf die ganze Gemeinschaft verteilt wird. Es ist erforderlich, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit und die Bereitstellung gleicher Entfaltungsmöglichkeiten für alle Mitglieder der Gesellschaft gesichert werden.“⁵ Dabei ging es dem Kreis bezeichnenderweise nicht primär um die Formulierung von konkreten Handlungsanweisungen, sondern um möglichst authentische Informationen, d.h.: es ging um das Sich-Einlassen auf die aus unterschiedlichen nationalen, politischen, kulturellen und religiös-kirchlichen Faktoren gespeisten Überzeugungen der anderen. Um dabei mit den rasch sich wandelnden Verhältnissen Schritt halten zu können, waren zwei Tagungen im Jahr vorgesehen. Aus demselben Grund hatte man beschlossen,

⁴ Archiv des Ökumenischen Rates in Genf (zit. AÖR), Headquarters Staff: P. Abrecht, 1949–1967.

⁵ F. Lüpsen [Hg.], Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948. 2. Aufl. Bethel bei Bielefeld o.J., 50.

die Versammlungen in verschiedenen Ländern durchzuführen und dann jeweils einen Kreis weiterer Sachverständiger hinzuzuziehen. Bei alledem galt der Grundsatz, die jeweilige Eigenart des Gesprächspartners unbedingt zu respektieren, allerdings auch auf deren argumentativer Begründung zu drängen. So dienten die Zusammenkünfte nicht nur dem Austausch von Informationen sondern stellten immer auch den Versuch dar, durch Kritik und Selbstkritik voranzukommen im Blick auf die Formulierung eines Kerns gemeinsamer Überzeugungen und Zielsetzungen. In diesem Sinn wollte man dann Kirchenführern, Gemeinden sowie einzelnen Christen Anstöße geben und Anregungen unterbreiten, damit sie sich verantwortlich mit den Veränderungen in Europa auseinandersetzen könnten. Kurz: In alledem agierte die Kommission in einer ausgesprochen protestantischen Weise.

Die erste Sitzung des zunächst noch provisorischen Leitungskomitees fand am 14. September 1950 in Paris statt.⁶ Paul Abrecht schlug eingangs vor, sich zunächst einmal über die theologischen Grundlagen der geplanten Arbeit zu verständigen: „What is the will of God for Christians in Europe today? How does the new situation of Europe and the crisis of its institutions help us to understand the will of God for us?“⁷ Danach sollte die Kommission ein möglichst realistisches Bild der gegenwärtigen Verhältnisse entwerfen und versuchen, die Herausforderungen für das Handeln von Christen zu formulieren. Es müsse darum gehen, „to try to state some guiding principles or working hypotheses which would help Christians to find a common policy of action on these problems“.⁸ Schließlich wäre zu überlegen, welche unmittelbaren Aufgaben aus alledem für die Kirchen folgten.

Aber André Philip setzte als Vorsitzender die umgekehrte Reihenfolge durch. Zunächst sollte von den Herausforderungen im heutigen Leben in den verschiedenen westeuropäischen Ländern die Rede sein, danach wollte man die daraus resultierenden moralischen und geistlichen Aufgaben in den Blick nehmen. Diese Vorgehensweise ist im Prinzip für die Arbeit der Kommission charakteristisch geblieben. Man war dementsprechend durchgängig in der Lage, die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen ringsum sehr genau und detailliert zu erfassen und zu analysieren. Weniger klar und präzise – und bisweilen sogar eher aufgesetzt – muten dagegen nicht selten die religiösen und theologischen Überlegungen sowie Folgerungen an. Das war insbesondere dann der Fall, wenn man sich ausdrücklich nicht mit der Wiederholung von moralischen oder spirituellen Grundsätzen zufrieden geben wollte.

Die erste Analyse bot also Philip. Nach seiner Überzeugung stand Frankreich vor der Alternative Kommunismus oder vereinigtes Europa. Wollte man aber das letztere, mußten der soziale und wirtschaftliche Standard der Bevölkerung angehoben werden, vor allem bei der Arbeiterschaft. Die Möglichkeiten dazu bot der gemeinsame europäische Markt. Seine Reali-

⁶ Minutes of the Meeting of the Provisional Steering Committee. AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

⁷ Ebd., 2.

⁸ Ebd.

sierung eröffnete gleichzeitig die Chance, die Kosten für die notwendige Aufrüstung Westeuropas sowohl einzugrenzen als auch einigermaßen gerecht zu verteilen. Dahinter stand bei Philip unübersehbar das Konzept von Westeuropa als „dritter Kraft“. Der wirtschaftliche Zusammenschluß und die gemeinsame Verteidigung waren danach lediglich die Konsequenzen der politischen Einigung, um die es Philip vor allem ging. Deutschland – d.h. Westdeutschland – würde davon wirtschaftlich und auch politisch in hohem Maße profitieren. Aber gleichzeitig ließ Philip keinen Zweifel daran aufkommen, daß eine solche umfassende Einbindung der Bundesrepublik zugleich das Ziel verfolgte, den übrigen Staaten Westeuropas Schutz vor der deutschen Gefahr zu bieten. Wesentlich war für Philip schließlich der Gesichtspunkt, daß ein solches Vereintes Europa selbstbewußt und politisch aktiv den USA und auch den Ländern der Dritten Welt gegenüber würde auftreten können.

Gustav Heinemann konzentrierte sich dagegen faktisch allein auf Deutschland. Von Europa zu reden, fiel ihm schwer: wegen der Teilung des Landes und weil der Zusammenschluß des Kontinents jetzt so selbstverständlich mit der Problematik der westdeutschen Wiederbewaffnung verknüpft war. Diese mußte nach Heinemanns Überzeugung schlimme Folgen für die Psyche und die politische Struktur der jungen deutschen Republik haben. Viel wichtiger als alle militärischen Überlegungen sei doch die Lösung der gewaltigen sozialen Probleme in Deutschland, betonte er. Anders als bei Philip mündete Heinemanns Analyse schließlich in eine klare theologische Frage: „We are asking what the word of God has to say in this situation. What does it say to us in Germany? May it not be that God has made us defenseless after we have brought about two wars? May it not be that we ought to remain defenseless until we realize what we have done? Should we not rely more on God than on arms?“⁹

Düsterer als Philip sah der Italiener Rollier die Lage in seinem Land. Niedergeschlagenheit und Pessimismus überwögen, der Kommunismus dominiere unter den Arbeitern, der antikommunistische Fanatismus der römisch-katholischen Kirche bewirke zusätzliche Spannungen. Gleichwohl gebe es die Hoffnung auf ein vereintes Europa. Um ihr Auftrieb zu verschaffen, sollten die Kirchen einerseits einen europäischen Kirchenrat bilden und sich andererseits gegen das Wiederaufleben des Nationalismus wenden, der fraglos überall mächtig würde, wenn die deutsche Wiederbewaffnung innerhalb der alten nationalen Strukturen vor sich ginge.

Völlig anders lägen die Dinge in England, erklärte Kenneth Grubb. Die Verbindungen seines Landes zum Commonwealth seien traditionell enger als zum Kontinent. Vor allem aber: England habe seine gegenwärtige innere Stabilität durch erhebliche Opfer selbst erreicht – und brauche deshalb in dieser Hinsicht kein vereintes Europa. Auch sähen die meisten Christen darin keine geistige oder geistliche Herausforderung. Wenn sie sich überhaupt mit diesem Thema befaßten, diskutierten sie über die Bedeutung des Christentums für eine funktionierende Demokratie – und kritisierten die Existenz christlicher Parteien.

⁹ Ebd., 4.

Wie dann noch oft in den folgenden Jahren nahm auch jetzt der Niederländer Max Kohnstamm die verschiedenen Gesichtspunkte auf, auch die britischen, und integrierte sie in seine eher grundsätzlichen Überlegungen. Die entscheidende Frage laute doch, argumentierte er, wie sich in Europa eine Gesellschaft aufbauen und verteidigen ließe, die Menschen die Möglichkeit des friedlichen Zusammenlebens böte. Und eben das meine, in der christlichen Terminologie ausgedrückt, die Verantwortung für den Nächsten.

Da sich viele wirtschaftliche und politische Probleme nicht mehr auf der Ebene des Nationalstaates lösen ließen, habe der Gedanke eines vereinten Europas zunehmend Gestalt angenommen. Nun komme es darauf an, den Menschen in Europa die Realität dieser neuen Basis ihres faktischen Zusammenlebens mitsamt den daraus erwachsenden Verpflichtungen vor Augen zu führen. Anders ausgedrückt: „As Christians we need to say something about the moral responsibility we have to think in terms of the welfare of the European community in making our political and economic decisions.“ Dabei ging es nun allerdings gerade nicht um die Formulierung von Allgemeinplätzen, sondern um das Bemühen, sehr konkret das Verantwortungsbewußtsein der Christen und Kirchen in den verschiedenen westeuropäischen Ländern füreinander zu wecken – so eben der Briten für den Kontinent, der Deutschen für Europa, der Europäer auch für die USA – usf. Denn erst dann, betonte Kohnstamm, wenn man die jeweiligen Eigenarten, Interessenlagen und Zielsetzungen begriffen habe, bestehe die Voraussetzung, sinnvoll miteinander zu reden und eventuell auch ein wirkliches Verantwortungsbewußtsein der westeuropäischen Christen und Kirchen – und dann der Völker – füreinander auf den Weg zu bringen.

Im Blick auf die Schweiz warnte schließlich Denis de Rougemont davor, die falsche Konzeption eines christlichen Europas mit der von Christen geforderten Pflicht, sich für das Zusammenleben von Menschen in Europa einzusetzen, zu verwechseln. Dr. Ehrenström von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen unterstrich diesen Gedanken im Blick auf Skandinavien. Für die Arbeit der Kommission folge daraus, „that the primary aim was to help the churches to discover what ‚The responsible Society‘ means in terms of the European region and to arouse them to a sense of urgency about these issues“.¹¹

Fruglos führte dieser erste Gesprächsgang gründlich in die Schwierigkeiten der geplanten Arbeit ein. Welche Konsequenzen sollte, konnte oder mußte man aus alledem ziehen? Durchweg waren die Kommissionsmitglieder für die europäische Einigung und setzten große, allerdings im einzelnen voneinander abweichende Hoffnungen darauf. Nahezu alle hielten die westeuropäische Aufrüstung für unvermeidlich – und fürchteten sich vor der damit aller Wahrscheinlichkeit nach verbundenen Reduktion des sich vorsichtig abzeichnenden wirtschaftlichen und sozialen Aufschwungs. Mancherlei Probleme und Projekte standen dann im Raum, auch hinsichtlich dessen, was die Kirchen tun könnten und müßten. Britisch-kühl und

¹⁰ Ebd., 5.

¹¹ Ebd.

nur mit einem Anflug jenes Sarkasmus', den er häufig gegen weltfremde kirchliche Aktivitäten zu artikulieren pflegte,¹² führte Kenneth Grubb dann die Anwesenden auf den Boden der Tatsachen und zugleich auf die von Paul Abrecht eingangs formulierte Überlegung zurück. Vergessen habe man doch wohl, warf er ein, die Frage zu bedenken, die für die Arbeit der Kommission allerdings von zentraler Bedeutung sei, nämlich: „What are the spiritual and ethical considerations or criteria which could guide the thinking of Christians on the problems of European cooperation?“¹³ Da Kohnstamm die gehaltvollsten Überlegungen zu diesen Fragen eingebracht hatte, lag es nahe, daß man ihn nun mit der Abfassung eines Memorandums zu diesem Thema beauftragte.

Dieses Gutachten lag im Dezember 1950 vor.¹⁴ Es handelte sich um einen ebenso dichten wie ausführlichen Text, der sich in 16 Punkten zu dem gestellten Thema und in weiteren dreien zu dessen Voraussetzungen äußerte. Zu letzteren gehörten: das biblische Wissen um die Realität des Menschen, die Erkenntnis der Begrenztheit der Politik – und exakt auf diesem Hintergrund die Betonung der christlichen Verantwortung nicht nur für den Einzelnen, sondern für die Gesellschaft und insofern dann auch für die Politik. Kohnstamm wollte keine Politisierung der Kirche, wohl aber das Bemühen, „to encourage its members to seek the right policy in a sober and practical spirit – that is, to seek, amid continually changing circumstances, for the best means of preserving some order in human society, an order in which existence commensurate with human dignity is possible, and responsibility for one's fellowmen is not rendered impossible“.¹⁵ Natürlich gab es kulturelle Werte, erklärte Kohnstamm, mitsamt einem großen Erbe der europäischen Zivilisation. Aber zu deren Verteidigung aufzurufen, sei gerade *nicht* die Aufgabe der Kirche. Sie hätte sich vielmehr zu mühen, ihre Glieder zur Wahrnehmung individueller Verantwortung zu ermutigen, zu einem praktischen Sinn, der erkennen könnte, was in einer konkreten Situation gefordert sei.

Was folgte daraus? Noch einmal entfaltete Kohnstamm ausführlich, daß es die zentrale Aufgabe der Kommission sein müsse, die Standpunkte der Menschen in den anderen europäischen Staaten gewissenhaft zur Kenntnis zu nehmen, um dann gemeinsam nach neuen, länderübergreifenden Möglichkeiten und Formen der Zusammenarbeit zu suchen. Sehr ernst müßten die wirtschaftlichen Faktoren genommen werden; ebenso die Notwendigkeit der Verteidigung Westeuropas, die ebenfalls nur supranational bewältigt werden könne – und solle. Zuletzt kamen auch wieder die anderen Kontinente in den Blick. Der alles beherrschende Grundgedanke aber blieb: „Only when we know the *other* situation can we come to know the measure of our own responsibility in regard to the other man. Only then

¹² Vgl. dazu Sir Kenneth Grubb, *Crypts of Power. An Autobiography*. London/Sidney 1971.

¹³ Minutes, 7.

¹⁴ Preliminary Statement of the Spiritual and Ethical Problems of European Cooperation, 6 S. AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

¹⁵ Ebd., 1.

can we in our judgement of him help him and turn experience to account. And here our Commission has to do a job of realistic enlightening.“¹⁶

Beim nächsten Treffen – der ersten regulären Kommissionsitzung also, am 13. und 14. Januar 1951 in Frankfurt am Main¹⁷ – spielte dieser Text leider kaum eine Rolle. Im Vordergrund stand die Frage der Aufrüstung des Westens und vor allem die deutsche Wiederbewaffnung. Neue Gesichtspunkte begegneten dabei kaum. Eindruck machte jedoch Heinemanns Feststellung, daß das deutsche Volk, wenn es denn zu wählen hätte zwischen einem vereinigten Deutschland und der Einigung mit Westeuropa, sich eindeutig für das Erstere entscheiden würde.

„Europäische Entscheidungsfragen“ hieß die dann beschlossene Stellungnahme.¹⁸ Auf dem Hintergrund des am 25. Juni 1950 ausgebrochenen Koreakrieges wurde zunächst das Anwachsen der Ost-West-Spannungen konstatiert – und dabei das Problem formuliert, ob jetzt Aufrüstung (und wenn ja, in welcher Weise) oder Neutralität gefordert wären. Daß man in Westdeutschland zur Neutralität neigte, leuchtete allen ein. Aber das bedeutete nach der Meinung der meisten Kommissionsmitglieder auch, daß dadurch die angestrebte Einigung Europas zumindest stark behindert würde. Gerade auf sie jedoch kam es nach der Überzeugung der Mehrheit des Kreises jetzt mehr denn je an. Unter diesem Gesichtspunkt wurden deshalb die politischen Vorgänge strukturiert und von daher auch die Fragen formuliert, sowohl an die Adresse der Politiker als auch der Kirchen.

Gezielt wollte man von den Politikern und Christen in den USA, in Großbritannien und verschiedenen Staaten des Kontinents wissen, ob sie bei der jeweiligen nationalen Ausprägung des Tradierten beharren wollten – bei nationalistischer Eigensucht und imperialem Gehabe also – oder ob sie fähig und willens seien, Neues zu entwerfen und zu wagen. Dabei fehlte es nicht an deutlichen Worten. Würden die Franzosen den Europagedanken wirklich ernst nehmen, statt ihn als ein Mittel zur Erhaltung ihres Prestiges zu gebrauchen? Könnten die Deutschen begreifen, daß die Teilung ihres Landes lediglich einen Teilaspekt des Ost-West-Gegensatzes darstellte „und daß es deshalb unmöglich ist, das deutsche Problem für sich allein zu lösen?“¹⁹ Der härteste Satz an ihre Adresse hieß schließlich: „Seid Ihr bereit, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß die andauernde Teilung Deutschlands Euer Beitrag zum Frieden und zu einer vielleicht in irgendeiner Form möglichen Einheit Europas sein könnte?“²⁰

Wenig konkret und deshalb auch nicht recht überzeugend muten demgegenüber die Anfragen der Kommission an die Adresse der Kirchen an. Diese sollten vor allem ein gemeinsames Ethos schaffen, d.h. neue, verbindende moralische und geistliche Grundlagen formulieren und ausbreiten

¹⁶ Ebd., 2.

¹⁷ Protokoll im AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

¹⁸ Deutsche Fassung im Evangelischen Zentralarchiv Berlin (zit. EZA), 6/85/1534, 10 S.

¹⁹ Ebd., 7.

²⁰ Ebd., 6.

im Blick auf die „Bestimmung des Menschen und sein Verhältnis zur Gesellschaft“.²¹ Konnte man darin nicht die Aufforderung finden, eine westliche, antikommunistische Ideologie zu entwickeln und zu propagieren? Durfte das jedoch die Aufgabe der Kirche sein? Insgesamt blieb in diesen Ausführungen dunkel, weshalb sich die Kirchen überhaupt für den westeuropäischen Zusammenschluß engagieren sollten. Die Kommission offerierte in ihren „Europäischen Entscheidungsfragen“ somit zwar bedenkenswerte politische Überlegungen; aber die theologischen Gesichtspunkte traten stark dahinter zurück.

Auf der nächsten Sitzung der Ökumenischen Kommission in Bièvres bei Paris am 19. und 20. Mai 1951 wurden die internationalen Reaktionen auf jene erste öffentliche Stellungnahme diskutiert.²² Der Text hatte in den USA, in Großbritannien und auf dem Kontinent weite Verbreitung gefunden, viel Zustimmung geerntet, aber natürlich auch Widerspruch hervorgehoben, vor allem in Westdeutschland. Die Kritik konzentrierte sich im wesentlichen auf vier Punkte: Wieso handelte es sich beim Zusammenschluß Westeuropas um ein Thema, das die Christen anging? Warum nahm die Ökumene dazu Stellung? Wurde hier nicht in religiös, sozial und politisch unverantwortlicher Weise die Wiederaufrüstung in Ost und West sanktioniert? Und schließlich: welches Konzept von Europa stand eigentlich hinter jenen Überlegungen – ein neutraler, ein an die USA gebundener oder vielleicht noch ein anderer Entwurf von Europa?

Zunächst unterstrichen die Kommissionsmitglieder, daß sie in eigener Verantwortung sprächen, als eine Gruppe unabhängiger europäischer Laienchristen. Sie wollten verschiedene Meinungen zu den neuen politischen Herausforderungen hören und darüber diskutieren, um so „im Lichte christlicher Überzeugungen neue und schöpferische Lösungen für diese Probleme der europäischen Gemeinschaft finden zu helfen und die Kirchen anzuregen, in diesem Bereich konstruktiv zu handeln“.²³

Der sich anschließende Versuch einer theologischen Grundlegung der christlichen Verantwortung für ein vereintes Europa klang wiederum nicht recht überzeugend. Nachdrücklich hoben die Mitglieder der Kommission erneut darauf ab, daß die realen ökonomischen und politischen Fakten, die durch den Zusammenschluß Europas gesetzt wurden, Realitäten schufen, an denen die Kirchen immer weniger würden vorbeigehen können. Als allein realistisch bezeichneten die Kommissionsmitglieder deshalb die Hinwendung zum Konzept eines eigenständigen Europas, das zusammen mit den USA agieren würde. Denn nur ein solches Westeuropa hätte die Chance, „Einfluß auf die Entscheidungen der Weltpolitik“ zu nehmen.²⁴ Für ebenso selbstverständlich hielten alle – bis auf einen Deutschen, nämlich Gustav Heinemann – die Integration Westdeutschlands und seiner Indu-

²¹ Ebd., 10.

²² Deutscher Text im Archiv der Evgl. Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt (zit. AEKHN), 62/5303, 7 S.

²³ Ebd., 4.

²⁴ Ebd., 6.

strie in dieses Europa. Ausdrücklich ausgeklammert wurde dagegen noch einmal die Frage der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik.

Die offizielle Verlautbarung der Kommission vom 20. Juli 1951 an die Adresse der westeuropäischen evangelischen Kirchen umfaßte neun Punkte.²⁵ Wieder erging die Aufforderung an die Kirchen, den gewandelten Verhältnissen endlich Rechnung zu tragen, d.h. ihre Einstellung dazu zu verändern. Die europäischen Kirchen müßten engere Beziehungen untereinander aufnehmen, solidarisch miteinander umgehen, in praktischer Hinsicht kooperieren, mehr noch: sich die Frage vorlegen, ob ihre gegenwärtige, rein nationale Organisationsform der neuen Situation noch entspräche. „Sie sollten sich ferner fragen, ob sie nicht anfangen sollten, Organe gemeinsamen Lebens zu schaffen, welche deutlicher den übernationalen Charakter der Kirche manifestieren und sie so in die Lage versetzen, zur Situation des europäischen Menschen von heute zu sprechen.“ Ferner wurde, kaum weniger aktuell, mehr Verantwortungsbewußtsein der westeuropäischen Christenheit für Osteuropa eingefordert, eine neue Einstellung gegenüber den Völkern Asiens und Afrikas, intensive Verbindungen zu den Kirchen in den USA sowie die wache Bereitschaft, sich mit Wort und Tat der sozialen Probleme in den verschiedensten Gebieten Europas anzunehmen. Ausdrücklich verworfen wurde schließlich die Vorstellung einer Restauration der christlichen Traditionen Europas: „Die christliche Aufgabe ist es nun nicht, die alte Ordnung zu restaurieren, sondern die Grundlagen für eine neue Ordnung zu legen. Dies schließt auch die Entdeckungen neuer Formen des christlichen Gehorsams und des Gemeindelebens ein.“

Aber gerade solche in die Zukunft weisenden Fragen – wie denn die Kirchen im eigenen Bereich exemplarisch handeln könnten – traten leider allzu schnell hinter das zunächst natürlich besonders brennende Problem der westdeutschen Wiederbewaffnung zurück. Dieses Thema überlagerte bald zunehmend alle anderen. Bereits bei der folgenden Tagung der Kommission, die vom 25. bis zum 27. Januar 1952 in Rengsdorf im Westerwald stattfand, ging es um „Die Rolle Deutschlands in der heutigen europäischen Situation“. Zur Vorbereitung waren drei Texte verschickt worden.²⁶ Einer stammte von dem Niederländer C. L. Patijn, also dem Vizepräsidenten der Kommission; der andere von Gustav Heinemann, der im Oktober 1950 aus Protest gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik als Innenminister im ersten Kabinett Adenauers zurückgetreten war; der dritte schließlich hatte den Bonner systematischen Theologen Helmut Gollwitzer zum Verfasser. Patijn zeichnete ein sehr differenziertes Bild der politischen Situation. Daraus resultierte schließlich die nach seiner Überzeugung entscheidende Frage, ob der Osten Grotewohls Vorschläge – freie Wahlen und ein wiedervereinigtes Deutschland, das allerdings neutral bleiben müßte – wirklich ernst gemeint habe. So viel Verständnis der Niederländer erneut für die Sehnsucht der Deutschen nach Aufhebung der Teilung ihres Landes

²⁵ Wie Anm. 22, dort S. 8 f., danach das Folgende.

²⁶ Deutsche Fassungen im EZA, 6/85/1534.

aufbrachte, so entschieden kritisierte er doch zwei deutsche Denkvorsetzungen. Die eine fand er in der weit verbreiteten Neigung, sich lediglich auf die deutschen Probleme zu konzentrieren, mithin nur auf die Wiedervereinigung Deutschlands zu blicken und deren eventuellen Erfolg als die Überwindung des Kalten Krieges zu begreifen. „Sie vergessen, daß die russische Drohung eine weltweite ist.“ Verbunden mit diesem Irrtum sah er die Engführung eines beachtlichen „Teils der deutschen Theologie, der glaubt, daß die nationale Existenz beinahe eine göttliche Ordnung ist [...] Ist denn die bloße physische Wiedervereinigung der evangelischen Kirche und des deutschen Volkes der einzige Wert, der zählt? Ist nicht für die Kirche der Gesichtspunkt von Frieden und Gerechtigkeit entscheidend?“. Als realistisch könne man doch lediglich ein Konzept ansehen, bei dem die deutsche Wiedervereinigung – mitsamt der Einbeziehung der osteuropäischen Völker und Staaten in ein Vereintes Europa – das Ergebnis der Überwindung des Kalten Krieges bildete. Schlicht „unzumutbar“ für die Westmächte nannte Patijn schließlich „nach den Erfahrungen von 1914 und 1939“ eine Politik, die Deutschland aus den gegenwärtigen machtpolitischen Bindungen an den Westen entlasse und dadurch dieses Land erneut in die Lage versetze, „für sich und andere zwischen Krieg und Frieden zu entscheiden“.²⁷

Auf exakt diese Konsequenz schienen nun aber faktisch Heinemanns Überlegungen hinauszulaufen. Er sah im Osten ebenso wie im Westen Deutschlands zwei Regierungen am Werk, die sich gegenseitig blockierten – und damit auch die Wiedervereinigung. Überzeugend wußte Heinemann darzulegen, daß die Wiederbewaffnung Westdeutschlands die innen- und außenpolitischen Spannungen nicht verringern, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach vergrößern würde. Seine Alternative hieß: „eine möglichst schnelle Bildung einer gesamtdeutschen Regierung und die Ausklammerung Deutschlands aus dem Rüstungswettlauf zwischen Osten und Westen“.²⁸ Aber erfolgreich konnte eine solche Politik natürlich nur sein, wenn sie einerseits im Interesse beider Hegemonialmächte lag; und wenn diese sich andererseits bereit und fähig zeigten, hierüber mit einem Minimum an gegenseitigem Vertrauen zu verhandeln. Doch eben das war zur Zeit offenkundig nicht der Fall.

Gollwitzer stimmt in der Zielsetzung mit Heinemann überein. Aber er argumentierte bewußt im Blick auf die europäische Situation. Sicherlich würden, hob Gollwitzer hervor, die Deutschen an der Seite des Westens kämpfen, falls es tatsächlich zu einem sowjetischen Angriff kommen sollte. Aber diese Gefahr bestehe doch gegenwärtig „nicht mehr“.²⁹ Folglich führe

²⁷ Ebd., 4 f.

²⁸ Ebd., 8.

²⁹ Ebd., 12: „Heute aber ist man in allen europäischen Hauptstädten noch in einem weiteren Punkt einig: daß nämlich dank des schon erreichten Standes der westlichen, besonders der amerikanischen Aufrüstung eine akute Angriffsdrohung aus dem Osten nicht mehr besteht. Die Angst vor einem Angriff verlagert sich heute vom Westen nach dem Osten [...] Zielt man aber im Westen auf einen stabilen Modus vivendi mit den Sowjets, dann wird sich für diese Verhandlungen die Existenz westdeutscher Divisio-

die westdeutsche Wiederbewaffnung zu einer ebenso unnötigen wie gefährlichen Verschärfung der politischen Lage, die weder im Interesse der osteuropäischen noch der westeuropäischen Staaten liegen könne. Neigte Patijn zur grundsätzlichen Skepsis gegenüber der Verständigungsbereitschaft der UdSSR, sah Gollwitzer darin offenbar keine Probleme.

Trotz solcher Gegensätze gelang es, eine gemeinsame Resolution zu verabschieden.³⁰ Diese blieb allerdings einigermaßen vage, in der Formulierung der erzielten Übereinstimmungen ebenso wie hinsichtlich der Aufgaben der Kirchen. Einigkeit herrschte im Blick auf das Streben nach Frieden und einer gerechten Sozialordnung, in der Forderung des Widerstands gegen jeden Nationalismus und jede Bestreitung der öffentlichen Meinungsfreiheit. Ebenso kehrte die Hervorhebung der christlichen Verantwortung für die Völker Asiens und Afrikas wieder, der Wille zur Kooperation mit den USA und zum Gespräch mit dem Osten, auch das Drängen auf ein freies Europa, über den jetzt noch bestehenden Eisernen Vorhang hinaus, sowie die Wiedervereinigung Deutschlands.

Präziser ließen sich freilich die Meinungsverschiedenheiten erfassen: ob also die Integration der Bundesrepublik in ein westeuropäisch-amerikanisches Bündnis mit Einschluß einer gemeinsamen Verteidigung erstrebenswert bzw. notwendig sei – oder nicht. Welche Aufgaben konnten die evangelischen Kirchen Westeuropas angesichts dieser Divergenzen leisten? Sie sollten – darauf einigte man sich – „künftig ihr Wächteramt innerhalb der europäischen Nationen in gemeinsamen Handlungen“ wahrnehmen. Dazu gehörte das Ringen um eine „vom christlichen Menschenbilde bestimmte Wertordnung“, der Kampf gegen die rechtliche und moralische Diskriminierung von Wehrdienstverweigerern aus Gewissensgründen sowie das Mühen um eine umfassende Erziehung und Bewußtseinsbildung zur Förderung des „europäischen Gemeinsinnes und Lebensgefühltes“. Das waren große, wichtige Worte. Aber wesentlich blieb natürlich die Frage, ob und inwieweit sich derartige Zielsetzungen in die politische und insbesondere die kirchenpolitische Praxis würden übersetzen lassen.

II. Schwierige Fortsetzungen

Unverkennbar standen diese Überlegungen auch im Zusammenhang mit der Hoffnung, bald einen übernationalen Bund europäischer Kirchen aufbauen zu können. In diesem Sinne hatte Abrecht am 4. November 1952 an Patijn u.a. geschrieben: „furthermore, there is now a considerable ferment

nen als schwerwiegendes *Hindernis* und ihre Aufstellung als eine *verhängnisvolle Übereilung* erweisen.“

³⁰ „Eine Erklärung über Deutschland und Europäische Zusammenarbeit“. Ebd., 4 S. – Es ist, gelinde gesagt, eine Konstruktion, wenn M. Lotz behauptet (Evangelische Kirche 1945–1952. Die Deutschlandfrage, Tendenzen und Positionen, Stuttgart 1992, 17–32), die Kommission habe durch ihre Arbeit nicht allein den Rat und die Synode der EKD, sondern auch deren Gliedkirchen „massiv unter Druck gesetzt“ (29). Ein derart pauschales Urteil geht voll und ganz an der Wirklichkeit vorbei, sowohl generell als auch im Blick auf jedes der genannten Gremien.

amongst the churches and church people in Europe to organise some kind of European council of churches or some other similar expression of ecumenical cooperation in Europe. We must help to crystallize this thinking".³¹ Dieser Intention korrespondierte in der gleichen Zeit das Werben um die Mitarbeit der europäischen Kirchenführer und die zunehmende Enttäuschung über deren Zurückhaltung. Am 25. April 1952 nannte Abrecht es „a tragedy that the European churches haven't met together to talk about their common witness in view of the situation of Europe, but can he [Ronald Rees] convince people like Bishop Dibelius and Dr. Niemoeller of this? (They are of course only two examples of a fairly general attitude)".³² Dabei sei es – schrieb Abrecht Ende Juni 1952 in einem Memorandum – in allen bisherigen Stellungnahmen der Kommission doch vornehmlich darum gegangen, die Kirchen in Europa von der Notwendigkeit zu überzeugen, „to think *together* about their responsibility for the economic, political and social problems confronting the European peoples".³³ Im ersten öffentlichen Votum habe man die Christen gedrängt, sich intensiver für die neuen Herausforderungen in Europa zu engagieren. In der zweiten Stellungnahme hätte man darüber hinaus die Kirchen gefragt, ob sie nicht entschiedener kooperieren und engere Beziehungen zueinander aufnehmen wollten. Noch einen Schritt weiter sei schließlich die dritte Resolution gegangen, in der man – wie berichtet – direkte „Aufgaben für die Kirchen“ formulierte. Doch von einer nennenswerten Resonanz könne nicht die Rede sein.

Visser't Hooft hatte in derselben Zeit sowohl Enttäuschung als auch nüchterne Skepsis im Blick auf die weitere Entwicklung der Thematik artikuliert. Höchst beklagenswert sei, schrieb der Generalsekretär am 27. Juni 1952, daß die Kirchen bei allen wichtigen Entwicklungen im europäischen Bereich in den letzten Jahren „have played practically no role“. Natürlich gebe es dafür mannigfache sachliche, theologische, auch sehr persönliche Gründe. Nur eben: bedauerlicherweise habe sich bislang kein Kirchenführer in Europa eindeutig für dieses Thema engagiert. Und genau das sei der springende Punkt, könne man die europäischen Kirchen doch nur zusammenführen „by men who have a deep conviction about the necessity of such action and who are ready to fight for it“. Daraus resultierte die Mahnung, von der neuen Kommission mit Paul Abrecht nicht allzuviel zu erwarten. „He can help in the background, but he must not be considered as possible promotor of the scheme.“³⁴

Dabei ließ die politische Entwicklung das Handeln der Kirchen von Tag zu Tag notwendiger erscheinen: Am 27. Mai 1952 wurde in Paris der Vertrag über die Europäische Verteidigungsgemeinschaft (EVG) paraphiert.

³¹ AÖR, CCREC, 1952–1954.

³² An Robert Rees, British Council of Churches. Ebd.

³³ Memo to Bob Tobias, 25. 6. 1952. Ebd.

³⁴ An Ronald Rees, ebd. Visser't Hooft fuhr fort: „At the same time according to the letters from van der Linde, I do not at the moment see how the Ecumenical Council in Holland could do it. Nor do I see any other group on the Continent which at this moment would be able to really put the necessary time and energy into it.“

Der politische Zusammenschluß des westlichen Teils des Kontinents rückte sichtbar näher. Im Zusammenhang damit gab es auch eine Fülle von Tagungen und Veranstaltungen zu den unterschiedlichsten Aspekten und Themenbereichen der europäischen Vereinigung, selbstverständlich mit Einschluß der christlich-kirchlichen und ebenso der protestantischen Dimension.³⁵ Vom 19. bis zum 21. Juli 1952 diskutierte die Kommission auch mit einem Kreis europäischer und nordamerikanischer Gäste in Willingen über die Beziehungen zwischen Westeuropa und den USA, mit Einschluß der unterschiedlichen Auffassungen über den politischen Weg Westdeutschlands.³⁶ Auf eine offizielle Stellungnahme wurde schließlich verzichtet. Die nächste offizielle Tagung der Kommission fand dann vom 26. Februar bis zum 1. März 1953 in Paris statt.³⁷ Dazu hatte man gezielt auch einige europäische Kirchenführer eingeladen.

Bei der Analyse der politischen Situation überwogen die gedämpften Töne. Frankreich hatte noch immer nicht der EVG zugestimmt; die Spannungen gegenüber den USA nahmen zu. Uneinigkeit herrschte nicht allein in Westdeutschland über die Notwendigkeit bzw. die Art der deutschen Wiederbewaffnung. Alles das belastete natürlich die Bemühungen um die Einigung Europas erheblich. Von Unbehagen, Unzufriedenheit und sogar offener Feindseligkeit gegenüber diesem Thema wurde in der Diskussion gesprochen. Nach dem allgemeinen Eindruck hatte „die Bewegung für eine Einheit Europas einen toten Punkt erreicht“.³⁸

Davon durfte man sich jedoch nach der Überzeugung der Kommissionsmitglieder nicht anstecken lassen. Denn die gegenwärtigen politischen und bewußtseinsmäßigen Schwierigkeiten änderten, urteilte man, doch nichts an der Tatsache, daß es gegenüber der offenkundigen Mutlosigkeit sowie dem wiedererwachenden Nationalismus „keine andere Alternative“ gebe – so Patijn –, „als dem bereits vorgezeichneten Kurs zu folgen“.³⁹ Pathetischer formulierte Philip die Vision eines neuen, kreativen Europas, das sozial und frei sein würde und verantwortungsbewußt gegenüber den Ländern der Dritten Welt: „Die Geburt Europas muß die Proklamation einer gänzlich anderen Politik einschließen, einen völligen Bruch mit der Vergangenheit, die Verkündigung, daß wir unsere Verantwortung für jene Hälfte der Welt anerkennen, die an Hunger und Arbeitslosigkeit zugrunde geht und dringend der Hilfe für die Entwicklung ihrer Landwirtschaft und Industrie bedarf.“⁴⁰ Erheblich nüchterner, doch mit derselben Zielsetzung erklärte schließlich Jean Rey: „Wir dürfen nicht behaupten, daß Europa

³⁵ So handelte z.B. der 28. Lehrgang für Soziologie der Kircheneinheit in Oxford vom 27.–31. 7. 1952 über „Europa – Ein Problem der Zivilisation und der Christenheit“ und der 2. Europäische Ökumenische Jugendkongreß in Kasteel Oud Poelgest, 24. 7.–3. 8. 1952, stand unter dem Thema „Der Kampf um Europa“.

³⁶ European – American Relations. Report of the discussions of the Ecumenical Commission on European Cooperation with a group of Americans. 14 S. AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

³⁷ Bericht darüber in EE, Nr. 2, 8. 6. 1953, 15–30.

³⁸ Ebd., 16.

³⁹ Ebd., 18.

⁴⁰ Ebd., 24.

etwas Wunderbares ist und eine höhere Idee der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit darstellt. Aber wir können sagen, daß die Bildung Europas für uns das einzige Instrument, das einzige Mittel ist, die Probleme, denen wir gegenüberstehen, zu lösen. Europa ist kein Zweck in sich selbst, sondern ein Mittel zu einem höheren Zweck.⁴¹

Doch inwiefern handelte es sich bei alledem um eine Herausforderung für den christlichen Glauben? Pierre Maury, der spätere Präsident des Französischen Kirchenbundes, argumentierte ganz im Sinne von Karl Barth, wenn er dem Konzept der Kommission entgegenhielt, da laufe man Gefahr, den Boden des Glaubens zu verlassen: denn man müsse sich doch hüten, seine „christliche Zustimmung zu spezifisch politischen Handlungen zu geben, über die die Kirche geteilter Meinung ist“.⁴² Genau diese Einstellung kritisierte Philip in einem anderen Zusammenhang scharf als „katholisch“, also als grundfalsch. Denn da gehe man von „absoluten Prinzipien“ aus und versuche, nach ihnen die Wirklichkeit zu gestalten. Eine solche „christliche Gesellschaft“ könne jedoch nach evangelischem Verständnis erst nach der Wiederkehr Christi Gestalt gewinnen. Die Christen dürften aber bis dahin nicht die Hände in den Schoß legen, was bedeutete: sie müßten die Wirklichkeit als glaubende Menschen so umfassend wie möglich in den Blick nehmen und bestrebt sein, die sich da bietenden Möglichkeiten der relativen Besserung zu erkennen und zu nutzen. Das hieß dann, speziell im Blick auf Europa: „Es ist aber wesentlich, daß wir jede Gelegenheit ergreifen, gegen die Formen der Ungerechtigkeit, denen wir begegnen, zu kämpfen, um die Menschheit gegen das Elend zu beschützen und um die Sphären der Freiheit zu vergrößern.“⁴³ Daraus folgte schließlich der für André Philip entscheidende Einwand gegen ein Denken, das er als charakteristisch für die französischen ebenso wie die deutschen „Barthianer“ ansah: „Es ist eine unchristliche Einstellung, die den Nuancen von Gut und Böse in der Gesellschaft blind gegenübersteht, und deshalb jede Verantwortung für die Geschehnisse ablehnt, weil der vollkommene Weg nicht gegangen werden kann, während sie es unterläßt, die Möglichkeiten und Gelegenheiten wahrzunehmen, das Böse und die Ungerechtigkeit zu bekämpfen.“⁴⁴

Aber – warf Philipp Maury vom Christlichen Studentenweltbund in Genf ein – warum konkretisierte man nicht die gemeinsamen christlichen Überzeugungen der Kommissionsmitglieder? Warum wurde die Abhängigkeit ihres politischen Standpunktes vom Evangelium nicht deutlicher ausgesprochen? Kurz, ihm stelle sich die Kommission als eine politische Partei dar, und er finde hier „Christen, die auf Grund ähnlicher politischer Überzeugungen zusammengebracht sind, anstatt auf Grund ihrer gemeinsamen Zugehörigkeit zur Kirche.“⁴⁵ Das traf – obwohl als vernichtende Kritik gedacht – sicherlich in einem beträchtlichen Maß das Selbstverständnis dieser

⁴¹ Ebd., 29.

⁴² Ebd., 18.

⁴³ Ebd., 28.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 26.

Gruppe. Gewiß, sie alle waren überzeugte evangelische Christen und wußten sich nicht nur der Kirche, sondern mehrheitlich auch ihren nationalen bzw. regionalen Kirchentümern verbunden. Aber sie beanspruchten deshalb nicht, verbindliche christliche Aussagen zu machen oder gar im Namen *der* Kirche zu reden. Sie praktizierten vielmehr – freilich ohne diese Begriffe zu gebrauchen und vermutlich auch ohne sich über die Implikationen genauer Rechenschaft zu geben – Pluralismus und einen säkularen Umgang mit der Politik. Daß darum christliche Beweggründe nicht ausgegrenzt, sondern notwendig integriert werden müßten, betonten mehrere Kommissionsmitglieder dann auch ausdrücklich. So hob etwa René Courtin darauf ab, wie wesentlich der christliche Gedanke der Versöhnung für die Arbeit an der Einigung Europas sei; und der Niederländer Emmen, der später bei der Entstehung und Entwicklung der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) eine wichtige Rolle spielte, unterstrich, „daß die Kirchen Europas gemeinsam etwas über die geistige Bedeutung der Wiederherstellung und Umgestaltung Europas und über den Sinn, den diese Dinge für Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit haben, sagen sollten“.⁴⁶

Aber ging dieses Engagement für Westeuropa nicht Hand in Hand mit der Distanzierung vom Osten und vertiefte insofern die ohnehin bestehenden scharfen politischen und ideologischen Gegensätze? Schon im April 1952 hatte Robert C. Mackie vom Generalsekretariat des Ökumenischen Rates in Genf über die Europakommission geschrieben, daß alles, was sie für die Einheit Westeuropas sage und tue, im Osten als einseitig und gegen ihn gerichtet angesehen werde. „I swing myself between two moods, one of being anxious not to take a Western line in this matter, and the other of being anxious to see the European Churches thinking about their specific contribution to European unity.“⁴⁷ Deshalb sei es so wichtig, daß es die Ökumenische Kommission für Europäische Zusammenarbeit gebe, die sich engagiert der einen Thematik annehme und dadurch den Ökumenischen Rat entlaste. Die Kommission verstand sich selbst natürlich als eine westliche Organisation. Aber sie wollte zugleich alles in ihrer Macht Stehende tun, um die Spannungen gegenüber den Kirchen im Osten nicht unnötig zu verschärfen. Deshalb waren zur erwähnten Tagung in Paris die beiden ungarischen Bischöfe Bereczky und Peter eingeladen worden. Dazu schrieb Abrecht im Februar 1953 an Patijn: „We must also show many skeptical people (especially the French left-wing Christians) that we are not afraid to have someone from the Eastern European countries meet with us, even though it may be a rather futile thing.“⁴⁸

Beide ungarischen Bischöfe kritisierten denn auch die einseitige Festlegung der Kommission auf den Westen, warfen ihr mangelnden ökumenischen Geist vor und forderten mehr Verhandlungsbereitschaft gegenüber der UdSSR. Dem hielt Philip entgegen: Zum einen hätten die Verhandlungen mit den Russen in den vergangenen Jahren doch offenkundig wenig

⁴⁶ Ebd., 29.

⁴⁷ An Ronald Rees, 28. 4. 1952. AÖR, CCREC, 1952–1954.

⁴⁸ AÖR, CCREC, 1952–1954.

eingbracht und zum ändern strebe man gerade ein Europa an, das auch den USA gegenüber weitgehend unabhängig sei.⁴⁹

Am Ende der Tagung trafen sich die Kirchenführer zu einer eigenen Sitzung unter der Leitung von Visser't Hooft.⁵⁰ Einerseits billigte und lobte man nachdrücklich die Arbeit der Kommission. Aber dann wurde doch wieder die „theologische Frage“ aufgeworfen, um die Rolle der Kommission gegenüber den Kirchen abzuklären. Inwieweit handelte es sich bei Erklärungen und Stellungnahmen zum Thema Europa um „rein relative Urteile“ – oder um ein Sprechen „mit letzter christlicher Vollmacht“?⁵¹ Die Kommissionsmitglieder wollten Letzteres ganz eindeutig gerade nicht. Aber ebenso unverkennbar war, daß die Kirchenführer sich lediglich unter dieser Voraussetzung voll und ganz des Europathemas annehmen würden. Folgerichtig drängten sie denn auch auf die Umbenennung der Kommission. Mit der Tilgung des Begriffes „ökumenisch“ sollte die Verwechslung einer inoffiziellen Gruppe mit dem Weltrat der Kirchen abgewehrt werden. Gewählt wurde daraufhin die nicht sehr glückliche Bezeichnung „Arbeitsgemeinschaft Christliche Verantwortung für Europäische Zusammenarbeit“. Wenig Neigung bestand ferner bei den Kirchenführern, in Zukunft stärker miteinander zu kooperieren oder gar eine Konferenz europäischer Kirchen zu gründen. Die Franzosen erklärten sich sogar ausdrücklich dagegen.⁵² Nimmt man hinzu, daß Visser't Hooft einem Vertreter der KKIA sogar ausdrücklich versicherte, man werde bei allen wichtigen europäischen Fragen natürlich weiterhin mit diesem Gremium zusammenarbeiten, sah das Ergebnis der Tagung für die Europakommission nicht eben rosig aus.⁵³

Was blieb eigentlich noch? Am 25. März 1953 teilte Visser't Hooft Professor van Asbeck, dem Präsidenten der KKIA, einige Eindrücke von der Pariser Tagung mit. Wesentlich sei wieder das Faktum gewesen, daß angesehene und einflußreiche Persönlichkeiten überhaupt miteinander geredet hätten. Wo gebe es denn sonst, also außerhalb dieser Kommission, die Möglichkeit, daß politische Gegner wie Ehlers und Heinemann oder Courtin und Maury einander wirklich zuhörten? Dadurch aber lernten sie doch auch voneinander. „The terrible weakness in various countries is still that they decide on European matters in terms of purely national categories. Here they learn to see the thing in its true setting.“ Aber nicht allein der Kampf dagegen rechtfertigte die Existenz der Europakommission, sondern ebenso ihr Beitrag zur Überwindung des „großen Schismas“: „As you know, the whole Christian situation in Europe is now characterised by that great schism between those who are convinced that they must build a new European structure and those who are filled with deep distrust toward any of these moves. For the health of the ecumenical movement it is absolutely indispensable to overcome the lack of confidence between these two

⁴⁹ Vgl. dazu EE, Nr. 2,22–26.

⁵⁰ Leicht voneinander abweichende Berichte darüber bieten EE, Nr. 2,30 f. sowie Elfan Rees am 2. 3. 1953 an K. Grubb. AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

⁵¹ EE, Nr. 2,30.

⁵² So berichtet E. Rees, a.a.O., 2.

⁵³ Ebd.

groups [...] It is especially in Germany and in France that this division has become so very serious and I think this Commission is practically the only body where the two groups meet and are kept within the Christian context."⁵⁴ Die Mitglieder der Kommission hatten sicherlich mehr erwartet. Patijn jedenfalls gab Ende Oktober 1953 seiner Irritation über die zukünftigen Aufgaben der „Arbeitsgemeinschaft“ Ausdruck: „since we have no official relation with the European churches or the Ecumenical Movement I still do not know how to give a clear mandate and terms of reference to our little group“.⁵⁵

Trotzdem ließ man sich nicht entmutigen, zumal es Paul Abrecht gelungen war, Gelder für die Weiterarbeit aufzutreiben.⁵⁶ Damit konnte auch ein kleines hektographiertes Mitteilungsblatt finanziert werden, dessen erste Nummer am 18. Februar 1953 dreisprachig erschien – englisch, französisch und deutsch unter dem Titel „Europäische Entscheidungsfragen“. In diesen Blättern kommen die Bemühungen, die Hoffnungen und Enttäuschungen, aber auch die Wandlungen der Arbeitsgemeinschaft im Blick auf die Probleme Europas in beeindruckender Weise zum Ausdruck. Man versuchte hier, sich und anderen Rechenschaft zu geben, aber natürlich auch um öffentliche Zustimmung und möglichst breite Mitarbeit zu werben. Dementsprechend gab die zweite Ausgabe des Blattes das Protokoll der Pariser Tagung wieder, aber auch fünf Artikel zu der Frage, wie denn die Menschen in den westeuropäischen Ländern konkret mithelfen könnten, aus der „Europäischen Sackgasse“ herauszukommen.

Begonnen hatten die Mitteilungen mit drei grundsätzlichen Stellungnahmen, von denen der ersten von Visser't Hooft natürlich besondere Bedeutung zukam.⁵⁷ Der Generalsekretär stellte sich die Frage, was denn an Europa verteidigungswert sei. Nachdem er festgestellt hatte, was eine solche Anstrengung jedenfalls nicht lohne, nannte er als positive Merkmale der europäischen Tradition: die Möglichkeit des Dialogs, den Gedanken einer unabhängigen Wahrheit sowie die Chance eines eigenverantwortlichen Lebens. Zu alledem aber gehöre wurzelhaft der christliche Glaube, der freilich gelebt sein wolle. „So fassen wir zusammen: Verteidigung Europas? Nein. Vielmehr: in Europa den Glauben an Gott, der alle Dinge neu macht, leben.“⁵⁸

In der Folgezeit setzte man die Bemühungen fort, nach den verschiedensten Seiten hin darzulegen, daß es keine Alternative zur Einigung Europas gebe. Gleichzeitig reflektierte der Kreis immer wieder einmal über die Sinnhaftigkeit seiner Arbeit. Bei der Zusammenkunft in London im No-

⁵⁴ AÖR, CCIA: Europe, 1948–1964.

⁵⁵ An Paul Abrecht, 28. 10. 1953. AÖR, CCREC, 1952–1954.

⁵⁶ Vermittelt durch F. H. Littell von der „Foundation for a United and Democratic Germany in a United Europe“. Freundlicher Hinweis von P. Abrecht am 25. 2. 1993 in Genf.

⁵⁷ EE, Nr. 1, 18. 2. 1953: „Verteidigung Europas“, 2–9. Außerdem behandelte Roger Mehl „Die deutsche Sackgasse“ und Heinrich Bornkamm reflektierte über „Protestantismus und Europa“.

⁵⁸ Ebd., 9.

vember 1953 wurde verständlicherweise viel Kritik an der Haltung der Kirchenführer laut: „he was disturbed by the irresponsibility and unrealism of so many of those who spoke on these matters in the name of the churches“, erklärte André Philip.⁵⁹ Man diskutierte über dringend nötige Aufgaben und entwarf gleichzeitig große Projekte. Offen blieb allerdings, ob und wie die Arbeitsgemeinschaft das alles würde realisieren können. Dann regte Visser't Hooft nüchtern an, einen offenen Brief an die Kirchen zu verfassen. Formuliert wurden schließlich zwei Texte: eine knappe „Botschaft an die britischen Christen“, die Einigung Europas im Sinne der Friedenssicherung zu unterstützen, sowie eine Erklärung über „Die Zukunft Europas und die Verantwortung der Kirchen“.⁶⁰ Gekommen sei die „Stunde der Entscheidung für Europa“, hieß es eingangs. Die wirtschaftliche und vor allem die politische Integration der sechs westeuropäischen Staaten müsse entschlossen weiter vorangetrieben werden. Denn diese Bemühungen förderten die Lebensqualität der Menschen in jenem Raum und richteten sich gegen niemanden. „Europa kann nur dann konstruktiv sein, wenn es in neuen Formen die Tradition der kulturellen Vielfältigkeit zum Ausdruck bringt, die immer schon sein Beitrag an die Menschheit gewesen ist.“⁶¹ Auf die Frage, was das alles die Christen angehe, lautete die Antwort: diese müßten doch wohl angesichts der Realitäten des Alltags ihrem Glauben Ausdruck verleihen; sie dürften also nicht der Ausbreitung von Nationalismus, Militarismus oder „selbstsüchtigem Isolationismus“ tatenlos zusehen. Für die protestantischen Kirchen bedeute das zudem ein aktives Eintreten für die Glaubensfreiheit – „die ein Stück des geistigen Erbes von Europa [bildet] und für die Verbreitung des Wortes Gottes und seine Verkündigung an alle Völker unerlässlich ist“. Herstellung engerer Kontakte und intensiverer Verbindungen zu den Christen und Kirchen in den umliegenden Ländern wurden ebenso gefordert wie schließlich die Verteidigung der jeweiligen kulturellen Eigenart im weitesten Sinn. „Insbesondere müssen sich die Protestantischen Kirchen jedem Versuch der Wiederherstellung einer mittelalterlichen Form des Christentums widersetzen, in dem eine bestimmte Kirche eine ausschließliche und bevorzugte Machtstellung einnimmt.“ Das richtete sich vor allem gegen die Bedrückung des Protestantismus in Italien.⁶² Schließlich kamen die Christen in Großbritannien, in den USA und in Osteuropa in den Blick: Auch mit ihnen wollte man kooperieren, auch von hierher erwarteten oder erhofften die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Mitarbeit oder zumindest geistige Begleitung.

Obwohl diese Erklärung weite Verbreitung fand – sie erschien als eigene Broschüre und der deutsche Text wurde z.B. an mehr als 20 evangelische

⁵⁹ Protokoll der Sitzung, 5.–7. 11. 1953. 8 S., Zitat 3. AÖR, CCREC, 1952–1954.

⁶⁰ Hektographierte Texte ebd.

⁶¹ „Die Zukunft Europas und die Verantwortung der Kirchen“, 3. Dort – S. 4 f. – auch die folgenden Zitate.

⁶² Die „Commissione per gli Affari Internazionali del Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche d'Italia“ hatte auf ihrer Sitzung in Rom am 25. 10. 1953 eine dahingehende Resolution beschlossen, die in London behandelt wurde. AÖR, CCREC, 1952–1954.

Blätter versandt, – war das Echo recht bescheiden.⁶³ Gleichwohl ließ man sich nicht entmutigen. In der nächsten Nummer der „Europäischen Entscheidungsfragen“ unterstrich Patijn – jetzt Leiter der Sektion für Internationale Organisationen im niederländischen Außenministerium – erneut, daß es keine Alternative zum Zusammenschluß Europas gebe. Und wieder betonte er, „daß es hier um ein politisches Programm geht und nicht um einen Kreuzzug“. Sehr pragmatisch hieß es zuletzt: „In Wirklichkeit ist die Integration Europas etwas viel Bescheideneres: nämlich ein konkretes politisches Hilfsprogramm, um dessentwillen die Menschen ihre eigenen Absichten hinstellen und lernen müssen, einander ihre Lasten abzunehmen. Es geht nicht um unser Wohlwollen für Europa, denn wir haben keine Mühe, uns für die Europaidee zu erwärmen. Wir werden aber nichts zustandebringen, wenn wir nicht bereit sind, Sympathie für die Franzosen und Deutschen, Belgier und Italiener zu fühlen. Dazu sind wir aber nur fähig, wenn wir sie in ihrer Bedrohung erkennen. Europa ist keine Idee, sondern eine konkrete Politik, die Völkern und Menschen in schwierigen Zeiten helfen kann und persönliche Opfer fordert.“⁶⁴ Das war exakt die Entfaltung der Konzeption der „verantwortlichen Gesellschaft“, wie sie in Amsterdam vertreten worden war, in den europäischen Zusammenhang hinein.

Von einer anderen Seite her, jedoch mit ähnlicher Zielsetzung, äußerte sich wenig später Hans Hermann Walz zu den „politischen Aufgaben des Protestantismus in Europa“.⁶⁵ Hierbei gehe es, unterstrich er, um das Problem der politischen Ethik – und die habe es bekanntlich mit säkularen Phänomenen zu tun. Eine ganz wesentliche Aufgabe der Kirche bestehe deshalb darin, Politik im Sinne der Verteidigung der Menschlichkeit des Menschen zu treiben – und den politischen Bereich dementsprechend so einzugrenzen, daß er nicht alles dominiere. Das aber hieß konkret: Die Kirchen müßten einem „Relativismus der Werte und einem Pluralismus der Ideen innerhalb der politischen Sphäre“ Raum geben. Gerade das mache theologisch die Eigenart des Protestantismus aus und darin liege auch seine besondere Chance. Es gelte also, „nicht eine protestantische Politik zu betreiben, sondern praktische Politik“. Und dazu gehöre schließlich die nüchterne Einsicht in die vielfältigen Vorteile, die ein vereintes Europa im Gegensatz zu den traditionellen Nationalstaaten biete. „Es geht weder um das ‚Abendland‘ noch um das ‚Reich‘, sondern um die Menschen [...]. Die besondere Aufgabe des Protestantismus in politischer Hinsicht wird immer darin bestehen, einen Beitrag zum politischen Ethos zu liefern. Aber daraus müssen dann auch eindeutige Folgerungen in konkreten Situationen gezogen werden.“⁶⁶ Erneut unterstrich also die Arbeitsgemeinschaft mit Nachdruck beides: Sie wollte keine christliche Politik treiben, sondern eine rein säkulare, sehr pragmatische und betont nüchterne. Aber exakt dafür mußte sich der evangelische Christ engagieren, hier hatte er seinen Glauben zu leben und zu bewähren.

⁶³ Eine Liste der Publikationsorgane ebd.

⁶⁴ EE, Nr. 3, Dezember 1953, 5 f.

⁶⁵ EE, Nr. 4, 25. 5. 1954, 7–17.

Alle diese Stellungnahmen und Erklärungen und Voten waren von der Hoffnung getragen, daß die Einigung Europas, mannigfachen Behinderungen zum Trotz, unaufhaltsam voranschreiten würde. Das galt insbesondere im Blick auf die Ratifizierung des EVG-Vertrages durch das französische Parlament. Um so größer war dann der Schock, als dieses Projekt im Sommer 1954 scheiterte. Niedergeschlagenheit und Depression breiteten sich aus. Dagegen wandte sich die Arbeitsgemeinschaft Anfang Oktober 1954 auf ihrer Tagung in Brüssel mit einer scharfen Erklärung.⁶⁷ Den Kirchen und einem großen Teil ihrer Presse hielt man vor, sie pflegten „fromme Illusionen“ und ließen sich nicht auf die politische Wirklichkeit ein. Die westdeutsche Wiederbewaffnung sei faktisch nicht zu verhindern, und sie dürfe auch nicht durch den Wunsch, eine Verständigung mit der Sowjetunion zu erreichen, aufgeschoben werden.

Naturgemäß hatte das Scheitern der EVG deren Gegnern neuen Auftrieb gegeben. In der Bundesrepublik sahen die Sozialdemokraten und innerhalb der evangelischen Kirche vor allem Heinemann, Niemöller und ihre Freunde eine Chance, nochmals nachdrücklich für ihr Konzept der Neutralisierung Deutschlands zu werben. Scharf und zum Teil regelrecht empört reagierten diese Männer deshalb auf die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft. Während Heinemann jedoch primär seine bekannte Überzeugung wiederholte⁶⁸ und Niemöller der Gegenseite vorwarf, sie verkündige „Werturteile“, ohne den Versuch einer Begründung, und diene deshalb auch nicht der ökumenischen Zusammenarbeit,⁶⁹ führte Oberkirchenrat Kloppenburg schweres Geschütz auf, indem er die Brüsseler Stellungnahme als „eines der einseitigsten Dokumente, die je von einem ökumenischen Kreis herausgegeben wurden“, bezeichnete. Hier liege „eine reine Propagandaschrift“ vor, die an keiner Stelle die Position Andersdenkender erwähne, geschweige denn ernst nähme.⁷⁰ André Philip antwortete umgehend, im Ton verbindlich, aber in der Sache eindeutig und scharf. Er wies den Vorwurf mangelnder ökumenischer Gesinnung zurück – „wir sind der Meinung, daß wir wirklich die Aufgabe einer verantwortlichen Gesellschaft in Europa zum Ausdruck bringen“ – und bestritt die ihm vorgeworfene Parteilichkeit. „Als Franzose, Sozialist und Christ befremdet mich Ihre Behauptung, unsere Arbeitsgemeinschaft ließe sich vom politischen Kurs der gegenwärtigen deutschen Regierung oder von gewissen deutschen Zeitungen leiten.“ Sodann warf Philip seinem Kontrahenten kaum verhüllt

⁶⁶ Ebd., Zitate 15–17.

⁶⁷ Darin hieß es u.a.: „The desire for negotiations with the Soviet Union *before* implementing the policies of European unity, is understandable but ill-founded and has threatened to paralyse European action. Every opportunity for negotiation with the Soviet Union should be followed up, but this is not an alternative to European unity [...] The issue of German reunification is not only a specific aspect of the general problem described above, but is a matter indeed of special importance. Only the strength of a united and free Europe will secure the peaceful reunification of Germany.“ EE, Nr. 5, 11. 10. 1954, Zitat 5.

⁶⁸ Brief an P. Abrecht vom 12. 10. 1954. AÖR, CCREC, 1952–1954.

⁶⁹ Schreiben vom 9. 11. 1954, ebd.

⁷⁰ Schreiben vom 26. 10. 1954. AÖR, Headquarters Staff: P. Abrecht, 1949–1967.

nationalistische Enge im Blick auf die politischen Gegebenheiten vor. „Neben der politischen Lage in Deutschland gibt es noch viele andere Tatsachen und Überlegungen, die bei einer Beurteilung der Beweggründe und Ansichten der Menschen zum Thema der europäischen Einheit und der deutschen Wiederbewaffnung in Betracht gezogen werden müssen“⁷¹

Trotz dieser Abgrenzung beschäftigte sich die Arbeitsgemeinschaft immer wieder direkt oder indirekt mit der Deutschlandfrage. So schrieb z.B. Max Kohnstamm im Januar 1955 aus Luxemburg an Abrecht: „I am very preoccupied by the course things are taking in Germany. The problems posed by German integration with the West on one hand, and German unification on the other hand are, in my opinion, still of tremendous importance for the maintainance of peace.“⁷² Daß man sich mit diesen Themen ausführlich befassen müsse, einschließlich des Drängens auf neue Verhandlungen mit der Sowjetunion, war vollends klar, als die Bundesrepublik 1955 die Souveränität sowie die Mitgliedschaft in der NATO erhalten hatte. Deshalb wurde die nächste Tagung nach Berlin einberufen. Aber es gab eben noch andere politische Realitäten: Ende März hatte Rollier in einem zutiefst depremierten Brief seine weitere Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft aufgekündigt. Er sah lediglich Mißerfolge ringsum, Niederlagen und die Unfähigkeit des Kreises, auch nur im geringsten das Bewußtsein der Kirchenführer zu verändern. „We are unable to make our Churches think in terms of European problems, European future, European developments and European survival“. Dabei ging es ihm sehr konkret um die Entwicklungsmöglichkeiten, wenn nicht sogar das Überleben protestantischer Minderheiten, hier also speziell der italienischen, gegenüber dem Katholizismus. Dessen Machtanspruch könne lediglich durch die Schaffung einer übernationalen europäischen Regierung eingegrenzt werden. Deshalb, unterstrich Rollier, „I am not interested in German unification, I am interested in a European unification“.⁷³ Demgegenüber betonte Abrecht, daß man die Arbeitsgemeinschaft doch nicht für das Versagen der Kirchen verantwortlich machen könne. Im übrigen dürften selbst solche Enttäuschungen einen Christen nicht von seiner politischen Verantwortung entbinden. „We have neither extravagant hopes nor extravagant despair about politics.“ Und wie sinnvoll die Arbeit des Kreises trotz allem sei, habe jetzt wieder das Treffen in Berlin bewiesen. „Aside from the statements we produce, I have always believed that these meetings were probably most important for the way in which laymen were brought together to discuss political responsibility and the way in which their own faith grew thereby. I would justify the continuance of the Committee even if it never produced or influenced another theologian for the help which it brings to men who are struggling as Christians with the problems of social and political responsibility.“⁷⁴

Die Apriltagung in Berlin wurde auch von anderen Teilnehmern als ein besonderes Ereignis erlebt, nicht zuletzt deshalb, weil man hier mit evange-

⁷¹ Schreiben vom 12. 11. 1954, ebd.

⁷² Schreiben vom 25. 1. 1955. AÖR, CCREC, 1955–1959.

⁷³ Schreiben an Abrecht vom 30. 3. 1955. Ebd.

⁷⁴ Brief vom 14. 4. 1955, ebd.

lischen Christen aus der DDR zusammengekommen war.⁷⁵ Dabei überraschte, daß diese Männer – insbesondere Lothar Kreyssig – keineswegs auf der politischen Linie Heinemanns und Niemöllers lagen, vielmehr in der Stärkung des Westens die derzeit beste Hilfe auch für die Menschen im Osten sahen. Die Resolution der Tagung unterstrich nachdrücklich diesen Gesichtspunkt. Sie warnte außerdem davor, die relativen ökonomischen und politischen Vorzüge, die die westlichen Demokratien boten, zu mißachten.⁷⁶

Neue Hoffnungen keimten im Vorfeld des Abschlusses der Römischen Verträge im März 1957 über Euratom und vor allem die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft. Einmal mehr wurden die Kirchen von der Kommission aufgefordert, die Zeichen der Zeit zu erkennen und deshalb die „Probleme zusammen, durch die Bildung eines gemeinsamen Organs, zu studieren und nicht nur durch eine inoffizielle Gruppe wie die unsrige“.⁷⁷ Noch drängender äußerte sich die Arbeitsgemeinschaft in ihrer Genfer Stellungnahme im Oktober des Jahres.⁷⁸ Es sei unverantwortlich, hieß es da, daß die Kirchen noch immer Positionen einnahmen, die „die Kämpfe von gestern“ spiegelten. Natürlich dürften die Kirche und ihre Verkündigung sich nicht auf die ideologischen Positionen des Westens bzw. des Ostens festlegen oder festlegen lassen; sie hätten vielmehr „das Evangelium zu verkündigen und ihre Aufgabe der prophetischen Kritik auf beiden Seiten aller Grenzen und eisernen Vorhänge zu erfüllen“. Doch das impliziere gerade *auch* das engagierte Eintreten für die Verbesserung von Strukturen – was im Westen faktisch nur auf dem Wege der Vereinigung Europas zu erreichen sei. „Die Verpflichtung der Kirche, das Evangelium zu verkündigen, schließt ihre und ihrer individuellen Mitglieder Verantwortung für eine Struktur der menschlichen Gesellschaft, in der für die menschlichen Bedürfnisse nach Freiheit und Brot, Gerechtigkeit und Frieden in der bestmöglichen Weise gesorgt wird, nicht aus, sondern ein.“

Als diese Sätze veröffentlicht wurden, hatten der russische Einmarsch in Ungarn sowie der britische, französische und israelische Angriff auf Ägypten längst neue Fakten geschaffen. Nur mühsam hielten die Reflexionen

⁷⁵ Vertraulicher Bericht von P. Abrecht über diese Tagung, 5 S., ebd.

⁷⁶ EE, Nr. 6, 13. 4. 1955, 3 S. Dort hieß es u.a.: „Despite many limitations, we still live in a relatively democratic and healthy society. The impact of political freedom and unity in Western Europe upon the rest of the world is great, and will be greater if we keep our record free from totalitarian tendencies, and if we show a vigilant respect for freedom of assembly, speech and press. However, the cause of freedom will be weakened, for the totalitarian states as well as for us, and also for the now occupied peoples, if government action is under constant destructive attack from those who are more eager to cast doubt than to present alternatives for the policies they reject [...] What the people in Eastern Europe look for from the West is not pity, but a demonstration of our understanding of the moral and spiritual basis of a genuinely responsible society, and a Church capable of holding people together in a solidarity of fellowship beyond the political divisions of this troubled world.“

⁷⁷ „Europa im Jahr nach den Genfer Konferenzen“. EE, Nr. 7, Januar 1956. 6 S., Zitat 6.

⁷⁸ „Europa wieder auf dem Weg“. EE, Nr. 8, 3. 11. 1956. 6 S., Zitat 5.

der Arbeitsgemeinschaft jetzt und in den folgenden Monaten mit den Ereignissen und den sie auslösenden Enttäuschungen Schritt. Sicherlich fehlten auch die positiven Vorgänge nicht völlig, zumal sich um 1960 der Beitritt Großbritanniens zur Europäischen Gemeinschaft abzuzeichnen schien und die KEK in derselben Zeit festere Formen annahm. Alles das komplizierte freilich auch die Arbeit des Komitees erheblich. Einerseits galt es, im Drängen auf die Weiterführung der europäischen Integration nicht müde zu werden, allen Rückschlägen und insbesondere der wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber dieser Thematik zum Trotz. Dementsprechend mußten – und das war das Andere – die Kirchen zunehmend laut und nachdrücklich aufgefordert werden, endlich ihre Verantwortung angesichts der Vielfalt neuer Probleme wahrzunehmen. Und Hand in Hand damit gingen schließlich in wachsendem Maße die kritischen, auch wieder selbstkritischen Überlegungen, ob und inwiefern die Anstrengungen und Bemühungen des eigenen Kreises denn noch Sinn und vielleicht sogar eine Zukunft hätten.

In der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sah man Ende 1960 noch keine Organisation, die in der Lage wäre, die politischen Fragen so zu behandeln, wie es erforderlich wäre – und wie die Arbeitsgemeinschaft es tat.⁷⁹ Das umschloß jetzt einmal mehr das Eintreten auch für die Realisierung politischer und moralischer Folgerungen aus dem christlichen Glauben. Wachsamkeit im Blick auf die Bewahrung der Menschenrechte hieß darum die Forderung. „Die öffentliche Meinung muß deshalb in jedem Fall protestieren, wo ein menschliches Wesen vernachlässigt oder verachtet wird, mit welcher Begründung auch immer.“⁸⁰ Das richtete sich, kaum verhüllt, gegen die französische Politik in Algerien. Und erneut nahm die Arbeitsgemeinschaft ausdrücklich die Völker Asiens und Afrikas in den Blick, wenn sie den Aufbau eines Europas forderte, wo Menschen gemäß dem Evangelium „für die individuelle und soziale Gerechtigkeit innerhalb und außerhalb seiner Grenzen kämpften“. Die vordringliche Aufgabe für die Christen hieß dabei unentwegt: den Realitäten ins Gesicht zu blicken und sie unbedingt ernst zu nehmen – freilich verbunden mit der Zusicherung, „daß allein Umkehr und Vergebung die Möglichkeit eines neuen Lebens anbieten, den Völkern ebenso wie den einzelnen“.

III. Umorientierungen

Anfang Mai 1963 legt John H. Van Ness, ein Mitarbeiter von Abrecht, dem Kreis eine Vielzahl kritischer Fragen und Überlegungen zur Arbeit der letzten Jahre vor.⁸¹ Eine wichtige Rolle spielte auch hier wieder der Gesichts-

⁷⁹ Rundschreiben des Vorstands an die Mitglieder, 8. 11. 1960. AÖR, Headquarters Staff: P. Abrecht, 1949–1967. Schon im Herbst 1955 hatte sich Patijn gegen eine Vereinigung seiner Kommission mit der damaligen Führungsgruppe der entstehenden KEK gewandt. Ich beabsichtige, darauf in einem anderen Zusammenhang zurückzukommen.

⁸⁰ EE, Nr. 13, 15. 1. 1960, 6. Dort auch die folgenden Zitate.

⁸¹ Questions for the CCREC, 5 S. AÖR, CCREC, 1961–1963.

punkt der theologischen Basis. Ließ sich das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ denn überhaupt auf den europäischen Einigungsprozeß anwenden? War dieser Leitgedanke zwingend, war er überhaupt noch verständlich? Und im Zusammenhang damit wurde der Mißerfolg im Blick auf die ersehnte Mobilisierung der Kirchen für die europäische Thematik durchleuchtet. Gewiß, „it is fair to say that apart from some of the laity, the churches, socially and politically, continue to exist, as they always have, in a national and isolated manner, and that they have hardly any influence on the movement favourable to European cooperation“. Aber hatte man in der Arbeitsgemeinschaft selbst alles getan, um die Kirchen zu gewinnen? Waren nicht auch Urteile gefällt worden, die bestimmte ethische und theologische Positionen verabsolutierten und die deshalb die kirchlichen Repräsentanten brüskieren konnten – oder vielleicht sogar mußten? Verhielt sich die Arbeitsgemeinschaft möglicherweise ebenso einseitig parteiisch wie auf der anderen Seite die Prager „Christliche Friedenskonferenz“?

Diese Anfragen wurden gründlich und selbstkritisch während des Treffens Ende Oktober 1963 in Brüssel diskutiert.⁸² Als Ergebnis veröffentlichte man zwei Stellungnahmen zum Thema „Europäische Einheit und die Verantwortung der Kirchen“. ⁸³ Professor Etienne Trocmé aus Straßburg äußerte zunächst einmal volles Verständnis für die Zurückhaltung der Kirchen, sich direkt auf die politischen und wirtschaftlichen Fragen der Einigung Europas einzulassen.⁸⁴ Jede religiös-theologische Überhöhung einer Union oder eines politischen Zusammenschlusses sei selbstverständlich strikt abzulehnen, denn die Kirche habe den Menschen das Evangelium zu predigen. Aber sie müsse doch auch darauf dringen, daß der Glaube an Gottes Wort im Leben der Christen durch Taten bezeugt werde. Da das in der Zuwendung zu konkreten sozialen, aber auch politischen Herausforderungen geschehe, müsse die Kirche deren Wandlungen genau beobachten und auf mögliche Konsequenzen hin bedenken. Das bedeute gegenwärtig: Die Christen seien an die Realitäten eines geteilten, begrenzten, reichen und potentiell mächtigen Europas gewiesen und hätten da ihren Glauben zu bewähren und zu leben. Das dürfe nicht dahingehend mißverstanden werden, als bildeten die neuen Herausforderungen, konkret also die Einigung Europas, einen höchsten Wert. Vielmehr müsse man z.B. über die westeuropäische Aufrüstung sehr kritisch nachdenken. Wäre es nicht möglicherweise gerade die Aufgabe der Prediger des Evangeliums, „sich entschlossen gegen jede Politik zu wenden, die eine sehr bedenkliche Erhöhung unserer militärischen Sicherheit auf Kosten echter Partnerschaft mit den Völkern der Entwicklungsländer erzielte“?

Grundsätzlicher und schärfer noch vertrat Walz, der Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentages, die Position der Arbeitsgemein-

⁸² Dort kam auch der unsinnige Bericht im „Spiegel“ (vom 21. 8. 1963) zur Sprache über Nora Beloff, „The General Says No“, und die Arbeit der Kommission. Vgl. P. Abrecht an Peter Kirk, 5. 11. 1963, Ebd.

⁸³ EE, Nr. 19, 27. 11. 1963.

⁸⁴ „Die Herausforderung an die europäischen Kirchen im Europa von heute“. Ebd., 1–6, Zitat 6.

schaft.⁸⁵ Die moderne, säkulare Gesellschaft habe gelernt, urteilte Walz, zu existieren, ohne nach Gott und der Kirche zu fragen. Sicherlich müsse diese Entwicklung akzeptiert werden, denn sie sei unumkehrbar. Doch darum dürften Christen und die Kirchen sich nicht aus dieser Welt und Gesellschaft zurückziehen. Exakt eine solche Haltung erschien Walz aber als weithin charakteristisch für den Protestantismus. Weil in dessen Theologie und Frömmigkeit die Gesinnung dominiere, habe er „keinerlei Kategorien“ für die Gestaltung sozialer und politischer Einrichtungen entwickelt. Er sei stark in der Negation – also jetzt in der theologischen Kritik an der westeuropäischen Einigung als eines angeblichen Restaurationsversuches des „christlichen Abendlandes“ oder eines ebenso beharrlich unterstellten einlinigen Antikommunismus: Aber sei dieser Protestantismus auch in der Lage, graduelle Verbesserungen zu fördern und sich für den relativen Fortschritt zu engagieren? „Die Kirche darf aber nicht zugeben, daß es für sie gleichgültig ist, wie die menschliche Ordnung in den einzelnen staatlichen Gemeinschaften beschaffen ist. Es darf für sie nicht einerlei sein, ob im einen System der Mensch relativ rechtlos gemacht wird, während er im anderen eine faire Chance hat, sein relatives Recht zu finden.“

Pointiert bescheinigte Walz sodann den protestantischen Kirchenführern eine „provinzialistische, wenn nicht sogar sektiererische Mentalität“. Dem korrespondierten dann umgekehrt Weltkonzepte, Globalentwürfe für die Menschheit – nur eben keine praktischen Beiträge für reale Verbesserungen des konkreten Zusammenlebens. Walz schloß: „Es ist Gefahr im Verzuge, daß die Emanzipation der europäischen Kirchen von dem ihnen so lange anhaftenden Regionalismus und Nationalismus sie nicht in die Freiheit des Evangeliums zum konkreten Dienst an den menschlichen Gemeinschaften, sondern in den Zwang des Gesetzes einer kosmopolitischen Utopie und, damit verbunden, zum Rückfall in eine bloß nationale Häuslichkeit führt.“

Inzwischen praktizierten freilich nicht nur die protestantischen Kirchen, sondern ebenso die westeuropäischen Staaten eine solche Politik. De Gaulles Vorgehen blockierte massiv den europäischen Einigungsprozeß. Sein Veto gegen den Eintritt Großbritanniens in die europäische Gemeinschaft erschütterte auch die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft. Gleichzeitig wucherte die Verstrickung der USA in den Vietnamkrieg. Wohin man auch blickte: die Situation erschien zunehmend hoffnungslos. Für das Komitee kam erschwerend hinzu, daß man sich ja längst fragte, was denn noch für die Fortsetzung der Arbeit in der bisherigen Weise spreche. Auch unter diesem Gesichtspunkt hatte man an der Wende 1962/63 noch einmal über Möglichkeiten einer Kooperation mit der KEK diskutiert.⁸⁶ Dann kamen erneut die Kirchenführer in den Blick.⁸⁷ Ebenso wurden Kontakte mit der

⁸⁵ „Die protestantischen Kirchen Westeuropas angesichts der Europäischen Gemeinschaft“. Ebd., 7–12, Zitate 9–12.

⁸⁶ Vgl. dazu die vorbereitenden Schreiben vom 12. und 13. 12. 1962 von Abrecht an Walter Bauer bzw. von Glen Garfield Williams an die Vorstände von CCREC und KEK. AÖR, CCREC, 1961–1963.

⁸⁷ Rundschreiben vom 6. 3. 1964. AÖR, CCREC, 1964–1966. Besonders beeindruck-

in Brüssel entstandenen ökumenischen Gruppe aus Pfarrern, Gemeindegliedern und Beamten der europäischen Behörde gesucht.⁸⁸ Und schließlich entschloß man sich auf der Tagung in London am 23./24. Oktober 1965, erneut einen offenen „Brief an die Kirchen und Christenräte in Europa“ zu schreiben.⁸⁹

Der Grundgedanke dieser Stellungnahme war die Warnung vor dem Nationalismus, der doch schon so viel Leid über die Völker Europas gebracht hatte, und das Werben für die Fortsetzung des westeuropäischen Einigungsprozesses, durch den eine neue übernationale Gemeinschaft entstehen könnte. Deshalb sollten die Kirchen in der gegenwärtigen politischen Krisenzeit ihre Glieder „zur dringenden Auseinandersetzung mit den gestellten Fragen, zum Gebet und zum Handeln aufrufen“.

Das Echo auch auf diesen Vorstoß war wieder ziemlich bescheiden. Der britische Kirchenrat signalisierte mangelndes Interesse,⁹⁰ die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland“ erklärte sich für solche Themen nicht zuständig.⁹¹ Lediglich die Kommission für Auswärtige Angelegenheiten des Französischen Kirchenbundes verfaßte eine ausführliche Stellungnahme. Darin hieß es: Nicht allein der Nationalismus stelle eine Gefahr für den Frieden dar, sondern mindestens ebenso bedrohlich sei die imperialistische und antikommunistische Politik der USA. Deshalb sehe man sich nicht in der Lage, das Schreiben der Arbeitsgemeinschaft mit einer positiven Empfehlung an die Gemeinden weiterzureichen.⁹²

Welche Möglichkeiten bestanden dann aber noch für eine effiziente Weiterarbeit des Kreises? Das Fazit intensiver Gespräche und Überlegungen in den folgenden Monaten lautete: Wir müssen versuchen, die Basis zu verbreitern, mehr repräsentative Mitarbeiter zu gewinnen, immer wieder die Kirchen anstoßen, aber gleichwohl ihnen gegenüber selbständig bleiben. Auch eine Zusammenarbeit mit den Evangelischen Akademien wurde

kend ist unter den nicht sehr zahlreichen Reaktionen das Schreiben von Bischof Kunst an Patijn vom 28. 3. 1964 (ebd.). Dort heißt es u.a.: „Ich könnte Ihnen nur nachdrücklich zustimmen in dem, was Sie über das Gewicht der europäischen wirtschaftlichen und politischen Integration sagen. Man macht es sich am einfachsten deutlich an der Landwirtschaft. Vor allem wir Deutschen stehen durch die europäische Integration in einem Strukturwandel der Landwirtschaft und damit unserer ländlichen Kirchengemeinden, der an Belang sicher nicht hinter den Problemen der jungen Großstädte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zurückbleibt. Es ist mir überhaupt sehr schmerzlich, daß es bisher nicht gelungen ist, daß die Evangelische Kirche in Deutschland für die europäischen Fragen jene Beiträge leistet, die man billigerweise von ihr erwarten müßte. Es ist seit langem für mich erregend, daß die umfassenden Publikationen in Deutschland ausschließlich aus katholischen Federn kommen, die aus begreiflichen Gründen häufig so tun, als hätte die evangelische Christenheit nur geringe Züge im Antlitz Europas gezeichnet.“

⁸⁸ Rundschreiben Abrechts vom 2. 7. 1964, ebd.

⁸⁹ Abgedruckt in EE, Nr. 21, 2. 11. 1965, 5 f.; auch als hektographiertes Blatt verbreitet.

⁹⁰ Schreiben von N. Salter an Patijn vom 22. 4. 1966. AÖR, CCREC, 1964–1966.

⁹¹ Schreiben vom 27. 4. 1966, ebd.

⁹² Réponse à la lettre du CCREC aux Eglises européennes. 7. 1. 1966. Ebd.

erwogen. Mit solchen Zielsetzungen vor Augen wollte man vorläufig noch weitermachen.⁹³

Sehr überzeugend klang das freilich kaum. Folgerichtig begann die Gruppe jetzt auch abzubrockeln. Trocmé z.B. schrieb im Mai 1966, er scheide aus, denn es sei nicht sinnvoll, die Existenz des Kreises künstlich zu verlängern.⁹⁴ Rollier vermißte in seiner erneuten furiosen Kritik am ringsum wachsenden Nationalismus in Europa „un esprit prophétique“ in der Arbeitsgemeinschaft.⁹⁵ Die französische Politik de Gaulles nannte er schlicht lächerlich. „Et la France peut faire la grenouille qui veut devenir boeuf, mais ne peut pas empêcher les autres européens d'en rire.“ Tatsächlich jedoch bildete dieser französische Nationalismus eine zusätzliche Belastung für die Arbeit des Kreises, da er diesen – wie den französischen Protestantismus insgesamt – in Anhänger und Gegner de Gaulles teilte. Auch deshalb hielt man es dann für besser, das für den November 1966 angesetzte Treffen mit offiziellen Repräsentanten europäischer Kirchen zunächst einmal zu verschieben.

Nichtsdestoweniger wurden während der Zusammenkunft in Paris im November 1966 wichtige Entscheidungen gefällt.⁹⁶ Kohnstamm vor allem und daneben Patijn entwarfen ein neues Konzept für die Arbeitsgruppe: Sie sollte in Zukunft „Christliche Arbeitsgemeinschaft für Europäische Einheit“ heißen (Christian Study Group for European Unity/Groupe d'études chrétiennes pour l'unité européenne), ihr neues Blatt „Europäische Verantwortung“ (European Response/Engagement européen). Darin wollte man mit einem noch zu berufenden Herausgeberkreis die Probleme des Kontinents im Weltzusammenhang behandeln. Schließlich erstellte man einen Finanzierungsplan – bei dem allerdings die USA den Löwenanteil aufzubringen hätten.

Max Kohnstamm war es auch, der für Paris einen eindrucklichen Artikel über die „Theologische Motivation der Europäischen Integration“ entworfen hatte.⁹⁷ Ausgehend von dem alten Vorwurf – der jetzt längst nicht mehr den Fakten entsprach –, daß die Arbeitsgemeinschaft allzu pragmatisch und theologisch unreflektiert zu handeln pflege, unterstrich der Autor, daß der Christ – anders als die Kirche – agieren *müsse*. Dabei könne ihm die Kirche helfen – und zwar vor allem so, daß sie die Menschen informiere, wie die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Nächsten zu verbinden sei. Dazu gehöre aber auch die Ermutigung, unterschiedliche ethische Möglichkeiten untereinander zu diskutieren, „by encouraging its members to discuss these choices together, in full awareness of their being united in God's love, even

⁹³ „Resumee of Decisions taken during last Meeting of CCREC“, Frankfurt. May 21.–22. 1966. Zusammengestellt von Patijn, 13. 7. 1966, ebd.

⁹⁴ Schreiben vom 14. 5. 1966 an Patijn. Ebd.

⁹⁵ Schreiben vom 15. 5. 1966 an dens., ebd.

⁹⁶ Materialien ebd., vor allem ein Resumee von Patijn vom 19. 12. 1966. Im gleichen Sinn informierte Abrecht Visser't Hooft am 29. 11. 1966. AÖR, Headquarters Staff: P. Abrecht, 1949–1967.

⁹⁷ „Theological Motivation for European Integration“, 3 S. AÖR, CCREC 1964–1966. Danach das Folgende.

if their political conclusions are very different“. Das bedeutete dann im Blick auf die Tätigkeit des Kreises: Natürlich bot er nicht *die* richtige theologische und politische Antwort. Denn die Frage konnte ohnehin nur lauten, ob man sich im Einklang mit – oder möglicherweise auch nur: nicht im Widerspruch zu – fundamentalen Grundsätzen der biblischen Botschaft befand.

Für die Bewältigung dieser Problematik nannte Kohnstamm zwei Gesichtspunkte, durchaus im Wissen darum, daß er sehr grundsätzliche ethische Entscheidungen hier lediglich postulierte. Zum einen bezeichnete er sich als „überzeugten Kontextualisten“: „I am a convinced contextualist, which means that I believe that we can only understand the biblical message in *concrete* situations; I do not believe that God's command can ever be separated from such concrete situations. God's command is not a function of the context but becomes a living reality only in relation to one specific and unique situation. There is therefore no code containing moral rules or recipes always to be followed.“ Zum andern: Die biblische Botschaft bietet Richtpunkte für die Bewältigung konkreter Situationen, nun also auch im Blick auf die verantwortliche Zuwendung von Christen zum europäischen Einigungsprozeß. Solche Richtpunkte sind: die Liebe Gottes; die Bosheit und zugleich die Ebenbildlichkeit des Menschen; die Forderung, allein Gott zu verehren – was in der Politik nur heißen könne, dem Menschen zu dienen; die Offenheit der Geschichte auf Gott hin; schließlich die Sinnhaftigkeit wie auch die Begrenztheit menschlichen Handelns in diesem Kontext. Das Mühen um die Einigung Europas entsprach alledem – bzw. es widersprach diesen Gesichtspunkten nicht. Denn da wurden Strukturen geschaffen, um Freiheit zu ermöglichen und ihren Mißbrauch zu verhindern; da ging es um die Zurückdrängung der Nationalismen und die Eröffnung und Erweiterung von Verantwortung, Nähe und guter Nachbarschaft unter Menschen und Völkern.

Das alles bedeutete dann für das Lehren der Kirche: Sie würde wohl nur sehr selten eine bestimmte Rolle als im Einklang mit der biblischen Botschaft bezeichnen können. Sie müsse gewiß immer wieder die eine oder andere Politik verurteilen. Doch die Regel sei das sicherlich nicht. „Therefore, the prophetic task of the Church is simply to say: look at Man as he really is, dangerous and in revolt against God, against his neighbour and himself. Look at Man as he really is, the Crown of God's creation. Do not despair of history – because God invests history with meaning. Do not worship abstractions – but worship the living God. Love your neighbour, not things or traditions or institutions. Remember that the future is open, can be shaped by you, whatever the past has been. And the pastoral task of the Churches seems to be to reopen communications. The Church therefore should engage people in dialogue, but should shun polemics.“

Kohnstamm schloß mit der Warnung: „The most dangerous temptation for the Church is to concern itself with its own image instead of with serving Man. And the greatest danger for the Church is to be side-tracked from such service by muddled thinking, sentimentalism and romanticism – the last two really being forms of love of selfs, not balanced by real love of one's neighbour.“

Diese Überlegungen bündelten die früheren Gedanken und Anstrengungen der Arbeitsgemeinschaft. Und sie sollten gleichzeitig die Zukunft bestimmen. Doch die sah 1967 düsterer aus denn je. Die Hoffnung auf finanzielle Unterstützung aus den USA hatte sich zerschlagen; an die Edition eines neuen Blattes war somit nicht zu denken, noch weniger an eine eigenständige Organisation.⁹⁸ Trotzdem gab man nicht auf. Theologische Fragen und Überlegungen standen bei der nächsten großen Tagung im Mai 1968 im Windsor Castle in London einmal mehr im Vordergrund.⁹⁹ Roger Mehl aus Straßburg sprach über den Dialog zwischen Theologie und Politik und aktualisierte dabei Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem¹⁰⁰: Europa zu bauen, war gewiß keine christliche Aufgabe. Auch ein vereintes Europa könnte immer nur ein Vorletztes sein und niemals ein letzter Wert. Aber Christen, die um Gottes Reich und damit um dieses Letzte wüßten, könnten all' ihr Tun doch wohl nur in diesem Lichte sehen und gestalten. Insofern steuerten sie, betonte Mehl, dem allgemeinen Mühen um Europa – als „Erbe und Verheißung für die Zukunft“ – eine besondere Motivation bei. „The Christian's political task is therefore to introduce a new motivation into human projects and political plans.“ Erheblich pragmatischer charakterisierte Alan R. Booth die christliche Perspektive hinsichtlich der europäischen Einigung. Sie war für ihn so mehrdeutig, wie alles im Leben und in der Geschichte.¹⁰¹ Was bedeutete das für den Christen? In erster Linie das Wissen um eine offene Zukunft, erklärte Booth: „there is by the grace of God a future, and it is his [= jedes Menschen] job to move into that future with adventure and enthusiasm while at the same time trying not to repeat the worst mistakes of his past“.

Präziser, aber auch unerbittlicher legte Hans Hermann Walz schließlich die Gründe für die unübersehbare Distanzierung der Kirchen gegenüber dem europäischen Einigungsprozeß bloß.¹⁰² Er diagnostizierte eine tiefgreifende religiös-politische Weigerung der europäischen kirchlichen Elite, sich mit den Leistungen und Belastungen der eigenen Vergangenheit zu identifizieren, ja sich auch nur damit auseinanderzusetzen. Daraus resultiere dann eine unentwirrbare Mischung aus Bußgesinnung und Entschuldigungen, natürlich vielfältig theologisch motiviert, um die europäische Tradition hinter sich zu lassen, die doch ein so wesenhaftes Element der Kirchen auf diesem Kontinent bildete; um gleichsam aus der Geschichte auszusteigen in der Sehnsucht, noch einmal radikal anders und ganz neu anfangen zu können. „Yet, all these attempts have in due course shown that this past can only be overcome by further developing the means which it has provided itself: rational mindedness, historical research, technical and social skill together with the basic concepts of ‚transcendence‘ not as an order but as a process and of the ‚soul‘ not as a part yet as a dimension of

⁹⁸ Rundschreiben Patijns vom 13. 3. 1967. AÖR, CCREC, General-1970.

⁹⁹ Dokumentiert in EE, NR. 23, 17. 6. 1968.

¹⁰⁰ Ebd., 7 f.

¹⁰¹ Ebd., 9–12.

¹⁰² „Why is the Importance of the Ingration Process so little understood in the Churches?“ Ebd., 13–16.

the human being. In this situation ‚Europe‘ signifies to the Churches their power – of which they are afraid – and their weakness – which they do not want to recognise. How should they advocate anything European? [...] The disease at the root of all that seems to me the fact that they have not worked their way up through the European past with a view to making a European contribution to the future of mankind under present ecumenical conditions as a distinct part of the whole Christian Church.“

Walz setzte seine Hoffnungen zuletzt auf eine Gruppe von Christen aus verschiedenen europäischen Ländern, die sich nicht nur mit politischen Themen befassen würden, sondern auch mit theologischen, historischen und soziologischen. Natürlich hatte er dabei seine Kommission mit im Blick. Diese mühte sich auch offenkundig um die Verbreiterung ihres Ansatzes: neben die Beschäftigung mit politischen Problemen sollte die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen des sozialen Lebens treten.¹⁰³ Aber würde die Kommission das alles leisten können? Zur internen Kritik kam die äußere. So fragte z.B. eine junge Frau aus dem Stab des Ökumenischen Rates, wieso man angesichts der Realitäten des Jahres 1968 eigentlich meinen könne, das Thema der Einigung Westeuropas besitze noch irgendeine Relevanz.¹⁰⁴

Die nächste – und letzte – Tagung der Arbeitsgemeinschaft fand vom 16. bis zum 18. Mai 1969 in Bossey statt.¹⁰⁵ Der Rücktritt de Gaulles ließ neue Hoffnungen sprießen. Trotz aller Spannungen und Schwierigkeiten im Westen und Osten Europas, in den Beziehungen zu den USA und zu den Ländern der Dritten Welt – in militärischer, politischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht –, sah man eine „echte Chance, um die bereits verlorene Zeit wieder einzuholen und der Errichtung Westeuropas einen neuen Impuls zu geben. Es ist an den Kirchen, die Zeichen der Zeit zu lesen und nicht eine Gelegenheit verstreichen zu lassen, die vielleicht die letzte sein könnte.“ Was also war zu tun? Unter der Überschrift „Europa – als Übungsplatz der Solidarität“ unterstrich Max Kohnstamm einmal mehr den ethischen Charakter des „Weges zur Europäischen Einheit“: „Die Entscheidungen, vor denen Europa jetzt steht, sind nur scheinbar technischer und neutraler Natur. Um ihre Auswirkungen zu begreifen, muß man gewiß denken, diskutieren, studieren und vernünftig argumentieren. Aber im tiefsten Grunde sind sie ethische Entscheidungen über Solidarität und das Leben als Bürger miteinander. Aus diesem Grund kann es sich niemand, ob jung oder alt, leisten, an den Entscheidungen, die wir jetzt zu fällen haben, nicht innerlich beteiligt zu sein.“

Intensiv hatten sich die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft in Bossey auch über die Zukunft ihrer Gruppe unterhalten. Ihr Plan war, die nächste Zusammenkunft durch die KKIA organisieren zu lassen – wodurch man einerseits die Basis verbreitert und den Ökumenischen Rat auf die eigene Arbeit verpflichtet und andererseits eine offizielle Regelung seiner Bezie-

¹⁰³ So Abrecht an das Kirchliche Außenamt der EKD, 25. 6. 1968. EZA 6/85/1534.

¹⁰⁴ Pamela H. Gruber an Abrecht, 17. 5. 1968. AÖR, CCREC, 1967–1969.

¹⁰⁵ Berichte darüber in EE, Nr. 24, Sept. 1969. Zitate 9 und 15.

hungen zur eigenen Gruppe und zur KKIA, zur KEK sowie der „moribunden“ Prager Christlichen Friedenskonferenz erreicht hätte. Nur so lange wollte man noch weitermachen. „Es hat keinen Zweck, weiter zu gehen in der heutigen Form“, schrieb Patijn.¹⁰⁶ Aber gleichzeitig unterstrich er, daß die Arbeit, die man geleistet habe, unbedingt eine Fortsetzung finden müsse. „So many important decisions can be expected in Western Europe in the next few years, with great consequences for East-West relations and the developing countries, that the churches will need a competent body for discussion and moral evaluation of the European political process“.¹⁰⁷

Ein Jahr später war endgültig klar, daß nichts von alledem sich realisieren ließ. Weder der Ökumenische Rat noch die KKIA wollten sich auf die europäische Thematik festlegen lassen; und die KEK dachte nicht daran, sich engagiert mit dem westeuropäischen Einigungsprozeß zu befassen. Deshalb – fuhr Patijn im Sommer 1969 fort¹⁰⁸ – habe er Verbindungen mit dem „Ökumenischen Zentrum“ in Brüssel aufgenommen. Dieser Kreis bewege sich weithin auf derselben Linie wie die Kommission, sei auch zur Zusammenarbeit bereit und genieße im übrigen die Förderung der westeuropäischen Kirchen. Man dürfe davon ausgehen, „that the Centre will become gradually the permanent representation of European Churches to the European Communities“. Das war dann in der Tat der Fall.

Der Plan, noch im November 1970 in Brüssel eine gemeinsame Veranstaltung durchzuführen, ließ sich nicht realisieren. Aber nach intensiven Gesprächen und Verhandlungen konnte Patijn am 15. Dezember die Kommissionsmitglieder dahingehend informieren, daß man mit dem Ökumenischen Zentrum in Brüssel sowie dem katholischen „Informationsbüro über europäische Probleme“ zusammen im Frühjahr 1974 in England eine große Tagung über das Thema „Christen und die europäische Gemeinschaft“ veranstalten werde.¹⁰⁹ Erwartet wurden etwa 200 Teilnehmer. Zur Vorbereitung sollte 1973 ein Buch mit der Darstellung der wichtigsten diesbezüglichen Themen herauskommen.

Ein Jahr später dankte Patijn Paul Abrecht noch einmal für alles, was er für die Arbeitsgemeinschaft geleistet habe, zumal in den frühen Jahren der europäischen Zusammenarbeit.¹¹⁰ Doch die Zeit dieses Kreises sei nun vorbei. Jetzt gelte es, neue Menschen mit christlicher Überzeugung in verantwortlichen Positionen zu suchen und mit ihnen neue Formen der Zusammenarbeit zu erproben. Es gelte, fuhr Patijn fort, Verbindungen in der Art von „Rotariern“ zwischen Politikern und Kirchenführern aufzubauen, um dabei die Bedeutung und das Gewicht der Laien angemessen ins Spiel zu bringen. Weder der Ökumenische Rat noch die KEK könnten dafür die nötigen Voraussetzungen bieten, zumal die westeuropäischen Kirchen jetzt über eigene Verbindungen zum Ökumenischen Zentrum für Kirche und

¹⁰⁶ Patijn an Walz, 11. 6. 1969. Privatbesitz Patijn.

¹⁰⁷ Schreiben vom 28. 7. 1969 an Abrecht. AÖR, CCREC, General-1970.

¹⁰⁸ Schreiben vom 7. 6. 1970 an Abrecht und Rundbrief an die Kommissionsmitglieder vom 16. 7. 1970. Privatbesitz Patijn.

¹⁰⁹ Schreiben vom 15. 12. 1972. AÖR, CCIA-Europe: General.

¹¹⁰ Schreiben vom 3. 1. 1974. AÖR, CCREC, General-1970.

Gesellschaft in Brüssel verfügten. Endlich äußerte Patijn die Hoffnung, daß die Unterlagen der Arbeitsgemeinschaft nicht verlorengehen möchten. „They will tell an unknown story – and an interesting one – to future researchers.“

Anschriften der Autoren:

Dr. Christoph Marksches
Stauffenbergstraße 11
72074 Tübingen

Dr. Ralf Kötter
Am Roggenkamp 154
48165 Münster

PD Dr. Irene Dingel
Wissenschaftlich-Theologisches Seminar
Kisselgasse 1
69117 Heidelberg

Prof. Dr. Martin Greschat
Institut für Evangelische Theologie
Karl Glöckner Straße 21 / Haus H
35394 Giessen

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Herausgegeben von Ernst Dassmann, Carsten Colpe, Albrecht Dihle, Josef Engemann, Bernhard Kötting (bis Lieferung 120), Wolfgang Speyer, Klaus Thraede. Lieferung 116 (1990) Hippokrates – Lieferung 119/120 (1991) Hoffnung (= Bd. XV, Sp. 481–1262). – Lieferung 121 (1991) Hofzeremoniell – Lieferung 124 (1992) Horoskop (= Bd. XVI, Sp. 1–640). Stuttgart (Anton Hiersemann), ISBN 3-7772-5006-6.

Über das RAC ist in den vergangenen Jahren in dieser Zeitschrift zweimal in ausführlichen Miszellen berichtet worden (vgl. ZKG 92, 1981, S. 290–310 und ZKG 103, 1992, S. 243–258). Dabei wurde nicht nur der inhaltliche Reichtum dieses großen Unternehmens geschildert, sondern es wurden auch einige grundsätzliche Fragen (Thematik u.a.) angesprochen.

Inzwischen ist die Arbeit am RAC erfreulich zügig weitergegangen. Es liegen jetzt die Lieferungen 116 (*Hippokrates*) bis 124 (*Horoskop*) vor. Über sie soll hier kurz referiert werden, ohne noch einmal alle Probleme, die in den genannten Miszellen erörtert worden sind, erneut aufzunehmen.

Entsprechend der Zielsetzung des RAC sind auch in diesen Lieferungen eine Reihe von Artikeln, die man als Beiträge zu kulturgeschichtlichen Problemen klassifizieren kann. Dabei muß erneut darauf verwiesen werden, daß eine Zuordnung zu einem Bereich sich meist verbietet, es vielmehr ein Vorteil vieler Beiträge im RAC ist, daß die Grenzen zwischen den Gebieten (Kultur, Religion, politische Geschichte usw.) oft überschritten werden.

Einen wichtigen Bereich der Kulturgeschichte behandelt der Artikel *Hochschule* (W. Liebeschuetz), der eine kurz gefaßte Geschichte des Bildungswesens in Antike

und Christentum bietet. Wichtig die (v.a. im Blick auf das 4. Jh.) getroffene Feststellung: „So beteiligten sich Christen wie Heiden am selben Erziehungssystem“ (Sp. 881). Erst später kommt es zu Ansätzen eines eigenen christlichen Erziehungssystems.

Brauchtum, das mit besonderen Ereignissen im Leben des Einzelnen verbunden ist, hat für die Fragestellung des RAC erhebliche Bedeutung. Auf diesem Feld läßt sich ja oft eine erstaunliche Kontinuität über die Umbrüche der Zeiten hinweg feststellen. So wird der Leser in dem Artikel *Hochzeit* (M. B. von Stritzky) umfassend über antike und frühchristliche Hochzeitsbräuche informiert, wobei Kontinuität wie Wandlungen gut sichtbar werden.

Unter dem nicht sehr glücklichen Stichwort *Höhenkult* (Th. Baumeister) wird die Frage der Gottes- und Heiligenverehrung an hochgelegenen Orten behandelt. Deren Ursprung in vorchristlichen Kultplätzen wird sehr umsichtig dargestellt. Der kurze Artikel *Höllenfahrt* (C. Colpe) bringt grundsätzliche religionsgeschichtliche Fragen zur Sprache und hebt auch das ‚Neue‘ der christlichen Vorstellungen heraus.

Das Phänomen der *Homosexualität* (K. Hoheisel) wird in einem kultur- und kirchengeschichtlich interessanten Artikel behandelt, der für das Thema des RAC einiges austrägt. Unter dem Stichwort *Honorar* (A. Lumpe) wird eine Übersicht über Vergütungen und Besoldungen (aber nicht Lohn und Gehalt) in Antike und Christentum geboten (Priester, Juristen, Ärzte, Kleriker u.a.). Der Artikel *Hippolyt I (mythologisch)* (W. Fauth) behandelt die religionsgeschichtlichen Probleme, im zweiten Teil dann auch die christliche Rezeption. Dem ägyptischen Falkengott *Horos* (W. Brashear) ist ein Artikel gewidmet, der deshalb so wichtig ist, weil der Verf. seine Vorbehalte gegenüber voreiligen Behauptungen von Kontinuität (z.B.

Adaption in Denkmälern) sehr deutlich anmeldet.

In einem sehr gelehrten und umfassenden Artikel *Hippolyt II (von Rom)* (C. Scholten) werden die literarischen, kirchengeschichtlichen, archäologischen und hagiographischen Aspekte, die mit dieser Gestalt verbunden sind, vorzüglich abgehandelt. Hervorzuheben ist der Abschnitt über die ‚Vorlagen‘ der Refutatio, weil damit ja die Frage des Verhältnisses Hippolyts zu antiken Traditionen zusammenhängt. „Für H. ist das antike Bildungserbe als Selbstzweck gleichgültig u. nur bei bestimmter Zielsetzung im Rahmen begrenzter Argumentation nötig und brauchbar. Eine tendenzlose, explizite Stellungnahme zur paganen Bildung im Verhältnis zum Christentum fehlt. Das Problem einer Vermittlung des kulturellen Erbes an das Christentum stellt sich ihm in seiner Zeit nicht“ (Sp. 532).

In dem Artikel *Historia Augusta* (A. Lippold) wird der Leser genau über die Geschichte der Erforschung und die Hauptprobleme, die diese Sammlung von Biographien römischer Kaiser bietet, unterrichtet. Verf. ist sehr zurückhaltend gegenüber neueren Lösungsversuchen und neigt zu einer früheren Datierung als oft angenommen wird.

Den beiden antiken Autoren *Homer* (G. J. M. Bartelink) und *Horaz* (P. L. Schmidt) gelten gelungene Darstellungen, in denen die Rezeption (oder auch die Ablehnung) antiken Bildungsgutes im frühen Christentum deutlich herausgearbeitet wird. Eine Übersicht über Methodik, Thematik und Tendenzen der Geschichtsschreibung in Antike und frühem Christentum bietet der Artikel *Historiographie* (F. Winkelmann), wobei den neuen Ansätzen im christlichen Bereich besondere Beachtung geschenkt wird.

Der Artikel *Hispania II (literaturgeschichtlich)* (J. Fontaine) bietet eine vorzügliche Übersicht über die Literatur in Spanien. Hervorzuheben ist die geringe schriftstellerische Tätigkeit in der Kaiserzeit. Andererseits setzt früh eine erhebliche christliche Literatur ein, die später eine lange Wirkung ausgeübt hat. „So wird H. (Hispania) im 7. Jh. zu einer Art Schatzkammer antiker heidnischer wie christlicher Bildung“ (Sp. 649). Die Landesgeschichte, die in *Hispania I* (Th. Ulbert) umfassend (wohl etwas zu ausführlich) dargestellt wird, zeigt manche Gründe für diesen Sachverhalt auf.

Eine Reihe von Artikel lassen sich als Beiträge zur Begriffsgeschichte klassifizieren, wobei die Akzente jeweils verschie-

den gesetzt werden (Philosophie, Theologie, Ethik usw.) *Hochherzigkeit* (μεγαλοψυχία) und *Hochmut* (beide von J. F. Procopé) zeigen eindrucksvoll, wie antike Begriffe weiterleben, im christlichen Bereich aber mit neuem Inhalt gefüllt werden. Unter dem nicht sehr glücklichen Stichwort *Höflichkeit* (J. F. Procopé) findet man einen interessanten Überblick über ‚Umgangsformen‘ in Antike und Christentum und deren theoretische Aspekte. Ein für die Thematik des RAC wichtiger Artikel ist *Hoffnung* (A. Dihle, B. Studer, F. Rickert). Hier werden die Unterschiede zwischen Antike und Christentum deutlich herausgearbeitet, zugleich aber auch der Einfluß antiker Vorstellungen in einzelnen Punkten aufgewiesen. Der gute Abschnitt D (Personifikationen und bildliche Darstellung) hätte ausführlicher sein können.

Unter dem Stichwort *Hören* (F. K. Mayr) verbirgt sich eine sehr gründliche, von Belegen geradezu überquellende Darstellung des Problems ‚Hören und Sehen von der antiken bis zur frühmittelalterlichen Kultur, auditive und visuelle Symbolik im griech.-röm. und jüd.-christl. Verständnis“. Der Artikel ist eine über die Begriffsgeschichte hinausführende gelungene Darstellung der kultur-, philosophie- und kirchengeschichtlichen Aspekte dieser Problematik.

Der Artikel *Homonoia (Eintracht)* (K. Thraede) behandelt nicht nur „die Ausdrücke vom Stamm ὁμονο ... oder die entsprechenden Belege zu concordia ...; Gegenstand des Artikels ist vielmehr das Bedeutungsfeld ‚Eintracht‘“ (Sp. 177) auch dort, wo andere Wörter gebraucht werden. In umfassender Weise werden die verschiedenen Bereiche (Politik, Haus und Familie usw.), in denen ‚Eintracht‘ eine Rolle spielt, untersucht, die christliche Adaption (auch die ekklesiologische Umwandlung) wird aufgezeigt. Auch soziologische Aspekte werden in angemessener Weise berücksichtigt.

Der theologiegeschichtlich so bedeutsame Begriff *Homousios* (G. C. Stead) erfährt eine interessante und solide Darstellung. Besonders die Verschränkungen von christlicher Theologie und antikem philosophischem Erbe wird gut herausgearbeitet. Ein kirchengeschichtlich interessanter Artikel ist *Hofbeamter* (K. L. Noethlichs), in dem eine Übersicht über die verschiedenen Ämter und ihre Funktionen in der Spätantike geboten wird. Die Auswertung des prosopographischen Materials unter dem Gesichtspunkt der ‚Konfession‘ (Heiden-Christen) zeigt die langsa-

me Christianisierung des Reiches im 4. und 5. Jh. auch in diesem Sektor.

Die Artikel zu ‚Realien‘ (Hirsch, Holz, Honig, Horn u.a.) sind weithin nützliche Materialsammlungen, bei denen allerdings der antiquarische Sammlungseifer oft überwiegt und die Zielsetzung des RAC manchmal zu kurz kommt.

Diese kurze Übersicht über eine Auswahl von Beiträgen der Lieferungen 116–124 bestätigt das positive Urteil über des RAC: hier ist ein Schatz von Informationen und von Anregungen gesammelt, der für die Arbeit auf dem Gebiet der Spätantike von allergrößtem Wert ist. Die in den o.a. Miscellen geäußerten Wünsche (Konzentration auf das Thema, Durchsicht des Nomenklators) seien nochmals unterstrichen.

Bad Honnef Wilhelm Schneemelcher

Daniel Bourgeois: L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église, Paris (Desclée) 1991, 243 S., kt.

Das Umschlagbild, eine lehrhaft erhobene Hand, kennzeichnet den Inhalt: nicht einen Bericht oder eine geschichtliche Darstellung, sondern eine Abhandlung, ein Essai, nicht Probe oder Versuch, sondern einen kurzen Traktat, zwar in Taschenbuchformat, aber in gut lesbarem Druck. Leider stehen die Anmerkungen jeweils hinter den Kapiteln, nicht „unterm Strich“, erschweren die Lesung, zumal sie nicht nur die Quellen angeben, sondern meist weitere Erörterungen.

Im Vorspann macht der Verlag auf andere Schriften seiner Sammlung, die er Essai nennt, aufmerksam, sie seien hier genannt, weil sie eine gewisse Richtung anzeigen: zwei Schriften von Jean Daniélou: *Le Signe du Temple* u. *Les Anges et leur mission*; zwei von Jean Bastaire: *Eros sauvé* u. *Péguy, l'inchrétien*; eine von H. U. von Balthasar, *L'engagement de Dieu*; eine von J. Medina Estevez, *Seigneur qui es-tu?*, und schließlich eine Ausgabe der beiden Enzykliken Pius' XI. von 1937 „Mit brennender Sorge“ u. gegen den Kommunismus. Also mag es eine besondere Ehre bedeuten, zu dieser Reihe zu gehören.

Der Titel klingt kämpferisch, doch wird er fast bekämpft, denn der Leser soll beehrt werden, daß alles darauf ankommt, daß es nur ein einziges Priestertum gibt, das des einzigen Priesters Christus, und nicht ein oder anderes. Die weite Verbrei-

itung anderer Ansichten wird zugegeben, aber der Verfasser meint, durch sorgfältige Belehrung dogmatischer Art eine Besserung zu erreichen. Er ist Professor der Dogmatik am Seminar in Aix-en-Provence und hat seine Ansichten vortragen können auf einer Bischofskonferenz der Region Provence-Méditerranée im Februar 1991. Das Anliegen erscheint aktuell: die falsche verschiedene Zuteilung des allgemeinen Priestertums aufgrund von Taufe und Firmung an die Laien und des speziellen sakramentalen Priestertums an den Klerus der Amtskirche. Rezensent erinnert sich an einen Ausspruch des damals einflußreichen deutschen Dogmatikers M. Schmaus: „Amtskirche kenne ich nicht!“ Gegenüber der Amtskirche scheint sich ein Laienstand in der Kirche zu bilden, der das allgemeine Priestertum für sich beansprucht, das spezielle nicht mehr nötig hat, und sich als selbständig darstellt, *sécularité*. In den 70er Jahren, meint der Verfasser, sei in Frankreich ein Slogan aufgekommen, wonach eben alle Priester wie Laien gleichverantwortlich für die Kirche seien, schließlich seien die Laien nicht bloße Konsumenten der Gnade und des Heiles, das die „cooperative“ der Produzenten, also der Klerus, nur liefere.

Sorgen scheint der Kirche in Frankreich der Notstand zu bereiten, daß Gottesdienste zur Erfüllung der Sonntagspflicht aus Mangel an Geistlichen also ohne Priester abgehalten werden. Man hat dafür schon einen Namen geprägt: ADAP = *assemblée dominicale en absence (ou en attente) de prêtre*. Aus der Not kann man zwar eine Tugend machen, aber die Gefahr ist groß, daß sich in diese Praxis soziologische, demokratische, technische, auf Erfolg spekulierende Ideen einmischen, die frühere Mißstände erneuern, die Laien sich zu Sekten emanzipieren lassen und den Klerus zu Machtpolitik verführen oder dazu, was man Klerikalismus nennt.

Dieser Not beugt vor bzw. führt aus ihr heraus die Anerkennung der ontologischen Gegebenheiten: das Weihpriestertum ergänzt das allgemeine, denn beide haben gemeinsam das Mysterium der Kirche und deren Beziehung zu Christus darzustellen. Zu dieser Anerkennung führen die vom Verfasser gründlich und lebhaft erklärten Dokumente des 2. Vatikan. Konzils und der römischen Synoden von 1987 u. 1990.

Der sorgfältig dogmatisch gehaltene Traktat verdient unseren Dank, auch sei eine deutsche Ausgabe empfohlen, wenn auch die Historiker zu kurz kommen, denn faktisch wird nicht viel Neues ge-

bracht. Darum sei der deutsche Leser auf die Abhandlung von Leo Scheffczyk, *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, von 1973 hinge-

wiesen, die nicht überholt ist, in *Catholica* 27 u. in der Sammlung „Schwerpunkte des Glaubens“, Einsiedeln 1977.

Siegburg

Rhaban Haacke

Alte Kirche

Adalbert G. Hamman, *Études patristiques. Méthodologie – Liturgie – Histoire – Théologie (= Théologie historique 85)*, Paris (Beauchesne) 1991, 474 S., kt., ISBN 2-7010-1237-6.

Unter dem Titel „Études patristiques“ legt Père Hamman, durch seine Arbeit an den Supplementbänden der PL allseits bekannt, 33 Studien vor, die ihm sein Anliegen als Patrologe am besten zu kennzeichnen scheinen. Sein Forschen, so Hamman, sei stets davon bestimmt gewesen, die überwiegend dogmenhistorische Interessenahme an altkirchlichen Texten aufzuschließen für „die Themen der Vätertheologie“ (8): für den originären Kontext, in den eingebunden ein Autor einen Text abfaßte. Angestoßen durch die Beobachtung Braudels, „daß in kirchengeschichtlichen Handbüchern die Menschen nicht äßen“ (8), kommt es ihm darauf an, die Patrologen gerade für die scheinbar nebensächlichen Bedingungen und Probleme zu sensibilisieren, die erst die ganze Weite kirchlichen Lebens in den ersten Jahrhunderten ausmachen.

Die vorliegende Zusammenstellung verschiedenster Studien, geordnet nach den Schwerpunkten seines Forschens, soll dieses durchgängige Anliegen nun verstärkt zu Tage treten lassen:

Sechs Studien zur Methodenlehre wollen die Beschränktheit einer einseitig theologiegeschichtlichen Auswertung patristischer (Sekundär-)Quellen vor Augen führen (19-75). Elf Studien thematisieren das liturgische Leben in der Alten Kirche, ein angesichts der tatsächlichen Bedeutung für die Existenz der Kirche in der historischen Forschung vielfach zu kurz gekommenes Gebiet (79-195). Zehn Studien beschäftigen sich mit historischen Fragestellungen (199-312), die abschließenden sechs Studien zur Theologie zeigen endlich den Stellenwert dieses Problemkomplexes als bedeutenden, aber nicht allein fragwürdigen auf (315-465).

Es kann sich nun nicht darum handeln, die Sachkenntnis und Vielfältigkeit dieser

Studien im einzelnen zu würdigen. Sie bieten v. a. dem an den ersten drei christlichen Jahrhunderten bzw. an den lat. Schriftstellern Interessierten bemerkenswerte Aspekte. Hilfreich für die Lektüre sind dabei die von Jean-Paul Bouhot erstellten Indices: ein Namensregister und ein komprimiertes Sachregister.

Die Entscheidung des Vf.s, abgesehen von einer kurzen biographischen Einleitung die in verschiedensten Publikationen veröffentlichten Studien lediglich zu reproduzieren, ist jedoch zu bedauern. Nicht des uneinheitlichen, z.T. wenig augenfreundlichen Druckbildes wegen oder weil damit alte Druckfehler vollständig übernommen wurden – daß sich Druckfehler nie vermeiden lassen, davon legen die durchweg falschen Seitenangaben ab „84“ (statt „86“) im Inhaltsverzeichnis beredetes Zeugnis ab. Bedauern empfindet der Leser vielmehr bei der Vorstellung, wie der vorliegende Sammelband mit Hilfe aktueller Kommentare und Ergänzungen des Vf.s an Wert hätte gewinnen können. Solche nachträglichen Kommentaren, wiewohl unüblich, hätten dem Leser Rückschlüsse darauf ermöglicht, ob und wie sich Sichtweisen des Vf.s in den z. T. 40 Jahren seit Abfassung eines Artikels gewandelt haben. Im folgenden einige Aspekte, wo dies von Interesse gewesen wäre:

In einer Nebenbemerkung spricht Hamman davon, daß Valentin in Rom „eine Gegen-Kirche errichtet hat“ (24). Diese geläufige Interpretation Valentins wurde bereits von Preuschen (RE 20 [1908] 402) als zu vereinfachend erkannt. Die neuesten Untersuchungen zu Valentin, C. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins = WUNT 65 (Tübingen 1992), weist ihre Fragwürdigkeit wiederum überzeugend auf. Der Leser wäre daher interessiert zu wissen, ob sich vielleicht auch Hammans Position in den vergangenen zehn Jahren verändert hat.

Insbesondere wird der genannte Man-

gel deutlich bei Themen, bei denen nicht zuletzt die Studie selbst verstärktes Forschen und damit neue Erkenntnisse bewirkt hat. Dies ist beispielsweise der Fall bei den Beiträgen IV, *Le Sitz im Leben des Actes de Thomas*, und V, *Sitz im Leben des actes apocryphes du Nouveau Testament*. Hammans These, der Sitz im Leben der apokryphen Apostelakten sei ein primitives (großkirchliches!) Mönchtum, richtete sich seinerzeit gegen die allgemein akzeptierte Annahme, daß diese Texte in gnostischen Kreisen entstanden seien und nachträglich eine großkirchlicher Überarbeitung erfahren hätten. Daß die Gegentese Hammans, bei den apokryphen Apostelakten handle es sich um gnostisch überarbeitete katholische Texte (99), nicht ohne Eindruck auf die nachfolgende Forschung geblieben ist, beweist augenscheinlich etwa die Referenz Drijvers in seiner Einleitung zu den Thomasakten, NTApo⁵, 298, vgl. 301f. So ist nicht zuletzt aufgrund dieser 1964 und 1966 erschienen Studien heute der fließende Übergang von gnostischen Kreisen und Großkirche ins Bewußtsein gerückt. Schließt sich Hamman dieser modifizierten Sicht der Dinge, daß es uns heute in weiten Bereichen unmöglich geworden ist, eine scharfe Trennlinie zwischen großkirchlichen und gnostischen Anschauungen zu ziehen, inwischen an? Und welchen Standpunkt nimmt er ein bezüglich der verschärften Form, in der dieses Problem heute auf einer anderen Ebene neu formuliert wird, nämlich bezüglich der Frage, ob der Maßstab der Katholizität auf die außerbiblische frühchristliche Literatur, die dem Kanon ja vorausging, überhaupt angelegt werden kann? Schließlich stellt sich bei Hammans beiden Studien die Frage, wie wesentlich dem Vf. die Postulierung früher Mönchskreise für die Situierung der Apokryphen, speziell der Thomasakten, ist. Drijvers (NTApo⁵, 300–302) wie Tissot (Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*: ANRW II 25.6, 4430⁹²) stimmen darin überein, daß in den Thomasakten ein starker Reflex der Theologie Tatians spürbar wird. Während Tissot davon ausgeht, daß c. 82–171 – das stark enkratistische Martyrium – einer bereits existierenden Sammlung von Wundererzählungen angefügt wurde, behauptet Drijvers nach wie vor, daß es sich bei diesem Werk um eine geschlossene Komposition handle. Nimmt man diesen Standpunkt Drijvers ein, so wäre gegen Hammans Postulat – eine Entstehung der Akten in Mönchskreisen scheint ihm die vor kommenden Wir-Passagen am plausibel-

sten zu erklären – zumindest zu überlegen, ob sich die Wir-Passagen nicht mit stilistischen Gründen erklären lassen. Als Konsequenz einer fiktiven Berichterstattung deuten jedenfalls Junod/Kaestli das „wir“, freilich im besonderen für die Johannesakten (CChr.SA 2, 532).

Artikel XXXI, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, der den eher systematischen Beitrag XXX, *La foi chrétienne au Dieu de la création*, durch eine detaillierte Analyse relevanter Textstellen, gerade auch liturgischer Texte, bis ins 5. Jh. ergänzt, sei als drittes und letztes Beispiel angeführt. Das Ergebnis dieser Untersuchungen zur patristischen Schöpfungstheologie ist an Aktualität nicht zu überbieten: Hamman kann durch sorgsame Anfrage an die Texte in ihrem Gesamtzusammenhang überzeugend nachweisen, daß keineswegs der Satz „Gott ist letzter Grund allen Seins“ die Aussage dieser Schöpfungstheologie darstellt. Patristischer Schöpfungstheologie geht es vielmehr darum, von Gott als dem zu sprechen, der die Welt geschaffen und sich dabei dieser seiner Schöpfung eingepreßt hat. Von Gott als Schöpfer zu sprechen bedeutet demnach nicht, über den Anfang der Welt zu reflektieren, sondern über ihre Qualität als Offenbarungsort – und damit geeigneten Platz und Ansatzpunkt für die Heilsveranstaltungen – Gottes. Und doch stellt sich unwillkürlich die Frage, ob diese Studie heute noch ebenso geschrieben werden könnte, respektive ohne Kommentar wiedergedruckt werden kann: Der in den letzten Jahrzehnten wiederentdeckte ambivalente Bedeutungsgehalt des Titels „Vater“, der als Gottestitel in christlicher wie außerchristlicher Literatur zuerst Schöpfertitel ist, ist hier noch völlig außer acht gelassen; selbst dort, wo diese Bedeutung – verwiesen sei auf das Zitat Theoph., Ad Autolyicum I, 4 (360f.) – vom christlichen Autor selbst ausgeführt wird. Dabei unterstriche diese Erkenntnis, daß Gott – v. a. in antignostischer Tendenz – als gleichermaßen und in analogem Sinne „Vater“ seiner Schöpfung wie Jesu Christi bekannt und anerkannt wird, doch Hammans Ergebnis auf eindrucksvolle Weise.

Ungeachtet solcher Fragen, die aufgrund der Präsentation der Studien offenbleiben müssen, handelt es sich beim vorliegenden Band, dies dürfte deutlich geworden sein, um eine reiche Sammlung von Überlegungen, Anstößen und Untersuchungen zu patristischen Texten. Von besonderem Interesse freilich dürfte der Sammelband für denjenigen sein, der ei-

nen repräsentativen Überblick über die Arbeit Père Hammans als Patrologe und den ihr zugrundeliegenden Leitgedanken gewinnen möchte.

München

Gabriele Kasper

Bernhard Kötting: Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, 2 Bde. mit 66 Beiträgen (= Münsterische Beiträge zur Theologie 54), Münster (Aschendorff) 1988, 548, 339 S., kt., ISBN 3-402-03959-1.

Diese „gesammelten Aufsätze“ sind ein Spiegel der Breite der wissenschaftlichen Arbeit, zeigen die wichtigsten Fortschritte auf, die im Verlauf von vierzig Jahren auf dem Sektor der kirchengeschichtlichen Forschung erzielt wurden. So bringt der erste Band 21 Aufsätze unter dem Thema „Die Entfaltung der Kirche in der Geschichte“, weitere sieben unter „Antike und Christentum“, sodann elf unter „Priestertum und Amt“; der zweite Band unter „Volksfrömmigkeit“ vier, unter „Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung“ zwölf, unter „Wallfahrten“ acht, unter „Sonstiges“ drei. Das „Sonstige“ sei als kürzestes sofort vorgestellt: zuerst ein Vortrag zur Einstimmung auf das heilige Jahr 1975 in Kevelaer: „Bestrebt euch, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens“; dann „Exorzismus – Wandlungen in Vorstellungen und Praxis“. Stellungnahme aus Anlaß eines aktuellen Falles in Klingenberg 1977, und drittens „Die Arbeit der Kriegsgräberfürsorge als Verpflichtung unserer Gesellschaft. Vortrag zum Landesvertretertag des Volksbundes Die Kriegsgräberfürsorge am 3. Mai 1983 in Münster“. Schon diese weitgespannten Bereiche bekräftigen den Gesamttitel „Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs“. Verfasser, Jahrgang 1910, lehrte in Münster seit 1948 Alte Kirchengeschichte, amtierte zweimal als Rektor der Universität und wiederholt als Präsident der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bereitwillig gab er sein Wissen weiter an verschiedenste Zuhörerkreise; so freuen wir uns, daß diese Leistungen gesammelt wurden und neue, dankbare Leser finden. Wenn wir im folgenden nur die Titel nennen und hier und da eine Wertung anfügen, wie sie uns in den Sinn kommt, dann kann das nur eine Zustimmung sein, keineswegs eine Kritik, eher ein Entdecken von vielen hochinteressanten Fakten der Kirchengeschichte und

eine Empfehlung zur gewinnträchtigen Lektüre.

Schon der erste Artikel überrascht einmal den umfassenden Kenntnis des Mönchtums der Ostkirche im 4. bis 6. Jahrhundert, sodann wegen der liebevollen Wertung von dessen Predigtarbeit: „Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit. Missions- und Erbauungspredigt.“ Denn sonst wird dies als absurde Sonderbarkeit gern schnell abgehandelt. Im zweiten Artikel „Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus“ zeigt sich der Verfasser als guter Kenner des Augustinus und dessen Zeit, zumal des Zeitgenossen Lactantius. Es geht um die Apokalyptik, das Prophezeien der Endzeit, hervorgerufen durch furchterregende Naturkatastrophen um die Wende des 4. Jahrhunderts. Ein gewaltiges Erdbeben in Jerusalem 419 führte dazu, daß etwa 7000 Menschen, darunter viele Juden, sich taufen ließen. Doch geht es nicht so sehr um die geistige Unruhe, die zur Geschichte wird, sondern mehr um die deutliche Herausstellung des heiligen Augustinus, der in dieser Zeit lebte, aber sich nicht von ihr bezwingen ließ.

Die Frage und das Thema des 3. Artikels „Wie kam es zum großen Schisma von 1054?“ setzt gleichsam eine normale Entwicklung voraus, da auf das Schisma der syrischen Kirche, 431 zu Ephesus, und das der ägyptischen, 451 zu Chalkedon, vergleichsweise zurückgegriffen werden kann. Gründer der Spaltung sind nicht wesentliche Glaubensdifferenzen, sondern nebensächliche Verschiedenheiten und nationale Eigentümlichkeiten, die übermäßig betont wurden, – was unser bisheriges Urteil mildern müßte.

„Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche“ (Festschrift H. Engberding, 1964) und „Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien“ (Festschrift für H. Jedin, 1965) weisen mutig auf historische kirchliche Schwächen hin, die allerdings von der Geschichte selbst überholt wurden, denn, so heißt es S. 75, „der lebenswichtige Dialog – nicht das Streitgespräch – zwischen der griechischen und lateinischen Kirche war schon lange gestorben, als das Schisma von 1054 es offenkundig machte“.

„Die Kirche und die Judenheit. Belastungen aus der Geschichte beim Beginn des Gesprächs nach dem Konzil“ lautet die Überschrift des 6. Artikels (in: K. Richter [Hrg.], Erneuerung der Kirche, Osnabrück 1967). Hier äußert sich der Verfasser zu seinem System: „Die Handelnden in

der Geschichte sind immer lebendige Menschen, nicht eine abstrakte Kirche, ebensowenig eine jüdische Überzeugung als blutleeres System. Die Motive mancher falschen Verhaltensweisen sind auf beiden Seiten zu suchen (S. 90). Nach dem Konzil (eigentlich zum ersten Mal) sieht die Kirche das Nebeneinander von Juden und Christen als eines der Mysterien der göttlichen Heilsführung; also hier beginnt eine neue Epoche.“

„Von der Naherwartung der frühen Kirche zur christlichen Hoffnung auf die Endzeit“ (1969); es folgt: „Mit staatlicher Macht gegen Häresien“ (1970). Das letzte Wort des Verfassers sei hervorgehoben: „Der Versuch, innerhalb der Kirche Macht durch Meinungssterror auszuüben, wird nicht aussterben ... Die Verlockung zur Macht ist eine allgemeine menschliche Versuchung.“ (S. 121).

Die folgenden drei Artikel „Die Stellung des Kessors in der Alten Kirche“ – „Die Alte Kirche mehr als Genossenschaft und Verein“ – „Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum“ werden beschlossen mit der Weisheit des Historikers: „Wir verneigen uns vor denen, die im Laufe der Jahrhunderte ihr Leben haben lassen müssen, bis dieses Ziel – das Recht auf religiöse Freiheit – öffentlich verkündet wurde; wann es auf der ganzen Erde erreicht wird, weiß niemand.“ (S. 187). Dies wird nach den beiden folgenden Beiträgen wiederholt (S. 217): „Die Einheit der Kirche bei den lateinischen Kirchenvätern“ und „Glaubensfreiheit – Religionsfreiheit – Toleranz“. Besonders kompetent zeigt sich der Verfasser für den folgenden Artikel „Kirchengeschichte im Wandel. Rückblick auf ein halbes Jahrhundert“ (1979). Er verweist auf seine 50jährige Beschäftigung mit der Kirchengeschichte und auf seine 30jährige Förderung der Kirchengeschichte als Lehrfach nach dem Ersten Weltkrieg den seit 15 Jahren gegenteiligen Trend. Denn „in der Kirche muß das Bewußtsein des Eingebundenseins in den geschichtlichen Strom erhalten bleiben, es muß die geschichtliche Identität der Kirche dargestellt werden, aus der inneren und äußeren Kontinuität durch alle wechselnden Perioden darf man nicht auszubrechen versuchen“ (S. 228).

„Martyrium und Provokation“, in: Festschrift C. Andresen, Göttingen 1980. Vielleicht wird hier die Provokation zu hart beurteilt und die Bereitschaft zum Martyrium zu wenig hochgeschätzt, zumal die Quellen nur dürftige Auskunft geben. Beim „Bild der Frau in der Geschichte“

(1981) kommt der Verfasser zum Schluß: „Da das Heiligkeitsbild in der Kirche sich von Jahrhundert zu Jahrhundert wandelt, besteht begründete Hoffnung, daß demnächst auch heilige Ehefrauen zu nachahmenswerten Vorbildern erklärt werden. Der neuen Auffassung von der Frau in der Ehe und der geschlechtlichen Beziehung würde damit Rechnung getragen.“ (S. 244).

„Die Stellung der frühen Kirche zum Militärdienst“ (1981 f. d. Zschr. „Militärseelsorge“): Die Fakten der Frühzeit rechtfertigen nicht die heute oft vorgebrachten Gründe der ablehnenden Gewissensentscheidung vom Militärdienst, die aus dem Neuen Testament und den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte genommen werden. Zwar mußten die Christen damals auf viele Berufe verzichten, weil diese mit Götzendienst zu eng verbunden waren, aber es gab eine ganze Reihe von Soldatenmartyrien, etwa die der Thebäischen Legion, wo also der Beruf des Soldaten an sich nicht abgelehnt wurde. „Die Beurteilung der 2. Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter“ (1982) – eine rein juristische und längst überholte Problematik. Dagegen wird über „Die Lehre von den zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche eine intensive Diskussion bis auf den heutigen Tag geführt. Die konkrete Verwirklichung der Zielsetzung – der „civitas Dei“ und der „civitas terrena“ – stößt auf ein großes Problem, das wir mit den modernen Begriffen „Toleranz und Religionsfreiheit“ umschreiben können.

„Geschichte der Kirche in den ersten Jahrhunderten“, 1985 für M. Müller (Hrg.), Handbuch für den katholischen Religionsunterricht, Stuttgart, bringt nach einer Unmenge von Fakten und Wertungen als letzten Satz: „So hat das Christentum in den ersten Jahrhunderten ohne Revolution das Miteinander der Menschen neu gestaltet“ (S. 295).

„Im Übergang von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche“ (1985). Dazu gehört erstens die Wandlung der christlichen Gemeinde durch das Abebben der nahen Endzeiterwartung, sodann die Auseinandersetzung mit jüdischen Formen der Gemeindebildung und mit griechisch-römischen Kultgemeinschaften, dann als Mitte der Gemeinde: Taufe und Eucharistie, ferner Orte, Leitung, Dienste, schließlich Witwen und Bekenner – also ergibt sich zum Schluß: „Wir stehen in einer Tradition, die in der Zeit der Apostel begann und bis heute erkennbar geblieben ist“ (S. 311).

Die Unterschiede der einzelnen Beiträge zeigen sich etwas auffällig in unterschiedlichen Anmerkungen und Quellenbelegen; diese konnten fehlen oder kurz und ohne Angabe der Quelle verbleiben, wenn die Beiträge in nicht streng wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Die Ergänzung wäre Aufgabe der Herausgabe gewesen, ebenso erwünscht wie auch ein Namen- oder Sachregister.

„Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts“ (1961). Wir nennen den ersten und letzten Satz: „Die alte These, daß der christliche Glaube sich im Altertum, insbesondere im Machtbereich des Imperium Romanum außergewöhnlich, fast wunderbar schnell ausgebreitet habe, ist inzwischen durch ein treffenderes Geschichtsbild von dem allmählichen, ja im Vergleich zu anderen religiösen und geistigen Bewegungen fast langsamen Hineinwachsen in die Kulturgemeinschaft der Antike abgelöst worden“ (S. 315). – „Die heidnische Opposition als geschlossene Gruppe ging im 5. Jahrhundert unter; ihre echten Fragen und Probleme gab sie jedoch den Siegern mit auf den Weg in die weitere Geschichte“ (S. 335).

„Tier und Heiligtum“ (1964): „Aufgrund der antiken Tradition hat die christliche Kirche den Tieren ehemals eine viel größere Nähe zum Heiligtum gewährt als heute“ (S. 336). Im folgenden bietet uns der Autor einige „Lesefrüchte“ an.

„Univira“ (Festschrift J. H. Waszink, Amsterdam 1973). Der Begriff ist Indiz für die meist Grabinschrift für eine Frau, die nur einen Mann kannte, kommt bei Heiden und Christen ca. achtzigmal vor, Wertschätzung der einmaligen Ehe und nachwirkend im kirchlichen Recht.

„Die Aufnahme des Begriffes ‚Hierieus‘ in den christlichen Sprachgebrauch“ (Festschrift K. Aland, Berlin 1980). Die Septuaginta übernahm das Wort „hierieus“ unbedenklich zur Wiedergabe des alttestamentlichen „kohén“. Nach der Tempelzerstörung im Jahr 70 spielten diese Priester aber keine Rolle mehr, so daß die christlichen nicht mit ihnen verwechselt wurden. Auf den Konzilien Ephesus 448 und Chalkedon 451 wurden die Kaiser mit „archihierieus“ akklamiert, und Kaiser Leo I. wurde 457 durch den Patriarchen Anatolius zum Archihierieus gesalbt und gekrönt, zum ersten Mal in der Geschichte.

Es folgen: „Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt“, d.h. in Staat und Gesellschaft, im Bereich der Religion, auf dem Gebiet der Volksfröm-

tigkeit, „Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa“ (Festschrift H. Dörrie, 1983), „Opfer in religionsvergleichender Sicht“ (1984). Damit ist das Kapitel „Antike und Christentum“ abgeschlossen.

Das nächste Kapitel umfaßt elf Beiträge unter dem Titel „Priestertum und Amt“. Der erste Artikel („Klerikerbildung in der Alten Kirche“) wurde in der Festschrift A. Francken (Warendorf 1948) veröffentlicht, der zweite („Bischofswahl in alter Zeit. Augustins Sorge und Bemühen um seinen Nachfolger im Bischofsamt“). 1969 zur Bischofsweihe von Heinrich Tenhumberg. Es folgen: „Amt und Verfassung in der Alten Kirche“ – „Priesterliche Spiritualität nach dem Zeugnis der Väter“ – „Der Zölibat in der alten Kirche“ – „Amt und Charisma in Theorie und Praxis der Alten Kirche“ – „Zur Frage der Successio apostolica in frühchristlicher Sicht“ – „Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen“ (dieser Artikel erschien in Festschrift Th. Klauser, 1984). Das Urteil über den Zölibat erscheint uns zu vorsichtig: „... keine wesentlich neue Erkenntnisse zu erwarten. Der Ansatzpunkt für die Urteilsfindung und die Wertebegründung liegt heute besonders im Bereich der anthropologischen Erkenntnisse, die mit den theologischen Überzeugungen noch nicht hinreichend ins Gleichgewicht gebracht sind ... Es wird in dieser Auseinandersetzung kaum Sieger und schließlich überzeugte Gegner geben.“ Wir können nicht umhin, demgegenüber auf die wertvolle Lösung hinzuweisen, die Dietrich von Hildebrand anbietet: „Zölibat und Glaubenskrise“, Regensburg 1970, und Ida Friederike Görres, „Im Winter wächst kein Brot“, Einsiedeln 1970.

„Volksfrömmigkeit“ faßt die nächsten vier Arbeiten zusammen: „Kirche und Volkstumspflege“ – „Die religiösen Grundlagen der Volksfrömmigkeit als Quelle kirchlich religiöser Kunst“ – „Wohlgeruch der Heiligkeit“ (Gedenkschrift A. Stüber, 1982) – „Fußspuren als Zeichen göttlicher Anwesenheit“ (Festschrift M. Wagner, 1983).

Elf Beiträge sind dem 5. Kapitel zugeordnet: „Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung“ – „Heiligkeit und Heiligtypen in den ersten christlichen Jahrhunderten“ – „Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen“ – „Heiligenverehrung“ – „Reliquienübertragungen in den ersten christlichen Jahrhunderten“ (1964 zur Tausendjahrfeier der Reliquien des heiligen Patroklos, von Troyes nach

Soest im Jahr 964) – „Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude“ – „Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligensprechung“ – „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster“ (Festschrift zum 700jährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster 1966) – „Von der Bildlosigkeit zum Kultbild“ – „Benedikt von Nursia und seine Zeit“ – „Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche“ – „Die Tradition der Grabkirche“ – „Reliquien und Pfarrpatrozinien“ (1985 zum Jubiläum in Gescher „Tausend Jahre Christen in Gescher“).

Die Gestaltung der Kultraumes wird vom Verfasser „abhängig befunden von den nach Zeiten und Kulturen sich wandelnden Beurteilungen dessen, was in ihm als Wesentliches oder Veränderliches sich vollzieht; sie bleibt darum eine Aufgabe für den Liturgen und den Künstler bis zum Jüngsten Tag.“ (S. 198).

Dankbar müssen die Benediktiner sein für den schönen Beitrag „Benedikt von Nursia und seine Zeit“. Es heißt da S. 179: „Er, dessen Wirken heute noch Wiederhall findet, mußte sensibel und feinfühlig sein, um die Bewegungen und geistigen Strömungen der Zeit, in der er lebte, zu erfassen. Er mußte die tragenden Ideen in ihrem Wertgehalt verstanden haben.“ Welches waren nun die geistigen Strömungen dieser Zeit? Der Verf. verweist umsichtig auf die Weltuntergangsstimmung, Rom war 410 von den Westgoten, 455 von den Vandalen eingenommen und ausgeplündert worden, 489 ereignete sich eine Papst Doppelwahl, die der Gotenkönig Theoderich bereinigen mußte. Fulgentius von Ruspe erlebte dessen Auftreten in Rom und war begeistert, vielleicht war auch Benedikt zugegen. Auch Cassiodor beeinflusste ihn. Doch um 527 trat der große Kaiser Justinian seine Herrschaft an, er sandte die beiden großen Feldherren Belisar und Narses nach Italien, die Ostgoten wurden zurückgedrängt. Die Zeit war politisch unsicher, das sittliche Leben geriet in Verfall, wie Salvian von Marseille und Cassiodor bezeugen. Also wurde Benedikt Einsiedler in Enfide, dann Leiter einer Mönchsgemeinschaft in Subiaco, schließlich leitete er das Kloster auf dem Monte Cassino 18 Jahre lang bis zu seinem Tode 547.

Die Vorläufer seiner Regel werden genannt: Basilius, Augustinus, Eusebius, Cassian in Marseille, Honoratus in Lerin und die anonyme Regula magistri. „Seine Regel schuf eine rechte Verbindung von notwendiger Abgeschlossenheit von der

Welt und geforderter Öffnung für die drängenden Fragen der Zeit.“ Genügt das?, darf man fragen. Auf das Mehr, das Gregor der Große in der *vita s. Benedicti* bringt, möchten wir nicht verzichten, wie der Verfasser ja auch zuvor formuliert hat (S. 178): „Gregor charakterisiert eine Persönlichkeit, die in den Rahmen eines wunderwirkenden charismatischen Heiligen passen.“

Im letzten Kapitel sind acht Beiträge über „Wallfahrten“ zusammengestellt, wiederum eine Unmenge Fakten, Beispiele, Anregungen, wahrlich „Gottesvolk unterwegs“; es kann nicht ausbleiben, daß die dankbaren Leser sich auf den rechten Weg machen.

Siegburg

Rhaban Haacke

Antonio Acerbi: *L'Ascensione di Isaia*. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo, Mailand (*Vita e pensiero*) 1988, 225. S., kt.

Die Ascensio Jesaiae erfreut sich seit einiger Zeit besonderer Aufmerksamkeit der italienischen Forschung. 1981 fand in Rom eine Tagung über diese Schrift statt, deren Ergebnisse 1983 von M. Pesce herausgegeben wurden (*Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell' Ascensione di Isaia*). Acerbi bereitet eine kritische Neuausgabe des Textes vor (cf. C. D. G. Müller in *Ntlische Apokryphen* ed. Schneemelcher II, 1987⁵, p. 547). Das hier angezeigte Buch ist bereits 1989 in einer zweiten Auflage erschienen. Und jüngst hat E. Norelli in Band 37 der *Revue des Études Augustiniennes* (1991) einen Überblick über die „*Interprétations nouvelles de l'Ascension d'Isaïe*“ gegeben.

Ehe ich mich über den Inhalt von Acerbis Monographie äußere, will ich die formalen Mängel beklagen, die die Lektüre und Benutzung des Buches erschweren: die Anmerkungen stehen hinter den einzelnen Kapiteln und nicht am Schluß des Buches; es gibt weder eine Bibliographie, noch ein Verzeichnis moderner Autoren, was das Aufsuchen von vollständigen Titeln aus der benutzten Literatur sehr mühsam macht. Über die vielen Druckfehler in der Wiedergabe deutscher Titel wundert man sich schon gar nicht mehr.

Datierung und Lokalisierung der Ascensio durch Acerbi gehen aus dem Untertitel hervor – man vergleiche damit Müller l.c. p. 548: Alexandrien oder Kon-

stantinopel als Abfassungsort und „frühestens“ die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit für die redaktionelle Endgestalt. Wenn ich nichts übersehen habe, unternimmt Acerbi nichts, um die von ihm postulierte Herkunft aus dem westlichen Syrien und die tatsächliche Verbreitung in Ägypten und Äthiopien (der vollständige Text ist bekanntlich nur in der äthiopischen Übersetzung erhalten) in einen Zusammenhang zu bringen.

Der Verfasser behandelt in acht Kapiteln: „Alte Prophetie und christliche Exegese in der Asc. Jes.“, „Jüdische und christliche Traditionen in der eschatologischen Offenbarung Asc. Jes. 4,1–18“, „Die christologischen Titel der Asc. Jes.“, „Kosmologie und Christologie in Asc. Jes. 7–11“, „Die Gestalt des Geliebten: christliche Tradition und apokalyptische Modelle in Asc. Jes. 7–11“, „Das christologische Problem von Asc. Jes. 7–11“, „Die prophetische Gruppe der Asc. Jes. und die Lehrkrise der christlichen Gemeinde“, „Die Komposition der Asc. Jes.“, „Die Asc. Jes. im Rahmen des frühen Christentums“.

Kap. 8 über die Komposition des Apokryphons (p. 195–205) unterscheidet mit Recht das Problem jüdischer Grundschriften von der Frage der literarischen Einheit. Auch wenn man das Martyrium des Jesaja nicht für eine jüdische, sondern für eine christliche Komposition hält – und eine solche Auffassung vertritt Acerbi – ist nach seiner Meinung doch nicht zu leugnen, daß der Gesamttext eine redaktionelle Zusammenfügung zweier selbständiger Dokumente darstellt.

Acerbi hält die Asc. Jes. als ganze und in ihren Teilen für das Erzeugnis einer Gruppe frühchristlicher Propheten (s. Kap. 7, p. 162–194), womit die Schrift eine große Bedeutung für einen schlecht bekannten Ausschnitt frühchristlicher Geschichte bekäme. Als Schlüsseltext für Acerbis Argumentation erweist sich das Stück III 21–31, das zur Redaktion des Gesamttextes gehört; es ist im griechischen Fragment II 4–IV 4 enthalten. Entscheidend für die Beurteilung von III 21–31 ist der griechische Text von III 21, der „Prophetie der zwölf Apostel“ liest, wo die äthiopische Übersetzung „Lehre der zwölf Apostel“ hat (so jedenfalls die deutsche Übersetzung des Äthiopischen). Die Passage III 21–31 ist kritisch gegenüber den Amtsträgern, die als „Älteste“ und „Hirten“ bezeichnet werden; aber nicht nur das, auch die Ältesten und Hirten sind untereinander zerstritten. Dies alles wird als Vorhersage auf den Zustand dargestellt, der vor oder bei dem Nahen des Geliebten herrschen wird.

In jenen Tagen „wird der Geist sich von vielen zurückziehen“ (26), und es wird „nicht viele Propheten geben“ (27), man wird die „Prophetien der Propheten, die vor mir“ (sc. Jesaja) „waren, beiseite lassen und sich auch um diese meine Gesichte nicht kümmern“ (31). – Das Nebeneinander von Propheten einerseits und Amtsträgern (Episkopen und Diakonen) andererseits, das wir (als eine Momentaufnahme? oder als Ergebnis textlichen Anwachsens?) aus der Didache kennen, ist hier einem Zustand der Spannung gewichen. Die relativ frühe Datierung der Schrift wird damit begründet, daß die Propheten sich noch in der Gemeinde befinden.

Das christologische Problem des Apokryphons (Kap. 6, p. 151–161) besteht in der Affinität zur Engelchristologie, mit der aber die Auffassung der Ascensio nicht vollständig identifiziert werden kann. „Nach dem, was Jesaja während des Aufstiegs erfährt, besitzt der Geliebte einen Rang, der mit dem keines der übrigen Himmelsbewohner (außer an einem Punkt mit dem des hl. Geistes) vergleichbar ist. Er befindet sich tatsächlich in völliger Nähe zu Gott und in unbezweifelbarer Überlegenheit über der Engelwelt“ (p. 151). „Aber wenn sie sich dem Jesaja offenbart, erscheint die Gestalt des Geliebten ambivalent: das heißt, sie bewahrt die Züge der Nähe zu Gott und der Überlegenheit über die Engel, aber weist auch Züge auf, die sie den Engeln des siebenten Himmels gleichstellen“ (ibid.). Wenn man genauer hinsieht, tauchen die „Engelskategorien“ nur auf „in der Offenbarung im siebenten Himmel und in der Erniedrigung des Geliebten, aber nicht in seiner Beschreibung seines himmlischen Status und in seinem Aufstieg zum siebenten Himmel“ (p. 157). „Die Engelskategorien haben also eine Funktion nur in der Heilsveranstaltung und stellen das Verbindungsglied dar zwischen der Weise der himmlischen Existenz des Geliebten im unergründlichen Licht Gottes und der Weise seiner irdischen Existenz“ (ibid.). „La cristologia dell'Al è, infatti, un caso di interpretazione sovrangelica della figura apocalittica del Messia celeste“ (p. 158). „Aber es handelt sich um begriffliche Mittel, die schon im Lauf des zweiten Jahrhunderts aus der Theologie der ‚Großkirche‘ ausgeschieden werden“ und damit der Asc. Jes. eine Randexistenz verschaffen werden (ibid.). – Ich merke an, daß beim Referat über die Aussagen Justins, die die verschiedenen Namen für den Logos, den Sohn Gottes, betreffen (p. 154,

im Kleingedruckten), nicht deutlich wird, daß Justin im Dial. 128, 2, 3 ein bestimmtes Verständnis dieser Namen *bekämpft*.

Eine Bemerkung noch zu n. 63, p. 188: Ich denke, daß weder 2. Petr. 1, 12–21 noch 1. Tim. 6, 20 nur den Gegensatz zwischen simpler und rhetorischer Schriftauslegung im Auge haben, sondern daß es sich um inhaltliche Differenzen handelt. Ich bin sehr geneigt, in den „Antithesen“ von 1. Tim. 6, 20 das so bezeichnete Werk Marcions zu sehen (mit allen Konsequenzen für die Datierung der Pastoralbriefe). Freilich kann man den Bezug auf Marcion nicht beweisen – aber das Gegenteil auch nicht.

Acerbis Monographie ist sehr anregend und macht die Asc. Jes. für die Geschichte des frühen Christentums viel interessanter als sie es unter der Betrachtungsweise der älteren Forschung war.

Tübingen Luise Abramowski

Bernhard Neuschäfer: Origenes als Philologe (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18), Basel (Friedrich Reinhardt Verlag) 1987, Text- und Anmerkungsband, zusammen 500 S., kt., ISBN 3-7245-0593-0.

Die wissenschaftliche Behandlung der Exegese des Origenes ist bis in die Gegenwart konzentriert auf seine Allegorese und deren hermeneutische Grundlagen. Zwar hat schon 1756 Johann August Ernesti darauf hingewiesen, daß die philologische Arbeit des Origenes mit ihrem Interesse an der grammatischen Auslegung der Schrift auf pagan-griechischen Einfluß zurückzuführen sei; die Origenesforschung hat aber in den folgenden beiden Jahrhunderten diesen Anstoß nicht aufgenommen. Diesem Mangel sucht die Arbeit von Neuschäfer abzuwehren: Die von Christoph Schäublin angeregte Arbeit, eine Basler philosophische Dissertation, nimmt Origenes als Philologen im engeren Sinne in den Blick. Der Verfasser will, „(...) zunächst einmal für sich und unbeflüßelt von seinem hermeneutisch-exegetischen Gesamtentwurf (...)“ (31), die (im technischen Sinne) philologischen Elemente der origenesischen Schriftauslegung untersuchen und sie vergleichen mit der historisch-kritischen Methode der älteren und zeitgenössischen paganen Exegese.

Das erste Kapitel der Arbeit ist der Forschungsgeschichte gewidmet, und klärt die Aufgabenstellung, auch im Hinblick

auf die teilweise sehr schwierige Überlieferungslage. Die Entscheidung, sich nur auf kritisch ediertes Quellenmaterial zu stützen, ist vernünftig. Von diesem Grundsatz geht der Verfasser nur bei der Katenenüberlieferung ab, die für das Thema unbedingt zu berücksichtigen ist.

Der breit angelegte Einleitungsparagraf setzt ein bei der Rezeption des Origenes in der Alten Kirche. Schon zu seinen Lebzeiten mußte sich der Alexandriner ja gegen den Vorwurf einer verfälschenden Auslegung der Schrift zur Wehr setzen. Von Anfang an spielte in den Auseinandersetzungen um und mit Origenes die Frage des pagan-griechischen Einflusses auf seine Theologie eine wesentliche Rolle. Der - beinahe von Anfang an erhobene - Vorwurf, Origenes habe mit seinen weitreichenden Anleihen bei griechischer Philosophie und Wissenschaft den Boden der christlichen Überlieferung verlassen, bezieht sich gerade auch auf seine Schriftklärung, die, nach dem Muster der Homerallegorese, den Wortsinn mißachte und mißdeute. Diesem Verdacht stand auf der anderen Seite das große textkritische Unternehmen der Hexapla entgegen, dem selbst ein so scharfer Kritiker des Origenes wie Epiphanius seine Anerkennung nicht versagen konnte.

In der modernen Origenesforschung ist wohl immer wieder gesehen worden, daß Origenes auch in seiner textkritischen und literalexegetischen Arbeit den Einfluß griechischer Bildung verrät, aber dieser Aspekt der origenesischen Exegese hat bislang keine eigenständige, eingehende Untersuchung erfahren, wengleich der Verfasser auf einige nicht ganz unwesentliche Anstöße und Vorarbeiten (R. M. Grant, Nautin, Göglér u. a.) hinweisen kann.

Der Verfasser setzt mit seiner Untersuchung ein bei der Topik der Prologe zu Kommentaren (Kapitel II). Das Schema des Prologs, in dem ein Kommentator die anstehenden Einleitungsfragen behandelt, hatte sich in der paganen Kommentarliteratur zur Zeit des Origenes noch nicht verfestigt. Aus dem Werk des Origenes zieht Neuschäfer für seinen Vergleich exemplarisch die Prologe zum (späteren?) Psalmenkommentar und zum Hohenliedkommentar heran. Die Einführung in die Psalmen steht den paganen Dichterkommentaren nahe und weist eine auffallende Nähe zum (späteren) Donatus auf. Die Vorrede zum Hohenliedkommentar zeigt einige charakteristische Abwandlungen im Schema: Wenn die Gattung des *canticum* im Alten Testament auch nach Art der

Dichterkommentare besprochen wird, so entsprechen die inhaltlichen Erwägungen eher der philosophischen Kommentarprolog-Topik. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß Origenes, (auch im Vergleich mit paganen Kommentatoren), als früher Zeuge der Entwicklung der Prolog-Topik anzusehen ist.

Das dritte Kapitel der Arbeit wendet sich der Textkritik zu und fragt zunächst nach der textkritischen Methode in der Hexapla. Angesichts der fragmentarischen Überlieferung der Hexapla und der mangelnden Verlässlichkeit der Fremdzeugnisse stützt Neuschäfer seine Untersuchung auf einige Selbstzeugnisse des Origenes, in denen er Auskunft gibt über seine Vorgehensweise. Es handelt sich um Äußerungen im Matthäuskommentar und in der Epistula ad Africanum, die der Verfasser mit Sorgfalt und Umsicht interpretiert. Dabei kommt Neuschäfer zu dem Ergebnis, daß das hexaplarische Unternehmen einem letztlich eher bescheidenen Ziel diene: der Herstellung eines möglichst authentischen LXX-Textes. Bei gespaltener LXX-Überlieferung wählte Origenes diejenige Lesart, die mit den anderen Übersetzungen übereinstimmte. Zusätze der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Text wurden stehen gelassen und mit dem Obelos bezeichnet, Auslassungen in der LXX aufgefüllt aus den anderen Übersetzungen (v. a. Theodotions) und mit dem Asteriskos bezeichnet. Verfasser zeigt, daß sich Origenes auch mit der Verwendung dieses diakritischen Zeichens letztlich im Bereich der hellenistischen Tradition bewegt: Bezeichnete der Stern in den Iliasscholien die sog. versus iterati, machte er also darauf aufmerksam, daß der so bezeichnete Vers auch an anderer Stelle innerhalb der homerischen Epen vorkam, so hatte er innerhalb der Hexapla dieselbe Bedeutung: Der Leser wurde darauf hingewiesen, daß die mit dem Asteriskos versehene Passage in einer anderen Kolonne wiederbegegnete.

Das Ziel des ganzen Unternehmens der Hexapla war also ein begrenztes und gänzlich philologisches: die Verbesserung der LXX, um diesen kirchlich rezipierten Text des Alten Testaments zu sichern gegen textliche Eingriffe durch Häretiker. (Dabei rechnet der Verfasser nicht mit einer von Origenes selbst in Angriff genommenen Separatausgabe der Septuaginta.) Allem Anschein nach beschränkte sich Origenes in der Hexapla auf äußere Textkritik. „(...) Entscheidungen ohne Anhalt in der äusseren Textüberlieferung kommen grundsätzlich nicht in Betracht.“ (98)

Als konservativer Philologe, der insbesondere gegenüber der Konjektur größte Zurückhaltung übt, zeigt sich Origenes auch in seinem Kommentarwerk bei der Behandlung von Varianten der Überlieferung oder divergierenden Übersetzungen. Origenes rechnet mit mechanischen Korruptelen und beabsichtigten Textverfälschungen antichristlicher oder häretischer Provenienz, aber er behandelt Zusätze und Auslassungen in aller Regel mit großer Vorsicht, läßt auch nicht selten unterschiedliche Lesarten oder Übersetzungen nebeneinander stehen (und legt sie nacheinander aus), ohne eine Entscheidung zu treffen. Besondere Hochachtung zollt er der LXX, die auch bei offensichtlicher Abweichung vom hebräischen Text mit einer eigenen Auslegung bedacht wird. Auch wenn Origenes die Verbalinspiration der LXX nirgends ausdrücklich behauptet, rechnet er doch beim Text der LXX, auch in seinen Abweichungen vom hebräischen Wortlaut und von den anderen Übersetzungen, mit einer göttlichen Heilsabsicht (oikonomia). Aber dieser Begriff hat nicht nur eine theologische, sondern auch eine philologische Dimension: Er bezeichnet in der paganen Philologie in etwa die bewußte Absicht des Autors.

Bildet auch in den Kommentaren allein ein äußerer Textbefund das auslösende Moment für textkritische Bemühungen, so spielt bei der Bewertung der verschiedenen Übersetzungen neben stilistischen Kriterien mit der Frage, welche Übersetzung den „Sinn“ (nous), d.h. den tieferen Sinn der origenischen Auslegung, am besten getroffen habe, ein inhaltliches Kriterium in die Textkritik hinein.

Methodisch und terminologisch zeigt Origenes genaue Übereinstimmungen mit der hellenistischen Homerphilologie, die er (als Schüler und als Lehrer) durch die Vermittlung der kaiserzeitlichen Schultradition kennengelernt haben dürfte. Was seine Textkritik von derjenigen der hellenistischen Zeit deutlich abhebt, ist die große Zurückhaltung, die Origenes gegenüber dem biblischen Text an den Tag legt. Zwar zeigt schon die kaiserzeitliche epigonale Schulphilologie nicht mehr die entschlußkräftige Freude an Konjekturen und Emendationen, wie sie in früheren Jahrhunderten bei einem Zenodot oder Aristarch zu bemerken ist, aber der eigentliche Grund für die textkritische Zurückhaltung des Origenes gegenüber der Bibel dürfte doch in seiner Hermeneutik zu finden sein: Er sieht sich einem heiligen Text gegenüber, der von der Kirche als

autoritativ rezipiert ist, und in dem kein Buchstabe als überflüssig angesehen werden darf.

Diese an der Textkritik gewonnenen grundlegenden Einsichten und Verhältnisbestimmungen werden in den übrigen Kapiteln anhand der exegetischen Einzelmethoden (Wort- und Sacherklärung, grammatikalisch-rhetorische Exegese, Metrik und Stilkritik) und der allgemeinen Grundsätze der philologischen Interpretation bestätigt und vertieft. Bei der Wortklärung sucht Origenes Begriffe zu klären durch Abgrenzung gegen etymologisch oder semantisch nahestehende Wörter. Dies entspricht ebenso der paganen philologischen Methodik wie der Vergleich mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Autors (bei Origenes: der Heiligen Schrift als ganzer) und der Umgangssprache. Daß Origenes sich hierbei auch der lexikalischen Hilfsmittel bediente, in denen die Wortklärungen der Philologen gesammelt waren, ist äußerst wahrscheinlich, aber im einzelnen nicht mehr nachzuweisen, sieht man von dem (verschollenen) Werk des Stoikers Herophilos ab, das Origenes einmal ausdrücklich zitiert. Bei der Sacherklärung, die historische und naturkundliche Texterläuterungen aller Art umfaßt, zeigt sich die enzyklopädische Gelehrsamkeit des Origenes, die den Verfasser sogar zum Vergleich mit derjenigen des Poseidonios anregt. Doch die Benutzung fachwissenschaftlicher Erkenntnisse bleibt dem Endzweck der Erklärung der Heiligen Schrift untergeordnet. „Dass die Bibel vor den Richterstuhl der Wissenschaften gezogen und womöglich in sachlichen Aussagen kritisiert werde, erscheint bei Origenes völlig ausgeschlossen. (...) Der Wissenschaft (...) kommt dadurch von vornherein nur eine die Schrift bestätigende, nicht kontrollierende oder gar kritisierende Rolle zu.“ (163) Doch kann Origenes von diesem Grundsatz auch abweichen, wenn er etwa die Perikope von der Tempelreinigung Joh. 2, 12 - 22 als unhistorisch erweist. Bei der grammatikalisch-rhetorischen Exegese, der Metrik und der Stilkritik zeigt sich Origenes mit Theorie und Praxis der paganen Philologen wohl vertraut. Interessant ist, daß er die Begriffe „Metapher“ und „Allegorie“ meidet, „(...) offenkundig deswegen, weil ‚übertragene Redeweise‘ in seinen Augen kein rhetorisch-stilistisches Kunstmittel ad hoc darstellt, sondern als ein Kennzeichen der (biblischen) Sprache schlechthin zu gelten hat, insofern, als die biblischen Texte durchgehend zumindest auf zwei Ebenen verstanden werden können und müssen.“ (290f.)

Die origenische Exegese ist dem Grundsatz verpflichtet, die Schrift müsse aus der Schrift erklärt werden. Das ist aber nur eine christianisierte Fassung der Maxime, einen Autor aus sich selbst zu erklären. Diese methodische Regel wurde wohl zuerst im Umkreis der Gesetzes- und Rechtsauslegung aufgestellt und fand später Eingang in Philologie und Rhetorik. Für Origenes meint das „Erklären“ (*saphenizein*) aber nicht nur das Aufhellen der buchstäblichen *obscuritas* einer Schriftstelle, sondern die Entdeckung des tieferen Schriftsinnes, der unter dem Literalsinn verborgen ist. Der Grundsatz, ein Werk aus sich selbst zu erklären, wird mithin theologisch umgedeutet und mit der Hermeneutik des zweifachen Schriftsinnes verbunden. So mündet alle philologische Bemühung im engeren Sinn in die geistliche Schriftauslegung ein. Wie verhält sich nun aber der Philologe Origenes zu dem geistlichen Schriftausleger? Neuschäfer läßt die Frage am Ende seines Buches offen, aber er zeigt immerhin die Richtung an, in der weiterzufragen wäre, um zu einem einheitlichen Gesamtbild zu gelangen: „Wer auf diese Frage eine Antwort finden will, wird der Hermeneutik und Exegese des Origenes auf den Grund gehen und ihre sprach philosophischen Voraussetzungen erhellen müssen.“ (292) Von nicht zu unterschätzender Bedeutung dürfte dabei die Affinität des Origenes zur stoischen Grammatik und Sprachphilosophie sein. (217f.)

Die vorliegende Arbeit bewegt sich im Grenzgebiet von Theologie und Philologie, das in neuerer Zeit von den Fachleuten beider Seiten leider nur noch selten und zögernd betreten wird. Das Buch ist nicht immer leicht zu lesen. Viele Einzelgänge der Untersuchung sind dem Nichtfachmann nur schwer zugänglich. Trotzdem ist die materialreiche und gründliche Arbeit nicht nur für Spezialisten von Interesse. Neuschäfers Studie stellt einen beachtlichen Forschungsbeitrag dar und bereichert das Bild des Origenes um eine wichtige Facette.

Rauschenberg

Uwe Kühneweg

Origenes. In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium. Lateinisch, Griechisch, Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben (= Fontes Christiani 4/2), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1992, 536 S., Ln. geb., ISBN 3-451-22205-1.

Mit dem nun vorliegenden 2. Teilband der von H.-J. Sieben übersetzten und eingeleiteten Homilien des Origenes zum Lukasevangelium sind erstmals die Lukas-Homilien des Origenes in die deutsche Sprache übertragen worden. Vollständig sind diese Predigten nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus überliefert (soweit sie Hieronymus vorlagen und nicht von ihm gekürzt wurden). Daneben existieren zahlreiche griechische Fragmente über deren Authentizität teilweise erhebliche Zweifel angezeigt sind. Nach Max Rauers Editionen in den GCS (1. Auflage: GCS 35, Berlin 1930; 2. Auflage: GCS 49, Berlin 1959) und der von Crouzel/Fournier/Périchon besorgten Edition in den Sources Chrétiennes (SC 87, Paris 1962) wird damit nach langer Zeit das allgemeine Interesse wieder auf ein Werk gelenkt, das bislang in der wissenschaftlichen Diskussion nur wenig Beachtung gefunden hat. Neben der sicherlich wichtigen Zielsetzung, weitere Leserkreise für die Lektüre der Lk-Homilien zu erschließen, könnte die Übersetzung der Homilien, einschließlich der Fragmente, auch einen wichtigen Beitrag zur Rekonstruktion des griechischen Textes leisten, da die Synopse von lateinischem und griechischen Text durch die Übersetzung erleichtert wird. Andererseits unterstreicht die hier vorliegende Auswahl der Fragmente die Notwendigkeit einer erneuten wissenschaftlichen Durchsicht, Überprüfung und Identifizierung des von Rauer so vorbildlich edierten Materials, da H.-J. Sieben hier die Fragmentensammlung der Edition in den SC übernimmt und damit auch die (unzulänglichen) Kriterien der französischen Hgg. In Folge dessen liegen die Fragmente wiederum nur in einer Auswahl vor. Dennoch ist mit dieser Übersetzung auch der „Fachwelt“ ein brauchbares Hilfsmittel an die Hand gegeben.

Der Vf. hat seiner sprachlich sehr eleganten Übersetzung eine Einleitung vorangestellt, die im folgenden kurz besprochen werden soll. Kap. I enthält einige Daten zu Leben und Werk des Origenes, was sich im Hinblick auf die in Kap. III durchgeführte Diskussion der Datierungsfrage der Homilien durchaus als nützlich er-

weist. Kap. II „Origenes als Homilet“ führt den Leser in die für den Alexandriner typische Art der Schriftauslegung ein, die „für modernes Empfinden schwerverständlich und so nicht unmittelbar nachvollziehbar ist“ (Sieben I,13). Deshalb wird vom Vf. die allegorische Auslegungsmethode des Origenes im historischen Kontext jüdischer und hellenistischer Hermeneutik als philosophie- und religionsgeschichtlich vorgegebene Methode veranschaulicht und gerechtfertigt. Ziel sei es letztlich den Buchstaben zu transzendieren und den tieferen Sinn der Schriften aufzuspüren.“ Grundaxiom ist für ihn, daß die Schrift als Wort Gottes überall eine sinnvolle Aussage für den Gläubigen enthalten muß. Wo der Buchstabe diesen Sinn nicht erkennen läßt, ist sicher ein tieferer oder höherer Sinn jenseits des Buchstabens verborgen; ihn muß der Ausleger entdecken.“ (Sieben I,18) Gegen den Vorwurf, diese Methode sei letztlich von purer Willkür beherrscht, könne man mit Torjesen einwenden (schließt sich der Vf. der Auffassung Torjesens an oder referiert er nur?), „daß das platonische Aufstiegschema der Seele den umfassenden Auslegungsrahmen, das Einheitsprinzip der Auslegung“ darstelle (Sieben I,22). Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese, trotz allem äußerst subjektivistische Logos-Mystik („bei der Auslegung des Evangeliums dagegen ist die Seele unmittelbar mit dem Logos konfrontiert“ Sieben I,22) dem modernen Leser nicht doch vertrauter ist, als der Vf. glaubt.

Nach einem kurzen Überblick über die einzelnen Themen der Homilien zu Beginn des Kap. III wendet sich der Vf. der Datierungsfrage zu. Gegen Nautin, der sich aufgrund seiner These vom „doppelten Dreijahreszyklus“ (Sieben I,29), in dem sowohl die alttestamentlichen wie neutestamentlichen Homilien gehalten wurden, für den Jahreszyklus 239–241 ausgesprochen hatte, bekräftigt der Vf. eine Datierung um 232–234. Für den zweiten Aufenthalt in Cäsarea spreche nach Fournier (Sieben I,30f.), die Erwähnung des auf 232–233 datierten Kommentars zum 1. Kor in der 17. Hom zum Lukasev., wie auch eine charakteristische Formulierung, die sich im Kommentar zum 1. Kor als auch im 6. Buch des Kommentars zum Johannesevangelium findet, welches ebenfalls zu Beginn des zweiten Aufenthaltes in Cäsarea verfaßt wurde. Dies deute auf eine „etwa gleichzeitige Abfassung der drei Werke hin“ (Sieben I,32). Dagegen stehe die Notiz bei Euseb (H.E. VI,36,1), Origenes habe es erst im

Alter von mehr als 60 Jahren erlaubt, seine Homilien niederzuschreiben, zu dieser Datierung nicht in Widerspruch, da es sich bei den vorliegenden Homilien „nicht um von Schnellschreibern angefertigte Mitschriften wirklich gehaltener Predigten, sondern eher um Notizen des Predigers selber“ zu handeln scheint; eine Auffassung, die Th. Zahn schon 1911 fast gleichlautend vorgetragen hat (Th. Zahn, Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas, in: Neue kirchliche Zeitschrift 22, 1911, 257–268, hier: 255 und 268) und die vom Vf. lediglich wiederholt wird. Die Ausführungen des Vf. zur Übersetzung des Hieronymus in Kap IV bieten dem Leser eine ausgewogene, den gegenwärtigen Forschungsstand repräsentierende Darstellung der biographischen und historischen Rahmenbedingungen. Die Qualität der lateinischen Übertragung und die Übersetzungstreue des Hieronymus werden, die heute vorherrschende Position der Forschung rezipierend, insgesamt positiv beurteilt. Für die Feststellung der Echtheit des lateinischen Textes greift der Vf. auf die bewährten, textkritischen Kriterien zurück, die Rauer seiner 2. Edition zugrunde gelegt hatte. Die überlieferungsgeschichtlich interessante Frage nach der griechischen Vorlage des Hieronymus beantwortet der Vf. ebenfalls im Sinne Rausers. Demnach sind schon Hieronymus die Homilien nur in einer Auswahl vorgelegen, nämlich jene von ihm selbst erwähnten 39 Predigten, die er, was sich aus einem Vergleich mit der „Expositio in Lucam“ des Ambrosius ergibt, an einzelnen Stellen zudem gekürzt hat. Nicht auszuschließen ist allerdings, daß Hieronymus eine andere griechische Vorlage hatte als der „pechschwarze Rabe“ aus Mailand zu seiner Linken. Diese Auffassung hatte Rauer noch im Ergänzungsband zu seiner 1. Edition = TU 47(1932) vertreten, worin ihm Fournier gefolgt ist (SC 87, 82). Völlige Klarheit wird man wohl derzeit nicht gewinnen können, zumal sich unter den griechischen Fragmenten nicht nur Fragmente der LkHom, sondern auch des verlorengegangenen LkKomm befinden. Die gesicherte Zuschreibung der Fragmente ist bis heute ein ungelöstes Problem und daran ändert auch die hier vorliegende Ausgabe nichts, da der Vf. sich, wie schon erwähnt, an die Auswahl der Fragmente in den SC hält. Von den 257 Fragmenten bei Rauer sind noch 91 übrig geblieben, welche wiederum danach ausgewählt worden waren, „ob sie im Vergleich zur Übersetzung des Hieronymus zusätzliche Nuancen bringen und ob sie exegetisch

interessant und für Origenes typisch sind“ (Sieben I,51).

Die Übernahme der Fragmentenzählung aus den SC mit den Querverweisen auf das entsprechende Fragment bei Rauer, die Stelle im Lkev. und, wenn möglich, die Homilie selbst, ist äußerst hilfreich, zumal es unter den gegebenen Bedingungen Aufgabe des Lesers zu sein scheint die Fragmente in den fortlaufenden, hieronymianischen Text einzubinden. Am Text der 7.Hom zum Lukasev. hat beispielsweise schon Zahn gezeigt, wie wichtig der Vergleich von Text und Fragment für das Verständnis des „Urtextes“ sein kann, vor allem dann, wenn das Fragment keine lateinische Entsprechung hat (Zahn 263). Derartige „Lesehilfen“ hätte man sich für den Kommentar gewünscht.

Am Rande sei bemerkt, daß das viel diskutierte „nescio quis“ in der 7.Hom (7,4) merkwürdigerweise unübersetzt bleibt: nescio cur!

Zur Einleitung muß abschließend notiert werden, daß eine eigentliche Exposition der theologischen Themen fehlt. Dieses Versäumnis fällt um so schwerer ins Gewicht, als der Leser den eminent theologischen Charakter der Homilien erkennen muß. Die antihäretische Konnotation mariologischer Aussagen wird beispielsweise, sieht man von den knappen Hinweisen im Kommentar ab, an keiner Stelle erwähnt. Hatte es Cruzel noch für nötig befunden, eine immerhin 53seitige Abhandlung über die Mariologie des Origenes für seine Einleitung in den SC auszuarbeiten, so wird hier der Leser lediglich unter dem Stichwort „Marienfrömmigkeit des Predigers“ auf den Text vorbereitet, ohne aber etwas von der theologischen Gewichtung des Themas zu erfahren. Auch die für die Lukas-Homilien so charakteristische Figur des Täufers, die auch im Kommentar zum Johev. kraftvoll hervortritt und theologisch ähnlich akzentuiert ist, bleibt in der Einleitung des Vf. blaß und unscheinbar.

Weiterführende Hinweise bietet hingegen der Kommentar, der sich aber m.E. zu sehr an den Kommentar von Cruzel/Fournier/Périchon anlehnt. Insgesamt wird man aus der Lektüre dieser Ausgabe auf Dauer großen Nutzen ziehen können und sich deshalb auch mit einer Einleitung zufriedene geben, deren Stärken, das sei abschließend betont, gegenüber den schwächeren Partien eindeutig überwiegen.

München

Thomas Lechner

Gunther Gottlieb, Pedro Barceló (Hrg.): *Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts*. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis (= Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 44), München (Verlag Ernst Vögel) 1992, 212 S., 25 Abb., kt., ISBN 3-925355-44-8.

Der Sammelband ist zum größten Teil Niederschlag von international besetzten Seminaren und Kolloquien an den Universitäten Augsburg, Eichstätt und Genf, sowie von verschiedenen Gastvorträgen. Inhalt: Joseph Walsh – Gunther Gottlieb, Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert (S. 3–86). G. Gottlieb, Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr. (S. 87–101). Wolfgang Hagl, Die Religionspolitik der Kaiser Constantin und Constantius II. im Spiegel kirchlicher Autoren (S. 103–129). Bernhard Overbeck, Christliche Symbolik auf spätrömischen Münzen (S. 131–149). P. Barceló, Zur Begegnung, Konfrontation und Symbiose von religio Romana und Christentum (S. 151–208). Nicht in allen Beiträgen wurde Förderliches und Weiterführendes entdeckt. Der gewichtigste Beitrag ist nicht nur umfangmäßig der erste; er zerfällt in zwei Teile. Im ersten (S. 6–21) wird sehr umsichtig und unter umfassendem Rückgriff auf die einschlägige Literatur das bedeutendste nichtchristliche Zeugnis des zweiten Jahrhunderts über das Verhältnis von Christentum, Gesellschaft und Staat, nämlich der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan, diskutiert. Ein Student hat hier ein Paradebeispiel für eine sachgerechte methodische Befragung eines antiken Textes. Von der zutreffenden Überzeugung geleitet, daß die Konflikte zwischen Christen und Staat im zweiten Jahrhundert vor allem gesellschaftliche Ursachen hatten und nicht in einer grundsätzlich feindlichen Einstellung einer der beiden Seiten zu sehen sind, führen die Autoren im zweiten Teil des ersten Beitrags (S. 21–53) zehn Gründe für den Christenhaß auf: Die Gleichsetzung der Christen mit den Juden. Die Weigerung, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen. Die Halsstarrigkeit. Das aus den Geboten für eine sittliche Lebensführung resultierende auffällige Benehmen und der Anspruch auf die bessere Moral. Die Einstufung der christlichen Religion als Narrheit. Die Beeinträchtigung des Familien- und Ehefriedens. Der Verdacht, geheime Handlungen zu begehen. Die von

den Christen verursachten wirtschaftlichen Nachteile. Der Vorwurf des Atheismus. Dieselbe Reihe, jedoch nicht so ausführlich behandelt und belegt, hat G. Gottlieb bereits ein Jahr zuvor in dem Bändchen „Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten“ in der Serie: Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft (S. 93–102) vorgeführt. Die Verfasser sind sich selbstverständlich bewußt, daß die Nennung der Motive für den Christenhaß weder allseits abgerundet noch säuberlich nach Gewicht geordnet sein kann (vgl. S. 22). Darüberhinaus macht dieser zweite Teil wenigstens streckenweise den Eindruck eines noch nicht ganz ausgereiften und durchgeprüften Entwurfs. Die Beweiskraft einzelner Punkte wird durch Mängel in der Interpretation und im Belegverfahren geschwächt. Ein paar Beispiele: Wilhelm Schneemelchers Aufsatz „Das Problem der Sprache in der Alten Kirche“ hat nichts mit dem Thema „Aggressivität“ der christlichen Sprache zu tun (S. 38 und 78²⁶⁷). Weder Phil 2,14–16 noch Justinus 14. Kapitel der Apologie sind differenziert und kontextgerecht beurteilt, wenn man sie als (die einzigen!) Belege für die „in vielen Texten“ sinnfällige „unausstehliche Selbstgerechtigkeit“ der Christen anführt (S. 38 und 78²⁷¹). Der Bericht über das Martyrium Polykarps gibt zu viele Interpretationsprobleme auf, als daß man Mart. Polyc. 9,2 ohne weiteres als Zeugnis für verächtliche und geringschätzigte Äußerungen Polykarps (gegenüber wem?) anführen könnte (S. 39 und 80²⁸⁵). Die *cohortatio ad gentiles* stammt nicht von Justin, kann also nicht als „Anhaltspunkt“ dafür dienen, daß der Apologet „zu schroffen Worten fähig“ war (S. 39 und 80²⁸⁶). Was es heißen soll und inwiefern man aus dem Bericht über die Martyrer von Lyon bei Euseb, h. e. 5,1,49, entnehmen kann, daß sich der kleinasiatische Arzt Alexander bei der Gerichtsverhandlung „wenig taktvoll“ aufführte, war mir nicht einsichtig (S. 40 und 80²⁸⁵). Für diesen Punkt 2.6 „Die Neigung zu aggressiver Sprache“ gilt wohl insgesamt, was die Autoren S. 40 schreiben: „Wir müssen hier zu Wahrscheinlichkeiten Zuflucht nehmen.“ Die schwerwiegende Aussage, daß die Christen in Verdacht gerieten, weil sie so sehr auf Geheimhaltung bedacht waren (S. 47), wird nicht belegt und dürfte auch schwer zu belegen sein. Sollte das mit implizitem Bezug auf die sog. Arkandisziplin gesagt sein? Sie hat sich als eine historische Fiktion erwiesen. (Vgl. Christoph Jacob, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie, 1990.) Die

frühen Christen hatten keinen Grund, irgendetwas geheimzuhalten, und sie haben es auch nicht getan, wie die offenen Mitteilungen Justins oder Tertullians über Lehre, Kult und Organisation zeigen. Wenn sie sich nachts trafen, dann deshalb, weil Christen, die Sklaven waren, tagsüber arbeiten mußten. – Gewiß weiterhin umstritten bleiben wird die These (in der Zusammenfassung, S. 54), daß es „nachweisbar seit Anfang des zweiten Jahrhunderts“ einen „Rechtssatz“ gegeben habe, „daß Christ-Sein mit dem Tode bestraft wird – nach 64, im Anschluß an oder im Zusammenhang mit dem Brand von Rom vom Senat beschlossen und in Kraft gewesen bis zum Toleranzedikt des Galerius (311).“ Aus Gottliebs nicht mit Anmerkungen versehenem, unverändert abgedrucktem Text eines Bonner Gastvortrags über „Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins d. Gr.“ scheint mir die Beobachtung treffend und wichtig zu sein, daß Konstantins Übergang zu einem neuen und starken Kult vorbereitet und nahegelegt wurde durch den Fehlschlag der diokletianischen Religionspolitik: „Dadurch – insbesondere durch das Scheitern der Christenverfolgung – waren (...) die traditionellen Obergottheiten ebenso kompromittiert wie die irdischen Verantwortungsträger“ (S. 91). Wenn man sie sich auch reichhaltiger gewünscht hätte, so sind die Interpretationen religiöser Symbolik auf Kaisermünzen von B. Overbeck doch sehr aufschlußreich. Die abgebildeten Münzen, z. T. noch in größerer Form präsentiert, und ihre Beschreibungen, wie auch die Grundlage der Interpretation, findet man in dem Buch von J. Garbsch und B. Overbeck, Spätantike zwischen Heidentum und Christentum (= Ausstellungs-Kataloge der Prähistorischen Staatssammlung 17), München 1989, 21990. Für den in Numismatik nicht ausgebildeten Studenten wären die Auflösungen (und Übersetzungen) der abgekürzten Münzschriften hilfreich gewesen. (S. 140 ein – wohl fränkischer – Druckfehler: SPES BVBLIC. Unausrottbare scheint die falsche Schreibung des Kirchenvaters Origenes zu bleiben: fünfmal auf S. 39–41, zweimal auf S. 199.)

München

Reinhard M. Hübner

Jochen Bleicken: *Constantin der Große und die Christen* (= Historische Zeitschrift, Beiheft 15), München (R. Oldenbourg Verlag) 1992, 72 S., kt., ISBN 3-486-64415-7.

Die durch das Stichwort „Konstantins Bekehrung“ bezeichneten Ereignisse haben in jeder Generation die nachdenkliche Betrachtung der Geschichtsschreiber angezogen. In dieser Zeit ist es Bleicken, der die These Burckhardts aufgenommen und weiterentwickelt hat. Seine Darstellung, die in der dem gereiften Historiker möglichen Kürze vorliegt, ist zu einem guten Teil eine Auseinandersetzung mit H. Dörries und zeigt damit den besonderen Rang Göttingens am Himmel deutscher Gelehrsamkeit an.

Bleicken räumt mit dem Bild, das Euseb gezeichnet hatte, auf – tut man es nicht, dann „bleibt dem Historiker in der Tat nicht viel zu tun übrig“ (S. 4) – und ist bestrebt, einen „historischen Prozeß aus einer quellenkritischen Analyse der politischen Entwicklung“ (S. 65) zu erklären. Demgemäß setzt er mit dem Edikt des Galerius, das dieser aus machtpolitischen Gründen erließ¹ und mit dem Konstantin nichts zu tun hatte, ein. War die Absicht desselben Toleranz des Nichterlaubten, so wird dem Christentum in der Abmachung von Mailand im Jahre 313 volle Gleichberechtigung gewährt. Veranlasser ist Licinius, der zur Stabilisierung seiner Regierung die Christen seiner Reichshälfte zu sich herüberzuziehen sucht. Konstantin hat nur soweit Anteil, als er die Richtungsänderung „guthieß“ (S. 22). Die Erscheinung, die Konstantin 312 vor der Schlacht an der Milvischen Brücke gehabt hat, ist Bleicken geneigt als einen Halo anzusehen, dem erst später eine christliche Deutung beigelegt wurde (S. 23 ff.). Die Schildzeichen, die damit in Verbindung gebracht werden, sind später zum Christogramm umgedeutet worden. Sie waren eigentlich Sternzeichen, wofür die Arcadius-Säule in Konstantinopel eine Bestätigung geben „könnte“ (S. 30), während doch damals das Christogramm als Symbol sehr selten war (S. 32 f.). Es gibt denn auch so gut wie keine Belege „für eine christliche Gesinnung“ Konstantins aus

¹ Der von diesem selbst angegebene Grund (um das Gebet für Kaiser und Staat zu ermöglichen), sollte nicht so schnell vom Tisch gewischt werden, wie es bei Bleicken (S. 7 f.) geschieht. Daß der Staat eine Kultgemeinschaft ist, hat A. Diehle in *W. Eck, Religion und Gesellschaft in der römischen Zeit*, 1989, S. 1 ff. eingeschärft. Das Wirksamwerden derselben wird schwer beeinträchtigt, wenn ein Teil der Einwohner an der Ausübung der Riten gehindert ist.

den folgenden Jahren, der „Eifer“, Zeugnisse dafür „ausfindig zu machen“, ist „dekuvierend“ (S. 34). Die Inschrift auf dem Triumphbogen von 315 bezieht sich auf die Gesamtheit der Götter (S. 36), das Labarum als Christogramm bleibt bis 322 selten und geht, wo es erscheint, nicht auf einen Beamten, sondern auf einen Münzschneider zurück oder „könnte“ nachträglich eingemeißelt sein (S. 40). Als christliches Zeichen wird es zuerst von Laktanz angesehen, der sich 315 mit dieser Erklärung „hervorwagte“ (S. 42). Gewiß, Konstantin schlichtet bald Streitigkeiten in der afrikanischen Kirche, jedoch nicht als Christ, sondern weil er sich dem Eingreifen „nicht entziehen“ kann (S. 47) – um freilich auf diese Weise, als Friedensstifter nämlich, in den kirchlichen Entscheidungsprozeß Eingang zu finden (S. 48). Nach dem Sieg über Licinius folgen weitere Maßnahmen zugunsten der Kirche (S. 58 f. 63). Vor allem wird das Bestreben deutlich, sich als den „von Anfang an den Christen zugezählten Herrscher“ „hinzustellen“ (S. 57). Es mag in diesen Jahren zu einer „inneren Wandlung“ gekommen sein: „wie dem auch sei“.² Entscheidend ist die politische Lage, die Konstantin zwang, sich dem Christentum zu nähern. Licinius hatte das realistische zu tun vermocht; ihm gehört die Sympathie des Verfassers (S. 52 f.). Es ergibt sich: Der Prozeß der Christianisierung des Reichs setzte ein Jahrzehnt später ein, als gemeinhin angenommen wird. Er wurde durch politische Zwänge ausgelöst.

Ausgangspunkt für Bleickens These ist die Annahme einer Zwangslage, in der sich Licinius wegen des starken Anteils der Christen in seinem Bereich befand. Wenn es sich so verhielt, stellt sich freilich die Frage, warum er dann nicht weiterhin die Christen favorisierte und sich ihrer Unterstützung bediente. Wer sich zuerst der Kirche empfahl, konnte doch auf die Dankbarkeit der Christen rechnen. Anders stand es im Westen, wo die Zahl der Christen gering war. Was hätte Konstantin gehindert, auf die heidnische Karte zu

setzen, dadurch seinen Bereich um sich zu sammeln und dem Licinius Schwierigkeiten zu bereiten? Gab es in seiner Reichshälfte keine drängende Notwendigkeit, den Christen entgegenzukommen, warum verstand er sich dazu? Bleickens „politische“ Erklärung der Wende scheidet schon, sobald man sie auf Konstantin überträgt. Die Verfolgung hat eben den Abscheu der zu ihr genötigten Beamten-schaft hervorgerufen. Und dazu kam auf der Seite Konstantins noch etwas anderes.

Gewiß, Bleicken betont, daß auch nach 313 Konstantin in der Öffentlichkeit keineswegs als Christ galt: Die Münzen beweisen es. Indessen, die Zeit des Frühprinzips, in der die Münzen als unmittelbarer Ausdruck des Regierungsprogramms eines Herrschers gelten konnten, war lange vorbei. Verfestigte Traditionen (die Sonnenreligion³ war seit Aurelian so etwas wie Staatsreligion), stadtrömische Starrköpfigkeit⁴ und lokale Besonderheiten kommen hinzu. Schließlich hatten Münzschneider mit gewissen Einschränkungen ihre Freiheit⁵. Nicht das, was noch existiert, sondern das, was neu ins Leben tritt, macht die signatura temporis aus. Die Münzen zeigen, wengleich mit einer gewissen Verspätung gegenüber den literarischen Quellen, neue Bilder (das Silbermedaillon mit dem Christogramm von 315 ist der erste, noch etwas für sich stehende Anfang). Schon 318 verschwinden auch die Götter als comites auf den Münzen.

Die Entwicklung ist um so erstaunlicher, als sie spontan erfolgte. Es ist ja nicht so, daß die Kirche Verlangen nach der kaiserlichen Fürsorge hatte, daß Vorbilder in der christlichen oder auch jüdischen Vergangenheit existierten, nach denen dem Kaiser eine solche Aufgabe zugewiesen (oder auch auf der literarischen Ebene: zugeschrieben) wurde. Vielmehr war das kaiserliche Interesse an der Kirche etwas für diese völlig Neues, und das Ausmaß desselben etwas geradezu Beunruhigendes. Athanasius sollte das bald erfahren. Die Kirche war daran gewöhnt, ihren Weg selbst zu finden. Sie hätte, wie die

² S. 57; vgl. jedoch S. 52: Es „darf ... bezweifelt werden, daß ihm ... das Christentum innerlich zugänglicher geworden ist“.

³ Dazu H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Göttingen 1954) S. 343 ff. Ausdrucksformen des Kults fanden früh Aufnahme in das Christentum.

⁴ Der Triumphbogen von 315 war vom Senat aufgestellt worden – wie sollte Konstantin, zumal ihm an einem guten Verhältnis zum Senat gelegen war, wie auch Bleicken S. 35 betont, daran Anstoß nehmen?

⁵ Darauf weist Bleicken S. 40 selbst hin, um die Bedeutung von Münzen mit christlichen Symbolen abzuwerten. Sein Argument gilt umso mehr für heidnische Münzbilder.

Dinge damals lagen, auch ohne Konstantin auf eine erfolgreiche Zukunft hoffen können. Es bedurfte erheblicher von Euseb und Laktanz geleisteter Anstrengungen, um für des Kaisers Bemühungen einen theologischen Ort zu finden. Er selbst gab dafür Stichworte aus: das Gericht Gottes erwartend, Knecht Gottes, Bischof in äußeren Dingen. So eigenartig sie sind, sie geben Zeugnis von Überlegungen, die der Kaiser – ein antiker Friedrich Wilhelm I. – anstellte, und die sich in einem geprägten theologischen Schrifttum, das die letzten Jahre seiner Regierung bestimmte, niederschlugen und deren Entstehung nicht ohne vorausgegangenes langes Abmühen verständlich ist. Euseb und Laktanz weisen auf ein Ereignis vor der Schlacht an der Milvischen Brücke hin, das sie dem Stil der Zeit entsprechend ausmalen. Der kritische Geschichtsschreiber erklärt dazu: „Etwas ist an der Sache gewesen.“⁶ Ein rationalistisches, zudem allzu wenige Motive in die Betrachtung einbeziehendes Aburteilen scheidet an der Person Konstantins⁷.

So notwendig immer erneutes Prüfen ist, der von Bleicken unternommene Versuch war, fern davon, die Positionen von Lietzmann und Dörries erschüttert zu haben, geeignet, die Standfestigkeit derselben zu bestätigen.

Cambridge

Ernst Bammel

Rudolf Leeb: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin – New York (Verlag Walter de Gruyter) 1992, 14, 223 S., 46 Abbildungen, Ln. geb.

Die vorliegende Dissertation, entstanden in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, anhand der imperialen Repräsentation (nach dem Vorgang von H. Kraft und H. Dörries) Constantins religiöse Gesinnung, sein Selbstverständnis als Kaiser, seine Religionspolitik und ihre Motive zu erforschen. Es liegt auf der Hand, daß eine derart umfassende Be-

trachtung, zumal wenn sie wie hier zu einem guten Teil aufgrund der Sekundärliteratur durchgeführt wird, letztlich scheitern muß. Was herausgekommen ist, ist ein recht disparates Konglomerat mit nicht wenigen gewagten Formulierungen und pauschalierenden Thesen. Constantin habe, so die Hauptthese, als Stellvertreter Christi dessen Heils- und Siegesgeschichte auf Erden nachgeahmt, indem er sie als „sakral bevollmächtigter Herrscher politisch fortsetzt“ (159).

Im 1. Teil, der überschrieben ist „Die imperiale Repräsentation“, geht es um die Sol-Invictus-Verehrung, insbesondere über die Statue auf der Porphyrsäule in Konstantinopel (angeblich eine Darstellung eines Constantin-Helios, der eine Quadriga lenkte), um das Silbermedaillon von Ticinum, auf welchem nach L. sowohl ein Kreuzeszepter wie ein Christogramm dargestellt ist, und um das Labarum, das als Sieges- und Triumphzeichen gedeutet wird. Beim Kaiserportrait wird einer weichen Gesichtsmoellierung bis 324, die als Klassizismus und Hinwendung zur augusteischen Zeit interpretiert wird, ein abstraktes Herrscherbildnis mit einem ornamentalen Liniensystem entgegengestellt, welches das absolute Kaisertum Constantins repräsentiert habe. Freilich bedarf hierbei der Marmorkoloß aus der Maxentius-Basilika einer Umdatierung und späteren Aktualisierung. Ebenso einseitig werden die basilikalen Kirchen als Thronsäule und imperiale Repräsentationsbauten definiert, deren Zweck im Heiligen Land es gewesen sei, „Pilgerzentren aus dem Boden zu stampfen, die die Voraussetzungen für ein christliches Pilgerwesen großen Stils zu schaffen“ (89). Noch wunderlicher ist es, wenn das kaiserliche Mausoleum in der Hauptstadt am Bosphorus nicht mehr als Apostelkirche, sondern als Christus-Martyrion erscheint, das nach dem Vorbild der Anastasis in der Jerusalemer Grabeskirche (mit ihren 12 Säulen) als Kirche mit kreuzförmigem Grundriß gedeutet wird, in der Constantin wie Christus begraben sein wollte (nicht als 13. Apostel); denn nur so sei die stets deutlicher zu beobachtende Christus-Nachahmung erklärbar, die mit dem Einzug christlicher Motive heilsgeschichtlich orientiert gewesen sei. Auch die Vision von 312, über die das 2. Kapitel handelt, sei in der späteren Interpretation von

⁶ H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche III* (Berlin 1938) S. 144.

⁷ In der Rede an die heilige Versammlung (Heikel 166.13 ff.) spricht er von *δογμάτα* – im Unterschied zur *παιδεία* als dem ihn tragenden Grund.

Euseb (VC I 28) Ausdruck eines Weltherrschaftstrebens des Kaisers, wobei die Helios-Christus-Symbolik vorauszusetzen sei. Seltsam mutet es weiterhin an, wenn der Verf. das hohe Ziel des Kaisers, Vollstrecker des Gesetzes Christi zu sein, von seiner Rechtsposition als Pontifex Maximus ableitet. Schließlich bemüht sich L. im 3. Kapitel die nicaeakritischen Theologen als „Baumeister eines Caesaropapismus“ zu erweisen, während Euseb von Caesarea lediglich in der Tricennatsrede eine regelrechte Herrschertheologie entworfen habe, in der Vita Constantini sich dagegen von dieser Zuspitzung distanziert und größeren Wert auf die Kaiserfrömmigkeit gelegt habe.

Insgesamt wirkt das ganze Gebäude recht abenteuerlich, zumal es an Widersprüchen und sachlichen Fehlern nicht mangelt. Was hat man sich unter equites singulari (S. 78) vorzustellen? Die Kirche in Gaza wurde nicht von der Kaiserin Euphemia, sondern von Eudoxia gestiftet, zu Beginn des 5. Jh. (nicht am Ende des 4. Jh.) usw. Leider findet sich auch eine große Zahl von ärgerlichen Druckfehlern und Unsicherheiten bei griechischen Zitaten.

Wendelstein

Richard Klein

J. van Oort und U. Wickert (Hrg.): *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen (Verlag Kok Pharos) 1992, 226 S., kt., ISBN 90-242-3067-5.

Die Aufsätze im vorliegenden Band wurden als Vorträge bei der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom Januar 1991 in Berlin gehalten. Bei wechselndem Ort und in zweijährigem Turnus treffen sich Patristiker vornehmlich deutscher, schweizerischer, skandinavischer und niederländischer Herkunft. Das Treffen, welches dem von Berlin vorausging, fand 1989 in Utrecht statt und stand unter dem Thema: „Juden und Christen in der Antike“.¹ Die Tagung in Berlin eröffnete U. Wickert mit einem inhaltlichen und bibliographischen Überblick, welchem zwei weitere Hauptvorträge folgten (W. Horbury, C. Schäublin), in denen die christliche Exegese in den jüdischen und paganen Kontext gestellt wurde. Im Zentrum von Kurzvorträgen standen einzelne Kirchenväter als Exegeten (Ath., Apol.

Laod., Theod. Cyr., Asterius Igotus) bzw. Schwerpunktfragen (zu Hier., Aug.). Der Reiz der Arbeitstagung und der zum Ausdruck gelangten Aufsätze liegt nicht nur in der offenkundigen „universitas magistrorum et scholarium“ (10), sondern auch in der Beleuchtung eines, wie U. Wickerts Beitrag zeigt, in den vergangenen Jahren aktuell gewordenen Themas aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Ein gemeinsames Ergebnis ist, daß trotz der Vielfältigkeit der Ansätze durchweg zwei Schwerpunkte hervortreten: Die Kontext- bzw. Traditionsgebundenheit christlicher Exegese und die markanten Profile einzelner Väter. Der Besprechung im folgenden wird die hier angegebene systematisierte Reihenfolge zugrunde gelegt, auch wenn im Sammelband – mit Ausnahme von U. Wickert – eine alphabetisierte Verfasserfolge gewählt wurde.

U. Wickert, *Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte* (9-31) nennt in einem ersten Teil als Horizonte und Grundaspekte für den Zeitraum von 325–451 (11-17) das „Εκκλησιαστικὸν φρόνημα“ der Väter, worin sich „die Korrelation zwischen Väterexegese und Dogmenbildung“ ausdrückt (11), die „Christliche Welt“ im Kontext Roms (12-15) und die „Hellenisierung des Christentums“ (15-17); in einem zweiten Teil führt er ein Bukett von neuerer Literatur zum Thema Väterexegese in der Art einer verbreiterten Bibliographie *raisonnée* vor (17-30); am Ende stellt er fest, daß immer neu „schöpferisches Verstehen“ gebraucht wird, um „die Grundlagen einer christlichen Welt verwandelnd zu bewahren“ (31). Er setzt damit selbst ein Fragezeichen hinter die Aussage im Vorwort, daß Wissenschaft „um Aktuelles unbekümmert“ sei.

W. Horbury, *Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence* (72-103) skizziert das 4. und 5. Jh. zu Recht als *aurea saecula* für Juden und Christen und – wohl in Berücksichtigung der neueren Forschungen zur literarischen Spätantike – wenigstens als silbernes Zeitalter für Heiden (72). Die Zeugnisse, die er sichtet, sprechen stärker von „convergence“ denn von „demarcation“ (101), wofür bestehende Kontakte zwischen Vertretern beider Religionen sprechen (75-80; 94-97), die Ähnlichkeit zwischen jüdischem Midrasch und christlichen Homilien und Katenen (96f.) und der für das AT auch von

¹ Juden und Christen in der Antike, hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort, Kampen 1990.

Christen anerkannte jüdische Kanon (80-91).² Übereinstimmungen in der Exegese basieren auf den griech.-röm. Einflüssen (79;92f.;97) und werden gefördert durch die neue politische Situation, aufgrund derer dieselben Themen aufgegriffen und in ähnlicher Weise im Rückgriff auf die Schrift behandelt werden („explanation of history“, „the Messiah“, „identification of the true Israel“, „moral“) (87-103).³ Auf christlicher Seite wurde jüd. Bibelkenntnis geschätzt (79f.;vgl.93-97) und wurden vielfältig, einigemal ernsthaft, jüd. Argumente vorgetragen (76); Unterschiede stammen vor allem aus verschiedener liturgischer Praxis, „ancestral customs and messianic interpretation“ (98;102).

Die philologischen Ausführungen von C. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese* (148-173) schließen inhaltlich an die von Horbury an. Sie fassen die Ergebnisse einer früheren Arbeit des Vf.s zusammen und ergänzen sie mit neuem Material.⁴ Drei Schwerpunkte griech.-röm. Einflusses kristallisiert er heraus: das Schulwissen in Grammatik (vgl. Hieronymus und sein Grammatiklehrer Donat) (150-159), die Suche nach *διάνοια* oder *sententia* (August., *De ut. cred.*; ders., *De doct. christ.*; vgl. die Nutzung der *status legales*) (160-169) und *Progymnasmata* (169f.). Zum Schluß des Aufsatzes erinnert der Vf. an Hieronymus, der in seiner Ep. 53 den Begriff *ars scripturarum* prägte, und referiert dessen Mahnung: „Wer das Interpretieren nicht gelernt hat, soll die Finger davon lassen“ (172).

Bei der Vorstellung einzelner Väter als Schriftausleger präsentiert der „ein bißchen skeptische“ Altmeister C. Stead *Athanasius als Exeget* (174-184), auch wenn A. als solcher in technischem Sinn „kaum in Betracht“ kommt (174): „Er hat kein einziges Buch, ja sogar kein einziges Kapitel der heiligen Schrift fortlaufend kommentiert“ (174). Es läßt sich aber prüfen, inwieweit A. den „exegetischen Prinzipien“ folgt (177-184), deren sechs Polard (1959) aus A. Schriften herausgearbeitet hat: Suffizienz der hl.Schrift, *σκόπος, ἔθος*, Sinn, Stil (*ἰδιώμα*), Kontext. Das erste und letzte Prinzip ist „wesentlich“ (177-182);⁵ die Suffizienz gilt A. als „Tatsache“, die Kontextbeachtung dagegen als „Aufgabe“;⁶ was das Ziel (*σκόπος*) betrifft, ist Skepsis angebracht (177f.).

E. Mühlenberg, *Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea* (132-147), der gegenwärtig wohl beste Kenner apollinaristischer Exegese, ergänzt (und korrigiert) seine früheren Forschungen zu A. durch den Hinweis auf die soteriologisch-„christologische Verdichtung“ (136.143) der weniger philologischen, denn problemorientierten Exegese (144-147). Während vor (Orig.) und nach A. (Cyrill. Alex.) die Psalmen prosopologisch auf verschiedene Sprecher ausgelegt werden, gilt bei A. Christus, der Inkarnierte, als Subjekt (136f.). Christus „übernahm das Geschick Adams“ (Apol., in Ps.39,2-4b, Nr.32 M.), als sei es sein eigenes (140), um durch sein Geschick „die Zerstörung des Todes“ zu bewirken.⁷

S.-P. Bergjan, *Die dogmatische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus*

² Wenigstens hinweisen sollte man auch auf die komplementäre Frage, inwieweit das „klassische Judentum nicht ohne das Gegenüber der Kirche zu begreifen ist“, so G. Kretschmar, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in: *Juden und Christen in der Antike*, 9-43, 11 (mit weiterer Lit.).

³ Man übersehe aber nicht die Unterschiede (und zwar nicht nur in dogmatischen Fragen), die gerade von der neuen, für das Christentum günstigen politischen Situation herrühren; vgl. z. B. die entgegengesetzte Einschätzung des christianisierten Roms bei Aphrahat, Dem. 23 und seinem jüdischen Zeitgenossen Rava (in: F. Gavin, *Aphraates and the Jews*: JSOR 7,1923,95-166,120); speziell zur Exegese formuliert A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism* (StJLA 25), Leiden 1977,154: „Exegese war das früheste Schlachtfeld des Konfliktes“.

⁴ Vgl. C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln/Bonn 1974.

⁵ Anstelle von „Konsequenz“ (180, Z.8) ist „Stimmigkeit“ (für das engl. „consequence“) zu lesen.

⁶ A. führt „eine ganze Reihe verwandter Texte“ an, die einander bestätigen sollen; der Vf. meint, es könne nicht sicher behauptet werden, ob die Arianer „dieses Verfahren ... nachzuahmen verstanden“ (180f.); Ath., c. Ar. III 26 (= Asterius, frg. 74 Vinzent) zeigt, daß zumindest Asterius diese Art der Argumentation zu benutzen verstand.

⁷ Vgl. hierzu den Aufsatz von R. Hübner, *Gotteserkenntnis durch die Inkarnation*: *Κληρονομία* 4 (1972) 131-161,150f. Die Eindeutigkeit der Auslegung der Psalmen auf Christus hin erscheint mir nicht, wie wiederholt vom Vf. vermerkt, „naiv“ (138.141),

(32-48) will Th. „in den antiochenischen Kontext“ zurückbinden. Sie zeigt, daß Th. „biblische Belege in den dogmatischen Werken“ verwendet (36-38).⁸ In der „exegetischen Methode“ Th.s (38-41) läßt sich wie bei Diodor zwischen historisch-prophetischer und ethisch-dogmatischer Auslegung unterscheiden (40), was anhand von Beispielen aus der Kurzfassung von Th.s Psalmenkommentar überprüft wird (41-48). Die Pss. 148,2; 138,7; 32,6 gelten Th. als trinitarische Belege, ohne daß er den historischen Bezugspunkt solcher Texte außer acht läßt.⁹ Th. „ist in seinem historischen Ansatz von Diodor abhängig“ (S. 41: „Übereinstimmung“, S. 46: „weist deutlich auf Diodor hin“). In der theologischen Zuspitzung (S. 41: „Schwerpunktsetzung“, S. 46: „Dominierung“; S. 48: „Funktionalisierung“) unterscheidet er sich von Diodor“ (45), beide spiegeln „das Spektrum antiochenischer Diskussion um Exegese“ (47).¹⁰

W. Kinzig, *Bemerkungen zur Psalmexegese des Asterius* (104-131) untermauert, daß die Homilien des Asterius einem Ignosus und nicht dem Sophisten gehören. Die Auslegung erfolgt im „Diatribenstil eines

Chrysostomus“ (117). Ihre „rhetorische Virtuosität“ (131) und der „prunkvolle, panegyrische Stil“ (123) bis hin zum „Mannerismus“ (121) stilisieren A. zum „Rhetor unter den Psalmexegeten“ (130). Die „kunstvolle Gestalt“ ist „schwacher Abglanz des Schöpfungs- und Heilshandelns Gottes“ (120), die Auslegung dient „durchweg paränetischen Zwecken“ (117). Auffallend sind außergewöhnliche Rechtskenntnisse (124-128). Als zentrale Auslegungskriterien (108-113) gelten A. das „Vorbild der apostolischen Auslegung“, die „Reihenfolge der Psalmen“ und die „Psalmüberschriften“.¹¹

R. Hennings, *Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus Ep 121,10* (49-71) zeigt anhand der Auslegung des H. von Kol 2,16-23 zwei Formen von dessen antijüdischer Polemik, einer geschmacklosen und offenkundig gehässigen über die Unreinheit von Blutungen (55-57)¹² und einer theologisierenden über die 2000 Schritte am Sabbat, die weitgehend von Origenes abhängig ist, darüber hinaus aber auch eigene Kenntnisse des Rabbinischen verrät (57-71).¹³

Augustinus bildete auf der Arbeitsta-

sondern angesichts der Paradoxalität des durch den Tod Christi den Menschen erlösenden Gottes komplex zu sein.

⁸ Ist das für einen christlichen Autor des 5. Jhs. bemerkenswert? Kein Hinweis auf eine Analogie zur Benutzung eines Florilegiums scheint es mir, wenn Th. zu Theologumena wie der „Mitewigkeit“ des Sohnes mit dem Vater als einschlägige Schriftstellen Joh 1,1; Hebr 1,3; Phil 2,6; Kol 1,15 vorführt, man vgl. Ps.-Bas. (Apol.?), Adv. Eun. V 179 (PG 29,753 B; Hebr 1,3; Phil 2,6; Kol 1,15; cf. Pseudo-Basilium, *Adversus Eunomium* IV-V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von F. X. Risch = Suppl. to VigChr 16, Leiden 1992, 101.197f.); gewiß muß man im Einzelfall prüfen, ob nicht bei auffallenden Übereinstimmungen in der Auslegung gerade von beliebten Stellen Abhängigkeiten von Testimonia zu vermuten sind, man vgl. zur trinitarischen Auslegung von Gen 18,1-10 Cyrill. Alex., *Contra Iulianum* I 26 (SC 322,156-158) mit Ps.-Greg. Nyss., *Testimonia aduersus Iudaeos* (PG 46,195B-197B; CPG 3221).

⁹ Wie harmonisiert hiermit die Aussage der VfIn. auf S. 35, daß sich trinitarische Ausführungen nur in der für Th. von ihr bestrittenen Langfassung finden, solche aber „sämtlich in der Kurzfassung“ fehlen? Zur theologischen Interpretation von Ps 32,6 wäre ergänzend heranzuziehen: Apol., in Ps 32,6 (6; Nr.9 Mühlenberg), zu Ps 138,7; Ps.-Bas. (Apol.?), Adv. Eun. V 161.191 (PG 29,741B-D.761D; cf. Risch, 94, 107.189.191; Ps.-Euseb. Verc., *De trin. et de sp.* s. 25-26 (187-200 Bulhart).

¹⁰ Gewünscht hätte man sich, daß einschlägige Arbeiten zur Exegese des Theodoret herangezogen worden wären, z. B. G. W. Ashby, *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament*, Grahamstown 1972, 173 S.; cf. ders., *The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament: Studia Patristica 15* (= TU 128), Berlin 1984, 131-135 (in beiden Arbeiten werden die Psalmauslegungen des Th. behandelt und ist weitere Lit. geboten).

¹¹ Bei Übersetzungen einiger der vielen anschaulichen Beispiele, ließe sich die eine oder andere kleinere stilistische Anmerkung machen (vgl. z. B. 112f.: ἡ ἐπιγραφὴ zunächst wiedergegeben mit „Überschrift“, dann inkonsistent – wohl wegen des Vergleichs mit dem Kaiserstandbild – mit „Aufschrift“).

¹² Solcherlei auf Ernsthaftigkeit zu prüfen verbietet die Laienkenntnis über jüdischen Umgang mit Blut.

¹³ Die Veranschlagung ungenauer Kenntnis des Origenes über die rabbinische Sab-

gung den Abschluß, ihm wurde im eigentlichen Sinn das letzte Worte gelassen (216); sein Genie in Sprache und Theologie kommt in D. Wyrwa, *Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums* (185-216) zum Ausdruck. Die Predigten über das Evangelium des Jüngers,¹⁴ den Jesus mehr liebte als Petrus, nehmen Leser und Hörer bei der Hand und führen sie über die Wahrnehmung des Literalsinns der Schrift in ein Gewebe „geistlichen Symbolismus“ (186) zu höheren dogmatischen Einsicht über die ewige Einheit des Vaters und des Sohnes und die göttliche und menschliche Natur der Person Christi (199-212).

Auch wenn nach Augustinus im Eschaton das Evangelium abgetan sein wird (216), im hier und jetzt dürfen wir uns an der Schrift freuen, müssen über ihr brüten und können uns anregen lassen bei ihrer Auslegung von Vorgängern, zu denen vorliegende Sammlung einen hilfreichen Einblick vermittelt.

Cambridge

Markus Vinzent

Aphrahat. Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. 2 Bände (= Fontes Christiani 5/1-2), Freiburg i.Br. (Herder-Verlag) 1991, 279, 350 S., ISBN 3-451-22206-X und 3-451-22211-X (Ln. geb.) bzw. ISBN 3-451-22106-3 und 3-451-22111-3 (kt.).

Welche Auswahlkriterien dem Editionsplan der „Fontes Christiani“ auch immer zugrunde liegen mögen, so fällt auf, daß mehrere Quellen in dieser neuen, zweisprachigen Reihe antiker und mittelalterlicher christlicher Texte Aufnahme

finden, deren letzte deutsche Übersetzung schon sehr weit zurückliegt und nicht überall mehr zugänglich ist. Das gilt auch für die 23 Unterweisungen des „persischen Weisen“ Aphrahat, die zuletzt 1888 in einer Übersetzung von G. Bert (= TU III/3f) erschienen sind, der damals noch nicht auf die maßgebliche Edition von J. Parisot zurückgreifen konnte (= PS I f, Paris 1894 und 1907).

Mit der Veröffentlichung der Unterweisungen Aphrahats ist nun in einer preisgünstigen Ausgabe ein Kapitel der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zugänglich, das in den gängigen Studienordnungen meist vernachlässigt wird, dem aber auch in der Forschung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird; zu Unrecht, fügen sich die Demonstrationen doch in eine Reihe judenchristlicher Zeugnisse ein, die eine „alternative“ Dogmengeschichte“ (N. Brox, *Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas*, in: *Kairo 26*, 1984, 1-16: 15) bezeugen. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist bereits das in der ersten Unterweisung „über den Glauben“ zitierte Bekenntnis: Gegenstand des Glaubens ist, neben der Auferstehungshoffnung und der Taufe, ausschließlich Gott (Vater) in seinen heilsgeschichtlichen Handlungen, zu denen zählt, daß er „ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat“ (*Dem.* 1,19). Das Erstaunliche dieses ganz an jüdische Traditionen anknüpfenden und nur wenig christianisierten Bekenntnisses ist, daß die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die zur gleichen Zeit im Gebiet des Römischen Reiches toben, keine Spuren bei Aphrahat hinterlassen, der seine 23 Darlegungen im Zeitraum von 337 bis 345 verfaßte, also einige Jahre nach Nizäa und etwa gleichzeitig mit dem zweiten Exil des Athanasius. Doch zeigt der „persische Weise“, der

batdiskussion scheint mir nicht gerechtfertigt. Wenn in *De princ.* IV,3,2 der „Ort“ (τόπος) mit 2000 Ellen angegeben wird, ist dies nicht gegen bErubin 51a (4 Ellen) zu halten, sondern mit Mekh Ex 16,29 (59^a) zu vergleichen; die 4 Ellen beziehen sich auf die Auslegung von οἶκος in Ex 16,29 (LXX), die 2000 Ellen aber auf den ebd. genannten „Ort“ (τόπος), womit die Deutung des O. Bestätigung findet. Die Bezeichnung der theologisierenden „antijüdischen Polemik“ des H. als eine „qualifizierte Form“ und dessen grobe Entstellung jüdischen Glaubens als „simple() Unterstellung“ (71) halte ich für eine unglückliche Verharmlosung.

¹⁴ Die Vermutung (188), daß die Nachrichten des Irenaeus über Johannes von Papias herrühren, hat neue Stütze bekommen, seit F. Siegert 1981 (neu: 1983) armenische Papiasfragmente herausgegeben hat, die bislang immer noch weitgehend unbeachtet sind und in denen auch ein Beleg für Ps' umstrittene Benützung des Johannesevangeliums zu finden ist (= P., frg. 24), vgl. J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Eichstätter Materialien 4), Regensburg 1983, 132-134.

wohl im Westen des Sassanidenreiches beheimatet war – vermutet wird mitunter Adiabene (vgl. S. 43f) –, ohnedies nur wenig Interesse an der Geschichte des Römischen Reiches und der Entwicklung der dort lebenden Christenheit (vgl. v.a. *Dem.* 5,19; 21,23). Umso beachtenswerter sind die verschiedenartigen Überschneidungen und Abweichungen zwischen Aphrahats theologischer Arbeit und jener der Theologen im Römischen Reich. Wie diese deutet er zum Beispiel Gen 49,10; Ps 2,7; 22,17–19; 110,3; Jes 7,14; 9,5f; 52,13–15; 53,2,5 und Dan 9,26f als alttestamentliche Verheißungen auf Jesus (vgl. *Dem.* 17,9f). Hingegen bezieht er 2Sam 7,14 auf Salomo (vgl. *Dem.* 17,4; anders z.B. Tert., adv. Marc. III 20,8f). Aphrahat kennt auch eine Reihe von Gottesattributen, die seine westlichen Kollegen ebenfalls gebrauchen, doch ist seine Argumentation durchwegs biblisch ausgerichtet (vgl. z.B. bezüglich der Neidlosigkeit Gottes *Dem.* 17,5f mit den etwa gleichzeitigen, an Plato, *Tim.* 29e, orientierten Ausführungen bei Athan., *De incarn.* 3).

Der Entstehungsgeschichte entsprechend, lassen sich die Unterweisungen in zwei Hauptgruppen einteilen. In den ersten zehn Darlegungen, die er im Jahre 337 abschloß (vgl. *Dem.* 10,9; 22,25), widmet Aphrahat sich vorwiegend Fragen der praktischen Frömmigkeit (Über den Glauben, die Liebe, das Fasten, das Gebet, die Kriege, die Bundessöhne, die Büsser, die Auferweckung der Toten, die Demut, die Hirten). Mitunter werden auch spekulative Fragen behandelt, jedoch nicht im Sinne einer abstrakt-theoretischen Erörterung, sondern im Hinblick auf die hierin implizierten christlichen Verhaltensanforderungen. So verlangt z.B. die Überzeugung „der geheimnisvollen Identität von irdischem und verklärem Leib“ in der Auferweckung (S. 70), gegen falsch verstandene Askese, den sorgsamsten Umgang mit dem eigenen Leib (vgl. *Dem.* 6,1); die Darlegung einer Deszendenzchristologie dient als Begründung und Motivation des Demutsideals (vgl. *Dem.* 6,9f). Einen zweiten Schwerpunkt in der schriftstellerischen Tätigkeit Aphrahats stellt die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum dar. Hierzu finden sich nicht nur diverse antijüdische Passagen in verschiedenen früheren Darlegungen (z.B. *Dem.* 4,19; 5,21–24; 9,8), vielmehr werden diesem Disput im zweiten, 344 abgeschlossenen Teil des Korpus (vgl. *Dem.* 22,25) mehrere ganze Unterweisungen gewidmet (*Dem.* 11–13: Über die Be-

schneidung, das Pascha, den Sabbat; *Dem.* 15–19: Über die Unterscheidung der Speisen; die Völker anstelle des Volkes; den Messias, daß er der Sohn Gottes ist; Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit; Gegen die Juden, die da sagen, es sei für sie bestimmt, versammelt zu werden). Allerdings werden auch in dieser Gruppe aktuelle praktische Fragen besprochen (*Dem.* 14: Über die Ermahnung; *Dem.* 20–22: Über die Armenversorgung, die Verfolgung, den Tod und die letzten Zeiten). Die letzte und nach der etwas aus dem Rahmen fallenden 14. Unterweisung zweitlängste 23. Darlegung (Über die Beere) hat Aphrahat schließlich im Sommer 345 verfaßt.

Übersetzt und eingeleitet wurden die Demonstrationen von Peter Bruns. Aus dessen Dissertation (Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen [Hereditas 4], Bonn 1990) weitgehend übernommen und ergänzt ist das ausführliche Literaturverzeichnis (S. 17–34), das allerdings einige wenige, nur mit Kurztiteln angemerkte Arbeiten nicht erfaßt (z.B. Bardenhewer S. 37¹¹, Poschmann S. 45³⁶, Ginzberg S. 56⁶⁰). In der Einleitung selbst behandelt B. knapp und sachgerecht die üblichen Fragen zu Überlieferung, Datierung, Integrität (S. 35–37), Form und Stil (S. 37–40), zum Verfasser (S. 41–47) und zu dessen geistigem Umfeld (S. 52–56), wobei er hier das dritte Kapitel seiner Dissertation in leicht überarbeiteter Fassung übernimmt. Von dieser unabhängig sind die Ausführungen zu Quellen und Traditionen (S. 47–51) sowie zu den theologischen und praktischen Inhalten der Unterweisungen (S. 56–71). B. schließt die Einleitung mit einigen Anmerkungen zu seiner Übersetzung (S. 71–73) ab. Im Anhang finden sich sehr ausführliche Bibeldstellen-, Personen- und Sachregister (S. 601–629), die jedoch nicht ganz fehlerlos erstellt wurden (z.B. muß S. 623 unterschieden werden zwischen dem Theologen Valentinus mit Verweis auf die Seiten 52, 61, 127, 235 und dem nur S. 588 erwähnten Kaiser Valentinian I.) und bei denen auch nicht immer alle Vorkommen verzeichnet sind (ergänze z.B.: „Jerusalem“ S. 453; „Arzt“ S. 218; „Feind“ S. 455; „Friede“ S. 374; „Herz“ S. 162, 377; „Hirte“ S. 374; „Lehre“ S. 307; „Reinheit“ S. 211).

Der Textteil enthält neben den Darlegungen Aphrahats (S. 79–580) – auf den Abdruck des syrischen Originaltextes wurde verzichtet – auch die Übersetzungen der Anfrage eines befreundeten Mönches (S. 77f), mit der dieser die Abfassung

der Unterweisungen veranlaßte, und von Auszügen aus dem Brief des Araberbischofs Georgios an einen Reklusen Iso̅, die wohl älteste sichere namentliche Bezeugung für Aphrahat (S. 581-599). Alle Übersetzungen sind mit einer i.d.R. treffenden Zusammenfassung, erfreulich umfangreichen Bibelstellenverweisen und weithin nützlichen Anmerkungen versehen. Unmittelbar fehlerhaft ist hierbei eigentlich nur die Behauptung, die „Diskussion um das rechte Gesetzesverständnis“ sei „für die römisch-hellenistische Reichskirche bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert abgeschlossen“ (S. 98, zurückhaltender S. 281). Manchmal wünscht man sich allerdings auch einige zusätzliche Querverweise innerhalb der Darlegungen (z.B. zwischen *Dem.* 3,14f und 4,13 zu Gabriel, *Dem.* 7,2-4 und 14,16 zum Arzt- und Athletenbegriff, *Dem.* 14,15 und 23,5-7 zum Gebet der Gerechten) bzw. eine erläuternde Anmerkung (z.B. zur Vorstellung, Jesus habe die „hurerische Kirche“ gerettet [*Dem.* 21,11], oder zur Ausdrucksweise, Jesus habe das Evangelium *aufgeschrieben* [*Dem.* 21,21; 23,53 u.ö.]). Bei manchen Erklärungen zu gleichen Themen vermißt man die Abstimmung untereinander (vgl. z.B. die voneinander völlig unabhängigen Anmerkungen S. 194¹³ und S. 509¹³ zur eschatologischen Vorstellung der Auflösung geschlechtlicher Bipolarität; etwas merkwürdig erscheint auch das unverbundene Nebeneinander von S. 346²⁰ und S. 347²²). Gelegentlich findet man auch sprachliche Ungenauigkeiten. So wird z.B. nicht ganz deutlich, daß Manuskript C in syrischer Sprache erhalten ist (vgl. S. 35) oder daß der Brief des Georgios nur in Auszügen geboten wird (vgl. S. 581). Angesichts der Bedeutungsproblematik von *μωαρχία* τοῦ θεοῦ in der Theologiegeschichte des Westens ist auch die zusammenfassende Aussage ungenau, der wesentliche Glaubensinhalt bei Aphrahat bestehe „in der Anerkennung der Monarchie Gottes, der sich in Schöpfung, Propheten und Christus geoffenbart hat“ (S. 57).

Über solche kleinere Ungenauigkeiten, welche über die genannten hinaus noch ab und an begegnen, kann man jedoch hinwegsehen. Etwas lästiger ist allerdings, daß Druckfehler insgesamt zwar erfreulich selten, insbesondere aber im Umfeld von Zahlenangaben mehrfach zu finden sind (z.B.: S. 41²¹: „(† 573)“ sollte wohl „(† 373)“ heißen wie in der Dissertation S. 75⁴⁷, was sich allerdings auch dort nicht mit *Theod. Cyr., hist. rel.* 8,15 verträgt; S.

51, Z. 28: lies „23,52“ statt „23,54“; S. 73, Z. 9: „1874“ statt „1974“; S. 526, Z. 2: wohl „60-66“ statt „66-61“; S. 550, Z. 12: „Dan 9,26“ statt „*Dem.* 9,26“).

Gleichwohl erweist sich die Übersetzung von Aphrahats Unterweisungen als ein sehr gelungenes Angebot, sich mit einem Theologen zu beschäftigen, der nicht nur von geschichtlichem, sondern auch von aktuellem Interesse sein kann, etwa wenn Aphrahat auf die Möglichkeit hinweist, daß zehn Weise zu einer theologischen Frage zehn verschiedene Antworten geben können: Der Fragende möge dann jene „annehmen, die ihm am meisten liegt, ohne jedoch sich über die Weisen lustig zu machen, da das Wort Gottes einer Perle gleicht, die - zu welcher Seite von ihr du sie auch immer drehen magst - einen schönen Anblick bietet“ (*Dem.* 22,26).

München

Roman Hanig

Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese VII: „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“, „De quantitate animae“ di Agostino d'Ippona, kommentiert und erläutert von verschiedenen Autoren, Palermo (Edizioni „Augustinus“) 1991, 213 S.

Seit nahezu einem Jahrzehnt findet in Pavia, bei der Grabeskirche des hl. Augustinus, jedes Frühjahr eine Augustinus-Studienwoche statt, betitelt als „Lectio Augustini“. Man liest und kommentiert Augustins Schriften, wobei Fachgelehrte aus verschiedenen Ländern herangezogen werden. Die einzelnen Beiträge werden in der oben genannten Reihe veröffentlicht. Eine Besonderheit der Reihe ist erwähnenswert: für englische und französische Beiträge wird im allgemeinen eine vollständige italienische Übersetzung beigegeben. Die ersten vier Bände der Reihe beschäftigen sich mit den „Confessiones“, der fünfte mit „De musica“ und der sechste mit „De libero arbitrio“.

Der neue Band behandelt „De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum“ und „De quantitate animae“. Einführung und Interpretation des ersten Werkes stammen für das 1. Buch von J. Kevin Coyle, Professor an der Universität von Ottawa, für das 2. Buch von François Decret, gegenwärtig Professor am „Institutum Augustinianum Patristicum“ in Rom. Der Kommentar zum zweiten Werk hat Ernest L. Fortin, Dozent am Boston

College, zum Verfasser. Außerdem sind noch einige sogenannte „excursus“ anderer Experten beigegeben, die sich mit Spezialfragen zu Augustins Ausführungen beschäftigen: Der Exkurs „La ‚disciplina‘ come ‚medicina animi‘“ bezieht sich auf „De moribus I, 52–56“. Dem zweiten Werk sind drei „excursus“ zugeordnet: „Le statut de l'âme dans le De qu. an.“, „Il primato del vedere nel De qu. an.“ und „Problemi di logica formale nel De qu. an.“.

Auch wenn das Buch nicht in erster Linie der Forschung dienen, sondern für das Studium der betreffenden Schriften Augustins Hilfe und Anleitung bieten will, so kommt ihm doch auch eigene wissenschaftliche Bedeutung zu. Beachtenswert in dieser Hinsicht sind die wissenschaftlichen Desiderate, die Coyle seiner Kommentierung von „De moribus ecclesiae catholicae“ in einigen „Conclusions“ (S. 51–55) beifügt: 300 Jahre nach dem Erscheinen der heute noch gültigen Ausgabe der Mauriner hält er eine moderne kritische Edition für dringend nötig. Zum besseren Verständnis der Schrift erscheint es ihm außerdem wünschenswert, die soziale, politische und religiöse Situation Roms im Jahre 387/88 näher zu untersuchen, speziell auch die Fragen, wie Augustinus zu Theodosius stand, der damals nach Italien kam, um gegen den Usurpator Magnus Maximus vorzugehen, und wie sich die kirchliche Situation unter Papst Siricius (385–399) gestaltete. – In Augustins Ausführungen vermißt Coyle einen Hinweis auf das Thema der „Apostolischen Sukzession“, aber auch nähere

Mitteilungen über den damaligen Stand des asketischen Lebens in Rom sowohl bei den Christen wie bei den Manichäern.

Auch Decret hat seiner Kommentierung des zweiten Buches „De moribus Manichaeorum“ einen Anhang (S. 108–119) beigegeben, dem wissenschaftliches Interesse zukommt. Er zeigt darin auf, was sich aus der Schrift für die damalige geschichtliche Situation des Manichäismus in Afrika und Rom ergibt: etwa hinsichtlich der Freiheit, deren sich die manichäische Gemeinde in Rom unter dem Stadtpräfekten Symmachus trotz der kaiserlichen Edikte erfreute; oder hinsichtlich der bedeutsamen Rolle, die den manichäischen „primates“ in den Gemeinden zufiel; oder hinsichtlich der Gerichtsbarkeit, die die manichäischen Bischöfe gegenüber ihren Gläubigen ausübten; in seltenen Fällen konnten sie sogar den Ausschluß aus der Gemeinschaft verhängen; auch hinsichtlich der Spannungen, die zwischen „electi“ und „auditores“ bestanden usw. – Ernest L. Fortin hat seinen gründlichen Ausführungen über „De quantitate animae“ eine Einleitung vorangestellt (S. 133–139), die gut in Bedeutung und Problematik des Werkes einführt.

Man möchte dieser „Lectio Augustini“ wünschen, daß sie auch in Zukunft von ähnlich guten Fachleuten weitergeführt werden kann und vielen interessierten Menschen die Gedankenwelt des Kirchenvaters näherbringt.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Mittelalter

Arnold Angenendt: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart – Berlin – Köln (W. Kohlhammer) 1990, 499 S., Ln. geb., ISBN 3-17-009017-8.

Wie der Verf. einleitend betont, ist „dieses Buch ... für Studenten und zugleich mit Studenten geschrieben worden“ mit dem Ziel, neue Ansätze, zumal in der Sozial- und Mentalitätsgeschichte, für ein kirchengeschichtliches Thema nutzbar zu machen. Die Wahl eines am chronologischen Faktengerüst orientierten Aufbaus war angesichts des oft mehr als dürftigen historischen Grundwissens heutiger Studienanfänger sicher richtig. Die Darstel-

lung historischer Abläufe macht aber nicht die Hauptsache des Buchs aus; es werden immer wieder biographische Kapitel zu Leben und Werk bedeutender Persönlichkeiten, Erläuterungen wichtiger Begriffe und Phänomene (Zwei-Schwerter-Lehre, Eigenkirche usw.) sowie zusammenfassende Querschnitte historischer Entwicklungen eingeschoben. Durch die übersichtliche Gliederung mit ihren zahlreichen Zwischenüberschriften können viele dieser Kapitel auch gesondert zusammenhängend gelesen werden und vermitteln so eine historische Orientierung etwa zur Armenfürsorge, zur Auffassung der Ehe u.a.m. Der Umfang von fast 500 Seiten (mit Bibliographie und

Register) gibt vom Detailreichtum der Darstellung einen eher untertreibenden Eindruck, wenn man die vielen kleingedruckten Abschnitte betrachtet, die meist ergänzende Informationen oder Übersetzungen und Paraphrasen prägnant gewählter Quellenstellen bieten. In der Stoffverteilung ist eine Zäsur offensichtlich beim Aufstieg der Karolinger gesetzt worden, der etwa mit der Mitte der chronologischen Darstellung zusammenfällt. Der wissenschaftsgeschichtliche Vorrang erläutert die historischen – vor allem die konfessionellen und politischen – Prämissen der in vielen Punkten heute immer noch grundlegenden Forschung des 19. Jahrhunderts. Engagiert bemüht sich der Verf., nicht nur unmißverständlich die seit spätestens 1945 ad acta gelegten Urteile (etwa über das Thema „Germanen und Christentum“) zu revidieren, sondern auch oft unbewußt weitergeschleppte Fehleinschätzungen zurechtzurücken (etwa S. 151 f. über Schriftkultur und Klerikerschicht, S. 156 ff. über Volksreligiosität usw.). Besonderer Wert – und dafür gebührt dem Verf. von historischer Seite auch besonderer Dank – wird auf Fragestellungen der Liturgiegeschichte gelegt. Fazit: Die Lektüre der flüssig und einprägsam geschriebenen Darstellung, zu deren Anschaulichkeit zahlreiche Abbildungen, Karten und Übersichten beitragen, ist nicht nur für Studenten der Theologie, sondern auch für solche der Geschichtswissenschaft sehr zu empfehlen, und sogar der „professionelle“ Historiker kann daraus noch manches lernen.

München

Claudia Märkl

Thomas Sternberg: *Orientalium more secutus.*

Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 16), Münster (Aschendorff) 1991, 334 S., Ln. geb., ISBN 3-402-08528-3.

Die vorliegende Untersuchung, eine von Ernst Dassmann betreute Bonner Dissertation über die gallisch-fränkische Organisation der Armenfürsorge, wendet sich zwar einem eng begrenzten Gegenstand zu, aber unter den mancherlei Abhandlungen zur Frühgeschichte der christlichen Diakonie ragt sie durch eine imponierende Exaktheit des Quellenstudiums hervor. Der Verf. hat eine Fülle von Material gesichtet (auch solches, das über

seine Thematik im engeren Sinn hinausreicht) und mit behutsamer Urteilsbildung ausgewertet, dabei wohltuend zurückhaltend gegenüber generalisierenden Schlußfolgerungen, die nicht durch die Quellen gedeckt sind. Er liefert einen – auch und gerade in den vielen Einzelheiten wertvollen – Forschungsbeitrag, der die historische Wissenschaft durch Erkenntnisgewinn voranbringt.

Nach einer allgemeinen Übersicht über das Kirchenvermögen und die Armenfürsorge in Gallien (20–51) behandelt St. ausführlich drei Themen: a) den Komplex der Bischofskirche mit seinen verschiedenen Zwecken dienenden Gebäuden, darunter denjenigen, die der Caritas-Pflege dienen (52–104); b) die Armenmatrikel als spezifisch gallische Fürsorgeeinrichtung (105–145); c) die Xenodochien als wohltätige Einrichtungen in ihrer unterschiedlichen Organisation und Zielsetzung (147–307). Der geschichtliche Entwicklungszusammenhang besteht darin, daß die Matrikeln und die Xenodochien sich infolge der Differenzierung aus der bischöflich gelenkten Fürsorge herausbilden. In der Frühzeit sind alle Einrichtungen und Konzeptionen durch die Kontinuität mit den im östlichen Reichsteil entstandenen Vorbildern bischöflich-kirchlicher Caritas bestimmt. (Daher der Buchtitel, der sich speziell auf eine Notiz über die Xenodochiengründung des Bischof Praejectus von Clermont um 660/670 bezieht; vgl. 13.277 f.). Ein Wandel ergibt sich erst unter den Karolingern, als römische Vorbilder normative Einflüsse gewinnen.

Jene Zeit epochaler Umbrüche ist insofern besonders interessant, als in Gallien, das während des 5. Jh.s von verschiedenen germanischen Stämmen, danach zunehmend allein von den Franken unter den Merowingern beherrscht wurde, die alten Kirchenstrukturen vielfach intakt blieben und sich weiterentwickelten. Das zeigte sich insbesondere an der Stellung der der römischen Kultur verpflichteten Bischöfe, die durch die Kumulation kirchlicher Besitzungen, durch private Stiftungen und durch starke Anteile an den Oblationen materiell so gestärkt wurden (parallel zur politischen Stärkung durch Privilegien und Übernahme staatlicher Funktionen), daß sie als faktische Stadtherren für die soziale Betreuung eines weiten Personenkreises zuständig wurden (nicht bloß der Armen als der völlig Mittellosen, sondern überhaupt der sozialen Unterschichten; 48–51). Allerdings ergab sich durch den Ausbau der Pfarreien seit dem 6./7. Jh. die Tendenz, die Fürsor-

ge zu dezentralisieren. St. beschreibt exakt anhand der verfügbaren literarischen und archäologischen Quellen den Komplex von Gebäuden, der sich um die Bischofskirche gruppierte; er erörtert die Formen der *vita communis* (62–70), die Vorratsräume und die spezifisch kirchlichen Aufbewahrungsmöglichkeiten für Depositen, die Beherbergung von Gästen, die Funktion der Cathedral-Vorhalle (Atrium) für Liturgie, Fürsorge und Asyl (70–104).

Die behutsame Art des Verf. bei der Interpretation der Quellen erweist sich als erfolgreich bei der Frage nach Funktion und Sinn der Matrikeln, die in der alten Kirche die Listen der kirchlich versorgten Gemeindeglieder meinten, aber im gallischen Raum eine spezifische Bedeutung erlangten. Die Notizen bei Remigius von Reims, Gregor von Tours u.a. weisen darauf hin, daß unter „*matricula*“ dort eine spezielle Armenbehausung verstanden wurde, die bis ins 8. Jh. als kirchliche Einrichtung bestand (118–138).

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der detaillierten Erforschung der *Xenodochien*, die ursprünglich im Osten als Herbergen für Pilger und wandernde Asketen entstanden. Bischöfliche und klösterliche Einrichtungen standen im 5.–7. Jh. nebeneinander, bis beide im 8. Jh. auffällig zurücktraten und dann die letzteren seit dem 9. Jh. – unter dem Einfluß der italienischen Kloster-*Xenodochien*, die seit dem 8. Jh. aufblühten – als Hospitäler für arme und fremde Kranke, jeweils verbunden mit einer Stiftung (so 816 durch das Aachener Reformkonzil dekretiert), das Feld behaupteten. St. beschreibt die allgemeine Geschichte und die architektonische Entwicklung zunächst relativ genau (147–193), um dann eine detaillierte Erhebung über die in Gallien nachweisbaren *Xenodochien* anzuschließen (194–286) – eine sehr respektable Untersuchung, deren Wert gerade in der Relativierung eines umfangreichen Befundes besteht: „Die Zufälligkeit des Quellenmaterials macht statistische Aussagen unmöglich“ (290). Gleichwohl sind generelle Schlüsse zulässig. Bischöfliche und klösterliche Trägerschaft stehen nebeneinander, möglicherweise – aber das bleibt Vermutung – auf Stadt und Land aufgeteilt. Der Ausblick auf die Situation nach 816 im Karolingerreich weist darauf hin, daß die frühere Beeinflussung durch die altkirchlich-östliche Organisation abgelöst wird durch die Orientierung an italischen Vorbildern („*more Romano*“).

Die seit längerem allgemein erhobene

Forderung nach sozialgeschichtlichen Arbeiten zur Kirchengeschichte bleibt abstrakt, wenn diese nicht an geeignetem Material und mit der gebotenen methodischen Sorgfalt durchgeführt werden. Die vorliegende Untersuchung ist ein gutes Beispiel dafür, wie man mit wissenschaftlicher Akribie zu gesicherten Erkenntnissen kommen kann. Sie trägt gleichermaßen zur Sozial- wie zur Kirchengeschichte bei.

Münster

Wolf-Dieter Hauschild

Ernst Pitz: Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1990. 382 S. mit einer farbigen Abb., Ln. geb., ISBN 3-7995-5714-8.

Der Verf. hat 1971 in seinem Buch „Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter“ aufgrund seiner Forschungen zu Papstregistern des 13. und 15. Jahrhunderts die Wiederaufnahme des spätantiken römischen Reskriptwesens durch die Päpste und durch weltliche Herrscher seit dem Ende des 12. Jahrhunderts erweisen wollen. Mit der Einführung des Reskriptbegriffs in Urkundenlehre und Rechtsgeschichte des Mittelalters wollte er eine methodische Grundlage schaffen für die Benutzung der seit Papst Innozenz III. erhaltenen päpstlichen Register sowie zur Erklärung der Veränderungen beitragen, die bei der Erledigung der Suppliken und in der päpstlichen Kanzlei seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eintraten. Da Alexander III. (1159–1181) Richtlinien für päpstliche Prozeßmandate erstellte, die ebenfalls als Reskripte bezeichnet wurden, war die Wiederentstehung des Reskriptverfahrens auch mit der Entwicklung der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt und des päpstlichen Prozeßwesens in Verbindung zu bringen. Sein Verständnis des Reskriptverfahrens suchte der Verf. 1971 an den „Reskripten“ zur baltischen Mission Anfang des 13. Jahrhunderts aufzuzeigen.

Der Erklärungsversuch des Verf.'s von 1971 fand sehr geteilte, mehrheitlich negative Resonanz. Dies war nicht zu verwundern, da der Verf. mit dem Begriff Reskript auch eine neue Kategorie von Dokumenten in die mittelalterliche Urkundenlehre und Rechtsgeschichte ein-

führte, über deren rechtliche Bedeutung neu nachzudenken war. Auch die unübersichtliche und unsystematische Präsentation bewirkte ein negatives Echo. Der Verf. wies seinerzeit auf Spuren der spätrömischen Reskripttechnik im päpstlichen Formularbuch *Liber diurnus* hin (S. 301 f.), erwähnte aber nur die Urkunden, nicht das Briefcorpus Gregors des Großen (S. 303). Daß gerade bei einem frühmittelalterlichen Papst wie Gregor dem Großen eine Fortsetzung der Reskripttechnik der spätrömischen Kaiser zu erwarten ist, überrascht nicht.

Gegenüber dem Buch von 1971 zeichnet sich die hier zu besprechende Neuveröffentlichung des Verf.'s insgesamt durch ihren deutlicheren und überzeugenderen Aufbau aus; dennoch läßt auch hier die begriffliche Übersichtlichkeit einiges zu wünschen übrig, worauf gleich zurückzukommen ist. Zunächst sei der Aufbau skizziert. In einem umfangreichen Einleitungskapitel (S. 11–38) legt der Verf. die Grundzüge seiner „Reskriptlehre“ dar, setzt sich mit den älteren Forschungsauffassungen (L. Santifaller, P. Classen, W. Peitz, D. Norberg) auseinander, nimmt zur Überlieferung des Registers Gregors des Großen Stellung und unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem „Archetypus“, dem vom Papst selbst durch Auswahl erstellten Briefcorpus als Dokumentation seiner Amtsführung, und dem Schrein (*scrinium*), dem Archiv, das alle Papstschriften verwahrte; es ist konsequent, daß der Verf. von daher Einwände gegen die Bezeichnung „Register“ für das Briefauswahlcorpus Gregors des Großen hat. Im Hauptteil (Ersten Teil) des Buches (S. 39–240) ordnet der Verf. alle Dokumente des Briefcorpus Gregors „Schriftgutarten“ zu; er unterscheidet Fürschreiben, Bestallungen, Domanial- und Domanialaufsichtssachen, Personalsachen der Bischöfe und Kleriker, Kirchweihssachen, Privilegiensachen, Prozeßangelegenheiten, Responsa, internes Schriftwerk und Mitteilungsschreiben. Jedes Kapitel zu einer bestimmten Schriftgutart erläutert Begriff, Zustandekommen, Ort im Geschäftsgang, Postulation, Petition und Adressaten, Formulare, kurz eine Fülle von Details, die mit dem Zustandekommen der einzelnen Schreiben zusammenhängen. Der Schlußteil des Buches (Zweiter Teil) zieht aus den Detailerörterungen die Folgerungen für den Geschäftsgang und die Rechtsbildung. Als Ergebnis verzeichnet der Verf., daß abgesehen vom internen Schriftgut, das nicht dazu bestimmt war, den päpstlichen Palast

zu verlassen, alle anderen Schriftgutarten der Kategorie Reskripte (ca. 62%) oder Erlasse (ca. 36%) zuzuordnen sind. Er stellt Beobachtungen und Überlegungen an zum Vorgang der Prüfung von Petitionen, zu den päpstlichen Mitarbeitern und Räten, zu Diktat und Formularbenutzung, einschließlich umfangreicher Auslassungen zum *Liber diurnus*, zur Anfertigung von Konzepten und Vorlagen, zu Aushändigung und Zustellung. Das Kapitel über die Rechtsbildung geht auf den großen Einfluß der Petenten auf Rechtsform und Rechtsgehalt der von ihnen erwirkten Reskripte ein und hebt die Bedeutung des Reskriptwesens für die Aus- und Weiterbildung des Gewohnheitsrechts hervor. Der Anhang bringt außer einem Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem Personen- und Ortsnamenregister auch einen Index aller Gregor-Briefe, mit dem jedes einzelne Schreiben in der zweiten Spalte einer Schriftgutart (entsprechend der eben angeführten Gliederung im Hauptteil – Ersten Teil – des Buches), in der dritten Spalte einer Schriftgutform, also Reskript, Erlaß oder internes Schriftgut, zugeordnet wird. Die vierte Spalte verzeichnet die Abschnitte, in denen das Schriftstück im Buch behandelt wird. Die Schriftgutformen, also Reskript und Erlaß, werden hier wie im Text untergliedert in Reskripte in Kammersachen und solche in Parteisachen sowie in Erlasse *de curia* und solche *motu proprio*. Nur aufgrund dieses Brief-Indexes im Anhang sind die im Schlußteil (Zweiten Teil) des Buches angesprochenen Ergebnisse nachvollziehbar.

Reskripte versteht der Verf. als Schriftstücke einer „zur Gesetzgebung in der Rechtsprechung befugten Instanz“ an untergeordnete Personen, mit denen diese (übergeordnete) Instanz aufgrund von Eingaben, Klagen und Petitionen die anhängige Rechtsfrage gegenüber den untergeordneten Adressaten des Reskripts entscheidet, aber unter dem Vorbehalt, daß sich der Inhalt der Entscheidung zugrundeliegenden Eingaben, Klagen, Petitionen bei der Prüfung durch die untergeordneten Stellen als zutreffend erweise. Beim Verf. liest sich das folgendermaßen (S. 22): „Was den Begriff des Reskripts anlangt, so ist seine in der Rechtswissenschaft außerordentlich strittige Definition für die Urkundenlehre sehr einfach: Es sind Schriftstücke der Unterordnung, mit denen eine zur Gesetzgebung in der Rechtsprechung befugte Instanz auf Eingaben, Klagen, Bitten untergeordneter Instanzen und Personen antwortet,

um (? und ? Rez.) zwar um die Rechtsfrage zu entscheiden, die Tatsachen- und Beweisfrage dagegen mit dem Vorbehalt der Wahrheit der Bittschrift der Beurteilung durch nachgeordnete Instanzen zu überlassen.“ Mit dem Zitat sei ein Problem des Buches illustriert: es läßt in Sprache und Darstellung an vielen Stellen die für die komplizierte Materie wünschenswerte Klarheit vermissen. Wir wollen uns aber dem Inhalt des Reskriptbegriffs, seiner Ergänzung durch weitere Passagen des Buches und der damit im Zusammenhang stehenden These des Verf.'s zuwenden.

Als „zur Gesetzgebung in der Rechtsprechung befugte Instanzen“ bzw. solche, die, wie er im weiteren Text öfter sagt, Jurisdiktionsprimat (entsprechend der kirchlichen Rechtssprache) haben, bezeichnet der Verf. (S. 22) Kaiser, Könige und Päpste. „Zur Gesetzgebung in der Rechtsprechung befugt“ meint, daß sie durch ihre Rechtsprechung die „Gesetzesnorm“ verändern und weiterentwickeln können. Ihre Apostrophierung als „Instanzen“ ist – römisch-rechtlich und kirchenrechtlich gesprochen – zutreffend, für das Selbstverständnis der Menschen im frühen und hohen Mittelalter aber außerordentlich fragwürdig; dies muß betont werden, auch wenn der Verf. die gesellschaftliche Bedingtheit von „Gesetzgebung“ durchaus berücksichtigt (S. 290 f.). Grundlage für seine bedenkenwerten Folgerungen für die Rechtsgeschichte ist, daß er Reskript im wesentlichen auf dem Hintergrund des seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. entwickelten römischen Reskriptprozesses versteht. Als Ergebnis seiner Untersuchungen zum Briefcorpus Gregors des Großen hebt der Verf. hervor, daß die päpstliche Regierungsweise weder klar zwischen Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung unterscheidet noch zwischen administrativen und streitigen Prozessen (S. 338 f.). Dies ergibt sich für ihn aus dem Inhalt und der rechtlichen Funktion der Reskripte, aus der sich in ihnen spiegelnden Praxis von Eingabe, Petition und Klage, aus ihrer Vorfertigung und Zustellung. Die Bedeutung der Petenten und der päpstlichen Mitarbeiter für das Reskriptwesen erinnert den Verf. jedoch an „eine frühe Form der Gewaltenteilung“ (S. 342).

Es ist einer der systematischen Mängel des Buches, daß die getroffene Unterscheidung der Reskripte in solche in „Kammersachen“ und solche in „Parteisachen“ bei der Erörterung der „Fürschreiben“ eingeführt (S. 60 ff., S. 64 ff.) aber nirgendwo in ihrer (dann angewandten)

grundsätzlichen Systematik dargestellt wird. Die gleiche Kritik gilt für den Begriff des Erlasses, der gar nur in einer Anmerkung definiert wird (S. 65 Anm. 79) und dessen Untergliederung in Erlasse „de curia“ (ohne notwendige Beteiligung des Papstes) und solche „motu proprio“ zwar implizit verständlich ist, aber ebenfalls an keiner Stelle grundsätzlich erläutert wird.

Die Überprüfung an einzelnen Briefen Gregors erwies die Interpretationen dieser Schreiben durch den Verf. als Reskripte oder Erlasse (in seinem terminologischen Verständnis) durchaus als zutreffend. Zweifellos erbringt sein Buch auch eine Fülle an wertvollen Einzelinformationen und Detailbeobachtungen. Der Untertitel „Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien“ ist insofern sicher gerechtfertigt. Eine durch Aufbau und Paragraphengliederung suggerierte Systematik bietet das Buch jedoch nicht im erwünschten und erwarteten Maß. Daß die Detailanalyse der einzelnen Schreiben unsere Kenntnis der Regierungsweise Gregors des Großen verfeinert, sei unbestritten. Doch hat sich die Rezensentin gefragt, ob dazu der gesamte, dann nicht einmal consequent explizierte Begriffsapparat notwendig ist. Viele historische Erscheinungen machen in der Darstellung des Verf.'s den Eindruck, als seien sie terminologisch stilisiert: von einer „Gesetzgebung in der Rechtsprechung“ zu reden, trifft für juristische Gesellschaften zu, kaum aber für das frühe Mittelalter, als – in der Kirche – vorhandenes, in Bibel und Vätertradition bekanntes Recht durch Satzung und Rechtsprechung expliziert wird, bzw. – im weltlichen Bereich – ebenfalls vorhandenes Gewohnheitsrecht entsprechende Explizierung erfährt. Den Begriff der Gewaltenteilung an diese Gesellschaften heranzutragen, ist ein Konstrukt – und wohl kaum ein hilfreiches.

Bonn

Ingrid Heidrich

Manfred Weitlauff (Hrg.), Bischof Ulrich von Augsburg, 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993 (= Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e.V. 26/27), Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1993, 810 S. mit zahlreichen, teils farbigen Abbildungen, Ln. geb., ISBN 3-87437-321-5.

Man nimmt den prachtvoll ausgestatteten Band gern in die Hand und wird weder vom Layout noch vom Inhalt enttäuscht, denn wie – um ein etwas Kühnes Bild zu verwenden – in einem Kranz von Scheinverfern wird die imponierende Gestalt des Augsburger Oberhirten von den verschiedensten Seiten angeleuchtet: Der Bischof, der Reichspolitiker und Adelige, aber auch der Organisator, Lehrer und Seelsorger treten dabei so deutlich hervor, wie dies bei einer Figur des 10. Jahrhunderts nur irgend möglich ist.

Was insgesamt positiv hervorgehoben werden muß, ist die Tatsache, daß die Biographie des Heiligen und die Kirchengeschichte des ottonischen Königsstaates wie der Diözese Augsburg in engstem Zusammenhang mit der Reichsgeschichte dargestellt werden als jener starke Verbund von Kirche und Politik, der als ein Hauptcharakteristikum mittelalterlicher Staatlichkeit gelten kann. Nun liegt dies zwar bei Ulrichs Biographie besonders nahe, ist sie doch eine der wertvollsten, weil auch faktographisch inhaltsreichsten Quellen des 10. Jahrhunderts, aber einerseits geschieht dies hier in besonders überzeugender Weise und andererseits scheint es dem Rezensenten notwendig, darauf zu verweisen, daß es neuerdings Tendenzen gibt, die Kirchengeschichte – wie gehabt – in das Ghetto einer rein innerkirchlichen Historiographie zurückzuführen.

Nichts davon im vorliegenden Band.

Der erste Großabschnitt bündelt schlüssig den übergreifenden Aspekt „Herrschaft und Kirche“: *Karl Hausberger* behandelt umsichtig den „Aufbau des deutschen Königtums im 10. Jahrhundert“, *Manfred Weitlauff* schildert parallel und exemplarisch „Kaiser Otto I. und die Reichskirche“ und in einem zweiten, weit ausholenden Beitrag das Wirken Ulrichs in seiner Zeit; *Georg Schwaiger* entwirft mit gewohnter Meisterschaft die bedenkliche Szenerie des päpstlichen Rom in diesem „dunklen Jahrhundert“ und weitet die Thematik durch instruktive Blicke in die Neuzeit aus, dergestalt den Zusammen-

hang mit der Gesamtentwicklung markierend.

Im 2. Abschnitt gibt *Markus Ries* einen instruktiven Forschungsüberblick über „Heiligenverehrung und Heiligsprechung“ und betont mit Recht die Bedeutung der Heiligenverehrung in Kult und Hagiographie als „Abbild gesellschaftlicher und religiöser Zeitumstände“; *Georg Kreuzer* steuert eine lesenswerte literarkritische Untersuchung der Ulrichs-Vita des Dompropstes Gerhard bei, die das verwandtschaftliche Gefüge des Heiligen in den Vordergrund rückt und *Walter Berschin*, der profunde Kenner hagiographischer Texte, präsentiert eine eindringliche Analyse von Ulrichs-Texten; *Franz Xaver Bischof* behandelt das wichtige Thema der Kanonisation Ulrichs auf der Lateransynode 993, und *Joachim Seiler* unternimmt den ertragreichen Versuch, die Ulrichs-Vita sowohl in die zeitgleiche Hagiographie komparatistisch einzuordnen als auch deren weitere hagiographische Aus- und Umgestaltung bis ins 16. Jahrhundert zu verfolgen, ein methodischer Ansatz, der zu neuen Einsichten führt.

Die weiteren Beiträge, auf die aus Platzmangel nicht näher eingegangen werden kann, widmen sich kunstgeschichtlichen Aspekten des Ulrichskults und, weit ausholend, der Kultverbreitung, wobei der letztere Aspekt vielleicht etwas zu üppig ausgefallen ist.

Insgesamt bekommt damit der aufmerksame Leser ein facettenreiches Kompendium in die Hand, mit dessen Hilfe er nicht nur tiefe Einblicke in das engere Thema – Bischof Ulrich von Augsburg – erhält, sondern darüber hinaus auch umfassende Informationen über Geist und Leben im deutschen und schwäbischen Mittelalter. Dafür ist dem Herausgeber und seinen kompetenten Mitarbeitern Dank abzustatten.

München

Friedrich Prinz

Consuetudines Fructuarienses – Sanblasianae. Ed. Luchsius G. Spätling et Petrus Dinter, 2 Bde. (= Corpus Consuetudinum Monasticarum XII, 1 u. 2), Siegburg (Franz Schmitt) 1985, 77, 258 S. u. 1987, 7, 370 S., ISBN 3-87710-116-X u. 3-87710-124-0.

In seinem nach wie vor grundlegenden Werk „Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962–1031)“ (Bonn 1973; vgl. dazu die Besprechung

Hallingers in HZ 220, 1975, 173–176) hat Neithard Bulst darauf hingewiesen, daß für eine detaillierte Untersuchung der *Consuetudines*, die über das innerklösterliche Leben der Klöster Wilhelms Auskunft geben, die von Hallinger angekündigte „kritische Ausgabe der in Frage kommenden Texte abzuwarten“ wäre (S. 21). Die beiden in der von Kassius Hallinger (+) als Editor generalis betreuten Reihe des CCM, „eines der bemerkenswertesten mediävistischen Editionsunternehmen der letzten Jahrzehnte“ (Rudolf Schieffer, *Consuetudines und Reformforschung*, DA 44, 1988, 161–169. 163) erschienenen oben angezeigten Bände erfüllen diese Erwartungen. Sie legen in gewohnt muster-gültiger Edition die monastischen Brauchtexte von *Fruttuaria* und der von dort über St. Blasien (1072) ins Deutsche Reich ausstrahlenden Reformbewegung vor. – Das Vorwort Hallingers im 1. Band zeigt u.a. die in das Jahr 1951 zurückreichende Vorgeschichte der Edition auf (V ff.). Die Einleitung (XIII–LVIII) stellt kurz die Ursprungsklöster *Fruttuaria* und St. Blasien vor (XIV–XVII) und wendet sich dann den fünf Handschriften der edierten *Consuetudinestexte* zu, denen der Editor die Sigel O¹, L, O, S u. G gibt (XVII–XXII). Nach einem kurzen Blick auf die bisherigen unzureichenden (Teil-)Editionen der *Consuetudines* von *Fruttuaria* (XXII f.) werden die fünf Textformen, die die Grundlage der Edition bilden, vorgestellt (XXIII–LVII). Dieses längste Kapitel der Einleitung zeigt zunächst auf, wie sich „der gesamte Textbestand der *Fructuariens* in drei deutlich voneinander geschiedene Themenkreise“ gliedern läßt, von denen der erste als „*Ordo cottidianus*“ vornehmlich dem klösterlichen Tagesablauf und der zweite als „*Ordo de festivitibus*“ hauptsächlich der Feier der Feste im klösterlichen Jahresablauf zugeordnet sind, während der dritte Themenkreis als „*Ordo de oboedientiis*“ vor allem die diversen Klosterämter zum Inhalt hat. Dabei ist festzuhalten, daß keine einzige Hs. alle drei Ordines bietet, hingegen zwei nur je einen, nämlich O¹ (Pergament-Hs. 78 (alte Signatur 20 K 24) der ehemaligen Metternich'schen Schloßbibliothek zu Bad Königswarth/Kynzvalt, ehem. CSSR, frühes 12. Jh., St. Blasien/Ochsenhausen) nur den *Ordo cottidianus* und S (= *Consuetudo Sigiberti abbatis* clm 14765, Beginn des 12. Jh.'s) nur den *Ordo de festivitibus*. Ferner ist festzuhalten, daß der Ämterordo zwei so unterschiedliche Redaktionen in L (Pergament-Hs. 53 b des Stiftes Göttweig, Anfang 12. Jh.,

Lambach) und O (Pergament-Hs 52 (alte Signatur 20 G6) der Königswarther Schloßbibliothek, Mitte 12. Jh., St. Blasien/Ochsenhausen) einerseits und in G (Pergament-Hs. 313 der Linzer Studienbibliothek, 13. Jh., Garsten) andererseits erfuhr, daß eine getrennte Edition der beiden Versionen nötig war, wobei die zahlreichen wohl aus Kapitelsbeschlüssen von *Fruttuaria* und evtl. St. Blasien aufgenommenen Zusätze in G, die in O keine Entsprechung haben, ausgelassen wurden. Dann werden die „Entstehung und zeitliche Einordnung der erhaltenen Textzeugen“, ihre Ursprünge in Cluny und Dijon, ihre Übernahme, Entwicklung und Weitergabe von *Fruttuaria* über St. Blasien nach Ochsenhausen (O¹ u. O) und nach Göttweig und von hier nach Lambach (L) und Garsten (G) aufgezeigt (XXXI–XXXV). Der Text von S ist über Siegburg und St. Pantaleon in Köln wohl durch Bischof Kuno von Regensburg (1126–1132), der zuvor Abt von Siegburg (1108–1126) war, nach St. Emmeram gelangt. – Sodann werden die Aussagen der Brauchtexte im Hinblick auf ihre Provenienz aus *Fruttuaria*, St. Blasien und Siegburg gesammelt (XXXIX–XLI), die liturgische Lesordnung von *Fruttuaria* (LI ff.) sowie der Fest- und Heiligenkalender skizziert und interpretiert (XLIII–XLVI). Nach einer Auflistung der für *Fruttuaria* charakteristischen Zusatz- und Sonderoffizien (XLVI–L) werden „die geistige Welt *Fruttuarias*“ (L–LIV) sowie das sprachliche Gewand der *Consuetudines* dargestellt (LIV–LVII). Hinweise „zur Edition“ (LVII f.), Verzeichnisse von „Quellen und Schrifttum“ (LIX–LXXI), der benutzten Kurzzitationsweisen, Sigel und Abkürzungen (LXXIII–LXXVII) beschließen die Einleitung. – Die Edition umfaßt im 1. Bd. den „*Ordo cottidianus*“ nach den Hss. O¹ u. G (S. 1–80) sowie den „*Ordo de festivitibus*“ als „*pars altera*“ (S. 91) der *Consuetudines* nach den Hss. L, O, S (S. 81–258). Im 2. Bd. wird der „*Ordo de oboedientiis*“ ediert, zunächst in der Gestalt der „*Redactio lambacensis*“ der Hs. L (S. 1–98) und anschließend in der Gestalt der Redaktion von Ochsenhausen, Hs. O, und von Garsten, Hs. G (S. 99–266). Ein Repertorium liturgicum hilft beim Suchen liturgischer Einheiten und Texte (S. 267–287). Verschiedene Indices erschließen die Texte nach Schriftstellen (291–295), Autoren und Quellen (S. 296 ff.), nach Sachen und Wörtern (S. 298–370). Ein beigefügtes Blatt bietet „Nachträge und Berichtigungen zu Band 1.“ – Daß die bisher veröffentlichten Brauchtexte sich ei-

ner nach allen Seiten offenen wissenschaftlichen Erforschung anbieten, wurde in den Rezensionen früherer Editionen immer wieder betont. (Vgl. etwa ALw 30, 1988, 161–166; DA 44, 1988, 161–169; ZKG 100, 1989, 109–114; ZKG 104, 1993, 117–120). Dies gilt uneingeschränkt auch für die hier vorgelegten Texte, die ein unausschöpfliches Reservoir für wissenschaftliche Fragestellungen darstellen aus fast allen Disziplinen. Kirchengeschichte, Geschichte des Mönchtums, der Liturgie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte ebenso wie Ernährungswissenschaft, Pflanzenkunde, Geschichte der Hygiene, Sprach- und Literaturwissenschaft, Bildungsgeschichte usw. haben neues und sehr reiches Material erhalten. Die ausführlichen Register im 2. Bd. erlauben den Einstieg in fast jede Fragestellung, ersetzen freilich nicht die zwar nicht leichte, aber stets faszinierende Lektüre der Texte. – Ich möchte nur auf einige aus dem literarischen Genus der *Consuetudines* sich ergebende Probleme hinweisen. Schon die Herausgeber haben diese Probleme erkannt und sie in die Formel vom „wachsenden Text“ gekleidet (V). Da ist als erstes die zeitliche, durch Quellentexte nicht zu überbrückende Distanz zum Urheber der Reform, Wilhelm von Dijon. Was hier veröffentlicht wird, sind nicht Texte Wilhelms, ja nicht einmal Texte des Reformzentrums *Fruittuaria*, sondern Niederschriften des von Schülern gesammelten Brauchtums, die Generationen danach entstanden, sich zwar immer wieder auf Wilhelm berufen, aber andererseits die ganze inzwischen gewordene Entwicklung verinnerlicht haben. (Vgl. V f.; Bulst, a.a.O. 193). Hinzu kommt, daß, wie Rudolf Schieffer es formuliert hat, jede Verbreitung der Brauchtexte dazu führte, daß „das Erscheinungsbild immer weiter aufgefächert“ wurde. „Jeder neu gefundene Codex bietet in Hallingers eigener Terminologie eine spezielle ‚Redactio‘, also das Produkt eines in die vorgegebene Überlieferung bedacht-sam eingreifenden Gestaltungswillens“ (a.a.O. 165). Die Bedeutung dieser Erkenntnis für die Hermeneutik der Brauchtexte hat Schieffer aufgezeigt (a.a.O. 163–168). Dementsprechend sind die hier edierten Texte aus ihrem „Sitz im Leben“, d.h. aus Ort und Zeit in der jeweiligen Redaktion zu interpretieren. Das äußere Erscheinungsbild der vorliegenden Publikation erleichtert den Zugang zu den Texten nicht. Die Zählung der Texte als *Consuetudines fructuariensis* I–III suggeriert einen Text, der so in keiner Überlieferung erhalten ist. So berechtigt von der Sache

her eine solche Aufgliederung ist, sie bleibt eine Hilfskonstruktion, die in keiner Handschrift eine Entsprechung findet. – Ähnliches gilt für die Bezeichnungen „*Ordo de oboedientiis*“ I und II, auch wenn sie als redaktionelle Editionshilfen nützlich sind. – Die etwas irritierende fiktive Durchzählung aller Texte, die beiden unterschiedlichen Reaktionen des „*Ordo de oboedientiis*“ eingeschlossen, von 1–988 dient ausschließlich der Erleichterung des Zitierens. – Zu beachten ist hinsichtlich des Textes, daß die drei Teile keineswegs inhaltlich so sauber von einander getrennt sind, wie die Titel suggerieren möchten. In jedem der drei Teile findet man etwas von allem, so etwa Aussagen über die Ämter im „*Ordo cottidianus*“, wie Anordnungen über den Tagungsablauf im „*Ordo de festivitibus*“ usw. Die Indices sind hier stets zu konsultieren. Der Textapparat erhellt die oft verworrenen Zusammenhänge der einzelnen Redaktionen. – Der laufende Kommentar zum Text zeigt u.a. die Verbindungen zu anderen Überlieferungssträngen, zu den Quellen und Ursprüngen von *Fruittuaria* auf und ist eine wertvolle Erkenntnisquelle für die Geschichte der monastischen Reformbewegungen insgesamt. Schon die einfache Lektüre der Texte wirft viele Fragen auf. Worauf beruht die Autorität der die kleinsten Details und oft Nebensächlichkeiten minutiös regulierenden *Consuetudines*? Ein paarmal beruft man sich auf Wilhelm von Dijon (vgl. 2. Bd. Register 370), den Gründerabt. Die Autorität der *Consuetudines* wird nie in Frage gestellt, alles wird mit gleicher Intensität gefordert. Nach dem geistlichen Hintergrund, einer spirituellen Begründung der Anordnung wird nur ganz selten gefragt, eine theologische Deutung noch seltener unternommen (vgl. 1. Bd. LV A. 142; Nr. 126. 138. 156; 2. Bd. Nr. 350. 987). Hier wird der rein juristische Charakter der *Consuetudines*texte deutlich erkennbar, die ja zunächst nur den klösterlichen Alltag in seinem äußeren Vollzug stabilisierend regulieren wollen. – Auch diese beiden Bände des CCM, die wiederum von der DFG gefördert wurden, werden, so ist zu hoffen, künftige Forschergenerationen noch lange beschäftigen, weshalb man dem Rezensenten seine verspätete Anzeige leichter verzeihen mag.

Regensburg

Karl Josef Benz

Helvetia Sacra Abteilung III: Die Orden mit Benediktinerregel, Band 2: *Die Cluniazenser in der Schweiz*. Redigiert von Hans-Jörg Gilomen unter Mitarbeit von Elzanne Gilomen-Schenkel, Basel und Frankfurt am Main (Verlag Helbing & Lichtenhahn) 1991, 800 S., 2 Kartenbeilagen, geb., ISBN 3-7190-1141-0.

Die Redaktion der *Helvetia Sacra* hat sich mit Recht entschlossen, im Rahmen der Darstellung der Orden mit Benediktinerregel in der Schweiz den Cluniazensern einen eigenen Band zu widmen. Denn die Cluniazenser spielten in der Klosterreform des 10. und 11. Jahrhunderts unter den anderen klösterlichen Reformgruppen nicht nur eine weit überragende Rolle, sondern ihr Verband ist auf Grund seiner einheitlichen *Consuetudines* (im Anschluß an die Benedikt-Regel und in der Reformtradition Benedikts von Aniane) und Statuten auch als eigenständiger Orden benediktinischer Observanz anzusprechen, ähnlich den in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (in Abhebung von den inzwischen reich gewordenen Cluniazensern und im Rückgriff auf die „Reinheit“ der Benedikt-Regel) als neuer benediktinischer Reformorden sich konstituierenden Zisterziensern.

Das cluniazensische Mönchtum – mit der zwischen 908 und 910 gegründeten und bei ihrer Gründung unmittelbar dem Schutz des Heiligen Stuhls unterstellten burgundischen Benediktinerabtei Cluny als Ausgangs- und Mittelpunkt – bildete in der Tat die mächtigste und zweifellos bedeutendste monastische Reformbewegung des Hochmittelalters. Ihre Verbreitung und Entwicklung zu einem Verband von Klöstern – von Cluny ursprünglich keineswegs intendiert – war gegenüber der bisherigen Vereinzelung der Klöster gewiß eine Neuerung, aber die Cluniazenser nahmen hierin (wie bereits angedeutet) keine historische Monopolstellung ein. Monastische Reformgruppen, zum Teil von beträchtlicher Ausstrahlung, entstanden vielmehr seit dem 10./11. Jahrhundert auch sonst, beispielsweise die lothringischen von Gorze, Brogne, Verdun und St. Maximin in Trier, die zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die monastische Reform im Reich wurden, oder in Italien die Camaldulenser und Vallombrosaner, die mehr an die ältere Tradition des Anachoretentums anknüpften, oder schließlich im endenden 11. Jahrhundert in Deutschland die Hirsauer Reform, die sich mit bald über 100 Klöstern am „*ordo cluniacensis*“ orientierte,

ohne allerdings eine rechtliche Bindung an Cluny einzugehen, und im übrigen streng päpstlich-gregorianisch (Investiturstreit) ausgerichtet war. Doch alle diese Reformgruppen wurden von den Cluniazensern an Größe und Einfluß, damit an historischem Gewicht, im übrigen auch an Straffheit der Organisation weit übertroffen. Das cluniazensische Mönchtum prägte tiefgreifend und konsequenzenreich das Leben der Kirche seiner Zeit. Durch seine Pflege einer Hochform der Liturgie gab es entscheidende Anstöße zur Kultivierung der Gottesdienstgestaltung zunächst in den anderen Klöstern und über diese in den Bischofskirchen. Es wurde aber auch im 11. Jahrhundert zu gutem Teil geistiger Wegbereiter der sogenannten gregorianischen Reform mit allen ihren Folgen für die Verfassungsentwicklung der Kirche, und durch seinen großen, immerzu sich vermehrenden Besitz (in der Regel Stiftungen) und dessen gute Verwaltung sowie durch sein konsequentes (freilich nur zum Teil erfolgreiches) Streben nach völliger Unabhängigkeit von Bischöfen (Exemption) und Feudalherren (Loslösung vom Eigenkirchenswesen) erstarkte es zu erheblicher wirtschaftlicher und kultureller Kraft. Wie es gleichsam von selbst in die allgemeine Kirchenreform hineinwuchs, so wurde es auch zu einer politischen Großmacht der Zeit – bis schließlich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts durch das Aufblühen des neuen benediktinischen Reformzweiges der Zisterzienser der Einfluß Clunys zurückging.

Der Schwerpunkt des Klostersverbandes von Cluny lag in Frankreich. Man schätzt die Zahl der dortigen cluniazensischen Klöster auf rund 1300; dazu kamen in den benachbarten Regionen von England und Schottland bis Spanien und Portugal nochmals rund 250 Klöster. Dabei handelte es sich in den seltensten Fällen um Gründungen von Cluny; vielmehr wurden Cluny als Mutterabtei diese Klöster in der Regel übergeben oder zugeordnet: durch Schenkung ihrer (adeligen) Gründer oder Eigentümer, durch bischöfliche und päpstliche Angliederung zum Zweck der Reform oder durch freiwilligen Anschluß der jeweiligen Konvente. Jedoch vermochten die Cluniazenser als Klosterverband nur im äußersten Westen des Reiches, genauer: der *Francia orientalis*, gelegentlich noch Fuß zu fassen. Auch im Raum der heutigen Schweiz blieb ihr Einfluß auf den Westen, das heißt im wesentlichen auf den ehemals burgundischen Bereich beschränkt. Cluniazensische Klö-

ster – 26 an der Zahl, 15 im französischsprachigen, 11 im deutschsprachigen Teil – gruppierten sich hier in der Hauptsache um die Schwerpunkte Basel, Payerne, Romainmôtier, Genf und Rüeggisberg (siehe Kartenbeilage 1). Der Großteil dieser Niederlassungen, unter denen sich aber keine Abtei befand, gehörte zur Ordensprovinz Alemannia et Lothoringia; die Niederlassungen im Gebiet des heutigen Kantons Genf waren dagegen der Provinz Provence zugeordnet.

Alle cluniazensischen Klöster – zu denen auch 20 Nonnenkonvente zählten – waren auf die *Consuetudines* von Cluny verpflichtet, mit der feierlichen Liturgie und dem umfangreichen (seit 970 im Übermaß gesteigerten) Chorgesang („*laus perennis*“) als Zentrum des Konventslebens (was auch zu erheblichen Spannungen führte und beispielsweise den Cluniazensermönch Matthäus von Albano über die „unerträgliche Last der liturgischen Pflichten“ klagen ließ, von dem schier unaufhörlichen Psallieren bei nahezu jeder Tätigkeit ganz zu schweigen). Daß sich allerdings bezüglich Liturgie und Chorgesang je nach der zahlenmäßigen Größe der einzelnen Konvente in der Praxis zwangsläufig Unterschiede ergaben, versteht sich von selbst. Alle Klöster des Verbandes, zumindest die immediaten, unterstanden des weiteren der einheitlichen Leitung und Kontrolle des Abtes von Cluny, wobei das Mutterkloster in den Anfängen der Verbandsbildung noch durchaus „elastisch“ war, das heißt daß das Verhältnis der Abtei Cluny zu den mit ihr verbundenen Klöstern zunächst sehr unterschiedlich ausgeprägt sein konnte und auch die Übernahme der *Consuetudines* in modifizierter Form geduldet wurde. Gleichwohl suchte man durch institutionelle Einzelregelungen das Ideal einer einheitlichen Mönchsgemeinschaft unter der Leitung eines einzigen Abtes, eben des Abtes von Cluny, Schritt für Schritt durchzusetzen. So wurden zum Beispiel beim Anschluß Romainmôtiers (einer ins 5. Jahrhundert zurückreichenden Klostergründung) Ende des 10. Jahrhunderts die Mönche mit dem Konvent von Cluny unter dessen Abt zu einem einzigen Konvent vereinigt oder in den Verband aufgenommene Abteien mit päpstlicher Hilfe zu Prioraten degradiert (was immer wieder zu Widerständen der betroffenen Konvente führte). Überhaupt waren die Äbte von Cluny bestrebt, die Zahl der abhängigen Abteien möglichst begrenzt zu halten und die Erhebung von Prioraten zu Abteien nicht zuzulassen. Die scharfe Ten-

denz zur Zentralisation fand ihren Ausdruck unter anderem auch in den Bestimmungen, daß Novizen des Verbandes, die ihre Probezeit in Cluny abgeleget hatten, zur Benediktion, schon benedizierte Mönche zur Wiederholung ihres Obedienzversprechens in der Mutterabtei erscheinen mußten (Statuten des Abtes Petrus Venerabilis von 1132/46) und kein Mönch Prior eines cluniazensischen Klosters werden durfte, der nicht zuvor Cluny besucht und dort oder in einem anderen cluniazensischen Hauptkloster wenigstens ein Jahr geweiht hatte (Statuten des Abtes Hugo V. von 1200). Zu Beginn des 13. Jahrhunderts war der Abt von Cluny im Besitz nahezu unbeschränkter Jurisdiktionsgewalt über den Verband seines Ordens (1247 nochmals durch päpstliches Privileg bekräftigt). Alle anderen cluniazensischen Äbte, Prioren und Verwalter waren ihm durch (einen bei Amtsantritt zu leistenden) besonderen Gehorsamseid verpflichtet und konnten nur in seiner Stellvertretung handeln. Gleichwohl gab es, wie gerade das Bild der cluniazensischen Klosterlandschaft im Raum der heutigen Schweiz zeigt, meist kleinere klösterliche Niederlassungen, die der Mutterabtei Cluny nur mittelbar zugeordnet waren; es handelte sich in der Regel um Filiationen – häufig „Außenstationen“ mit geringer personeller Besetzung – von unmittelbar Cluny unterstellten Prioraten.

Die Einleitung des vorliegenden Bandes aus der Feder des Redaktors Hans-Jörg Gilomen (S. 21–140) führt im ersten Teil in die allgemeine institutionelle Entwicklung des Ordens der Cluniazenser ein und beleuchtet sodann im zweiten Teil die vor allem im 11. und 12. Jahrhundert (eben in der Phase der Formierung des cluniazensischen Klosterverbandes zu einem eigentlichen Orden) erfolgte ordnungsmäßige Strukturierung der Provinz Alemannia et Lothoringia mit ihren zwei von der Mutterabtei Cluny abhängigen Abteien Baume-les-Messieurs (einer Gründung Bernos, des ersten Abtes von Cluny) und Seltz (einer Gründung der Kaiserin Adelheid, um 978/91) sowie 71 Erwerbungen bzw. Gründungen im genannten Zeitraum. Jedoch hing etwa die Hälfte dieser 71 Niederlassungen (als Unterpriorate) nicht direkt von Cluny, sondern von anderen cluniazensischen Niederlassungen als ihren Mutterklöstern ab, die ihrerseits als Konventualpriorate, Nonnenpriorate oder einfache Priorate wiederum unmittelbar der burgundischen Zentrale unterstanden. Im dritten Teil werden die verschie-

denen inneren und äußeren Symptome und Ursachen untersucht, die schließlich zur spätmittelalterlichen Krise der Cluniazenser und jedenfalls im Raum der heutigen Schweiz – so das zusammenfassende Urteil des Autors – zu einer derartigen Aufweichung der Ordensstrukturen lange vor der Reformation geführt haben, „daß von einer drohenden Auflösung des inneren Zusammenhalts gesprochen werden kann“ (S. 77). Tatsächlich sind die cluniazensischen Klöster dieses Raumes alleamt dem Reformationssturm des 16. Jahrhunderts erlegen.

Der Anhang bietet einen statistischen Überblick über sämtliche unmittelbaren und mediatischen Klöster der Provinz Alemannia et Lothoringia (mit Gründungsdaten), über ihre Konventsstärken (zwischen den Jahren 1259 und 1428: beispielsweise St. Alban in Basel im Schnitt 12 Mönche, Beaume-les-Messieurs 40, Payerne 30, Romainmôtier 22, Rüeggisberg 5, aber auch Häuser mit nur 3 oder 2 Mönchen), über die Visitationssitinerare und die Ordensfunktionen der Prioren.

Der große Hauptteil des Bandes enthält die (teils in deutscher, teils in französischer Sprache abgefaßten) Artikel über die cluniazensischen Klöster im Gebiet der heutigen Schweiz, mit Einschluß der von ihnen abhängigen Niederlassungen im heute benachbarten Ausland. Die Artikel sind in ihrer Abfolge nach der hierarchischen Ordensstruktur der Cluniazenser geordnet, das heißt die Cluny unmittelbar unterstellten Klöster werden in alphabetischer Reihenfolge behandelt unter Zuordnung der Artikel über die jeweils von ihnen wiederum unmittelbar abhängigen Niederlassungen. Im ganzen werden 38 Niederlassungen vorgestellt, darunter 26 unmittelbare Priorate (St. Alban in Basel mit 3 zugeordneten Klöstern, St. Victor in Genf mit 5 zugeordneten Klöstern, Payerne mit 8 zugeordneten Klöstern, Romainmôtiers mit 7 zugeordneten Klöstern, Rüeggisberg mit 2 zugeordneten Klöstern, um nur die wichtigsten zu nennen). Die weithin aus den Quellen geschöpften, teilweise sehr umfangreichen und im einzelnen sorgfältig belegten Artikel geben – entsprechend den redaktionellen Grundsätzen der *Helvetica Sacra* – unter anderem Auskunft über Lage, Patron, Gründung, Provinzzugehörigkeit, ordensinterne Stellung und Aufhebung der einzelnen Klöster, über ihre Geschichte (mit Einschluß der Baugeschichte der Klosterkirchen) und den Verbleib ihrer Archive, über die Bibliographie (gedruckte Quellen und Literatur) und über die Liste der Prioren (zum großen Teil mit ausführ-

lichen Biogrammen). Ein Register der Orts- und Personennamen schließt den in achtjähriger Bearbeitungszeit (von der Planung 1983 bis zum Erscheinen 1991) entstandenen Band ab.

Dem Redaktor Hans-Jörg Gilomen, seiner Frau und Mitarbeiterin Elsanne Gilomen-Schenkel, den Autoren der einzelnen Klosterartikel Pierre-Yves Favez, Germain Hausmann, Catherine Santschi und Kathrin Utz Tremp sowie der Bearbeiterin des Registers Veronika Feller-Vest gebührt für dieses in jeder Hinsicht gediegene Werk hohe Anerkennung.

München

Manfred Weitlauff

R. W. Southern: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press 1990, 29, 493 S.

Der international bekannte Oxforder Professor und Präsident der Kgl. historischen Gesellschaft, Sir Richard Southern, faßt in dem vorliegenden Werk seine fast 50jährigen Forschungen über Anselm von Canterbury (1033–1109), dessen Biographie und Biographen (Eadmer), dessen Lehrer (Lanfranc) und den zeitgenössischen Gelehrten (Gilbert Crispin, Berengar v. Tours u. a.) zusammen und bietet eine prosopographische Studie über den Mönch und Theologen, den Erzbischof und Primas von Canterbury – Anselmus, gebürtiger Lombarde, gebildeter Normanne, beheimateter Angelsachse, ein Europäer im besten Sinne des Wortes heute.

In der Gliederung seiner Arbeit folgt Southern dem bewegten Lebenslauf Anselms, seiner familiären Herkunft und seiner schulischen Bildung in Bec unter Lanfranc (1. Teil, S. 1–87). In seiner Erstlingsarbeit „*Quomodo grammaticus sit substantia et qualitas*“ („*De grammatico*“) kündigt sich Anselms sprachlogisches Interesse an, das später auch seine theologischen Traktate bestimmt. Die Logik der Sprache in der theologischen Aussage begründet die Erkenntnis im Glauben. Die Lehrjahre in der Klosterschule in Bec 1073–1091 lassen Anselm zu der ihn bestimmenden und auszeichnenden Denk- und Lehrform reifen, die in den Frühschriften „*Monologion*“ und „*Proslogion*“ ihren unvergleichlichen Ausdruck findet (2. Teil, S. 91–194).

In der monastischen Meditation und im Gebet scheidet und vernachlässigt Anselm nicht die Anstrengung des Begriffes, so zwar, daß die sprachphilosophisch ge-

prägte Meditation im Gebet ihre Vollen- dung findet. In dieser Meditation, die Geist und Sprache Augustins haben, kommen Erkennen und Beten zur Einheit. Diese Einheit wird in der Auslegung von Anselms Proslogion verfehlt, wenn dieser Dialog einseitig auf den Gottesbeweis reduziert wird. In dieser überzeugenden Einheit von Erkennen und Beten behalten beide Formen der Kommunikation im Freundes- und Gottesgespräch den personalen Charakter. Die Freundschaft im Dialog mit Gott (im Gebet) und mit den Freunden und Schülern (im Lehrge- spräch) bestimmt den neuen Stil der auf- kommenden monastischen Theologie. Die umfangreiche Briefsammlung Anselms und die gesammelten Meditationen bezeugen diese doppelte (nicht zweifache) Freundschaft. Southern hat vor allem die in den Briefen Anselms bezeugte Freundschaft dargelegt. Die Gottes- freundschaft im Gebet ist nicht weniger überzeugend.

Die Jahre 1093–1109, Ernennung zum Erzbischof von Canterbury und Tod Anselms († 21. April 1109) gehören zu den bewegtesten in der Geschichte Englands und Anselms. Ihnen widmet sich der 3. Teil des Werkes (S. 195–364) unter dem Titel: „Monastisches Leben in einer sich entwickelnden Welt“. Freiheit und Gehorsam im spirituellen (monastischen) Leben, im kirchlich-religiösen und politisch-feudalen sind Kernelemente im theologischen Denken und kirchenpoliti- schen Handeln Anselms. An die Spitze dieses Kapitels stellt Southern gewisser- maßen als Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Anselms den Traktat „Cur Deus homo“, das umfangreichste und zweifelsohne bedeutendste Werk des Theologen. Zusammen mit der Epistola de incarnatione und der Schrift *De conceptu virginali et de peccato originali* legte Anselm den literarischen Grund zur Wende der lateinischen Erlösungslehre.

Der Anstoß zur Frage „Warum ist Gott Mensch geworden?“ ging von Gilbert Crispins Auseinandersetzung mit den Juden im Herbst 1092 aus. In der Form des Dialogs (mit seinem Freund und Schüler Boso) beantwortete Anselm diese Frage. Er mußte sich dabei einerseits mit der überkommenen lateinischen Erlösungs- lehre auseinandersetzen, in der dem Teufel ein wichtiger Part in der Erlösung zuer- kannt wurde, da dieser nach dem Sün- denfall eine Art „Besitzrecht“ auf den sün- digen Menschen erworben hatte. Dies ist eine Vorstellung, die nach Anselm ebenso dem Gottesbild wie dem Bild des Men-

schen vor Gott widerspricht. Zum ande- ren mußte der Theologe Anselm der be- grifflichen Anstrengung in der neu auf- kommenden dialektischen Theologie ge- recht werden und die „rationes necessa- riae“ suchen. Anselm gehört damit in der Geschichte der Theologie zu den Pionie- ren der epochalen Wende, die (nach der Jahrtausendwende) den Teufel aus dem Heilsgeschehen (nicht aus dem Weltge- schehen) verbannt. In einem Colloquium „Le diable au Moyen âge“, das im März 1978 vom CUERMA in Aix-en-Provence veranstaltet wurde und dessen Akten 1979 erschienen sind, wird dieser Wandel im Teufelsbegriff des Mittelalters gewür- digt. Mit Recht kritisiert Southern auch die vorherrschende Interpretation des Sa- tisfaktionsbegriffes Anselms, in dem immer wieder feudalgesellschaftliche Deu- temomente gesucht werden. Anselms Be- griffe der Gerechtigkeit und der Genugtu- ung sind theistisch bestimmt. Gott, und nur Gott, kann genug tun. Er hat genug getan. Bis in das Kirchenlied hinein ist An- selms Theologie wirksam geworden.

Anselm konnte das Werk erst 1098 voll- enden. In diesem Jahrzehnt kämpfte er für die Freiheit der Kirche in England. Anselm war von Haus aus kein streithafter Kirchenpolitiker, sondern ein monasti- scher Theologe, für den die Freiheit der Kirche Englands unter dem Primat Can- terburys ein religiöses Anliegen war. Diese Auseinandersetzung zwischen dem Erz- bischof und seinem König, Heinrich I., ken- nen wir aus der doppelten Überlieferung, dem Briefwerk Anselms und der Ge- schichtsschreibung seines Schülers Ead- mer (*Vita Anselmi* und *Historia no- vorum*). Im kritischen, durchdringenden Blick des Historikers R. Southern offen- bart sich ein eindrucksvolles Bild der Gei- stesgeschichte in England. Diese Ge- schichte wird verzeichnet, wenn sie nur als solche der Auseinandersetzung zwi- schen England und Rom („englischer In- vestiturstreit“) verstanden würde. An- selm kämpft ebenso wie sein Vorgänger Lanfranc und sein Nachfolger Thomas Becket um die Freiheit der englischen Kir- che. Der Primat Canterburys wurde mit allen Mitteln, selbst der literarischen Fä- lschungen betrieben.

Der 4. Teil des Werkes (S. 365–457): „The Harvest of Friends and Disciples“ un- tersucht die unmittelbare Wirkungsg- eschichte Anselms bei seinen Freunden und Schülern durch das mündliche und geschriebene Wort. Zu den namhaften Schülern zählen vor allem Gilbert Crispin, der Abt von Westminster, Ralph, Abt von

Battle, und nicht zuletzt Honorius Augustodunensis, dessen umfangreiches theologisches Schrifttum vielfältig Anselm verpflichtet ist. Der Beiname des Honorius weist auf die Westminster-Abtei des Hl. Augustinus. Ein besonderes Kapitel widmet R. Southern den Sermones- und Briefsammlungen Anselms durch dessen Schüler Eadmer, der nicht nur ein begabter, sondern für seinen Lehrer begeisterter Biograph war. Der unvergleichliche Glanz der Persönlichkeit Anselms, seiner Gedanken und Worte, seiner Briefe, Predigten und Gebete, dem sich Hörer und Leser derselben einst und heute nicht entziehen können, leuchtet auf aus der Einheit von Glauben und Erkennen, Glaubenserkenntnis und Handeln. – In einem Anhang (S. 458–481), der aus der Werkstatt des Historikers stammt, klärt R. Southern das seit der kritischen Edition der Briefe Anselms durch S. Schmitt ungeklärte Problem der Sammlung und der Überlieferung derselben. Es muß klar unterschieden werden zwischen der Aufbewahrung der Briefe Anselms (in Bec und Canterbury) und deren literarischer Sammlung zwischen 1120 und 1130. Ein Index der behandelten Personen (mit biographischen und bibliographischen Angaben) beschließt das Werk, in dem die Anselmforschung nicht nur zusammengefaßt, sondern auf einen Höhepunkt ihrer Leistung gebracht wird.

Bochum

Ludwig Hödl

Monika Klaes (Hrsg.): Vita Sanctae Hildegardis (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 126), Turnholt (Brepols) 1993, 224, 124 S., kt.

Der Band enthält nicht nur die textkritische Ausgabe der bei Migne, PL 197, col. 91–140 abgedruckten „Vita sanctae Hildegardis“ der Mönche Gottfried und Theoderich, sondern einen Editionsteil von 106 S. mit Schriftstellen-, Autoren- und Namensregister (107–122) und eine vorausgehende Monographie mit anschließender Handschriftenbeschreibung, Stemma, Personen-, Orts- und Sachregister sowie Abbildungen aus verschiedenen Handschriften, die weit über das sonst Übliche an Editionseinleitungen hinausgeht und auch manche Querverbindung zu Hildegards Werken zieht. Klaes, die vorher „Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard v. Bingen“ (in: A. Führkötter (Hg.), Kosmos und

Mensch aus der Sicht Hildegards v. B., Mainz 1987) gearbeitet hat, legt damit ihre Doktorarbeit vor.

Der Editionsteil enthält außer der oben genannten Vita noch andere, mit diesem Begriff benennbare Texte: die „Octo Lectiones“, die „Vita abbreviata Traiectensis“ aus einer Utrechter Sammlung weiblicher Heiligenviten sowie Bearbeitungen des Vitenmaterials durch Guibert von Gembloux in zwei Brüsseler Handschriften seiner Werke (G1 und G2).

Die nur in G2 überlieferten „Lectiones“, eine zur Lektüre am Festtag der Heiligen vorgesehene Kurzfassung, die allein die Information enthält, daß Hildegard dem Bamberger Bischof Otto die Gelübde ablegte, werden von Klaes jedoch nicht für ein Werk Guiberts gehalten, sie rechnet vielmehr damit, daß Theoderich von Echnach auch hierfür als Verf. in Frage kommt (19*, 146*, 149*, 151*).

Klaes betont, daß die als Hildegard-Viten zu bezeichnenden Texte „eine erneute rein historische Auswertung kaum erfolgversprechend“ erscheinen lassen, da sie vorrangig eingebunden in eine Tradition vorgeformter Motive und Erwartungen an ein Heiligenleben“ sind (21*). Das schließt aber nicht aus, daß die Autorin mit ihrer Nachzeichnung der komplizierten Entstehungsgeschichte einen großen Erkenntnisgewinn erzielt hat, gut begründet, aber auch beim Lesepublikum die Bereitschaft voraussetzend, ihren Abwägungen verschiedener Möglichkeiten geduldig zu folgen.

Der erste, Guibert von Gembloux gewidmete Teil der Monographie bemüht sich, verschiedene Ungereimtheiten bis Widersprüchlichkeiten seiner Aussagen, bis auf einen noch verbleibenden Rest, aufzuklären und die verschiedenen Epochen seiner Beschäftigung mit Hildegard zu unterscheiden. Zu seiner ursprünglichen „Materialsammlung“ gehörte nach diesem Rekonstruktionsversuch (vgl. Skizze auf S. 59*) der sog. „Libellus“, früher von der Forschung dem Volmar zugeschrieben, von Klaes als Werk des Rupertsberger Propstes Gottfried identifiziert (45*, 87*, 108*), das wir nur noch in Theoderichs Bearbeitung kennen, ferner Berichte über Wunder Hildegards und ihren Tod, sodann Hildegards Brief an Guibert „De modo visionis sue“ und Auszüge aus ihren Schriften, wozu eventuell die sog. autobiographischen Teile der „Vita“ gehörten, bzw. deren Vorform. Dieses Material wirkte auf Theoderich von Echnach bei seiner endgültigen Redaktion der „Vita“, die aber von Guibert wiederum

bearbeitet wurde (Brüsseler Fassung von 1209). Auf dieser Bearbeitung fußt die Utrechter „Vita abbreviata“, bei der auch Hildegards Brief an Werner v. Kirchheim (PL 197, col. 269–271) zugrunde gelegt ist.

Ernüchternd für manche an der Hildegard-Forschung Interessierten wird vielleicht sein, daß die Verf., ebenfalls gut begründet, dazu ermahnt, „den Angaben Hildegards über ihre Mitarbeiter mit Vorsicht zu begegnen“. Da mit einer Arbeitsteilung zwischen Klosterverwaltung und Seelsorge gerechnet werden müsse, sei nicht klar, ob der Propst Gottfried auch ihr Mitarbeiter gewesen sei, von dessen Tod sie im Brief an Guibert spreche, und so „wird auch die von Schrader und Führkötter entwickelte Datierung seines Aufenthaltes auf dem Rupertsberg fragwürdig, fragwürdiger noch die wie selbstverständlich vorgebrachte These, Gottfried habe sich auch als Mitarbeiter bei der Abfassung von Hildegards Schriften betätigt. Im Gegenteil: zumindest nach den von Guibert mitgeteilten Einzelheiten über die Ämterbesetzung und -verteilung auf dem Rupertsberg ist es denkbar, daß er als Propst nur für die äußeren Angelegenheiten des Klosters zuständig war“ (91*). Damit greift Klaes auf eine Vermutung Herwegens zurück.

An Gottfrieds „Libellus“, der uns in der Bearbeitung Theoderichs als Buch I der „Vita“ vorliegt, stellt die Verf. als Eigentümlichkeit das Herausgreifen wichtiger Etappen in Hildegards Leben bis zur Übersiedlung zum Rupertsberg fest, die zum Teil in Spannung zu den autobiographischen Stellen in Buch II und III stehen. Dabei erweise sich Gottfried, besonders in bezug auf die Ablösung der Nonnen vom Disibodenberg, als loyal gegenüber seinem Mutterkloster, sofern er „dem Abt des Disibodenberges im Verhältnis zum autobiographischen Bericht eine weit größere Bedeutung einräumt“ (107*).

In bezug auf die autobiographischen Teile in „Vita L. II, L. III“ arbeitet die Verf. mit einer wichtigen textkritischen Kategorie zwischen Echtheit und Unechtheit, nämlich „der Bearbeitung bzw. des Bearbeitungsgrades“ (113*), wobei davon auszugehen sei, daß Theoderich von einer schon (durch Guibert?) bearbeiteten Quelle abhing, die er selbst noch einmal stilistisch überformte.

Aber auch Theoderich von Echternach, der Endredaktor der „Vita“, die für ihn „Auftragsarbeit“ und nicht „Herzensangelegenheit“ war (77*), und den die Verf. auch mit anderen Werken (Echternacher

Chronik, Eingriffe im Echternacher Martyrolog-Nekrolog) vorstellt, ist nach ihren Recherchen wesentlich weniger mit Hildegard vertraut als seine Auftraggeber, die beiden Äbte Ludwig und Gottfried von St. Eucharis (Trier) und Echternach. Es wird sogar damit gerechnet, daß Theoderich Hildegard nicht persönlich kannte und ganz auf vorliegendes Material angewiesen war. Der Beitrag Theoderichs wird vor allem in der Strukturierung des Gesamtwerkes in drei Büchern gesehen, Gottfrieds überarbeitetem „Libellus“ als Buch I, Buch II mit dem Schwerpunkt von Hildegards visionärer Begabung durch die als „visiones“ eingestuften autobiographischen Berichte, die Theoderich durch eigene Texte verbindet und zusammenfaßt, sowie Buch III mit Wunderberichten, in die ebenfalls Autobiographisches eingearbeitet ist, auch Berichte der Rupertsberger Nonnen, während die Herkunft des übrigen Materials weitgehend ungeklärt bleibt. „Neue Informationen über Hildegards Leben gibt Theoderich sozusagen keine“ (139*).

Fraglich bleibt, was Klaes (19*) unbelegt behauptet, daß Hildegard „1941 (...) in einem pauschalen Verfahren zusammen mit weiteren regional verehrten Persönlichkeiten“ heiliggesprochen worden sei. Stand doch bei verschiedenen Anläufen, Hildegard zur Kirchenlehrerin erklären zu lassen, das unabgeschlossene Heiligsprechungsverfahren bisher im Wege.

Zur Grundlage der Edition der „Vita“ macht Klaes sinnvollerweise die von Theoderich erstellte Reinschrift (T) (193*), die sie mit Hilfe anderer Handschriften korrigiert und deren fehlenden Schluß sie auf die gleiche Weise ergänzt. Es wäre vielleicht hilfreich gewesen, wie bei der kritischen Edition von „Scivias“ (CC CM 43. 43A) am Rand die Kolumnen von PL 197 beizugeben, um den Vergleich zu erleichtern.

Der Apparat ist übersichtlich und gut verständlich angelegt. Leider konnte die Edition nur anhand der Abb. 211*–214* nachgeprüft werden, da mir keine weiteren Kopien von Handschriften zur Verfügung standen. Dieser kleine Einblick läßt jedoch auf sorgfältige Editionsarbeit schließen.

München

Elisabeth Gössmann

Gert Haendler: *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200*. Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1993, 271 S., kt., ISBN 3-525-58159-9.

Das Bändchen bringt den Wiederabdruck von ausgewählten Studien des emeritierten Rostocker Kirchenhistorikers, die bereits in den Jahren 1956–1990 verschiedenorts publiziert wurden, und ist der theologischen Fakultät der Universität Uppsala in Schweden zum Dank für die Verleihung des Ehrendoktorates im Jahre 1991 gewidmet. Es vermittelt ein gutes Bild vom wissenschaftlichen Schaffen des Gelehrten, das zwei Schwerpunkte hatte, nämlich die frühmittelalterliche Papstgeschichte und die nordeuropäische Missionsgeschichte im Mittelalter. Daß seine Interessen und akademischen Pflichten über die Reformationsgeschichte hinaus bis in die jüngste Kirchengeschichte gespannt waren, belegt das am Ende des Bändchens zusammengestellte Werksverzeichnis. Sieht man auf die Druckorte der Erstpublikationen, so kommt dem Nachdruck dieser Studien erhöhte Bedeutung zu, weil er wohl manch versteckt und abseitig veröffentlichtes Ergebnis gelehrter Bemühungen vor dem Vergessenwerden zu bewahren vermag.

Daß sich ein norddeutscher Kirchenhistoriker mit der christlichen Mission im Ostseeraum beschäftigt, wird man nur als natürlich empfinden. Neben dem mecklenburgischen Bischof des 12. Jahrhunderts, dem Zisterzienser Berno von Schwerin, steht der Pommernmissionar Otto von Bamberg. Die Vita Anscarii führt nach Schweden, die vom missionarischen Standpunkt eher negativ gewertete Persönlichkeit Thietmars von Merseburg zu den Westslawen. Aber auch dem Werk des sogenannten „Apostels der Deutschen“ Bonifatius und den konfessionellen Besonderheiten der durch Wulfila initiierten Germanenmission ist je eine Untersuchung gewidmet. Da alle diese missionsgeschichtlichen Arbeiten nach dem Bezug zum römischen Papsttum fragen, ist ihre Aufnahme in einem laut seinem Titel der „Rolle des Papsttums“ gewidmeten Band durchaus gerechtfertigt.

Daß sich ein evangelischer Historiker mit Papstgeschichte befaßt, ist bekanntlich nichts Besonderes. Gert Haendler gilt hier als Experte und ist auch zu manchem Gemeinschaftswerk auf diesem Gebiete herangezogen worden. Ihm geht es insbesondere um die Entstehung des päpstlichen Primatsanspruches und dabei stehen

die drei großen afrikanischen Kirchenväter Tertullian, Cyprian und Augustin mit ihrer Auslegung biblischer Stellen, wie Mt. 16,18 f., Joh. 21,17 und Gal. 2,11 ff., aber auch Ez. 3,17 ff. im Vordergrund. Da die Thematik relativ eng ist, sind Wiederholungen der Argumente und Aussagen nicht selten. In drei Abhandlungen wird bis in die byzantinische Zeit der Papstgeschichte ausgegriffen und natürlich dabei das Problem von „Staat“ und „Kirche“ artikuliert.

Egal ob es nun um Spaltungen in der Christenheit geht, beginnend vom Ketzertaufstreit bis zum Bilderstreit, oder um das Petrusamt in der Kirche, nicht zu übersehen ist der ökumenische Charakter aller Ausführungen des Autors, die verständnisvolle Haltung des Historikers zur kirchengeschichtlichen Entwicklung trotz ihrer protestantischen Ablehnung. Es hätte eigentlich nicht des dem Bande als Einleitung vorangestellten Überblicks über die Papstgeschichte bis 1200 bedurft, um in diesem einzigen Originalbeitrag die seit seinen Anfängen ungewandelten Intentionen des Autors zu belegen. Manche Studien basieren auf Vorträgen oder sind erstmals in Publikationsorganen erschienen, die nicht unbedingt der kirchenhistorischen Forschung sondern einem weiteren Interessenkreis dienen wollten. Auch die besondere Situation eines in einem autoritären, unchristlichen Staat wirkenden Theologen wird in manchen Studien deutlich, in ihrer Themenstellung und in deren Bewältigung. Erstaunlich ist gleichwohl der Reichtum der nicht bloß zitierten sondern fast in Rezensionart verarbeiteten Literatur gerade auch aus Ländern, in denen der wissenschaftlichen Arbeit an kirchlichen Fragen kein Hindernis entgegenstand. Das macht den Wiederabdruck dieser nun besser greifbaren Studien wertvoll. Wenn sich in dem 1991 vom Pontificio Comitato di Scienze Storiche veröffentlichten Symposium-Band über den päpstlichen Primat trotz ähnlicher Fragestellung kein einziges Mal Gert Haendler zitiert findet, so gibt es dafür jetzt eigentlich keine Entschuldigung.

Tübingen

Harald Zimmermann

Brian Tierney: *Origins of papal infallibility 1150–1350*. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages. Second impression with a postscript (= Studies in the history of Christian thought 6), Leiden-New York-Köbenhavn-Köln (E. J. Brill) 1988, 10, 327 S., geb., ISBN 90-04-08884-9.

Popes, teachers, and canon law in the Middle Ages, ed. by James Ross Sweeney and Stanley Chodorow, with a foreword by Stephan Kuttner, Ithaca-London (Cornell University Press) 1989, 342 S., geb., ISBN 0-8014-2264-7.

Die Neuauflage eines weitbekannten Werkes und eine Festschrift für dessen Autor sind hier anzuzeigen. Selbst bei einem wissenschaftlichen Buch läßt sich der Erfolg an dem von ihm ausgelösten Echo messen, aber natürlich nicht an der Absatzzahl, sondern – in erster Näherung – an der Menge der Rezensionen: Schon oberflächliche Suche fördert rund 30 zutage, manche von beträchtlicher Länge, die sich mit der zuerst 1972 erschienenen Studie auseinandergesetzt haben. Die Reaktion reichte von enthusiastischer Begrüßung (Gaines Post) bis zu entschiedener Ablehnung wegen behaupteter schwerwiegender Mängel bei der Auswahl der herangezogenen Quellen und mehr noch bei ihrer Interpretation (Remigius Bäumer). Geantwortet hat T. sieben Kritikern, und zwar nicht nur Verfassern von Rezensionen, sondern auch Autoren späterer Arbeiten; dabei ist es ihm – nach dem Eindruck des Rez. – in den für das Thema wesentlichen Punkten gelungen, seine Ergebnisse überzeugend zu verteidigen. Die Substanz dieser Erwidierungen faßt er jetzt auf den 29 Seiten des Nachwortes, das dem korrigierten Neudruck angefügt ist, zusammen.

Die beträchtliche Aufmerksamkeit, die diese Untersuchung seinerzeit gefunden hat, war selbstverständlich nicht unabhängig von der aufgeregten Diskussion, die zwei Jahre früher durch Hans Küng ausgelöst worden war (Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich usw. 1970). T. selbst hatte sich schon vor dem Erscheinen seines Buches eingemischt, indem er eine von eleganter Polemik inspirierte Kurzfassung der Ergebnisse in dem Heft des *Journal of ecumenical studies*, das der Unfehlbarkeitsproblematik gewidmet ist, veröffentlichte (8 [1971] 841–864); sie mag noch heute den Bedürfnissen des eiligen Lesers entgegenkommen (deutsch in: Fehlbär?

Eine Bilanz, hg. von H. Küng, Zürich usw. 1973, 121–145).

Aus der Distanz von zwei Jahrzehnten läßt sich gelassener urteilen. Es bleibt der Eindruck, daß T. eine überzeugende Darstellung geglückt ist, klar in Fragestellung und Gedankenführung, deutlich – vielleicht sogar manchmal zu pointiert – in den Aussagen, engagiert geschrieben und mit einem Blick für die Weite des Themas, sowohl für die mittelalterlichen Implikationen als auch für die moderne Entfaltung der Problematik, trotzdem (nach Überzeugung des Rez.) sauber bei der Behandlung der herangezogenen Quellen, der juristischen und mehr noch der theologischen Ausführungen zu dem untersuchten Komplex, deren Autoren nicht gerade selten durch unscharfe Terminologie oder gar durch Widersprüche ihren Leser vor erhebliche Schwierigkeiten stellen.

Unverzichtbar schien T. das im Untertitel angedeutete Untersuchungsprogramm: Wer eine Lehre von der Unfehlbarkeit der Päpste formuliert, muß achten, daß sie sich mit den Vorstellungen über deren Souveränität in Einklang bringen läßt; und jede Doktrin über päpstliche Lehrautorität hat die grundsätzliche Frage zu beantworten, ob der Kirche neben der Heiligen Schrift andere für das Heil wichtige Erkenntnisse zur Verfügung stehen, eben die Tradition. Da dies die Elemente einer allgemeinen, nicht mehr zeitgebundenen Problematik sind, hat sich T. auch mit der Diskussion rund um die Verkündung des Dogmas im Jahre 1870 und mit den seither unternommenen Bemühungen um dessen Interpretation beschäftigt. Er betont, daß es keinen überzeugenden Beweis gebe für die damals in den Konzilsbeschlüssen eingefügte Behauptung, die Unfehlbarkeit des Papstes in Angelegenheiten des Glaubens und der Moral gehöre zu den Überzeugungen der Kirche von Anfang an, habe allerdings erst nach und nach ihre treffendste Formulierung erhalten. Dagegen begründet er die These, die Doktrin sei in Wirklichkeit erst um 1280 wegen eines konkreten Bedürfnisses entstanden worden.

Beim Nachdenken über alle Konsequenzen des Dogmas ergeben sich so viele Widersprüche, daß T. die Rolle des einzig der Aufklärung der Vergangenheit verpflichteten Historikers verläßt und mehrfach seinem Wunsch nach einer zukünftigen Revision Ausdruck verleiht: „Perhaps, in a sensibly ordered church, the individual head would not be regarded as either sovereign or infallible“ (179). Offenes

Unbehagen spricht aus der Einsicht, daß „the doctrine necessarily leads to authoritarianism in church government and blind fideism among the Christian people“ (236). Voller Hoffnung ist hingegen der letzte Satz des ursprünglichen Buches, daß die Kirche sich vielleicht eines Tages stark genug fühlen werde, auf diese Lehre zu verzichten.

Äußerungen dieser Art waren es vor allem, die ihm die massive Kritik katholischer Theologen eingetragen haben. John E. Lynch sah den Historiker gar die Hand nach der theologischen Frucht ausstrecken und gab der Befürchtung Ausdruck, er möge dabei die Balance verloren haben (Church history 42 [1973] 280). Gegen solche Einwände warnt T. nun im Nachwort, zuspitzend, vor „equivocations that tend to discredit the whole teaching authority of the church“ (325).

Der Rez., da selbst Historiker des Mittelalters, hält sich lieber an T.s Ausführungen über die Meinungen der Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts. Ohnehin liegt hier – im Verhältnis zu den Ausblicken auf die neuere Diskussion – bei weitem das Übergewicht der Darstellung. Dieser harte Kern besteht aus der sorgfältigen Analyse einer repräsentativen Menge der einschlägigen Texte. Deren Ergebnisse erwecken Vertrauen wie wohl immer die Früchte quellennaher, methodisch sauberer historischer Arbeit. Deshalb lohnt es noch heute, sich T.s Grundthesen präsent zu machen:

Nach dem gewaltigen Aufschwung des Papsttums im 11. Jahrhundert waren es bis zur Mitte des 13. vorzugsweise die Kanonisten, die sich mit dessen Position innerhalb der Kirche theoretisch befaßten. Sie formulierten die Lehre vom Primat, besonders in der Jurisdiktion, aber auch bei der Entscheidung in Disputen über Glaubensfragen (was Alfons M. Stickler in seiner langen Rezension mit einer Fülle von Zitaten belegt hat, obwohl schon von T. hervorgehoben). Die Anschauungen von der päpstlichen Souveränität fanden ihre zugespitzte Ausprägung in der Auffassung, ein Papst sei an die Definition seiner Vorgänger nicht gebunden – entsprechend dem spätrömischen Kaiserrecht (*par in parem non habet imperium*). Eine Doktrin päpstlicher Unfehlbarkeit taucht bei diesen Autoren jedoch nicht auf. Allerdings war unbestritten, daß die Kirche als ganze dank Christi Verheißung nie dem Irrtum anheimfallen werde; dabei billigte man in Glaubenssachen vorzugsweise dem allgemeinen Konzil die höchste Autorität zu. T. sorgt

für die notwendige begriffliche Klarheit, indem er betont, daß weder der Primat des Papstes noch die Irrtumsfreiheit der Kirche schon die päpstliche Unfehlbarkeit beinhalte, nicht einmal in ihrer Kombination.

Seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts waren es die Franziskanertheologen, die im Streit der Mendikanten mit dem Weltklerus eine möglichst starke Stellung der Päpste, denen sie ihren Schutz verdankten, zu begründen suchten. In der Befürchtung, falsche Päpste könnten aufstehen und die autoritative Stellungnahme Nikolaus' III. zugunsten der franziskanischen Armutlehre (1279) abändern oder ganz aufheben, begründete der Spirituale Petrus Olivi wohl um 1280 als erster die Doktrin, daß ein Papst in Glaubensfragen nicht irren könne und daß deshalb seine Entscheidungen nicht revidierbar seien. Voraussetzung war die Lehre von der päpstlichen Vollgewalt in Jurisdiktion und Lehrautorität, die sein großer Ordensbruder Bonaventura ausgeführt hatte, auch er allerdings ohne den Stellvertreter Christi für unfehlbar zu erklären. T. unterstreicht, daß Olivis Postulat im Grunde antipäpstlich ist, bedeutet es doch die prinzipielle Einschränkung der Macht des Kirchenoberhaupts, denn in logischer Konsequenz werden spätere Päpste mehr und mehr durch die Lehrentscheidungen der Vorgänger in ihrer Verfügungsgewalt eingeschränkt.

Diese Stellungnahme fand in den kurz darauf zahlreich entstandenen theologischen Traktaten über die päpstliche Macht keine Beachtung. Aufgegriffen wurde sie erst wieder nach mehr als einer Generation: im Streit der Franziskaner mit Johannes XXII. um die Gültigkeit ihrer Lehre von der absoluten Armut Christi und seiner Apostel. Sie erwies sich als verwendungsfähig dank der völlig logischen Zuspitzung, daß ein Papst, der gegen die un widersprochene Entscheidung eines seiner Vorgänger vorgehe, also gegen die gültige Lehre der Kirche, selbst einer Irrlehre anheimgefallen sei und als Ketzer, der außerhalb der Kirche steht, sein Amt automatisch verloren habe, also nur noch dem Anscheine nach Papst sei. Am ausgiebigsten bediente sich William of Ockham jener These zur Begründung des gegen Johannes XXII. erhobenen Häresievorwurfs. Diesem Autor verleiht T. die Hauptrolle bei der gedanklichen Ausprägung der Unfehlbarkeitsdoktrin.

Sie war wesentlich als Mittel zur Bekämpfung zukünftiger Päpste oder des gegenwärtigen entstanden, fand aber

schließlich in dem Karmeliter Gui Terré (*Terrent*, gestorben 1342 – nicht 1344 – als Bischof von Elne) einen papstfreundlichen Verfechter, zugleich den ersten Theoretiker der Unfehlbarkeit *ex professo*, der dem *magisterium infallibile Romani pontificis* eine eigene Quästio widmete. Da deren Inhalt vom Kern des Dogmas von 1870 nur ganz geringfügig abweicht, läßt T. hier die Phase der „Ursprünge“ der Doktrin aufhören und beendet mit der Besprechung dieses Autors seine Untersuchung.

Die Ergebnisse von T.s Buch sind in der Zwischenzeit nicht wesentlich erschüttert worden. Manche der vorgebrachten Einwände zielten auf Revision in jeweils entgegengesetzter Richtung, was T. jetzt im Nachwort genüßlich ausspielt. Dort – wie schon früher in seinen Antworten – vermittelt die Souveränität der Entgegnung den Eindruck, er habe über die Probleme gründlicher nachgedacht als seine Kritiker. Deren Ausstellungen nachsinnend, räumt er selbst ein, daß eine intensivere Darlegung der Lehre des Thomas von Aquin hätte nützlich sein können sowie die Behandlung weiterer Theologen aus der Umgebung Johannes' XXII. Man kann sich jedoch der Vermutung nicht erwehren, daß damit wohl nur zusätzliche Argumente angeführt worden wären, kaum jedoch wirklich neue.

Noch nicht beendet scheint dagegen die Diskussion um den genauen Standpunkt Ockhams (vgl. – neben der Auseinandersetzung mit John J. Ryan – die Einwände des Ockham-Kenners Jürgen Miethke, in: *Francia* 3 [1975] 769 f.), und dies obwohl T., wie er nun mitteilt, gerade durch das weit zurückreichende Interesse an Ockhams ekklesiologischen Vorstellungen zu der ganzen Untersuchung angeregt worden war. Die Zusammenfassung, die er von dessen verstreuten einschlägigen Äußerungen gegeben hat, wirkt jedenfalls durch ihre Geschlossenheit plausibel, wenn auch pointiert und durch die Annahme eines extremen Subjektivismus nicht besonders schmeichelhaft. Dabei mögen nicht alle Einzelheiten im Denken dieses Autors, der allgemein als kompliziert gilt und dessen Lehren sicherlich nicht frei von einzelnen Widersprüchen sind, genügend zur Geltung kommen, doch läßt sich dieses Problem unmöglich im Vorbeigehen erledigen.

H. S. Ofler, auch er ein Ockham-Spezialist, schloß seine Rezension mit der Bemerkung: „But this is a book that cannot be disregarded and is not likely soon to be forgotten“ (*The American historical review* 78 [1973] 666). Mit dieser Erwartung

hat er Recht behalten, und das wird sich solange nicht ändern, wie eine umfassende Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeitsdoktrin noch fehlt (T. selbst bezeichnete sie als dringendes Desiderat: *Theologische Revue* 70 [1974] 193 f.), die seine Studie vorbereiten, aber selbstverständlich nicht ersetzen konnte, denn dafür ist insbesondere eine Diskussion der Konzilsproblematik am Ende des Mittelalters unerläßlich. Deshalb ist diese Neuaufgabe, deshalb sind die hinzugefügten Bemerkungen des Autors warm zu begrüßen.

Ihm sollte allerdings nicht zugestimmt werden, wenn er zum methodischen Teil seiner Kontroverse mit Stickler, später Kardinalbibliothekar der Römischen Kirche, immerhin einräumt, „The study of church history ... certainly can be treated as a branch of theology“, abgesehen von ihrem selbstverständlichen Lebensrecht als autonomer Disziplin (300). Das dürfte zuviel der Nachgiebigkeit sein, denn der historischen Wahrheit werden wir uns nur dann nähern können, wenn jeder, der die Verhältnisse der Vergangenheit zu rekonstruieren sich bemüht (und nicht allein Bestätigungen für aktuelle Lehrmeinungen etc. gewinnen will), auch die Methoden befolgt, die für das Handwerk des Historikers entwickelt worden sind, gleichgültig ob er professionell dafür ausgebildet ist oder sich als Autodidakt auf diesem Terrain bewegt.

*

Die Aufsätze von 17 Schülern bilden eine Gabe zu T.s 65. Geburtstag, zusammengefügt zu einem ansehnlichen Band, dessen Bezeichnung als Festschrift der Verlag leider vom Titelblatt verbannt hat. Willkommen ist das beigegebene Verzeichnis der Veröffentlichungen T.s (326–334). Die Beiträge betreffen den Zeitraum zwischen 1100 und 1450; sie gruppieren sich zu vier Themenbereichen: Geschichte des Papsttums; philosophisches und theologisches Denken; Kirchenrecht; Historiographie und Ekklesiologie. Da angesichts der Fülle Beschränkung unausweichlich ist, sei hier nur auf zwei Aufsätze hingewiesen, die sich an die Thematik des besprochenen Buches anschließen, sowie auf wenige weitere, die am ehesten mit den Interessen deutscher Forscher verbunden sind.

Thomas Turley sucht eine neue Antwort auf die Frage, welches Motiv hinter Johannes' XXII. überraschendem Vorgehen gegen die Franziskaner-Lehre von der absoluten Besitzlosigkeit Christi steckte

(1322). Er macht plausibel, daß dem Papst schon 1318/19, als er die Schriften von Petrus Olivi auf häretische Sätze hin untersuchen ließ, aufgegangen sein muß, welche Gefahr die Betonung des Ideals evangelischer Armut, das Nikolaus III. in der Konstitution *Exiit qui seminat* akzeptiert hatte, für den Besitz der Kirche und besonders für das Papsttum selbst darstellte (John XXII and the Franciscans: a reappraisal, 74–88).

Als Schulbeispiel für den Widerruf der Verordnungen eines Papstes durch einen Nachfolger galt den Juristen des späteren Mittelalters das ausnahmslose Verbot der Besteuerung von Kirchengut durch Laien, das Bonifaz VIII. 1296 verfügt hatte, aber schon ein Jahr später wieder einschränken mußte, und dessen Formulierung von Clemens V. auf Druck König Philipps des Schönen 1306 förmlich aufgehoben wurde. Mit kenntnisreicher Benutzung auch handschriftlichen Materials untersucht Thomas M. Izbicki die Reaktion der Kommentatoren auf diese Vorgänge, deren wichtigste Texte dank der Aufnahme in das *Corpus iuris canonici* allgemein verbreitet waren; sie äußerten sich dabei gern auch zum Einfluß von Herrschern auf das Kirchenregiment (*Clericis laicos* and the canonists, 179–190).

Die vermeintliche Beendigung des Investiturstreites im Jahre 1111 hat immer schon Rätsel aufgegeben, da Paschal II. und Heinrich V. unerwartet die bislang hartnäckig vertretenen Positionen aufgaben und so zu einem Kompromiß fanden, der allerdings wegen des empörten Widerstandes der betroffenen Bischöfe keinen Bestand hatte. Stanley Chodorow beschreibt die vorangegangene Entwicklung hauptsächlich aus der Perspektive des Königs und findet in den Schwierigkeiten, denen sich beide Herrscher in der aktuellen Lage konfrontiert sahen, das Motiv für die Einigung, inspiriert von politischer Notwendigkeit (Paschal II, Henry V, and the origins of the crisis of 1111, 3–25; zu 22 Anm. 52: die Chronik von Montecassino muß jetzt nach der Ausgabe von Hartmut Hoffmann zitiert werden, MGH SS 34, 1980).

Kenneth Pennington macht wahrscheinlich, daß die Briefe von Gregor IX. aus dem Juli 1231 gegen *nove constitutiones* Friedrichs II. nicht das gesamte Gesetzeswerk, den sog. Liber augustalis, der einige Monate später promulgiert wurde, zum Ziel gehabt haben können, sondern lediglich einige der Kirche abträgliche Bestimmungen, deren Aufnahme augenscheinlich erwogen wurde, ohne daß sie dann in

die Sammlung Eingang gefunden hätten (Gregory IX, emperor Frederick II, and the Constitutions of Melfi, 53–61; mit kritischer Edition der beiden Briefe).

Gerhochs von Reichersberg Kommentar zu Psalm 64 ist vor allem eine Aufforderung zur Reform der mit Mißständen behafteten Kirche, gerichtet an Eugen III. Karl F. Morrison verweist zur Auflösung der logischen Widersprüche, von denen der Text dank des Autors „method of figurative association“ durchwoben ist, auf die Verfremdung von Wirklichkeit, wie sie im mittelalterlichen Spiel geschieht, und betont die Sicht des Autors von der einen, unteilbaren Kirche, deren Gläubige „ein Herz und eine Seele“ (Act 4,32) in Gott sind (The church as play: Gerhoch of Reichersberg's call for reform, 114–144).

Mit einem Mißverständnis beginnt der Beitrag von Thomas E. Morrissey, „More easily and more securely“: legal procedure and due process at the council of Contance (234–277). Er behauptet, durch das Dekret vom 6. April 1415 (*Haec sancta*) „the council ... was stating that it would proceed according to strict legal requirements, so that no one could attack the legitimacy of its actions“ (238). Nun haben die Konzilsväter sich tatsächlich um absolute Korrektheit in allen Verfahrensfragen bemüht (so schon 1409 in Pisa), dabei auch durch flexibles Geschick den Weg zu ihren Zielen erleichtert, wie M. darlegt – aber davon steht kein Wort im genannten Dekret. Dort wird lediglich, damit die Aufgaben des Konzils *faciliter, securius* sowie *uberius et liberius* erfüllt werden können, als Grundsatz festgehalten, daß jeder, selbst der Papst, in Fragen des Glaubens, der Beseitigung des Schismas und der Kirchenreform (also den für Konstanz vorgesehenen Materien) dem Konzil Gehorsam schulde, da es die legitime Repräsentation der irdischen Kirche bilde und seine Vollmacht unmittelbar von Christus habe, und daß streng zu bestrafen sei, wer sich den Anordnungen dieser Synode *et cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati* widersetzen wolle; dann folgen Einzelbestimmungen zur Regelung aktueller Erfordernisse nach der Flucht Johannes' XXIII. Solche Komparative waren nicht originell, vielmehr begebenet in manchem Traktat aus der Schismazeit die Mahnung, der einfache Gläubige solle, solange Zweifel bestehen, welcher Papst der richtige sei, dem „sichereren“ Weg folgen. Damit fällt M.s Pointe: der wiederholt angeführte Hinweis, in späteren Konstanzer Äußerungen werde absichtlich auf den Wortlaut des Dekrets angespielt. Dessen

Text (und andere) hätte M. nach der modernen Ausgabe (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, 1962 u.ö., 385 f.) zitieren müssen, nicht mehr nach Mansi. Im übrigen wird jemand unmöglich die Bedeutung des Pisaner Konzils für die Kirchengeschichte erkennen können, dem die von Johannes Vincke herausgegebenen *Acta concilii Pisani* (1940) nicht geläufig zu sein scheinen (236 Anm. 10 f.). Ebenso befremdlich wirkt, wenn M. für die Unterstellung Paduas unter die Republik Venedig nichts anders als einen deutschen Aufsatz von 1887 und für die Wahl Martins V. nur die alte Arbeit Frommes (1896), die bei der Sichtung der Quellen stehenbleibt, anführt (235 Anm. 9, 246 Anm. 67) oder wenn er für Briefe von Pier Paolo Vergerio die Edition von 1887 benutzt (237 Anm. 19), nicht dagegen die kritische von Leonard Smith (1934).

Der englische Karmelit Thomas von Walden, bekannt durch das gegen Wyclifs Lehren verfaßte *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae* (1421–28), besuchte als theologischer Bakkalar das Pisaner Konzil und später wahrscheinlich auch das Konstanzer. Kirk Stevan Smith, *An English conciliarist? Thomas Netter of Walden* (290–299), bejaht die im Titel seines Aufsatzes gestellte Frage, obwohl Netter sich größter Vorsicht befleißigte: Er wollte die allgemeine Synode zwar nicht als die universale Kirche selbst angesehen wissen, nannte sie aber *ecclesiae catholicae imago propinquior* und *universali ecclesiae in autoritate multum consimilis*; auch formuliert er, daß der Papst nicht dem Konzil vorsitze, sondern lediglich in ihm den Vorsitz führe, da die Kirche gemeinsam regiert werden müsse.

Von einem Ausrutscher abgesehen, stellt diese eindrucksvolle Festschrift der Schüler den Erfolg des Lehrers Tierney unter Beweis. Das ist um so begrüßenswerter, als Fachkollegen ja sonst nicht die Möglichkeit haben, einen Eindruck von dieser wichtigen Seite im Schaffen eines Gelehrten zu erhalten.

Göttingen

Dieter Girgensohn

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich (1198–1304).

Ein Beitrag zum *Index Actorum Romanorum Pontificum* ab Innocentio III ad Martinum V electum. Bearbeitet von Wolfgang Hilger. (= *Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen*. Zweite Abteilung: *Diplomataria et Acta* 83. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Historische Kommission), Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1991, 30, 443 S.

1952/1953 schlug der italienische Historiker Franco Bartolini vor, alle einschlägigen Archive nach Originalen von Papsturkunden aus dem Zeitraum von 1198 bis 1417 zu durchforschen. Vorgesehen wurde eine genaue Beschreibung (samt Regest); vor allem sollten alle Kanzleivermerke sorgfältig aufgenommen werden. Durch einen Vergleich mit den Einträgen in den Vatikanischen Registern sollte so der Geschäftsgang der päpstlichen Kanzlei aufgehehlt werden.

Doch: Wie so oft bei derartig großzügig konzipierten Unternehmen folgten den großen Worten und heiligen Schwüren kaum Taten. Der Herausgeber der vorliegenden Edition beschreibt dies sehr vornehm: „Nach dem Tod Bartolinis 1956 begann der ‚Censimento‘ dort, wo an ihm gearbeitet wurde, ein jeweils nationales Eigenleben anzunehmen“. Mit anderen Worten: Es lag bei den nationalen Wissenschaftsorganisationen, ob sie bereit waren, die Anregung Bartolinis aufzunehmen und die notwendigen Personal- und Sachmittel zur Verfügung zu stellen.

Relativ rasch liefen die Arbeiten in der Schweiz an. Dies war im wesentlichen das Verdienst von Anton Largiadèr, der von 1963 bis 1970 die drei Bände des „Censimento Helvetico“ vorlegte. Bernard Barbiche wandte sich den umfangreichen Beständen des Pariser Staatsarchivs zu; 1975 bis 1982 erschienen drei Bände, und zwar für die Zeit von 1198 bis 1415. Walter Zöllner legte 1966 ein Verzeichnis der Papsturkunden des Erzstiftes Magdeburg vor. Brigitte Schwarz verzeichnete die Urkunden in Niedersachsen von 1199 bis 1417 (erschieden 1988) und Patrick N. R. Zutschi stellte kürzlich einen Band mit den Urkunden in England in der Zeit von 1305 bis 1415 vor (erschieden 1991). Diese Übersicht läßt ahnen, daß die Aufnahme der Anregung Bartolinis von vielen Zufällen abhängig war.

Aufgeschlossen für das Anliegen Barto-

linis war von Anfang an das Institut für Österreichische Geschichtsforschung in Wien; der damalige Direktor Leo Santifaller war mit Bartolini befreundet. Bereits 1951 liefen die Vorbereitungen an. Doch wechselten wiederholt die Bearbeiter. Schließlich konnte Wolfgang Hilger die Sammlung für die Jahre 1198 bis 1308 (Benedikt XI. eingeschlossen) zu einem Ende bringen. Obwohl 1982 bereits die ersten Druckfahnen vorlagen, nahmen die Korrekturarbeiten und das Erstellen der Register noch viel Zeit in Anspruch. Zudem tauchten im Laufe der Jahre weitere Urkunden auf; andere ließen sich bei einer Revision des Textes nicht mehr auffinden.

Schon diese wenigen Hinweise deuten auf eine wechselvolle Geschichte hin. Um so erfreulicher ist es, daß nun der erste Band des *Censimento Austriaco* vorliegt. Er bietet die Daten von 629 Urkunden (die Urkunden im Zentralarchiv des Deutschen Ordens wurden nicht aufgenommen; in welcher Weise dieses umfangreiche Material – es sind nicht weniger als 280 Stücke – erschlossen werden soll, wurde noch nicht entschieden). Geboten werden jeweils Datum und Ausstellungsort (in moderner Form), Regest, Intitulation und Adresse, Incipit und Explicit, heutiger Aufbewahrungsort (mit Archivsignatur), Registereintrag (Hinweise auf Druck in den Registereditionen), bisherige Drucklegungen (wörtlich oder als Regest), Hinweise, ob der Urkunde ein Formular zugrunde liegt (nach Michael Tangl oder Peter Herde) und schließlich alle Kanzleivermerke. Im Verzeichnis der Archive mit einschlägigen Papsturkunden begegnen zunächst fast alle Staatsarchive des Landes. Den weitaus größten Anteil aber haben die Archive der alten Stifte, angefangen bei Admont bis Zwettl. Besonders umfangreich sind die Sammlungen von Heiligenkreuz, Melk, Seitenstetten und St. Paul im Lavanttal (hier auch 13 Originale aus der ehemaligen Abtei St. Blasien im Schwarzwald). Vereinzelt begegnen Klöster der Bettelorden: Graz (Franziskaner), Lienz (Dominikanerinnen mit fünf Originalen!), Wien (Dominikaner und Minoriten). Der Bestand der bischöflichen Archive ist im Vergleich dazu bescheiden: so weist das Diözesanarchiv von St. Pölten nur ein Stück auf, während das erzbischöfliche Konsistorialarchiv in Salzburg wenigstens sieben Urkunden besitzt.

Den Inhalt der Urkunden hier zu referieren ist nicht möglich. Deutlich wird, daß schon im 13. Jahrhundert zahlreiche

Streitigkeiten vor das Forum des Apostolischen Stuhles gezogen wurden. Dies zwang die Päpste, zunehmend einheimische Prälaten zu beauftragen, die Streitigkeiten zu untersuchen, zu entscheiden und das Urteil notfalls vor Ort zu exekutieren. Auffallend ist der hohe Anteil an Urkunden für die Klöster des Klarissenordens. Vertreten ist auch die berühmteste Verlautbarung dieser Zeit, nämlich die Bulle „*Clericis laicos*“. Ein Exemplar liegt im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, eine weitere Ausfertigung im Zentralarchiv des Deutschen Ordens in Wien.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): *Vom Elend des menschlichen Daseins*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer (= Philosophische Texte und Studien 24), Hildesheim-Zürich-New York (Georg Olms Verlag) 1990, 107 S., kt.

Der Traktat, der zur Weltliteratur gerechnet wird, liegt hier erstmals in einer vollständigen deutschen Übersetzung vor. In einer vierzigseitigen Einleitung charakterisiert Geyer den Autor und sein Werk. Daß er dem Papst gerecht würde, kann man nicht sagen; allzu sehr verkennt er die überaus schwierige Lage des Papsttums von damals und dessen vorausgehende Entwicklung; allzu unbedenklich erklärt er S. 6 Kreuzzüge und Reformbestrebungen sowie Ketzerbekämpfung als Mittel „vor allem der Festigung jener Machtpositionen, die Innozenz III. dem Papsttum erworben hatte“; kein Wort fällt über die der Kirche höchst gefährlichen Machtansprüche der weltlichen Fürsten, welche kirchliche Gegenmaßnahmen herausforderten. Das Werk ordnet Geyer in eine Tradition zwischen Augustinus und Montaigne ein. Indem er es mit dem *Instrumentarium* moderner philosophischer Begrifflichkeit zu durchleuchten versucht, will er es für „anthropologisch“ gelten lassen (S. 37) und formuliert – nachdem er sich einer recht komplizierten Sprache bedient hat – zum Schluß leicht verständlich als wichtigsten Inhalt des Traktats einen Fragenkomplex zur Stellung des Menschen zwischen Immanenz und Transzendenz, dies in der – wohl richtigen – Meinung, daß eben diese Fragen es seien „und nicht die vorläufigen Antworten, die auch heute noch zu denken geben“. Während er den „abgründigen Pes-

simismus“ des Werkes (S. 35) herausschreibt, betont er zu wenig, daß Innozenz die Schilderung des menschlichen Elends nur als die halbe Wahrheit auffaßte und deshalb einen weiteren Traktat über die Würde der menschlichen Natur zu schreiben plante, der dann – wohl aus Zeitmangel – nie verfaßt wurde. Die sehr anspruchsvolle Einleitung des Übersetzers wirft übrigens die Frage auf, an was für ein Publikum sie sich wende. Wer sich mit ihr auseinandersetzen kann und sich zugleich für das Mittelalter interessiert, sollte das einfache Latein des Papstes verstehen können; sonst stimmt etwas in der modernen Ausbildung nicht. Bedauerlicherweise ist die gebotene Übersetzung nicht mit der nötigen Sorgfalt gemacht worden. Unschönheiten, Ungenauigkeiten haben sich in viel zu großer Zahl eingeschlichen. Die Sprachkunst vor allem des ersten Buches hätte beachtet werden sollen. Sehr ungeschickt lautet zum Beispiel die Formulierung lib. 1 c. 1 § 1: „Weshalb nur kamen Knie mir entgegen, wozu Brüste, daß ich daran trank“ für: „Cur exceptus genibus, lactatus uberibus“ („Wozu auf die Knie genommen und an den Brüsten gesäugt“) – oder im gleichen Abschnitt: „... so wäre meine Mutter mir zum Grab geworden, ihr Schoß auf ewig schwanger geblieben“ für: „... fuisset mihi mater mea sepulchrum et vulva eius conceptus eternus“ (conceptus hier = conceptaculum = Behältnis, Schrein; also: „ihr Schoß ein ewiger Schrein“). Rhetorische Präzision wird oft mißachtet, so ebenda § 2 die Wortfolge: „ingressum ..., progressum ... egressum“ und gleich danach: „de quo factus sit homo ... quid faciat homo ... quid futurus sit homo“. Lib. 1 c. 1 § 3 wird dann nach „quodque miserius est“ falsch bezogen. Falsch ist zum Beispiel auch lib. 2 c. 12 § 1 die Übersetzung: „Jeder, der über die Massen begehrt, ist auch gegen die Natur verweichlicht und verzärtelt“ für: „Omnis cupidus contra naturam nititur et molitur“ („Jeder Habsüchtige sträubt sich gegen die Natur und wirkt ihr entgegen“); weiter wird zum Beispiel lib. 3 c. 2 § 2 „retractio ista tam gravis“ als „schmerzhafte Wunde“ verstanden, doch handelt es sich um eine „schwer belastende Rückbesinnung“. Unbegreiflich ist S. 65 die Anmerkung: „Zitat nicht nachweisbar“, da dieses wie manches andere Jesus Sirach entnommen ist, weshalb es denn auch im Text nicht „einem“ Weisen zugeschrieben werden sollte, sondern „dem“ Weisen. Überhaupt zeugen die Anmerkungen von Flüchtigkeit: die einen und gleichen Werke werden einmal deutsch, einmal latei-

nisch, entweder gekürzt oder ausgeschrieben zitiert. Somit liest man: „Juvenal, Sat.“ (S. 54), „Satiren“ (S. 59) und gar „Saturnalien“ (S. 69). Man braucht solche Fehler im einzelnen nicht schwer zu nehmen, aber in ihrer Menge darf man sie nicht dulden. Brauchbar ist die Übersetzung nur in beschränktem Sinn, nämlich unter ständigem Vergleich mit dem lateinischen Original.

Basel

Berthe Widmer

Antonino Franchi: Nicolaus Papa IV 1288–1292 (Girolamo d'Ascoli). Testo curato da Franca Maroni Capretti, Ascoli Piceno (Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno) 1990, 294 S. und zahlreiche, z. T. farbige Abb.

Einem in Italien verbreiteten Brauch folgend, hat eine örtliche Institution der Stadt Ascoli Piceno (die Sparkasse) die – wie Umfang und großzügige Ausstattung des Buches vermuten lassen – nicht unerheblichen Kosten des Drucks vorliegender Publikation über den aus Ascoli stammenden ersten Papst aus dem Franziskanerorden übernommen. Deren Autor, auch er Minorit und seit Jahrzehnten als überaus kenntnisreicher und umsichtiger Quelleneditor und darstellender Historiker der Geschichte des 13. Jahrhunderts bekannt, nennt die seinem Ordensbruder zum 700jährigen Anniversarium des Pontifikats geschriebene Monographie bescheiden „un saggio“. Das wie bei allen Arbeiten des Verfassers mit akribischer Genauigkeit unter Heranziehung der gesamten – insgesamt dürftigen – Sekundärliteratur zum Pontifikat dieses Papstes auf der Grundlage der ca. 8000 in den päpstlichen Registern überlieferten Schreiben und zahlreicher ungedruckter Materialien (das entsprechende Archivalienverzeichnis S. 275 nennt nicht weniger als 31 „Fonti manoscritte“ von Alexandria/Ägypten bis Moskau) niedergeschriebene Buch ist die erste ausführliche Würdigung Nikolaus' IV., in dessen Regierungszeit das Problem des – 1291 endgültig verlorengehenden – christlichen Restbesitzes im Heiligen Land sowie die „einzigartigen und faszinierenden Episoden (der abendländischen Verbindung) zu den Mongolen im Persien des Il-Khans Argun und zum China des Großchans Kubilay“ (S. 9) die Höhepunkte waren.

Die Karriere des nachmaligen Papstes, dessen Ursprünge und religiöse Anfänge

in den beiden ersten Kapiteln beschrieben werden, begann mit seiner Sendung nach Konstantinopel im Vorfeld des Zweiten Lyoner Konzils in den Jahren 1272 ff. und der Wahl in absentia zum Generalminister der Minoriten als Nachfolger Bonaventuras (Kap. 3 und 4). Es folgten eine erneute Mission an den Bosphorus, die aber infolge des Todes Innozenz' V. abgebrochen wurde, sowie die Friedensvermittlung zwischen den Königen von Kastilien und Frankreich, die der franziskanische Generalminister zusammen mit dem dominikanischen Generalmagister Giovanni da Vercelli – bemerkenswert die gemeinsame diplomatische Tätigkeit der beiden Oberen der zwei bedeutendsten Bettelorden der Zeit – im Auftrag Johannes' XXI. erfolgreich abschloß (Kap. 5 und 6). Der Kardinals purpur, den Nikolaus III. 1278 dem Minoritengeneral verlieh, war gewissermaßen Anerkennung der gelungenen Vermittlertätigkeit zwischen den beiden verfeindeten Monarchen (Kap. 7). Im Konklave von 1287/88, an dem zuletzt nur noch neun Wähler teilnahmen, einstimmig erhoben, begann der neue Papst bald eine rastlose geistliche (auf Synoden, Legationen, Klerus und Orden gerichtete) und politische Aktivität in ganz Europa und darüber hinaus, darunter die Lösung der komplizierten sizilischen Frage (Kap. 11), er kümmerte sich aber ebenso um regionale und lokale Einzelheiten (im Kirchenstaat, in seiner Vaterstadt und den Marken) (Kap. 12–15). Als geradezu universalhistorisch aber erweist sich seine Aktivität in Richtung Naher und Ferner Osten: Die Sorge um die Terra Sancta, um die Balkanländer, Armenien (und Marokko) sowie der Aufbau von oder die Fortführung der bereits von seinen Vorgängern angeknüpften Beziehungen zu den mongolischen Reichen in Mesopotamien/Iran und im fernen China (Mission des G. da Montecorvino) waren integrierende Teile einer „Ostpolitik“, die Nikolaus IV. durchaus in eine Reihe mit so weitschauenden und -wirkenden Vorgängern wie Innozenz IV. oder Gregor X. rücken läßt. Insgesamt stellt sich der Papst aus Ascoli dem Biographen wohl zu Recht als ein in franziskanischem Geist agierender „Diplomat“ dar, der mit Umsicht, Augenmaß und Entschlossenheit die Geschehnisse der Kirche in den kurzen Jahren seines Pontifikats geleitet und die aktuelle politische und kirchenpolitische Entwicklung in Europa maßgeblich mitbestimmt hat – nicht zu vergessen auch seine kulturellen Leistungen (Förderung der Universitäten Montpellier und Lissabon, Grundsteinle-

gung des Doms von Orvieto etc.) und wissenschaftlichen Neigungen (Kap. 21). Alle diese und zahlreiche andere Einzelheiten aus dem Pontifikat Nikolaus' IV. sind von Franchi in ein detailsreiches Bild der Zeit eingepaßt, das – zusammen mit den zahlreichen, technisch hervorragenden Abbildungen – durch seine Anschaulichkeit ebenso besticht wie durch seine Präzision.

Bonn

Burkhard Roberg

Gian Luca Potestà: Angelo Clareno. Dai Poveri Eremiti ai Fraticelli (= Istituto Storico Italiano per il medio evo. Nuovi Studi Storici 8), Rom 1990, 341 S.

Petrus von Fossombrone 1255/60–1337, seit 1274 Franziskaner, wurde in den damals in der Mark Ancona aufbrechenden Armutsstreit verwickelt, zu Haft verurteilt, die er in verschiedenen Klöstern erlitt, 1289 vom neuen General Raimund Gaufredi befreit. Nach kurzem Aufenthalt als Missionar in Armenien aus dem Orden ausgeschlossen appellierte er mit seinen Gefährten, den sog. Spirituellen, an Papst Cölestin V., der ihnen die strenge Observanz als „Eremiten des Papstes Cölestin“ gestattete. Nach Abdankung des Papstes 1294 trieb sie die Verfolgung nach Griechenland (Verurteilung durch Bonifaz VIII., die erst dessen Nachfolger 1303 aufhob). Petrus änderte seinen Namen in Angelo Clareno, tritt seit 1307 als Führer der „Armen Eremiten“ auf, lebte 1311–1318 unter dem Schutz der Kardinäle Colonna und Orsini in Avignon, versuchte die Anerkennung der Anordnung Cölestins V. zu erreichen; vergebens. Der Tod Colonnas zwang ihn zur Flucht nach Subiaco, bis 1334, dann nach Mariono Nuovo (Basilicata), wo er 1337 starb. Seine Schüler, die Clarenen fratres, hielten sich bis 1581.

Seine strenge Frömmigkeit beeinflusste die Anfänge der Kapuziner.

Daß nur eine starke Persönlichkeit sich ungebrochen in den Wirren dieser Zeit halten konnte, hat sicherlich die Forschung gereizt, sich ihrer anzunehmen. Aus dem umfangreichen Namensverzeichnis seien wenigstens die deutschen Forscher genannt: von Auw, Barone, D. R. Bauer, Benz, Bierbaum, Boehmer, Burdach, Clasen, Denifle, Dinzelsbacher, Distelbrink, Döllinger, Ehrle, Elm, Esser, Fuhrmann, Grundmann, Herde, Holder-Egger, Koch, E. Müller, Töpfer, Willemsen.

Zuvor hatte der Jesuit Daniel Papebroch ihm in den *Acta Sanctorum* im 3. Juni-band (zum angebl. Todestag 15. Juni) ein Denkmal gesetzt, Venedig 1742, mit einem historischen Kommentar und ausführlichen Wunderberichten. Angelus hatte seinen Tod vorausgesagt, an 2000 Pilger hatten sich an seinem Sterbelager eingefunden. Papebroch schreibt entsprechend *De beato Angelo Clareno*. Ein Kult ist aber nie bestätigt worden.

Neuerdings sind die Schriften Clarenos ediert worden: seine Briefe, 83 an Zahl, mehr oder weniger umfangreich, alle aber im Dienst der Anerkennung seines Ordens und dessen idealer Gesinnung. R. G. Musto, *The Letters of Angelo Clareno*, Columbia University, New York 1977; L. von Auw, *Epistulae* (Fonti per la storia d'Italia, 103), Rom 1980; sodann seine Werke: Kommentare zur Regel des hl. Franziskus und Chronik zu seiner Verteidigung. Schließlich von besonderer Bedeutung seine Übersetzungen der griechischen Mönchsliteratur aus den Werken des Basilius, Chrysostomus, Climacus, Dionysios, Gregor von Nazianz, Athanasius. Dies würdigte J. Gribomont sehr: Dieses Schrifttum war im Westen unbekannt, Clareno öffnete die dann viel benutzten Zugänge.

Über all dies handelt der Verfasser, der schon 1980 eine wichtige Abhandlung über den umstrittenen Zeitgenossen Clarenos Ubertino da Casale und 1989 eine Literaturübersicht vorgelegt hat. In 12 Kapiteln wird Leben und Werk Clarenos dargestellt unter Einarbeitung seiner Briefe und Schriften, deren Datierung mühselig aber gewiß nötig war und gut gelungen ist. Langsam verstehen wir sein Interesse an dem schweren Stoff: die große Persönlichkeit Clarenos, die über allem Streit und in allen Niederlagen das Prinzip *Caritas* hochhielt und nur damit siegte, war ein Geschenk für seine Zeit. Nach soviel exakten Vorarbeiten dürfte unser Wunsch nach einer Biographie, die die ideale Gesinnung Clarenos auch für unsere Zeit auswertet, leicht erfüllbar sein.

Sieburg

Rhaban Haacke

Karl-Heinz Witte: *Der Meister des Lehrgesprächs und sein „In-principio-Dialog“*. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. von der Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 95), München-Zürich (Artemis Verlag) 1989, 9, 250 S., ISBN 3-7608-3395-0

Der hier untersuchte und edierte mittelhochdeutsche „In-principio-Dialog“ präsentiert sich als ein philosophisch-theologisches Lehrgespräch zwischen „magister“ und „discipulus“; er gehört in die Gattung deutscher theologischer Schriften des Mittelalters, die nicht aus dem Lateinischen übersetzt, sondern in deutscher Sprache abgefaßt worden sind. Das Werk ist anonym in der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm. 129, einem Oktavband aus dem Jahr 1383, in mittelbayerischem Dialekt überliefert. Der Urtext, über dessen Verbleib bis heute nichts bekannt ist, muß in alemannischer Mundart abgefaßt gewesen sein.

W. bietet im ersten Teil seines Buches eine vorbildliche Edition des Lehrgesprächs (14–60). Im zweiten Teil entfaltet er die darin vertretene „theologische und philosophische Position“ (61–143). Unter Vermeidung abstrakter scholastischer Begriffe, bezugnehmend auf den Prolog des Johannesevangeliums, als dessen tiefsinnige Auslegung er seine Schrift versteht, handelt der unbekannte Verfasser vom Wesen Gottes, dem reinen Sein im Unterschied zum geschaffenen Sein, und charakterisiert es als das höchste Gut, in dem alle Vollkommenheiten enthalten sind. Auch bietet er tiefe Spekulationen über das Geheimnis der Trinität. Schließlich wendet er sich der Schöpfungslehre zu, wobei er eine platonisch-augustinische Ideenlehre vertritt. W. konnte eine ganze Reihe lehrmäßiger Verbindungen und Parallelen des Dialogs zu Richard von St. Victor, Bonaventura und Meister Eckhart aufzeigen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß aufgrund der „problemgeschichtlichen Untersuchung“ der Traktat „einer augustinisch-neuplatonischen, Bonaventura nahestehenden Strömung“ zuzuordnen ist (185). Den unbekanntem Verfasser charakterisiert W. als einen „eigenständigen, feinsinnigen, hoch spekulativen

Kopf“, begabt „mit scharfem Verstand, liebevoller Phantasie und leidenschaftlicher Emphase“ und stellt ihn hinsichtlich seiner literarischen und philosophisch-theologischen Leistung in eine Reihe mit Heinrich Seuse und Johannes Tauler (4 f.). Es ist deshalb gut verständlich, daß sich W. im dritten Teil des Buches (145–208) bemüht, die „Konturen des unbekanntens Autors“ näher festzulegen und seine geistige Heimat zu klären.

Eine erste wichtige Hypothese, die W. ausführlich zu begründen sucht, besagt, daß dem unbekanntens Verfasser – er nennt ihn im Titel „Meister des Lehrgesprächs“ – auch der „Gratia-Dei-Traktat“, der in der Handschrift der Züricher Zentralbibliothek C 127 überliefert ist und der von Georg Steer 1966 ediert wurde, sowie der noch nicht gedruckte Dialog „Des menschen adel, val vnd erlösung“ in der Handschrift CPC 1945 der Colmarer Stadtbibliothek zugehören. Er stützt diese Annahme auf den Typ des „Meister-Jünger-Dialogs“, der allen drei Schriften gemeinsam ist, und den sie in einer Vollendung bieten, der „bis heute nichts Gleichwertiges aus jenem Umkreis beizuordnen“ sei (167). Die Übereinstimmung wird aufgezeigt durch den Vergleich der Gliederung, der Überleitungen, charakteristischer Textelemente und Redeweisen. Gemeinsame Merkmale der drei Schriften sind außerdem, wie W. im einzelnen darlegt, die häufige und fachkundige Bezugnahme auf theologische Lehrsätze und Lehrdifferenzen, ferner die persönliche Art, in der sich Meister und Schüler begegnen, und nicht zuletzt der Umstand, daß die personal verstandene Wahrheit gleichsam als dritter Partner im Dialog mitwirkt. W. kann auch gewisse inhaltliche Übereinstimmungen nachweisen. So finden sich in allen drei Schriften einige typische Bilder und Vergleiche (148–184).

Gegen die Gleichsetzung des Autors der drei Schriften scheint aber zu sprechen, daß der „Gratia-Dei-Dialog“ nach Georg Steer nicht einer augustiniisch-neuplatonischen, Bonaventura nahestehenden Strömung, sondern einer thomistischen Tradition entstammt. W. sucht diese These zu entkräften, indem er drei Lehrmeinungen des Dialogs näher untersucht, nämlich die Auffassung des unbekanntens Autors über die Urstandsgrade, seine Lehre über die hypostatische Union und seine Stellung zu der Frage nach der Notwendigkeit der Gnadenhilfe für gute Werke. In allen drei Fällen kommt er zu dem Ergebnis, daß der Autor des „Gratia-Dei-Dialogs“ der augustiniischen Tradition zuneigt

(185–194). In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich W. mit dem augustiniischen Lehrgut der drei Dialoge, das nach ihm deutlich für einen Augustiner-Eremiten als Verfasser spricht, wiewohl W. zugibt, daß manche dieser Lehrstücke auch bei anderen Theologen zu finden sind (195–200).

Schließlich stellt sich W. ausdrücklich die Frage: Wer ist der Meister des Lehrgesprächs? (201–208). Aufgrund seiner Annahme, es müßte ein angesehener Magister oder Lektor der Augustiner-Eremiten gewesen sein, bringt er einige angesehene Theologen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz ins Gespräch, die in jener Zeit lebten und wirkten. Thomas von Straßburg, auf den manche Indizien zu passen scheinen, schließt er mit Recht aus, weil dessen Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens und sein Theologumenon, daß ohne den Sündenfall des Menschen der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre, den Auffassungen des unbekanntens Autors widersprechen. Als möglicher Verfasser wird Johannes von Basel genannt oder einer der beiden Straßburger Augustiner, die der Mystik am Oberrhein nahestanden, nämlich der Lektor Johannes von Schaftholzheim († nach 1381) oder der namentlich nicht bekannte Prediger des Klosters, von dem Handschriften mit mystischen Predigten 1870 beim Brand der Straßburger Stadtbibliothek vernichtet wurden.

Der Leser wird es mit W. sehr bedauern, daß es noch nicht gelungen ist, die Anonymität des unbekanntens Verfassers zu beseitigen. So viel läßt sich jedenfalls als Ergebnis der vorliegenden Untersuchung, wenn nicht mit Sicherheit, so doch mit Wahrscheinlichkeit behaupten: Der Autor der drei Schriften ist ein und derselbe und dürfte ein Augustinertheologe aus dem Südwesten des Reiches gewesen sein. W.'s Arbeit kommt zweifellos nicht geringe Bedeutung zu. In dem „Meister des Lehrgesprächs“ hat er eine bis jetzt wenig beachtete Persönlichkeit des deutschen Geisteslebens des 14. Jahrhunderts vorgestellt, die wegen ihrer originellen und theologisch tiefen deutschsprachigen Schriften Beachtung verdient. Man möchte wünschen, daß auch der noch nicht edierte Traktat der Colmarer Handschrift „Des menschen adel, val vnd erlösung“ bald in einer ähnlich meisterlichen Edition im Druck erscheint, wie sie W. hier für den „In-principio-Dialog“ vorgelegt hat.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Iréna Backus: Lectures Humanistes de Basile de Césarée. Traductions Latines (1439–1618) (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 125), Paris (Inst. Aug.) 1990, 308 S.

Basilius von Caesarea hat seit den Tagen des Konzils von Florenz (1439) im Abendland starke Beachtung gefunden. Sein Nachleben im Humanismus hat Luzi Schucan 1973 aufgezeigt. I. Backus berichtet in der vorliegenden Arbeit, eine Habilitationsschrift der Protestantisch-Theologischen Fakultät Bern, über die lateinischen Übersetzungen des Basilius und vergleicht sie mit dem griechischen Text. Im ersten Teil untersucht sie die lateinischen Editionen der „Opera omnia“ des Basilius aus den Jahren 1515–1618. Raphael Maffei Volaterranus (1451–1521) gab 1515 die erste vollständige Ausgabe der Werke des Basilius heraus. B. bietet u.a. eine Inhaltsangabe seiner Edition, die übrigens die Grundlage aller späteren Ausgaben des Basilius bildet, und untersucht die Qualität seiner Basiliusedition, die die Kritik des Erasmus auslöste. Anschließend informiert sie über die Pariser Ausgabe von 1520 und die Kölner Editionen von 1523 und 1531. 1532 erschien die Edition von Venedig, 1551 die Basler Ausgabe. In einem eigenen Kapitel würdigt B. die lateinische Edition von W. Musculus von 1540, berichtet über ihren Inhalt und die Übersetzung, die von Johannes Cochlaeus kritisiert wurde. In einem 4. Kapitel berichtet B. über die lateinische Ausgabe des J. Cornarus (1540), Kap. 5 behandelt die Editionen von G. Tilmann und L. Miré.

Der 2. Teil der Arbeit ist den Übersetzungen von Einzelschriften des Basilius aus den Jahren 1439–1598 gewidmet. Die Ausführungen machen deutlich, welche Beachtung Basilius im späten Mittelalter und im 16. Jahrhundert gefunden hat.

In einem Anhang vergleicht B. die Edition von W. Musculus mit denen von Maffei und Tilmann. Anhang 2 informiert über den Inhalt der Edition von Cornarus (1540), Anhang 3 über die Ausgabe von

Venedig 1548, Anhang 4 über die Edition von Gillot 1566. Eine Bibliographie, ein Index der Übersetzer und der alten Autoren schließt sich an.

Die Arbeit stellt eine wertvolle Bereicherung der Theologiegeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts dar. Sie informiert auch darüber, welche Schriften des Basilius in der theologischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts Verwendung fanden. So wurde z.B. Basilius in den Diskussionen um den Ausgang des Hl. Geistes, über die Rechtfertigungslehre und über das Papsttum zitiert. Dankbar wäre man für eine stärkere Angabe von weiterführender Literatur bei den Autoren des 16. Jahrhunderts gewesen. So fehlt z.B. über Contarini, R. Pole, J. Fisher, J. Cochlaeus, St. Hosius, L. Lippomani jede weiterführende Literatur. S. 41 ist ihr Urteil über Cochlaeus zu korrigieren. Hier dokumentiert die Verfasserin eine überraschende Schwäche, wenn sie meint, Cochlaeus sei nicht in der Lage gewesen, „le côté technique“ der Edition von Musculus zu kritisieren. Von dem Humanisten Cochlaeus und seiner Editionsarbeit scheint sie wenig gehört zu haben. Zu S. 202: J. Feucht war nicht Bischof, sondern Weihbischof von Bamberg. Zum Nachwirken des Basilius (S. 205) wäre noch zu nennen: Hieronymus Dungersheim, der in verschiedenen seiner Schriften Basilius zitiert. Albert Pigge verwendet in seiner „Verteidigung der kirchlichen Hierarchie“ 1538 u.a. die Schrift des Basilius „De spiritu sancto“. Johannes Groppe beruft sich in seinem „Enchiridion“ an verschiedenen Stellen auf Basilius. Georg Witzel führt in seiner „Apologia“ 1533 Basilius an und gab 1546 die „Liturgia S. Basilii Magni“ heraus.

Trotzdem: die Habilitationsschrift von B. ist eine vorzügliche Leistung, die uns einen profunden Einblick in das Nachwirken des Basilius im 15. und 16. Jahrhundert gibt. Die Verfasserin verdient unseren Dank und unsere Anerkennung.

Freiburg i.Br. Remigius Bäumer

Notizen

Agostino d'Ipbona. „*Quaestiones Disputatae*“.
(= Augustiniana IV), Palermo (Edizioni
Augustinus) 1989, 101 S.

Der vorliegende Band gibt eine Reihe von Untersuchungen wieder, die auf dem Internationalen Seminar „Augustinus von Hippo. Einige *Quaestiones Disputatae*“ vom 3.–4. 12. 1987 in Palermo, vorgelegt wurden. Was die verschiedenen Untersuchungen zusammenhält, ist die Frage nach dem Zueinander von Theologie und kirchlicher Praxis einerseits und – im weitesten Sinne – Umwelt (Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik, Kultur) andererseits im Leben und Werk Augustins.

So behandelt F. Giunta das Verhältnis von Römern und Goten auf dem Hintergrund der voraugustinischen christlichen „Romideologie“ und ihrer Umdeutung durch Augustin. – R. A. Markus befaßt sich mit dem Wesen des „Christseins“ nach Augustin angesichts der z. Zt. des Bischofs v. Hippo sich abspielenden grundsätzlichen Umschichtungen (vom Christentum der Diskontinuität zu dem einer kulturell-gesellschaftlichen Kontinuität). – M. Forlin Patrucco informiert über die Kontexte, in welchen Stellung und Bedeutung der Frau in den Briefen des Bischofs Augustinus erscheinen. – W. H. C. Frend faßt die Entwicklung Augustins bezüglich der staatlichen Intervention in kirchliche Angelegenheiten (Zwangmaßnahmen) von seinen frühen manichäischen Einstellungen bis hin zu den antidonatistischen Vorgängen zusammen. – O. Wermelinger schließlich berichtet über staatliche und kirchliche Zwangsmaßnahmen in der Endphase des pelagianischen Streites.

Der Band trägt den Untertitel „Einige *Quaestiones Disputatae*“. Ohne bestreiten zu wollen, daß es in den behandelten Problemfeldern (viele) offene Fragen gibt, sind doch die Untersuchungen nicht eigentlich als „Dispute“ angelegt, vielmehr besteht ihr Wert darin, sehr genau – meist unter Auarbeitung der neuesten Literatur – über den letzten Stand der Forschung zu berichten. So gesehen stellt der vorliegende Band jenseits aller detaillierten Fachsimpelei ein äußerst nützliches Instrumentarium für Historiker und Theologen dar.

Freiburg

Gisbert Greshake

Johannes Schlageter OFM: *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannes Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut* (= Franziskanische Forschungen 34), Werl/Westf. (Dietrich-Coelde-Verlag) 1989, 215 S., ISBN 3-87-163-177-9

Der Titel der anzuzeigenden Publikation läßt eine weitere der inzwischen nicht mehr seltenen Beschäftigungen mit Leben und Werk Petrus' Johannes Olivi, des 1298 in Narbonne nach mehrfacher Zensurierung und einige Jahre zuvor erfolgter Rehabilitation verstorbenen Exponenten des Franziskanerspiritualentums, erwarten. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine kritische Edition der *Quaestio de Altissima Paupertate*, der achten der *Quaestiones de Perfectione Evangelica*, in der Olivi in den siebziger Jahren des 13. Jhs. seine von joachitischen Endzeitvorstellungen beeinflusste Auffassung vom *Usus pauper* entwickelte und zu einer grundsätzlichen Erörterung des Verhältnisses von Armut und Reichtum, des „Heils der Armen“ und des „Verderbens der Reichen“, ausweitete. Die Edition, der 1963 bzw. 1966 die von A. Emmen und F. Simoncioli besorgte Herausgabe der ersten bis sechsten der *Quaestiones de Perfectione Evangelica* vorausgegangen ist, stützt sich auf die von Olivi selbst erweiterte zweite Textfassung, bezieht jedoch den ersten unredigierten Text mit ein. Dem Text sind ein Stichwort- und Personenverzeichnis, eine Liste biblischer Zitate und Anspielungen sowie eine ausführliche, für die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Schriften Olivis aufschlußreiche Handschriftenbeschreibung beigegeben. Besondere Beachtung verdient die „Einführung in Inhalt und Edition von Olivis Frage nach der höchsten Armut“. Die Sachkompetenz des Herausgebers, der bereits mehrfach mit fundierten Beiträgen zur Kirchenkritik und Endzeitvorstellung Olivis hervorgetreten ist, sein Geschick bei der Wiedergabe komplizierter Gedankengänge und nicht zuletzt seine alle Verschwommenheit meidende Diktion machen sie zu einem Hilfsmittel, dessen Gebrauch jedem zu empfehlen ist, der sich Klarheit über die komplexen theologischen Sachverhalte verschaffen will, die der franziskanischen Armutsfrage und dem für Kirchen- und Theologiegeschichte des 14. Jhs. so wichtigen Armutsstreit zugrunde lagen.

Berlin

Kaspar Elm

Kirchen in der Diktatur

Drittes Reich und SED-Staat

Fünfzehn Beiträge. Herausgegeben von
Günther Heydemann und Lothar Kettenacker. 1993.
370 Seiten, Paperback DM 39,- / öS 304,- / SFr 40,30
ISBN 3-525-01351-5

Mit dem nationalsozialistischen und ebenso mit dem marxistisch-leninistischen Staat mußten die christlichen Kirchen zwangsläufig in Konflikt geraten. Wie ist es ihnen in den beiden totalitären Herrschaftssystemen ergangen? Und wie haben sie sich gegenüber den beiden Diktaturen verhalten? Diese Fragen umschließen viele weitere. Etwa: Wie war die Grundeinstellung zu den Kirchen im Dritten Reich und im SED-Staat? Und wie umgekehrt die Haltung der Kirchen zur Staatsmacht? Wie sind sie jeweils mit den Herrschaftsideologien umgegangen?

In dem Band geht es um die Kirchen, zugleich aber um die letzten Jahrzehnte der deutschen Geschichte. Die Kirchen sind auch Bezugspunkt für die vergleichende Betrachtung beider Staaten. Die Autoren sind Historiker und Theologen aus beiden Teilen Deutschlands und den USA. Die Beiträge haben - nach einer einleitenden Studie über Totalitarismus und Religion - drei thematische Schwerpunkte: Staat und Kirche, Ideologie und Theologie, Kirche und Gesellschaft.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



Als vierter Band der Reihe liegt bereits „Kirchenrecht I. Wort – Sakrament – Charisma“ vor, d. h. die Einführung in eine Disziplin, die nicht erst seit R. Sohm als typisch katholisch gilt. Mag die Unterscheidung zwischen Rechts- und Liebeskirche mittlerweile auch ihre Faszination verloren haben und in ihrer Unbegründetheit allgemein durchschaut sein, die Nachwirkungen sind immer noch zu spüren. Unter dieser Rücksicht ist der Versuch einer konsequent theologischen Ortsbestimmung des kirchlichen Rechts besonders zu begrüßen. Dazu dient ein durchgängiger Vergleich des alten Kirchenrechts von 1917 mit dem neuen Kirchenrecht von 1983, das unter Berücksichtigung von Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet wurde, ebenso wie eine durchgängige Betonung des Charismas, das als solches im Kirchenrecht wenig Berücksichtigung erfährt. Dem Zusammenhang zwischen Recht und Liebe, Recht und Gnade, Recht und Charisma widmet dieses Studienbuch besondere Aufmerksamkeit. Daß geschichtliche Aspekte immer wieder ins Blickfeld rücken, versteht sich von selbst. Im übrigen folgt der Aufbau dem einfachen Dreischritt: Verkündigung des Wortes – Feier der Sakramente – Ausübung des Charismas.

Karl H. Neufeld

in Zeitschrift für katholische Theologie

Peter Krämer

Kirchenrecht I

Wort – Sakrament – Charisma

1992. 172 Seiten. Kart.

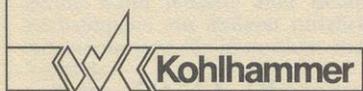
DM 26,-/öS 203,-/

sFr 27,30

ISBN 3-17-010306-7

Kohlhammer Studienbücher

Theologie, Bd. 24,1



Verlag W. Kohlhammer
70549 Stuttgart

theol

7 - Dr. Schickel (Univ. Halle) ✓

Zeitschrift für Kirchengeschichte

105. Band 1994
Heft 2



110 1111111111

05. AUG 1994

Verlag W. Kohlhammer

✓ 21

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

105. Band (Vierte Folge XLIII) Heft 2

Untersuchungen

- Jörg Ulrich: Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Osius . . . 143
 Lutz E. v. Padberg: Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis . . . 156
 Sven Grosse: Zum Verhältnis von Mentalitäts- und
 Theologiegeschichtsschreibung 178
 Volker Gummelt: Bugenhagens Tätigkeit an der Wittenberger
 Universität. 191
 Wolfram Kinzig: Philosemitismus. Teil I: Zur Geschichte des Begriffs . . . 202

Kritische Miscelle

- Rudolf Reinhardt: Wie „liberal“ war Franz Xaver Kraus? 229
 Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 233

- Literarische Berichte und Anzeigen* 234

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 07 11 / 78 63-0; Telefax 07 11 / 78 63-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11 / 78 63-0, Telefax 07 11 / 78 63-393.

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 die 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.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

UNTERSUCHUNGEN

Einige Bemerkungen zum angeblichen Exil des Ossius

ἀντὶ ἐξορισμοῦ κατέχει τοῦτον ὅλον ἐνιαυτὸν ἐν τῷ Σεργίῳ
(Ath., h.Ar. 45,4).

Jörg Ulrich

Victor De Clercq's Ossiusbuch aus dem Jahre 1954¹ ist bis heute die einzige größere Arbeit über den einflußreichen spanischen Bischof und kaiserlichen theologischen Berater in den arianischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts geblieben. Der Grund für diese Tatsache liegt natürlich in der ausgesprochen schmalen Quellenbasis, von Ossius selber liegen uns ja nur ein paar Seiten überhaupt vor². De Clercq's großes Verdienst ist es, die vielen anderswo verstreuten Notizen über Ossius gesammelt und zu einem geschlossenen Bild zusammengefügt zu haben. Wenn auch bei De Clercq die Tendenz zu einer sehr apologetischen Behandlung des Bischofs von Cordoba

¹ V.C. De Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington 1954.

² Offenbar ist Ossius an der Abfassung des Synodalbriefes der Synode von Antiochien 324 (Athanasius, Werke III, Urkunden zum arianischen Streit, Urk. 18 Opitz) zumindest maßgeblich beteiligt gewesen, wenn man nicht gar in ihm den Verfasser sehen darf; dies wird jedenfalls durch die Wendung ἐλθὼν γὰρ εἰς τὴν τῶν Ἀντιοχείων (...) ἔδοξε μοι (Sgl.!) [37, 2 f. Opitz] nahegelegt. Das bedeutet aber noch nicht, daß Ossius auch Verfasser des Bekenntnistextes Ant. (Urk. 18, 8–13 – ein gänzlich griechischer, östlich-theologischer Text!) ist! – Daneben existiert noch das gemeinsam mit Bischof Protogenes von Serdika 342 verfaßte Schreiben an Julius von Rom, das uns nur in verstümmeltem Zustand überliefert ist, vgl. EOMIA I/2, 644 (eine neuere, aber ebenfalls nicht ganz unproblematische Fassung bei M. Tetz, ZNW 76 [1985], 248) und der berühmte Brief des Ossius an Konstantius II. aus dem Jahre 356, den Athanasius, h.Ar. 44, erhalten hat, der aber nicht einmal in seiner Authentizität ganz gesichert ist (zu den Zweifeln vgl. R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977, 134 mit Anm. 236 und ausführlich ders., *Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Athanasius von Alexandria über die Religionspolitik Kaiser Constantius II.*, StPatr 17,3 [1982], 996–1017, bes. 1002 ff.; ich selbst neige trotzdem eher der Echtheit zu, ebenso neuerdings T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/Mass. 1993, 295 no. 43). Isidor von Sevilla (Vir. 5, ML 83, 1086A) nennt noch zwei Abhandlungen des Ossius mit den Titeln „Epistula de laude virginitatis“ und „Opus de interpretatione vestium sacerdotalium“, die verloren sind.

unübersehbar ist³, wird sein schon seinerzeit freundlich aufgenommenes Buch⁴ doch bis auf den heutigen Tag von denen, die sich neu mit Ossius befassen, als Grundlage benutzt, zuweilen allerdings recht unkritisch⁵.

Adolf Lippold hat dagegen vor einem guten Jahrzehnt in dieser Zeitschrift⁶ völlig zu Recht einige erste Fragezeichen an dem von De Clercq gezeichneten Ossiusbild angebracht, vor allem die Frühphase des Ossius bis zum Konzil von Nizäa betreffend. Demnach wäre gegen De Clercq die Identität des im Brief Kaiser Konstantins d.Gr. an Caecilian von Karthago (Euseb, h.e. X,6) genannten Hosius mit Ossius von Cordoba durchaus zweifelhaft, womit natürlich auch die Annahme einer entscheidenden Rolle des Ossius am kaiserlichen Hofe seit Herbst 312 und in den Anfängen des donatistischen Streites hinfiele⁷. Auch der von De Clercq postulierte hohe Anteil des Ossius an der Hinwendung Konstantins zum Christentum erwiese sich dann als reine Spekulation⁸. Und ferner wären im Gegensatz zu den Vermutungen De Clercqs weder der Vorsitz des Ossius 325 in Nizäa noch seine maßgebliche Einflußnahme auf die Einfügung des ὁμοούσιος in N wahrscheinlich zu machen⁹.

Ich selbst habe im Zuge meiner Untersuchungen über die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums¹⁰ Ossius in einem eigenen Kapitel behandelt und zu zeigen versucht, daß das in der Dogmengeschichtsschreibung vor und nach De Clercqs Untersuchung gern gezeichnete Bild des über Jahrzehnte hinweg unerschütterlich zur Orthodoxie von Nizäa stehenden Bischofs, der 357 in Sirmium nur unter brutalem äußeren Zwang von Seiten Konstantius II. und seiner Hofbischöfe die homöische Glaubensdeklaration unterzeichnen mußte, so nicht stimmen kann. Viel wahrscheinlicher ist es, daß wir in Ossius einen dogmatisch wenig festgelegten, jedenfalls auf dem Feld der kaiserlich-kirchlichen Diplomatie sehr beweglichen und flexiblen Bischof zu sehen haben, der sich bei bestimmten, invariablen theologischen Positionen nicht behaften ließ, jedenfalls nicht unter den über die Jahre und Jahrzehnte hinweg sehr unterschiedlichen äußeren Bedingungen¹¹. In dieser Annahme einer gewissen dogmati-

³ Ich nenne als Beleg nur folgende Passagen aus De Clercqs Buch: 259 ff. 375 f. 448 f. 451 f. 529 f. – A. Lippold (siehe Anm. 6), 12, sagt treffend, es ginge De Clercq darum, „das Bild des Ossius mehr als in den Quellen leuchten zu lassen“.

⁴ Positive Besprechungen bei D. Amand de Mandiata, RHE 50 (1955), 168 f.; J. Moreau, RBPh 34 (1956), 496 f.; B. Altaner, ThLZ 83 (1958), 41 f.; negativ dagegen R. Brisson, Latomus 16 (1957), 764 f.

⁵ A. Lippold (siehe nächste Anm.), 2, notiert mit Recht, daß das von De Clercq gezeichnete Bild fest fixiert zu sein scheint, abgesehen von kleineren Varianten.

⁶ Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große, ZKG 92 (1981), 1–15.

⁷ Vgl. A. Lippold, l.c., 6–9.

⁸ L.c., 10–11.

⁹ L.c., 12–13.

¹⁰ Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums, Diss. theol. Erlangen 1993 (masch.). Die Arbeit wird gedruckt werden (PTS 39).

¹¹ Schon W.A. Löhr, Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des vierten Jahrhunderts, Diss. theol. Bonn 1986, 61, hat in Anbetracht des durchaus sehr unterschiedlichen theologischen

schen Indifferenz des Ossius liegt jedenfalls die einzige mir ersichtliche Erklärung für die Diskrepanz zwischen seiner Unbeugsamkeit und Klarheit der eigenen Position bei seiner Verweigerung der Unterschrift gegen Athanasius einerseits und seiner Bereitschaft zur Unterzeichnung des homöischen (und damit in der Tat von den von ihm zuvor unterzeichneten Texten von Nizäa und Serdika theologisch völlig abweichenden¹²) Bekenntnisses von Sirmium andererseits, beides bekanntlich im selben Jahr 357¹³.

Im Zusammenhang mit dieser Einschätzung der Vorgänge von Sirmium 357 entstehen dann aber auch Fragen hinsichtlich eines weiteren Details, nämlich der Faktizität des bei Athanasius und, ihm folgend, in der Literatur bis heute so genannten angeblichen Exils des Ossius in Sirmium. Für De Clercq, der sich dabei auch mit den wenigen skeptischen Stimmen von Loofs¹⁴ und Leclercq¹⁵ auseinandersetzt, duldet es jedenfalls keinen Zweifel, daß der greise Ossius genau wie die 355 in Mailand verurteilten Bischöfe Luzifer, Euseb und Dionys¹⁶ und wie der 356 exilierte Liberius von Rom¹⁷ von Konstantius dahingehend gemaßregelt wurde, daß er wegen der Verweigerung seiner Unterschrift gegen Athanasius ins Exil geschickt wurde – in die kaiserliche Residenz nach Sirmium. De Clercq beruft sich dabei auf das Zeugnis des Athanasius¹⁸. Doch ist eben dieses Zeugnis alles andere als eindeutig.

Sieht man die von De Clercq angegebenen Stellen genauer an, so stellen sich Zweifel an seiner Sichtweise ein: Der Befund bei Athanasius ist disparater als De Clercq glauben machen will¹⁹. Die einzigen eindeutigen Belege für ein Exil des Ossius sind apol. Const. 27, wo Ossius ausdrücklich und in

Charakters der von Ossius zwischen 324 und 357 unterzeichneten Synodalbekenntnisse (Ant., N, Serdika-West, Sirmium) und in dezidiertem Abgrenzung vom gängigen Ossiusbild den Spanier mit Recht als „Hofbischof“ par excellence“ bezeichnet, dem „eine geeinte Reichskirche wirklich am Herzen“ lag und der diesem Ziele seine eigenen trinitätstheologischen Überzeugungen, soweit diese für uns überhaupt greifbar sind, anzupassen mußte.

¹² Dogmengeschichtliche Analysen der zweiten sirmischen Formel bei J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 282 ff.; F. Dinsen, *Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*, Diss. theol. Kiel 1976, 111 (in der Linie von Kelly); H.Chr. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, PTS 26, Berlin/New York 1984, 319 ff.; W.A. Löhr (wie vorige Anm.), 45 ff.; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 343 ff., und in meiner eigenen, Anm. 10 genannten Arbeit.

¹³ Vgl. hierzu ausführlich meine Anm. 10 genannte Arbeit.

¹⁴ Art.: Hosius, RE³ 8 (1900), 376–382, speziell 380 ff.

¹⁵ *Histoire des conciles: D'après les documents originaux*, par Ch.-J. Hefele. Nouvelle traduction française, corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par Dom H. Leclercq, vol. I/2, Paris 1907, 901 f. no.3.

¹⁶ Vgl. Ch. Pietri, *Roma christiana I*, Rom 1976, 245 no. 4.

¹⁷ Zum Fall des Liberius vgl. ausführlich H.Chr. Brennecke (wie Anm. 12), 265 ff.

¹⁸ Vgl. De Clercq (wie Anm. 1), 454 ff.

¹⁹ De Clercq, l.c., 456, hält den Befund bei Athanasius für eindeutig und nennt Anm. 177 Apol. contra Arian., 89; Apol. ad Constantium, 27; Apol. de fuga sua, 5 und 9; *Histor. Arian. ad mon.*, 68 (Abkürzung der Athanasius-texte durch De Clercq beibehalten; Vf.).

Unterscheidung von denen, die sonstwie „Gewalt erlitten“, unter die Verbannten eingereiht wird²⁰, sowie fug. 5,1, wo Athanasius sagt, daß „sie (sc.: Konstantius und die „Arianer“) dafür sorgten, daß sogar dieser (sc.: Ossius) verbannt wurde“²¹. Ein wenig anders liegen die Dinge schon in fug. 9,3 f., wo Athanasius zwar zunächst von denen spricht, die wegen seiner Verteidigung ins Exil geschickt worden seien, Ossius aber dann allgemeiner (mit Liberius sowie vielen spanischen, gallischen, ägyptischen und libyschen Bischöfen) zu denen zählt, denen „sie nachstellten“²². Ähnlich verhält es sich apol. sec. 89,3 f., wo zwar vom Exil des Liberius die Rede ist²³, in bezug auf Ossius jedoch von Freveln und von „Hieben“²⁴ berichtet wird. Geradezu der Vorstellung eines Exils des Bischofs von Cordoba zu widersprechen scheint h.Ar. 68, wo Athanasius dem hier mit Ahab verglichenen Konstantius vorwirft, er habe „weder den so großen Ossius geachtet noch sei er benommen gewesen oder betrübt worden, als er so viele Bischöfe ins Exil geschickt hatte“²⁵. Und h.Ar. 45 heißt es gar, der Kaiser habe Ossius „anstelle eines Exils das ganze Jahr in Sirmium festgehalten“²⁶. Der Befund bei Athanasius schwankt also insgesamt zwischen der konkreten Behauptung einer Exilierung des Ossius einerseits und eher allgemeinerer Rede von Gefährdungen und Repressalien andererseits; der Alexandriner ist nicht so eindeutig als Zeuge für eine Verbannung des Ossius von Cordoba aufzuruhen wie De Clercq meint.

Natürlich verlangt der disparate Befund bei Athanasius nach einer Erklärung. Ein Blick in Guido Müllers *Lexicon Athanasianum*²⁷ und eine Überprüfung der entsprechenden Stellen zeigt, daß der Alexandriner den Begriff ἐξορίζω bzw. ἐξορισμός oder seltener ἐξοριστία normalerweise als festen terminus technicus für die Verbannungsstrafe gegen von ihren Sitzen abgesetzte und exkommunizierte Bischöfe benutzt. Wenn sich bei ihm in

²⁰ Ἐθρολεύετο γὰρ πανταχοῦ ὅτι Λιβέριος ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος, καὶ ὁ τῶν Σπανιῶν Ὅσιος ὁ μέγας, Παυλῖνός τε ὁ τῶν Γαλλιῶν, καὶ Διονύσιος καὶ Εὐσέβιος οἱ τῆς Ἰταλίας, Λουκίφερός τε ἀπὸ Σαρδινίας καὶ ἄλλοι τινὲς ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι ἐξωρίσθησαν ὅτι μὴ ἠνέσχοντο καθ' ἡμῶν ὑπογράψαι. Καὶ οὗτοι μὲν ἐξωρίσθησαν, Οὐκέντιος δὲ ὁ τῆς Καπύης, καὶ Φουρτουνατιανὸς ὁ τῆς Ἀκυληίας, Ἡρόμιος τε ὁ τῆς Ἐρσεαλονίκης, ...SC 56, 118,10–119,17 Szymusiak (Kursivdruck hier und im folgenden Vf.).

²¹ Περί γὰρ τοῦ μεγάλου καὶ εὐηγοτάτου καὶ ὁμολογητοῦ ἀληθῶς Ὅσιου περιττόν ἐστιν ἡμῖν καὶ λέγειν ἴσως γὰρ ἐγνώσθη πᾶσιν ὅτι καὶ τοῦτον ἐξορίσθηνα πεποιθήμασιν. Athanasius, Werke II, Die Apologien, 71,7 f. Opitz.

²² Ἐπειδὴ δὲ ἄλλοις τοσοῦτοις καὶ τηλικούτοις ἐπισκόποις ἐπεβούλευσαν καὶ οὔτε τοῦ μεγάλου καὶ ὁμολογητοῦ Ὅσιου (...) ἐφείσαντο. L.c. 74, 24–27 Opitz.

²³ ἐξορισμὸν ὑπέμειναν καὶ Λιβέριός ἐστιν ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος. 167, 18 f. Opitz.

²⁴ διὰ τὴν ἀσθένειαν τοῦ γήραος οὐ φέρων τὰς πληγὰς πρὸς καιρὸν εἶξεν αὐτοῖς... 167,25 Opitz. – Daß die hier und an den anderen Stellen von Athanasius gegebene Darstellung von angeblichen Gewaltmaßnahmen gegen Ossius so nicht stimmen kann, habe ich in meiner oben (Anm. 10) angegebenen Arbeit gezeigt.

²⁵ οὗτος (sc.: Κωνσταντίος) δὲ οὐδὲ τὸν τηλικούτον Ὅσιον ἠδέσθη οὐδὲ τοὺς τοσοῦτους ἐπισκόπους ἐξορίσας ἐνάραξησεν ... 220,20 f. Opitz.

²⁶ μεταπέμπεται (sc.: Κωνσταντίος) τὸν Ὅσιον. καὶ ἀντὶ ἐξορισμοῦ κατέχει τοῦτον ὄλον ἔνιαυτὸν ἐν τῷ Σερμίῳ ... 209,20 f. Opitz.

²⁷ G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952, 504 f.

bezug auf den Bischof von Cordoba nun eine gewisse Undeutlichkeit im Sprachgebrauch zeigt, kann das m.E. nur bedeuten, daß er, ohne konkrete Informationen über eine Verbannung des Ossius zu besitzen, dessen Situation mit dem Schicksal der anderen, gleichfalls für ihn eintretenden und 355 bzw. 356 tatsächlich exilierten Bischöfe zusammengesehen hat. Im Zusammenhang dieser Leidensgemeinschaft der unter Konstantius II. „Verfolgten“, der ja v.a. Athanasius selbst angehörte, konnte ihm der Aufenthalt seines Unterstützers Ossius am kaiserlichen Hof in Sirmium nur als eine Art Zwangsmaßnahme, ähnlich einer Exilierung, erklärbar sein. So könnte man verstehen, warum der Alexandriner h.Ar. 45,4 davon spricht, Ossius sei anstelle eines Exils in Sirmium festgehalten worden, ihn an anderen Stellen aber, ohne zu differenzieren, einfach unter die 355 und 356 Exilierten einreihet.

Wie steht es nun aber, abgesehen von dem etwas unklaren Befund bei Athanasius, mit den Aussagen der anderen Zeitgenossen? Hilarius von Poitiers weiß gar nichts von einer Verbannung des Ossius, er hält es sogar für möglich, daß der Spanier an der Abfassung des Bekenntnisses von Sirmium, der sog. 2. sirmischen Formel, aktiv beteiligt gewesen ist²⁸. Phoebadius von Agen, Verfasser des ersten Traktates gegen die dogmatische Entschließung der Synode von Sirmium²⁹, tadelt zwar den Ossius, weil er in Sirmium offenbar „seine Meinung geändert“ habe³⁰, von einem Exil hören wir jedoch ebenfalls nichts. Die etwas späteren Luziferianer Faustinus und Marcellinus berichten, daß Ossius *aus Angst* vor Verbannung vom Glauben abgefallen sei³¹, aber davon, daß er von Konstantius tatsächlich ins Exil geschickt wurde oder werden sollte, erfahren wir wiederum nichts.

²⁸ Syn. 3. 11. 63. 87; C. Const. 23. Hilarius geht ganz selbstverständlich davon aus, daß Ossius die zweite sirmische Formel mitverfaßt haben muß. – Skeptisch zur Faktizität der Mitverfasserschaft des Ossius H.Chr. Brennecke (wie Anm. 12), 316 mit Anm. 324, R.P.C. Hanson (wie Anm. 12), 346, und völlig ablehnend V. De Clercq (wie Anm. 1), 505. 513 f.

²⁹ Eine eingehende Analyse dieses in den Dogmengeschichtsdarstellungen oft gar nicht beachteten Textes „Contra Arianum“ in meiner Anm. 10 genannten Arbeit.

³⁰ C. Ar. 23: „diuersa nunc sentit...“; CChr.SL 64, 51, 10 Demeulenaere.

³¹ Lib. prec. 9: „minisque perterritus et metuens, ne senex et diues exilium proscritionemue pateretur, dat manus impietati et post tot annos praeuaricatur in fidem“; CChr.SL 69, 368, 282–284 Günther. – V. De Clercq (wie Anm.1), spricht dem Libellus precum wegen dessen „obviously biased nature“ jeglichen Anspruch auf Historizität rundweg ab, hat jedoch andererseits ein ungetrübtetes Vertrauen zu den Aussagen des Athanasius. Das ist aber methodisch hochproblematisch: Sicherlich ist der Libellus precum „obviously biased“, und zwar im Sinne der Altnizäner gegen alle, die mit den Homöern irgendwelche Kompromisse gemacht hatten. Sicherlich griffen Faustinus und Marcellinus dabei zu höchst unfeinen Legendenbildungen gegen ihre Gegner, man denke nur an die Geschichte vom Tode des Ossius in der Debatte gegen Gregor von Elvira (Lib. prec. 10) u.a.m. Aber: Wer wollte denn die Athanasius Texte von einer solchen „obviously biased nature“ ausnehmen? Und wer wollte die äußerst unfeinen Legendenbildungen in eben diesen Texten übersehen, man denke nur an die widerwärtigen Geschichten über die Eunuchen am Hofe des Konstantius (h.Ar. 38,3 u.ö.)? Und: Aus welchem Grunde gebührt dann den Athanasius Texten mehr historische Glaubwürdigkeit als denen seiner Gegner?

Auch Sulpicius Severus³² weiß nichts von einem Exil des Ossius.

Die Mitteilungen der Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts sind ebenfalls ziemlich disparat, allerdings scheint sich hier der auf Athanasius zurückgehende Zusammenhang zwischen den Verbannungen von 355 und 356 und dem Aufenthalt des Ossius in Sirmium 357 schon stärker etabliert zu haben. Socr., h.e. II, 29, sagt, Ossius sei *unfreiwillig* in Sirmium zugegen gewesen³³, ebenso II, 31, wo er aber neben dem überwiegenden ἄκων auch einmal den Terminus ἐξορία benutzt³⁴. Gleichwohl unterscheidet sich damit die Terminologie bei Sokrates im Falle des Ossius von der im Falle der 355 Verbannten, wo durchgängig und ausschließlich ἐξορία erscheint³⁵. Sozomenos, h.e. IV, 6, spricht ebenfalls von einer *unfreiwilligen Teilnahme* des Ossius an der Synode von Sirmium und redet dabei auch von ὑπερορία³⁶, also demselben Begriff, den er auch für die Verbannungen von Mailand 355 und für Hilarius benutzt³⁷. Theodoret, h.e. II, 15, 4 f., übernimmt wörtlich Athanasius, fug. 4 f. Der Homöer Philostorgius weiß zwar im Zusammenhang mit Sirmium von der vorangegangenen Exilierung des Liberius, nicht aber von einem Exil des Ossius³⁸.

Epiphanius³⁹ und Augustinus⁴⁰ schließlich wissen weder von einer Verbannung des Ossius noch von Verfolgungen gegen ihn.

Angesichts der alles andere als eindeutigen Aussagen bei Athanasius in Kombination mit dem weitgehenden Schweigen der anderen Zeugen muß

³² Chron. II, 40,5: „Osium quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit: quod eo mirum atque incredibile uidetur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium, et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur: nisi fatiscente aeuo – etenim maior centenario fuit, ut sanctus Hilarius in epistolis refert – delirauerat.“ CSEL 1, 93, 29 – 94, 6 Halm.

³³ „Οσιος ὁ τῆς ἐν Ἰσπανίᾳ Κουδρουβῆς ἐπίσκοπος ἄκων παρῆν. 276, 17 f. Hussey. – Zur Verwechslung der Synoden von 351 und 357 durch Sokrates (und Sozomenos) vgl. H.Chr. Brennecke (wie Anm. 12), 95 mit Anm. 15 und R.P.C. Hanson (wie Anm. 12), 344.

³⁴ ἄκουσίως παρόντος ..., l.c., 291, 9; ἐξ ἀνάγκης ἄκων παρῆν. l.c., 292, 15 f.; εἰς ἐξορίαν ἀπέσταλτο l.c. 291, 11. (Kursivdruck Vf.).

³⁵ H.e. II, 37 (über Paulinus, Dionys und Euseb): Γνοὺς δὲ ὁ βασιλεὺς τοὺς μὲν ἐκποδῶν δι' ἐξορίας ποιεῖ l.c. 302, 4. Vgl. z.B. auch h.e. II, 26: τὸν ἐπίσκοπον Παῦλον ἐξόριστον γενέσθαι ... 266, 13; h.e. II, 27: ἐξορίας τε πολλοὶ ὑπεβάλλοντο 269, 24 f.

³⁶ „Οσιος ὁ ὁμολογητῆς, ὃς καὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου κοινωήσας ἄκων καὶ ταύτης μετέσχε. οὗτος γάρ οὐ πολλῶ πρότερον ἐξ ἐπιβουλῆς τῶν τὰ Ἀρείου φρονούντων ὑπερορίαν οικεῖν καταδικασθεῖς, σπουδῆ τῶν ἐν Σιρμίῳ συνελθόντων μετεκλήθη παρὰ τοῦ βασιλέως. GCS 50, 144, 2–5 Bidez/Hansen.

³⁷ καὶ οἱ μὲν ὧδε παρρησιασάμενοι ὑπερορίῳ φυγῆ κατεδικάσθησαν, σὺν τούτοις δὲ καὶ Ἰλάριος. l.c. 148, 23 f.

³⁸ H.e. IV, 3. Für die Verbannung des Liberius benutzt Philostorgius den Terminus φυγή GCS 21, 60, 2 Bidez / Winkelmann.

³⁹ Panar. 73, 14, 7. Es handelt sich um ein homöusianisches Schreiben vom Sommer 359 (panar. 73, 12–22), in dem Briefe des Ossius beiläufig erwähnt werden; eine ausführliche theologische Analyse dieses dogmengeschichtlich hochinteressanten Textes bei W.A. Löhr (wie Anm. 11), 142 ff.

⁴⁰ C. ep. Parm. 1, 4, über donatistische Hinweise auf eine angebliche Verurteilung des Ossius durch eine spanische Synode.

man m.E. zu dem Resultat kommen, daß die Quellen insgesamt eher gegen als für eine Exilierung des Ossius in Sirmium sprechen.

Einige äußere Gründe stützen diese Sicht weiter ab. Immerhin erfahren wir von keiner Synode, die Ossius als Bischof ordnungsgemäß für abgesetzt erklärt hätte, was ja nach dem erst am 23.9.355 erlassenen Gesetz CTh XVI,2,12 die Voraussetzung für das kaiserliche Verbannungsurteil gewesen wäre⁴¹; das verbindliche reichskirchliche Gerichtsforum für Bischöfe ist die Reichssynode, wie Klaus M. Girardet deutlich gemacht hat⁴². Höchst ungewöhnlich wäre es ferner, daß dem Ossius als Verbanntem die Teilnahme an der Synode von Sirmium erlaubt gewesen sein sollte. Zwar wissen wir vom Beispiel des Hilarius von Poitiers, daß es offensichtlich auch mildere Formen des Exils gegeben haben muß, in denen dem Verurteilten eine relative Bewegungsfreiheit zugestanden wurde und nach Rücksprache mit dem Kaiser auch die Teilnahme an einer Synode im Ausnahmefall möglich gewesen sein muß⁴³. Dennoch gilt im Grundsatz, daß Exilierte als von einer ordentlichen Synode Exkommunizierte und vom kaiserlichen Gericht Verbannte nicht an Synodalberatungen und -entscheidungen mitwirken dürfen, schon gar nicht in leitender Funktion, die ja für Ossius in Sirmium bezugt ist⁴⁴. Zudem wäre es ungewöhnlich, wenn Ossius zu einer Verbannung ausgerechnet nach Sirmium, also direkt in die kaiserliche Residenz, geschickt worden wäre. In allen anderen uns vorliegenden Fällen von Verbannungen unter Konstantius II. in der Mitte der 50er Jahre des 4. Jahrhunderts werden möglichst weit entfernte und abgelegene Orte zu Exilsaufenthalten bestimmt⁴⁵. Sicherlich kann man dieses Argument nur hilfs-

⁴¹ Nach diesem Gesetz waren die Bischöfe der direkten weltlichen Gerichtsbarkeit eigentlich entzogen. Die Synode mußte den jeweiligen Bischof zunächst absetzen, ehe die kaiserliche Gerichtsbarkeit das Verbannungsurteil fällen konnte. K.M. Girardet, *Constance II, Athanase et l'édit d'Arles (353)*, in: *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, 84 ff., hat gezeigt, daß mit CTh XVI,2,12, nur die seit Konstantin d.Gr. übliche Praxis bestätigt wurde. – Allerdings muß man einschränkend auf den Fall des Liberius hinweisen, der ja im Jahre 356 auch von Konstantius als amtierender Bischof direkt ins Exil nach Beröa geschickt wurde. Zum Gespräch zwischen Konstantius und Liberius, das mit der Entscheidung über die Verbannung des Römers endete, Thdt., h.e. II,16.

⁴² K.M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht*, Bonn 1975, 65 (zum Prozeß von Tyrus gegen Athanasius ebd., 66 ff.).

⁴³ Zu Hilarius siehe H.Chr. Brennecke (wie Anm.12), 220 f. 241 f. 344. – Die Teilnahme des Hilarius in Seleukia auf kaiserlichen Befehl hin bei Sulp. Sev., Chron. II,42,1–4. Aber dies ist derart ungewöhnlich, daß schon M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*, in: *Hilaire et son temps, Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968...*, Paris 1969, 35, einen Verwaltungsirrtum postuliert hat.

⁴⁴ Hil., Syn. 3. 11; C.Const. 23. Unabhängig von der Frage der Mitverfasserschaft bei Sirm II (siehe dazu oben Anm. 28) wird man dem Spanier eine tragende Rolle bei der Synode kaum absprechen können, es sei denn aus zweifelhaften apologetischen Motiven heraus, wie es bei De Clercq geschieht.

⁴⁵ Hilarius wird nach Asien geschickt, wo er sich offenbar relativ frei bewegen darf. Strenger sind die Exilsaufenthalte der in Mailand Verurteilten gehandhabt worden, vgl. Liberius in Beröa/Thrakien (die Exilsbriefe aufbewahrt bei Hilarius, Coll. antiar. Paris. B III,1; B VII,8; B VII,10; B VII,11) oder Euseb von Vercelli in Skythopolis in Palästina (ein

weise anführen (20 Jahre zuvor war Athanasius bekanntlich nach Trier verbannt worden); aber insgesamt lassen es unsere Kenntnisse über das Phänomen der Exilierung von Bischöfen im 4. Jahrhundert als höchst fragwürdig erscheinen, die Situation des Ossius vor und während der Synode in Sirmium als Verbannungsstrafe im Sinne eines *exilium* oder ἐξορισμός zu verstehen.

Ein weiterer Aspekt ergibt sich schließlich bei der Frage nach der Kirchenpolitik Kaiser Konstantius II. in den Jahren 355–359: Richard Klein hat in seiner Erlanger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1976 in bewußtem Gegensatz zu dem Konstantiusbild der kirchlichen Tradition deutlich zu machen verstanden, daß Konstantius II. in seiner Kirchenpolitik viel stärker in Kontinuität zu seinem Vater Konstantin d.Gr. zu sehen ist als die kirchliche Polemik etwa eines Athanasius, Luzifer oder später auch Hilarius es den Anschein haben läßt⁴⁶. Wieder und wieder begründet Konstantius seine Maßnahmen mit dem Hinweis auf Entscheidungen seines Vaters⁴⁷. Wie dieser sieht auch er seine kirchenpolitische Hauptaufgabe darin, den zerstrittenen Parteien zum Trotz die Einheit der Kirche und damit vor allem – ein typisch römischer Gedanke – die Einheit der kultischen Verehrung sicherzustellen⁴⁸.

Auch das von den gegen die homöische Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik opponierenden Bischöfen gezeichnete Bild des Konstantius als eines Despoten und selbtherrlichen Unterdrücker kirchlicher Freiheit hält, wie Klein gezeigt hat, näherer Überprüfung nicht stand⁴⁹: Daß die *clementia* zu den hervorragenden Eigenschaften gerade dieses Kaisers gehört hat, kann man nicht nur an einigen Bemerkungen heidnischer Schriftsteller⁵⁰, sondern auch an der moderaten Reaktion des Konstantius auf die haßerfüllten Angriffe eines Luzifer von Calaris ablesen. Auch im Falle des Ossius von Cordoba begegnet uns Konstantius keineswegs als Unterdrücker oder Willkürherrscher: Als er nach dem Konzil von Mailand den Spanier in seine kaiserliche Residenz bestellt und die Unterschrift unter die Beschlüsse gegen Athanasius von ihm verlangt, Ossius sich aber weigert, läßt Konstantius ihn offensichtlich unbehelligt wieder in seine spanische Hei-

Exilsbrief Eus. Verc., ep. 2). Für Luzifer von Calaris sind Germanicia, Eleutheropolis und die Thebais als Aufenthaltsorte im Exil bezeugt, Luc., Ath. I,9; Faustinus und Marcellinus, Lib. prec. 30 und Socr., h.e. III,5; Soz., h.e. V,12; Thdt., h.e. III,2. Gravamina über die Situation in der Verbannung von Liberius bei Hil., Coll. antiar. Paris., B VII,10 (CSEL 65, 171,8–172,12 Feder) und von Euseb, ep. 2,4,2 f. [CChr.SL 9, 106, 88–105 Bulhart]. – In der Kaiserzeit gehörte zum *exilium* als Strafe für die *honestiores* in der milderen Form der *relegatio* die Zuweisung an einen bestimmten Aufenthaltsort oder die Untersagung eines bestimmten Aufenthaltsortes, vgl. grundlegend hierzu E.L. Grasmück, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike*, Paderborn 1978, 81. 127 ff. (dort auch ausführlich weitere Literatur).

⁴⁶ Constantius II. und die christliche Kirche, Darmstadt 1977.

⁴⁷ Vgl. Klein, l.c., 282 f.

⁴⁸ Vgl. Klein, l.c., 64. 157 f. 277. 282 ff.

⁴⁹ So überzeugend Klein, l.c., 105 ff.

⁵⁰ Aur. Vict., Caes. 42,23; Amm. Marc., Hist. Rom. XIV,9,2; XVII,13,28; die Stellen nach Klein, l.c., 149 Anm. 265.

mat zurückkehren⁵¹. Aus dem Bericht des Athanasius von den Vorgängen beim ersten Besuch des Ossius in Mailand scheint sogar eine respektvolle Wertschätzung des Konstantius für den greisen Bischof von Cordoba, der ja auch theologischer Berater seines Vaters (und seines Bruders) gewesen war, herauszuklingen; anders ist m.E. die Wendung ἐπιπλήξας καὶ πείσας αὐτὸν⁵² nicht zu erklären.

Aber spricht nun nicht der berühmte und immer wieder als Musterbeispiel für die mutige Forderung eines unerschrockenen Bischofs nach Nicht-einmischung der weltlichen Gewalt in die Sachen der Kirche aufgeführte⁵³ Brief des Ossius an den Kaiser, der uns bei Athanasius überliefert ist⁵⁴, eine ganz andere Sprache? Ist hier nicht ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Ossius und Konstantius vorausgesetzt, der dann womöglich in der Verbannung des Ossius seinen Höhepunkt gefunden haben könnte? Eine Anzahl von Indizien sprechen m.E. dagegen: Deutlich ist zwar, daß Ossius in seinem Schreiben von 356 in klaren Worten Unnachgiebigkeit und Standhaftigkeit in der Athanasiusfrage signalisiert (von den dogmatischen Streitigkeiten ist in dem Brief weniger deutlich die Rede⁵⁵); hierfür ist er, wie er sagt, gegebenenfalls sogar bereit, Bestrafungen und Verfolgung auf sich zu nehmen⁵⁶. Aber damit unterscheidet sich der Brief in nichts von der auch zuvor im direkten Kontakt mit Konstantius⁵⁷ oder später auf dem Konzil von Sirmium⁵⁸ erkennbaren Haltung des Ossius, die bekanntlich ohne derartige Konsequenzen blieb. Daß Ossius also aufgrund dieses seines Briefes ins Exil geschickt worden sein soll, während dieselbe Haltung ein Jahr zuvor und ein Jahr später erkennbar keine derartigen Folgen hatte, ist mehr als unglaubwürdig. Es bestätigt sich dagegen die These Kleins, daß Kaiser Konstantius II. offenbar auch in schwierigen Konfliktsituationen moderat zu reagieren wußte und eben nicht automatisch zu harten Mitteln und Bestrafungen griff.

Vollends unglaubwürdig wird die Vermutung einer Exilierung des Ossius nach Sirmium schließlich angesichts der in luziferianischen Quellen belegten (vergeblichen) Mission des Ossius, nach der Synode im Auftrage des Kaisers die Entscheidungen von Sirmium auch in seiner spanischen Heimat zur Durchsetzung zu bringen. Von solcherlei Bemühungen des nunmehr über 100jährigen Bischofs berichten Faustinus und Marcellinus im Libellus

⁵¹ Ath., h.Ar. 43,2.

⁵² Ath., h.Ar. 43,2. Athanasius, Werke II, 207,8 Opitz.

⁵³ Man betrachte nur die hart am Rande der Hagiographie befindlichen Urteile De Clercq's über dieses Schreiben, l.c., 449 („stirring beauty“); 451 f. („magnificent document“, „truly episcopal dignity“, „amazing virility“).

⁵⁴ H.Ar. 44.

⁵⁵ Vgl. dazu Löhr (wie Anm. 11), 61, und meine eigene, Anm. 10, angegebene Arbeit.

⁵⁶ Ath., h.Ar. 44, 1: εἰ δὲ καὶ σὺ με διώκεις, ἔτοιμος καὶ πᾶν νῦν ὄτιοῦν ὑπομένειν ...; Werke II, 207, 21 Opitz.

⁵⁷ H.Ar. 43,2: ἐπιπλήξας καὶ πείσας αὐτὸν (s.o. Anm. 52).

⁵⁸ H.Ar.45,5: μὴ ὑπογράψαι δὲ κατὰ Ἀθανασίου. Werke II, 209, 26 Opitz. Vgl. Ath., fug. 5,2.

precum⁵⁹ ebenso wie die Luziferianer, die das Schreiben des Euseb von Vercellae an Gregor von Elvira gefälscht haben⁶⁰. Wenn auch die Legende vom Tode des Ossius beim Widerspruch des Gregor von Elvira gegen ihn⁶¹ aus der Gehässigkeit der späteren Luziferianer gegenüber dem „Verräter“ Ossius entstanden ist und uns sicher keine Rückschlüsse über die tatsächlichen Umstände des wohl vor Mitte 359 eingetretenen Todes des Ossius⁶² erlaubt, so läßt sich doch gegen De Clercq kaum bezweifeln, daß der spanische Konflikt zwischen Gregor und Ossius um die Trinitätslehre als solcher historisch ist und daß ihm eben jene Beschlüsse von Sirmium 357 zugrunde gelegen haben müssen, die Ossius unterschrieben hatte und nun in seiner Heimat zu vertreten und durchzusetzen suchte. Daß er dies im kaiserlichen Auftrag tat, ist offensichtlich⁶³. Dann aber kann seine der Synode von 357 vorangegangene Anwesenheit in Sirmium kein Exilsaufenthalt gewesen sein. Konstantius II. hätte wohl kaum die Unklugheit besessen, die Verbreitung der eben gefaßten Beschlüsse ausgerechnet einem Bischof anzuvertrauen, dem man die Unterschrift nach einer einjährigen Verbannung mit physischem und psychischem Druck aufgezwungen hatte und der demzufolge nicht gerade als zuverlässig gelten konnte.

Wie ist nun aber der ein volles Jahr währende Aufenthalt des Ossius in Sirmium zu bewerten, wenn wahrscheinlich geworden ist, daß es sich nicht um ein Exil gehandelt haben kann? Es ist zutiefst bedauerlich, daß unsere Quellen (außer Athanasius) hier schweigen. Nimmt man aber die Argumente zusammen, mit denen sich oben im Anschluß an Klein ein vorsichtiges Bild von der Kirchenpolitik des Konstantius und von seinem Verhältnis zu Ossius zeichnen ließ, und bedenkt man ferner, daß Ossius immerhin nach Sirmium mit der Verbreitung der dort gefaßten Beschlüsse in Spanien beauftragt worden ist, dann spricht nach meinem Dafürhalten eigentlich nichts gegen die Vermutung, daß Ossius von Cordoba von Konstantius II. mit der Vorbereitung jener Synode beauftragt worden ist und sich zu *diesem* Zwecke eine längere Zeit in Sirmium aufgehalten hat (die endgültige Einberufung der Synode verzögerte sich ja auch noch durch die militärischen Probleme an der Donaugrenze⁶⁴). In dieser Funktion hatte

⁵⁹ „regreditur ad Hispanias maiore cum auctoritate, habens regis terribilem iussione, ut si quis eidem episcopus iam facto praeuaricatori minime uelit communicare, in exilium mitteretur.“ CChr.SL 69, 368, 284–287 Günther.

⁶⁰ Euseb, ep. 3; CChr.SL 9, 110 Bulhart. Die Fälschungsthese nach M. Simonetti, Gregorio di Elvira. La fede, Corona patrum, Turin 1975, 7 mit no. 4; bestätigend R.P.C. Hanson (wie no. 12), 508 mit Anm. 2.

⁶¹ Lib. prec. 10.

⁶² Auf der Synode von Rimini im Herbst 359 ist schon ein Bischof Hyginus zugegen, der wohl mit dem aus der Geschichte des Priszillianismus bekannten Hyginus von Cordoba zu identifizieren ist, vgl. F. Loofs (wie Anm. 14, 382).

⁶³ Man bedenke, daß dies 342 nach der Synode von Serdika offensichtlich genauso gehandhabt worden war; vgl. Mansi 3, 178 und dazu T.D. Barnes (wie Anm. 2), 262 no. 47; V. De Clercq (wie Anm. 1), 407 f.

⁶⁴ Amm. Marc., Hist.Rom. XVI,10,30; vgl. O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 nach Christus, Stuttgart 1919, 204; dazu H. Chr. Brennecke (wie Anm. 12), 313.

sich Ossius ja immerhin schon unter Konstantin d.Gr. im Vorfeld von Nizäa 325 und unter Konstans im Vorfeld von Serdika 342 bewährt: In Nizäa war es noch gelungen, die Einheit der Kirche vorläufig zu retten, in Serdika war die Spaltung zwischen Ost und West nicht mehr zu vermeiden gewesen, aber auch hier scheint es Ossius gewesen zu sein, der am längsten und ausdauerndsten um eine Lösung gekämpft hatte⁶⁵. Als Friedensstifter in kirchlichen Streitigkeiten war er erfahren, und als solcher war er aus Sicht des Konstantius für die Vorbereitung und Suche nach einer nun anzustrebenden Lösung auf dogmatischem Felde der richtige Mann. Er war zudem der einzige, dem in den immer erbitterter geführten Auseinandersetzungen zwischen 324 und 356 in verschiedenen theologischen Lagern Achtung zuteil geworden war; schon von daher mußte er als möglicher Vermittler in Betracht kommen. Das einzige, was Konstantius von einer Beauftragung des Ossius mit der Vorbereitung der Synode von Sirmium ernsthaft hätte abhalten können, waren die massiven Differenzen beider in der Athanasiusfrage. Daß Konstantius sich hiervon nicht in seiner Entscheidung beirren ließ, wirft ein zusätzliches Licht auf die von Klein herausgearbeitete Liberalität dieses Kaisers im Umgang mit Andersdenkenden.

Appendix: Datierung des Aufenthaltes des Ossius in Sirmium.

Der hier vorgelegte Rekonstruktionsversuch setzt eine Datierung des Aufenthaltes des Ossius in Sirmium von etwa Ende 356 / Anfang 357 bis nach der Synode von Sirmium etwa im Spätherbst 357 voraus. Daß der Gesamtaufenthalt rund ein Jahr betragen hat, wissen wir aus dem oben zitierten Athanasiusatz⁶⁶.

Umstritten ist aber, ob jener Aufenthalt des Ossius in Sirmium ein Jahr vor der Synode begann und mit ihr endete, oder ob er mit der Synode begann und ein Jahr nach ihr beendet war. De Clercq optiert für die erste⁶⁷, Loofs⁶⁸ und Leclercq⁶⁹ für die zweite Lösung.

M.E. kommt nur die erste Variante ernsthaft in Frage. Nach Athanasius fällt der erste Auftritt des Ossius beim Kaiser in die Zeit, als (nach der Mailänder Synode) die kaiserlichen Maßnahmen gegen Liberius von Rom einsetzten⁷⁰. Damit kann nur der Versuch des Beamten Euseb gemeint sein,

⁶⁵ Vgl. hierzu ausführlich meine Anm. 10 genannte Arbeit.

⁶⁶ S.o. Anm. 26.

⁶⁷ V. De Clercq (wie Anm. 1), 456 ff.

⁶⁸ F. Loofs (wie Anm. 14), 376 ff.

⁶⁹ H. Leclercq (wie Anm. 15), 901 f. no.3.

⁷⁰ H.Gr. 43,1: Ταῦτα ἀκούων οὐκ ἐμέλλησε βασιλεὺς, ἀλλ' εἰδὼς τὸν ἄνθρωπον (sc.: "Οssius) καὶ τὸ ἱκανὸν τοῦ γέροντος γράφει καὶ κελεύει τοῦτον ἐλθεῖν πρὸς αὐτόν, ἥνικα καὶ Λιβέριον κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐπειράζειν. Athanasius, Werke II, 207, 3-5 Opitz. – Es geht also noch nicht um die endgültige Verbannung des Liberius. Jene fällt nach dessen Gespräch mit Konstantius in Mailand (ein Protokoll bei Thdt., h.e. II,16) in die zweite Hälfte 356. Amm. Marc., Hist. Rom. XV,7,6 gibt für die fragliche Zeit Leontius als Stadtpräfekten von Rom an, der erst ab Juni 356 als solcher bezeugt ist. Vgl. dazu A. Chasta-

Liberius in Rom zur Unterschrift gegen Athanasius zu bewegen, von dem der Alexandriner in h.Ar. 35, 4–38 (stark ausgeschmückt) berichtet. Man käme dann auf Ende 355 für den (ersten) Besuch des Ossius in Mailand. Für diese Zeit ist auch Konstantius in Mailand belegt⁷¹. Es bliebe dann immerhin ein volles Jahr für die Rückreise des Ossius nach Cordoba, für den in den Quellen belegten regen Briefwechsel⁷² (zu welchem auch das Ath., h.Ar.44 erhaltene Schreiben gehört) und für die erneute Reise des Ossius an den kaiserlichen Hof, die dann Ende 356 / Anfang 357 mit der hier postulierten Beauftragung zur Vorbereitung der Synode in Sirmium endete. Dieser zweite Besuch des Ossius bei Konstantius hätte dann abermals in Mailand stattgefunden, wo der Kaiser auch tatsächlich von November 356 bis März 357 nachweisbar ist⁷³. Wenn zu diesem Zeitpunkt bereits die Entscheidung zur Einberufung einer Synode festgestanden hat, mußte es für Ossius naheliegen, gleich von Mailand nach Sirmium weiterzureisen, anstatt sich vorher noch einmal zurück nach Spanien (also in die genau entgegengesetzte Richtung) zu begeben. Die Vorbereitung jener Synode währte dann fast ein Jahr, auch aufgrund der Verzögerung wegen des erzwungenen militärischen Engagements des Kaisers im Donauraum⁷⁴. Man käme so ziemlich genau auf das ὄλον ἐνιαυτόν des Athanasius. Direkt nach der Synode von Sirmium muß Ossius nach Spanien zurückgereist sein. Dafür spricht die Beauftragung des Ossius durch Konstantius, die Beschlüsse von Sirmium in Spanien zu vertreten.

Die andere, von Loofs vertretene Chronologie beruht auf einer Differenz im Verständnis der beiden Stellen h.Ar. 43,1 und 45,4⁷⁵. Aus h.Ar. 43,1 folgert Loofs, daß die erste Zitation des Ossius nach Mailand erst *nach* der Verbannung des Liberius von Rom, also frühestens 356, stattgefunden haben könne⁷⁶. Veranschlagt man dann genügend Zeit für die Rückreise nach Cordoba und für die Briefe, wäre das zweite Zusammentreffen erst auf Mitte 357 zu datieren. Damit hängt zusammen, daß Loofs aus h.Ar. 45,4 folgert, jenes zweite Treffen müsse in Sirmium stattgefunden haben⁷⁷, wo der Kaiser ja in der Tat erst 357 nachweisbar ist. Rechne man dann das ὄλον ἐνιαυτόν des Athanasius hinzu, müsse man davon ausgehen, daß Konstantius den Spanier noch lange nach der Synode in Sirmium festgehalten habe, vielleicht, weil er ihn doch noch zu einer Unterschrift gegen Athana-

gnol, La Préfecture urbaine, Paris 1960, 151; Ch. Pietri (wie Anm. 16), 245 ff. und H. Chr. Brennecke (wie Anm. 12) 266 mit Anm. 99; zu Leontius A.H.M. Jones / J.R. Martindale / J. Morris, The Prosopography of the Later Roman Empire (A.D. 290–395), Cambridge 1971, 503.

⁷¹ 6.11.355: Erhebung des Julian in Mailand zum Caesar, Amm. Marc., Hist. Rom. XV,8,5–14. Die Konstantius-Chronologie ist jetzt neu aufgearbeitet bei T.D. Barnes (wie Anm. 2), Appendix 9 (218–224).

⁷² Ath., h.Ar. 43,4: πολλάκις γούν γράψαντος Κωνσταντίου..., l.c. 207,14 Opitz.

⁷³ Vgl. T.D. Barnes, l.c., 222.

⁷⁴ S.o. Anm. 64.

⁷⁵ F. Loofs (wie Anm. 14), 376 ff. – Die fraglichen Athanasiusstellen sind zitiert oben Anm. 70 und Anm. 26.

⁷⁶ F. Loofs, l.c., 380.

⁷⁷ Ebd.

sius zwingen zu können hoffte, vielleicht aber auch, weil er ihm „als ‚Fahrenträger der Hofbischöfe‘ dort nützlich war“⁷⁸.

Aber die von Loofs getroffenen Voraussetzungen sind höchst zweifelhaft. Denn h.Ar. 45,4 beweist nicht so eindeutig, daß das zweite Treffen zwischen Ossius und Konstantius in Sirmium stattgefunden haben muß⁷⁹. Und die aus h.Ar. 43,1 gewonnene Voraussetzung, daß der erste Besuch in Mailand *nach* der Verbannung des Liberius anzusetzen sei, ist irrig, weil an der fraglichen Stelle ja *der Beginn* (κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐπείραζεν) der Maßnahmen gegen Liberius, nicht die endgültige Entscheidung zur Verbannung ins Auge gefaßt ist⁸⁰. Zudem ist ein äußerer Grund gegen den Rekonstruktionsversuch von Loofs geltend zu machen: Daß Ossius noch in Sirmium hätte verbleiben sollen, nachdem dort die Würfel gefallen waren und er doch die Beschlüsse der Synode in Spanien zu propagieren ausersehen war, ist abwegig. Victor De Clercq ist also, was die Datierung des Aufenthaltes des Ossius in Sirmium betrifft, Recht zu geben.

⁷⁸ F. Loofs, l.c., 381. Ähnlich Leclercq (wie Anm. 15), 902 no.3.

⁷⁹ Die Stelle ist zitiert oben Anm. 26. μεταπέμπεται τὸν Ὀσίουσιν steht (leider) ohne adverbiale Bestimmung des Ortes. ἐν τῷ Σερούμῳ bezieht sich nur auf das κατέχει τοῦτον.

⁸⁰ Vgl. oben Anm. 70.

Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis

Formen der Vergangenheitswahrnehmung
in der hochmittelalterlichen Historiographie am Beispiel
von Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau

Lutz E. von Padberg

I. Problemstellung

Zahlreiche Publikationen im Umfeld der 1991 vom Land Rheinland-Pfalz in Speyer veranstalteten Ausstellung ‚Die Salier und das Reich‘ haben der Forschung neue Impulse gegeben.¹ Verstärktes Interesse fand unter anderem die Frage nach dem Geschichtsbewußtsein der Historiographen jener Zeit.² Aus welcher Zeiterfahrung heraus haben sie geschrieben? Wie haben sie die in ihren Werken vergegenwärtigte Vergangenheit wahrgenommen und vermittelt? Welche Zukunftserwartung verbanden sie mit ihrem Gebrauch der Vergangenheit? Mit diesen Fragen sind Problemfelder angedeutet, die die Forschung noch länger beschäftigen werden. Ihre Diskussion kann an drei Forschungsbereiche anknüpfen:

Erstens konnte Gerd Althoff zeigen, daß das politische Handeln in der polyzentrischen Machtstruktur³ des Salierreiches nicht von Institutionen, sondern von geradezu ritualisierten ‚Spielregeln‘ der sozialen Gruppen bestimmt war.⁴ So wurde nach Hagen Keller die Investitur als zeichenhaftes

¹ Das gilt vor allem für das Sammelwerk *Die Salier und das Reich*, in Verbindung mit Odilo Engels, Franz-Josef Heyen und Franz Staab hg. v. Stefan Weinfurter, Bd. 1: *Salier, Adel und Reichsverfassung*; Bd. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*; Bd. 3: *Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier*, Sigmaringen 1991.

² Vgl. etwa Hanna Vollrath, Konfliktwahrnehmung und Konfliktdarstellung in erzählenden Quellen des 11. Jahrhunderts, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 3 (wie Anm. 1), S. 279–296 und ferner Hagen Keller, Zum Charakter der ‚Staatlichkeit‘ zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsaufbau, in: *Frühmittelalterliche Studien* 23, 1989, S. 248–264.

³ Diese Formulierung wurde geprägt von Hagen Keller, *Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont: Deutschland im Imperium der Salier und Staufer 1024 bis 1250*, Propyläen Geschichte Deutschlands 2, Frankfurt u.a. 1986, Studienausgabe 1990, S. 26.

⁴ Vgl. eingehend Keller (wie Anm. 3), S. 57 ff., 107 ff. und am Beispiel des ottoni-

Handeln nach Riten des öffentlich-mündlichen Bereichs vorgenommen, die deshalb in den einschlägigen Berichten nicht eigens dargestellt zu werden brauchten.⁵ Hanna Vollrath hat diese Einsichten bei der Analyse erzählender Quellen des 11. Jahrhunderts herangezogen. Ihre Beobachtungen zum Geschichtsbild der Historiographen ergaben ein Welt- und Handlungsverständnis, das typische Merkmale von Mündlichkeit aufweist.⁶ Denn die schreibenden Kleriker, denen wir diese Werke verdanken, lassen die „Wahrnehmungsweisen ihrer schriftlosen Zeit- und Standesgenossen erkennen“.⁷ Damit ist die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Frage gelenkt, ob sich, etwa auch in der Begegnung mit schriftlosen Kulturen, Formen der mündlichen Überlieferung in der Geschichtsschreibung erkennen lassen.⁸

schen Reiches Ders. (wie Anm. 2), S. 248 ff. sowie Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, S. 5 ff., 134 ff.

⁵ So Hagen Keller, Die Investitur. Ein Beitrag zum Problem der ‚Staatssymbolik‘ im Hochmittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 51–86; vgl. Gerd Althoff, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: *ebd.* 23, 1989, S. 265–290. Danach erscheint es problematisch, die Reformansätze und gesellschaftlichen Umbrüche des krisenreichen 11. Jahrhunderts allein unter dem Epochen-titel ‚Investiturstreit‘ zusammenzufassen; vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 107 ff., 164 ff., 219 ff., 285 ff., 330 ff. und, allerdings unter Beibehaltung des Begriffes, den jüngsten Forschungsüberblick von Johannes Laudage, *Gregorianische Reform und Investiturstreit*, Erträge der Forschung 282, Darmstadt 1993.

⁶ Hanna Vollrath (wie Anm. 2), S. 295 f. Das in den Quellen deutlich werdende Welt- und Handlungsverständnis wird von der ethnozoologischen Forschung mit Mündlichkeit in Verbindung gebracht; vgl. W. Ong, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Studies in Literacy, Family, Culture and the State, Cambridge 1986, S. 129 ff. Unterschätzt werden diese Zusammenhänge von Ulrich Müller, Mündliche Literaturtradition, in: *LMA*, 6, München u.a. 1993, Sp. 899–901, wenn er Sp. 899 zu statisch dem Lateinischen als der überregionalen ‚Vatersprache‘ der Kirche die Volkssprachen als ‚Muttersprachen‘ gegenüberstellt und allein diesen „Elemente bzw. Reste einer durch Mündlichkeit bestimmten Tradition“ zugesteht.

⁷ Vollrath (wie Anm. 2), S. 296.

⁸ Die folgenden Überlegungen wenden sich daher auch gegen jene simplifizierende These, welche die Schriftkultur des Mittelalters im Vergleich mit der Literalität der Antike als bildungsgeschichtlichen und kulturellen Niedergang beschreibt; vgl. dagegen Keller (wie Anm. 2), S. 261 ff. und Walter Haug, Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter, in: *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Hg. Aleida und Jan Assmann sowie Christof Hardmeier, Archäologie der literarischen Kommunikation 1, 2. Aufl., München 1993 (1. Aufl. 1983), S. 141–157, S. 145 ff. Von einem Niedergang der Schriftkultur im Übergang von der Antike zum Mittelalter wird man nicht mehr sprechen können, wohl von qualitativen Veränderungen und Verschiebungen. Siehe die Skizzierung dieser Entwicklung mit reichen Literaturhinweisen durch Hagen Keller, Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1992, S. 1–31, siehe dazu unten Anm. 112. Weitere Literatur bei Dems., Die Entwicklung der europäischen Schriftkultur im Spiegel der mittelalterlichen Überlieferung, in: *Geschichte und Geschichtsbewußtsein: Festschrift Karl-Ernst Jeismann zum 65. Geburtstag*, Hg. Paul Leidinger und Dieter Metzler, Münster 1990, S. 171–204. Bei diesen Überlegungen ist natürlich kritisch zu bedenken, daß „der

Zweitens haben Karl Schmid, Otto Gerhard Oexle und andere am Beispiel des Totengedenkens die zentrale Bedeutung der Memoria für die Identität und die Zeiterfahrung von sozialen Gruppen erwiesen.⁹ Weitgespannt umfaßt die Memorialüberlieferung „Texte und Bilder, Denkmäler und Riten, Geschichtsschreibung und Dichtung“.¹⁰ Sie verweist überdies auf das kulturelle Gedächtnis, zu dem Jan Assmann wegweisende Forschungen am Beispiel früher Hochkulturen vorgelegt hat.¹¹ Im Anschluß an die Theorie der ‚mémoire collective‘ von Maurice Halbwachs und die des ‚sozialen Gedächtnisses‘ von Aby Warburg versteht Assmann das kulturelle Gedächtnis als Überlieferung des Sinns¹², der sich in Zeichensystemen sprachlicher und nichtsprachlicher Art manifestiert.¹³ Da Assmann hierbei vor allem die erinnerte, also nicht die faktische Geschichte betont, stellt sich die Frage nach der Rolle der Memoria in der Geschichtsschreibung und nach deren Bedeutung für die Herausbildung des kulturellen Gedächtnisses.¹⁴

Zugang zur spezifischen Oralität des Mittelalters heute nur über die Schriftstücke derjenigen möglich ist, die diese Oralität einerseits nicht mehr teilten, andererseits aber ihrer mündlich geprägten Umwelt auch nicht als analysierende Außenseiter gegenüberstanden“, so Vollrath (wie Anm. 2), S. 296.

⁹ Vgl. Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10, 1976, S. 70–95 und den Sammelband *Memoria: Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Hg. Karl Schmid und Joachim Wollasch, Münstersche Mittelalter-Schriften 48, München 1984; ferner *Memoria: Erinnern und Vergessen*, Hg. Anselm Haverkamp, Poetik und Hermeneutik 15, München 1992 und Jacques Le Goff, *Geschichte und Gedächtnis*, Historische Studien 6, Frankfurt u.a. 1992 (zuerst Turin 1977–1981), S. 87 ff.

¹⁰ So in der letzten Zusammenfassung des Forschungsstandes durch Otto Gerhard Oexle, Memoria, Memorialüberlieferung, in: *LMA* 6, München u.a. 1993, Sp. 510–513, Sp. 510.

¹¹ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992. Bedenken gegen Assmanns schon früher entwickelten Gedächtnis-Begriff wurden geltend gemacht von Hubert Cancik und Hubert Mohr, Erinnerung/Gedächtnis, in: *HRWG* 2, Stuttgart u.a. 1990, S. 299–323, S. 311; dazu wiederum Assmann, S. 29 ff. zu den Begriffen ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘; vgl. Oexle (wie Anm. 9), S. 79 f.; Aleida Assmann, Zur Metaphorik der Erinnerung, in: *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Hg. Aleida Assmann und Dietrich Harth, Fischer Wissenschaft 10724, Frankfurt 1991, S. 13–35, S. 13 f. sowie zu den physiologischen Grundlagen möglicher Begriffsdifferenzierungen Siegfried J. Schmidt, Gedächtnis – Erzählen – Identität, in: *ebd.*, S. 378–397.

¹² Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 21. Siehe Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt 1985 (zuerst Paris 1925); Ders., *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt 1985 (zuerst Paris 1950); dazu mit weiteren Nachweisen Cancik und Mohr (wie Anm. 11), S. 309 ff. sowie Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 34 ff.; Aby Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, Hg. Dieter Wuttke, Saecula spiritalia 1, 2. Aufl., Baden-Baden 1980 (1. Aufl. 1979); dazu Roland Kany, *Mnemosyne als Programm: Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Studien zur Deutschen Literatur 93, Tübingen 1987, bes. S. 174 ff. sowie Cancik und Mohr (wie Anm. 11), S. 310 f.

¹³ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 52. Zur Differenz zwischen kulturellem und kommunikativem Gedächtnis *ebd.* S. 19 ff., 30, 42, 48, 50 ff. und 56.

¹⁴ Dafür spricht auch die Einsicht von Peter von Moos, *Geschichte als Topik: Das rheto-*

Drittens hat die moderne Quellenkritik gezeigt, daß die Historiographie nicht ein objektiver Datenträger zur Erkenntnis der Vergangenheit, sondern selbst Bestandteil dieser Vergangenheit ist.¹⁵ Dementsprechend definiert Franz-Josef Schmale: „Historiographie als Niederschrift der Erinnerung ist nicht ein an dem unmittelbaren Erleben von Realität orientierter Vorgang von Gedächtnisbildung, sondern die Vergegenwärtigung von vorhandenen Gedächtnisinhalten.“¹⁶ Darüber hinaus hat Hans-Werner Goetz dem gebildeten Menschen des Mittelalters ein hohes Maß an reflektiertem Vergangenheitsbewußtsein und an identitätsstiftendem Umgang mit der Geschichte bescheinigt.¹⁷ Die Frage ist allerdings, ob er damit nicht die Abstraktionsfähigkeit der Historiographen überschätzt und deren mit dem Phänomen Mündlichkeit zu verbindende Erzählstruktur unterschätzt.¹⁸ Denn wenn Historiographie schriftlich artikuliertes Geschichtsbewußtsein ist, muß nach den Bedingungen der damaligen Zeiterfahrung gefragt werden.

Diese Problemkreise werden im folgenden anhand einiger Formen der Vergangenheitswahrnehmung hochmittelalterlicher Historiographen diskutiert. Um das Verhältnis von Geschichtsschreibung und kulturellem Gedächtnis zu klären, werden die sich aus den eben skizzierten Forschungsansätzen ergebenden Bereiche Wahrnehmung fremder Welten, Gestaltung der Memoria und Darstellung der Heilsgeschichte erörtert. Als repräsentative Vertreter eignen sich Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. Der 1018 gestorbene Bischof Thietmar verbindet in seiner ‚Chronik‘ die Geschichte Merseburgs mit der der Sachsenkönige.¹⁹

rische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die ‚historiae‘ im ‚Policraticus‘ Johanns von Salisbury, Hildesheim u.a. 1988, S. XV, daß das mittelalterliche Geschichtsverständnis nicht kausale Ereignisfolgen darstellt, sondern ihm ein „reiches, vieldeutiges, unabsehbar variierbares Zeichensystem“ zugrundeliegt. Hanna Vollrath, *Christliches Abendland und archaische Stammeskultur: Zu einer Standortbestimmung des früheren Mittelalters*, Berthabenz-Vorlesung 4, Ladenburg 1990, formuliert S. 17 knapp: „Das frühere Mittelalter gehört zu den Gedächtniskulturen ...“

¹⁵ Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung: Eine Einführung*, Darmstadt 1985, S. 4 f.; darin S. 165–213: Hans-Werner Goetz, Die ‚Geschichte‘ im Wissenschaftssystem des Mittelalters. Reiche Literaturangaben bei Odilo Engels, *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie VI. Von Augustin bis zum Humanismus*, in: *TRE* 12, Berlin u.a. 1984, S. 608–630.

¹⁶ Schmale (wie Anm. 15), S. 20.

¹⁷ Hans-Werner Goetz, Die Gegenwart der Vergangenheit im früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsbewußtsein, in: *Historische Zeitschrift* 255, 1992, S. 61–97, bes. S. 65, 80, 82 f. und 96.

¹⁸ Vgl. Hanna Vollrath, Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften, in: *Historische Zeitschrift* 233, 1981, S. 571–594, S. 588 f. und Keller (wie Anm. 8), S. 10 Anm. 29 sowie grundsätzlich Hans Ulrich Gumbrecht, Schriftlichkeit in mündlicher Kultur, in: *Schrift und Gedächtnis* (wie Anm. 8), S. 158–174. Vor allem darf dabei nicht vergessen werden, daß in einer Gedächtniskultur Texte bei der Erfassung der Gesamtkultur nicht den gleichen Stellenwert haben wie nichtschriftliche Quellen (Sachüberlieferung, Bauten, Mentalitäten, wirtschaftliche Gegebenheiten usw.); vgl. Vollrath (wie Anm. 14), S. 18 ff.

¹⁹ Die ältere Literatur bei Wilhelm Wattenbach und Robert Holtzmann, *Deutschlands*

Im Mittelpunkt der ‚Bischofsgeschichte der Hamburgischen Kirche‘ des vor 1085 verstorbenen Domscholasters Adam steht neben der nordischen Mission die farbige Gestalt des Erzbischofs Adalbert von Hamburg-Bremen.²⁰ Der 1177 gestorbene Helmold konzentriert sich als Pfarrer von Bosau, einem Missionsstützpunkt des Bischofs Gerold von Oldenburg-Lübeck, in seiner ‚Chronik‘ ganz auf die Mission bei den Slawen.²¹ Nach einhelliger Meinung der Forschung nehmen diese sich vornehmlich auf den nordosteuropäischen Raum konzentrierenden Autoren einen hohen Rang in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung ein und ermöglichen so eine exemplarische Darstellung.²²

II. Die Wahrnehmung fremder Welten als Herausforderung des eigenen Geschichtsbildes

In der Tradition des christlichen Hochmittelalters war die Wahrnehmung der heidnischen Völker alles andere als selbstverständlich. Wohl sah die Kirche in ihnen Ziele ihrer missionarischen Bemühungen, dachte aber weder an kulturellen Austausch noch hatte sie Interesse an deren Lebens- und Glaubensformen. Einer offenen Haltung stand vor allem das festgefügte Feindbild entgegen, nach dem die Kirche in heilsgeschichtlicher Perspektive in den Heiden nichts anderes als Teufelsanbeter und Dämonendiener sehen konnte.²³ Denn als soziale Gruppe bezog sie aus solcher Abgrenzung

Geschichtsquellen im Mittelalter: Die Zeit der Sachsen und Salier, Neuausgabe, besorgt von Franz-Josef Schmale, Darmstadt 1967; 1971, S. 52–58, 21*–23*; dazu Hans Lippelt, *Thietmar von Merseburg: Reichsbischof und Chronist*, Mitteldeutsche Forschungen 72, Köln u.a. 1975; Schmale (wie Anm. 15), S. 132 und der Forschungsüberblick bei Klaus Guth, Kulturkontakte zwischen Deutschen und Slawen nach Thietmar von Merseburg, in: *Historiographia medievalis: Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag*, Hg. Dieter Berg und Hans-Werner Goetz, Darmstadt 1988, S. 88–102, S. 88 ff.

²⁰ Die ältere Literatur bei Wattenbach – Holtzmann – Schmale (wie Anm. 19), S. 563–575, 164*–166*; dazu Franz-Josef Schmale, Adam v. Bremen, in: *LMA 1*, München u.a. 1980, Sp. 107; Walther Lammers, *Das Hochmittelalter bis zur Schlacht von Bornhöved*, Geschichte Schleswig-Holsteins 4,1, Neumünster 1981, S. 191 ff. und Gerhard Theuerkauf, Die Hamburgische Kirchengeschichte Adams von Bremen. Über Gesellschaftsformen und Weltbilder im 11. Jahrhundert, in: *Historiographia medievalis* (wie Anm. 19), S. 118–137.

²¹ Die ältere Literatur bei Wilhelm Wattenbach und Franz-Josef Schmale, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum*, Bd. 1 von Franz-Josef Schmale unter Mitarbeit von Irene Schmale-Ott und Dieter Berg, Darmstadt 1976, S. 427–437; dazu Schmale (wie Anm. 15), S. 140 und Wilfried Ehbrecht, Helmold v. Bosau, in: *LMA 4*, München u.a. 1989, Sp. 2124 f.

²² Neben diesem allgemeinen Aspekt kommen als Auswahlkriterien hinzu: Nord-europa als ihr Berichtsgebiet; übereinstimmende missionspolitische Interessen; Spiegelung der heidnischen Religion; aktuelle kirchenpolitische Zielsetzungen. Die zu untersuchenden Bereiche sind dann nicht zufällig und disparat, wenn man sie als im Bewußtsein der Historiographen gegenwärtige Erfahrungen von Geschichte versteht.

²³ Dazu mit weiteren Nachweisen Hans-Dietrich Kahl, Die ersten Jahrhunderte des

und Entwicklung ihre gemeinschaftsstiftende und -bewahrende Identität.²⁴ Dies ließ sich indes im 11. Jahrhundert so nicht mehr durchhalten, und gerade darin ist die Ambivalenz in der wertenden Beobachtung mancher Historiographen begründet. Namentlich durch den Fernhandel wuchsen die Verbindungen zur Außenwelt geradezu explosiv an, und so wurde man zwangsläufig mit anderen Kulturen und deren Überlieferungsbestand konfrontiert.²⁵ Dies galt natürlich auch umgekehrt, denn der Strom fremder Einflüsse forderte Heiden wie Christen heraus.

Für die christliche Historiographie läßt sich das exemplarisch mit Adams ambivalenter Sicht des europäischen Nordens²⁶ dartun. Einerseits verurteilte er dessen Heidentum gemäß herkömmlichen Kategorien, andererseits zeigte er weltoffen erkennbares Interesse für die Erweiterung des eigenen Horizontes. Dies bestätigt übrigens die Klassifizierung des 11. bis 13. Jahrhunderts als ‚Aufbruchsepoche‘, denn Adam beschrieb die fremde Welt Nordeuropas, um sie, wenn auch in missionspolitischer Zielsetzung, seinen Lesern bekannt zu machen.²⁷ Eine solche Öffnung des Horizontes gab es im Frühmittelalter nicht. Freilich, und das zeigt wiederum die Ambivalenz der Wahrnehmung, wurde das bestehende Gesamtbild durch diese neue Dimension nicht gespart.²⁸

Nachvollziehbar werden diese Zusammenhänge an Adams Bericht über das schwedische Zentralheiligtum von Altuppsala.²⁹

missionsgeschichtlichen Mittelalters: Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Hg. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, Bd. 2/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Hg. Knut Schäferdiek, München 1978, S. 11–76, S. 36 ff.; Knut Schäferdiek, Christentum der Bekehrungszeit I.A. Kirchliche Voraussetzungen der Germanenbekehrung, in: *RGa 4*, Berlin u.a. 1981, S. 501–510, S. 502 ff.; Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart u.a. 1990, S. 427 ff. und Lutz E. v. Padberg, Christen und Heiden. Zur Sicht des Heidentums in ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung des 7. und 8. Jahrhunderts, in: *Iconologia sacra: Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck zum 75. Geburtstag*, Hg. Hagen Keller und Nikolaus Staubach, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23, Berlin u.a. 1994, S. 291–312.

²⁴ Vgl. Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 125 ff. und am Beispiel Israels S. 196 ff. Diese Sicht führte auch zu einer grundsätzlich negativen Einschätzung der paganen Überlieferung überhaupt; vgl. Keller (wie Anm. 8), S. 11, 21.

²⁵ Dazu Keller (wie Anm. 3), S. 219 ff.

²⁶ Dieser Bereich bietet sich gerade deshalb an, weil er die Konfrontation von heidnischer und christlicher Gedächtniskultur repräsentiert und überdies der Norden eine orale Kultur ohne zusammenhängend überlieferte Geschichtsschreibung darstellt.

²⁷ So Keller (wie Anm. 3), S. 37 und 221; vgl. Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 129 ff. und Tilman Struve, Die Wende des 11. Jahrhunderts. Symptome eines Epochenwandels im Spiegel der Geschichtsschreibung, in: *Historisches Jahrbuch* 112, 1992, S. 324–365.

²⁸ Freilich darf man nicht annehmen, daß Adams „Darstellung schriftgewordene Wahrnehmung sei“, Darstellung und Wahrnehmung also gleichzusetzen wären; vgl. Vollrath (wie Anm. 2), S. 280. Es kommt daher darauf an, über die Analyse der Darstellungsstrukturen Aufschlüsse über die Wahrnehmung zu erreichen.

²⁹ Der folgende Abschnitt profitiert von dem langjährigen Austausch mit Karl Hauck

Adams Erzählung von Bischof Unnis Mission auf den Spuren Ansgars zeigt großes Interesse an dem Handelsplatz Birka, den er durch die Nähe zum schwedischen Zentralheiligtum Altuppsala charakterisiert. Bei der apologetischen Begründung seines Vorgehens offenbart Adam sein Geschichtsbild: „So unnützlich es meines Erachtens ist, die Taten Ungläubiger zu erforschen, so unförmlich wäre es, die Errettung von Menschen zu übergehen, die den Glauben annehmen“.³⁰ Dies ist eine Schlüsselstelle zum Sinn der Wahrnehmung fremder Welten: Abgrenzung von der Geschichte der Völker außerhalb des Christentums, einfach weil sie heidnisch sind, aber zugleich Einsicht in das historische Werden des Christentums. Daraus erwächst die Betrachtung fremder Welten unter dem Aspekt der Mission. Nichts macht das so deutlich wie das vierte Buch von Adams Werk, dessen Beschreibung Nordeuropas immerhin ein Fünftel des Ganzen ausmacht.³¹

Adams Forschungsinteresse verschaffte ihm unmittelbaren Zugang zur mündlichen Tradition der Ostseevölker, besonders durch die Befragung des dänischen Königs Sven Estridson, „der die gesamte Überlieferung der Barbaren kannte, als wäre sie schriftlich festgelegt“.³²

Dadurch werden Inhalte und Formen des kulturellen Gedächtnisses der heidnischen Germanen erreichbar.³³ Dieses Hineinragen älterer Überlieferungsschichten in ein jüngeres Zeitalter³⁴ ist natürlich gebrochen, denn Adams Zugang vollzieht sich über Kategorien, die seinem Deutungshori-

und nutzt dessen Aufsatz: Die bremische Überlieferung zur Götter-Dreiheit Altuppsalas und die bornholmischen Goldfolien aus Sorte Muld (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LI), in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 409–479. Dieser Beitrag ist ein Vorabdruck aus dem Auswertungsband zum *Ikonographischen Katalog der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten*, den der Verf. mit erarbeitet hat.

³⁰ *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Hg. Bernhard Schmeidler, MGH.SRG 2, Hannover u.a. 1917 (Nachdruck 1977); hier zitiert nach: *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, neu übertragen von Werner Trillmich, AQDGMA 11, 6. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1973), S. 135–499, I, 61, S. 231; dazu Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 129 f.

³¹ Adam (wie Anm. 30), IV, 1–44, S. 432–495; vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 221.

³² Adam (wie Anm. 30), II, 43, S. 279; vgl. III, 54, S. 396 und 398. Verglichen mit Adam sind die Informationen bei Thietmar knapper und die Kultorte schneller als Stätten des Aberglaubens klassifiziert, die Götter sind für ihn Unterirdische und die Opfer dienen als Vergeltung für begangene Untaten; siehe *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, Hg. Robert Holtzmann, MGH.SRG NS 9, 2. Aufl., Berlin 1955 (1. Aufl. 1935, Nachdruck 1980); hier zitiert nach: Thietmar von Merseburg, *Chronik*, neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich, AQDGMA 9, 7. Aufl., Darmstadt 1992 (1. Aufl. 1970), I, 17, S. 20 zu Lejre; VI, 22–25, S. 266–270 etwas ausführlicher zu Rethra, dem Zentralheiligtum der Liutizen.

³³ Auf die Problematik des Germanenbegriffes wird hier nicht eingegangen; siehe dazu die jüngste Diskussion in den Sammelbänden *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, Hg. Heinrich Beck, Ergänzungsbände zum RGA 1, Berlin u.a. 1986 und *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, Hg. Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier, ebd. 5, ebd. 1992.

³⁴ Nach Hauck (wie Anm. 29), S. 461 ff.

zont verhaftet sind.³⁵ Gleichwohl ergibt sich ein erstaunliches Echo auf die Uppsala-Tradition. Adams Schilderung der Mission offenbart die Abwehrmaßnahmen des im Zeitalter von Gregor VII. noch überaus lebendigen Heidentums. Das unterschiedliche Bewußtsein der heidnischen und der christlichen Kultur treten dabei in Adams Werk in ein merkwürdiges Wechselverhältnis:

1. Um 1013 vereitelten die schwedischen Heiden den Plan des christlichen Königs Olaf Schoßkönig, ihr Zentralheiligtum in Altuppsala zu zerstören. Das gelang ihnen durch zwei Zugeständnisse, die freilich auch die Christen zu Kompromissen nötigten: erstens die Betonung der Freiwilligkeit des Glaubens, also das aus heidnischer Sicht denkbare Nebeneinander religiöser Formenwelten, das dem Absolutheitsanspruch des Christentums entgegenstand; zweitens die Forderung nach räumlicher Distanz der konkurrierenden Kultstätten, also eines Kirchenbaus in Entfernung von Altuppsala, was zur Begründung des Bistums Skara führte.³⁶

2. Adam gibt, sich unter anderem auf einen Augenzeugen berufend, eine detaillierte Schilderung des Herrschafts- und Kultzentrums von Altuppsala, insbesondere des Tempels mit der Drei-Thron-Anlage und den Sitzstatuen der Götter Donar-Thor, Wodan-Odin und Frico-Freyr sowie ihren Attributen und Zuständigkeiten.³⁷

3. Adam beschreibt außerdem genau die dort vollzogenen Rituale, so das alle neun Jahre stattfindende zentrale Opferfest aller schwedischen Stämme, bei dem auch Menschenopfer vollzogen wurden. Zu seinen ins einzelne gehenden Mitteilungen gehören die Zuordnung der Opferpriester zu bestimmten Göttern und der Glaube an die Gegenwart der Götter im Kultbild beim Opfervollzug.³⁸

³⁵ Dazu grundsätzlich Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 289–304, S. 291.

³⁶ Adam (wie Anm. 30), II, 58, S. 296 und 298.

³⁷ Adam (wie Anm. 30), IV, 26–30, S. 470–474, hier IV, 26, S. 470; zur Thron-Anlage Karl Hauck, *Formenkunde der Götterthronen des heidnischen Nordens* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXIX), in: *Offa* 41, 1984, S. 29–39; Ders., *Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX), in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, S. 266–313, S. 281 Anm. 107 mit weiterer Literatur sowie Ders. (wie Anm. 29), S. 417 ff., 421 ff., 441 ff.; zur Gesamtsituation Michael Müller-Wille, *Opferplätze der Wikingerzeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18, 1984, S. 187–221, S. 215 f. mit Fig. 24 (Lageplan) und Verweis auf die reiche skandinavische Forschung.

³⁸ Adam (wie Anm. 30), IV, 27, S. 470 und 472; dazu Hauck (wie Anm. 29), S. 412 f. und Michael Müller-Wille, *Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen: Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung*, *Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg*, Jahrgang 7, 3, Hamburg 1989, S. 8 ff. Vgl. zu Lejre Thietmar (wie Anm. 32), I, 17, S. 20; dazu Müller-Wille (wie Anm. 37), S. 216 f. mit Fig. 25 (Lageplan) und Karl Hauck, *Fünens besonderer Anteil an den Bildinhalten der völkerwanderungszeitlichen Brakteaten* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XLIX), in: *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1992, S. 106–148, S. 131 ff. Zum Swantewit-Heiligtum auf Rügen *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, Hg. Bernhard Schmeidler, MGH.SRG 32, Hannover u.a. 1937; hier zitiert nach: Hel-

4. Die Lebendigkeit der heidnischen Religion stellte den Erfolg der christlichen Mission in Frage. Auf diese Herausforderung reagiert Adam auf seine Weise: Er läßt der realistischen Schilderung des Zentralheiligtums die Erzählung eines legendenhaften Straf- und Bekehrungswunders folgen. Ein Opferpriester, der ‚den Dämonen zu dienen hatte, erblindet, ohne daß ihm seine Götter etwas nutzen‘. ‚In der gleichen Nacht‘ erscheint ihm die Jungfrau Maria und kündigt ihm Heilung an, ‚wenn er die Bilder verwerfe, die er zuvor verehrte‘. So geschieht es, und aus dem heidnischen Priester wird ein überzeugter Bekenner des Christentums.³⁹

Diese Geschichte durchbricht fast zusammenhanglos Adams Bericht. Sie entspricht auch nicht dem Stil seiner Beschreibung Nordeuropas und bietet überdies die einzige ausführliche Wundererzählung in seinem vierten Buch. Das zeigt, wie wichtig Adam gerade hier die christliche Deutung ist. Denn seine Kritik am heidnischen Opfervollzug hat zwei Funktionen⁴⁰: Erstens soll mit den Topoi der Bekehrungsgeschichte die Überlegenheit des Christentums dargetan werden. Zweitens dämonisiert er durch die christliche Umwertung des Opferrituals die polytheistische Überzeugung von der Gegenwart der Götter in ihren Kultbildern. Hier treffen konträre Vorstellungswelten aufeinander, die Adam beide bezeugt: der traditionelle Opfervollzug der Heiden vor dem Kultbild im kalendarischen Rhythmus und dessen dämonisierende Abwertung durch die Christen. Sie hatte das Ziel, den alten Riten ein Ende zu machen. Trotz dieser einseitigen Interpretation ist Adam ehrlich genug zuzugeben, daß der bekehrte Opferpriester wohl im Umland, nicht aber in Altuppsala selbst missionieren durfte.

5. Adam, dessen Bericht auch als Ansporn zu weiteren Missionsbemühungen gedacht ist, muß seine Hoffnungen noch in anderer Hinsicht einschränken. 1064 wurde der Bremer Dekan Adalward der Jüngere zum Bischof von Sigtuna geweiht. Seine Ernennung zielte unter anderem darauf, im Verein mit dem Bischof von Schonen das Heiligtum von Altuppsala ‚als Mittelpunkt des barbarischen Irrglaubens zu zerstören‘. Der besonnene schwedische König Stenkil, ein Förderer der christlichen Mission, brachte die Bischöfe von ihrem geplanten Gewaltstreik ab. Er machte ihnen klar, daß sich nach der Zerstörung das Volk keineswegs insgesamt bekehren würde, sondern diese im Gegenteil zu einem Rückschlag führen werde.⁴¹ Der Bericht erhellt zweierlei: Erstens die herausragende Stellung von Altuppsala noch zu Adams Zeiten. Der Kult im Tempel, den man als ‚räumliche Gedächtnis-Metapher‘ verstehen kann, sollte gerade angesichts der Herausforderung durch das Christentum unverändert bewahrt werden, denn nur so ließ sich die religiöse und politische Identität des Volkes bewahren.⁴² Zweitens die Offenheit für ‚Systemkonkurrenzen‘ in polytheisti-

mold von Bosau, *Slawenchronik*, neu übertragen und erläutert von Heinz Stoob, AQDG-MA 19, 5. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1973), c. 52, S. 196 und 198; c. 108, S. 370–374; ferner c. 84, S. 288–298 zum wagrischen Heiligtum des Gottes Prove.

³⁹ Adam (wie Anm. 30), IV, 28, S. 473; dazu Hauck (wie Anm. 29), S. 412 f.

⁴⁰ Nach Hauck (wie Anm. 29), S. 413.

⁴¹ Adam (wie Anm. 30), IV, 30, S. 475 nach Hauck (wie Anm. 29), S. 409 f.

⁴² Formulierung nach Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 14 ff.; zum Ganzen Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 170, 177 ff.

schen Religionen.⁴³ Beides widersprach natürlich Adams Weltansicht, weshalb er ihnen seine Deutungsmuster entgegensetzte.

Schon an diesen knappen Hinweisen wird die Spannung deutlich, in der Adam die Vergangenheit wahrnimmt. Er ‚bewältigt‘ sie nicht einfach christlich,⁴⁴ indem er das Heidentum wie Thietmar lapidar als Aberglaube verurteilt, sondern läßt, ähnlich wie später auch Helmold, ein gewisses Interesse an dessen fremder Welt erkennen. Auf der Basis dieser Quellenanalyse ergeben sich folgende allgemeine Beobachtungen:

1. Adams Geschichtsbild erwächst „aus schon geformten Vergangenheitsbildern“, daher ist sein Werk „zugleich Standortfixierung des Geschichtsschreibers gegenüber seinem Objekt“.⁴⁵ Deshalb bleibt es für ihn bei der formelhaften Dämonisierung der heidnischen Religion. Diese Abgrenzung gehört zum festen ‚Ritual‘ der eigenen Identität. Die sich daraus ergebenden Zugangsschwierigkeiten zu dem Geschichtsbild und den Erinnerungsformen einer anderen Kultur lassen ihn auf die dort vorhandene Bereitschaft für das Nebeneinander religiöser Vorstellungswelten mit der Betonung eigener Deutungsmuster reagieren.⁴⁶

2. Gleichwohl zeigt Adam in seiner detailgenauen Schilderung Interesse für die fremde Welt und erschließt dadurch die Kontinuität von deren kulturellem Gedächtnis. Für den Historiker ist das ein Glücksfall, denn Adam verschafft ihm trotz seines erkenntnisleitenden Interesses einen gewissen

⁴³ Auf diesen zentralen, aber bislang unbeachteten Aspekt verweist Burkhard Gladi-gow, *Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte*, in: *Germanische Religionsgeschichte* (wie Anm. 33), S. 3–26, S. 22. Berechtigte Bedenken gegen den Begriff des religiösen ‚Systems‘ macht geltend Reinhard Wenskus, *Religion abârtardie. Materialien zum Synkretismus in der vorchristlichen politischen Theologie der Franken*, in: *Iconologia sacra* (wie Anm. 23), S. 179–248, S. 179 ff.; vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 89.

⁴⁴ Begriff nach Helmut Beumann, *Die Hagiographie ‚bewältigt‘: Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Großen*, in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell’alto medioevo: espansione e resistenza*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo 28, Spoleto 1982, S. 129–163, Diskussion S. 165–168; Nachdruck in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966–1986: Festgabe zu seinem 75. Geburtstag*, Hg. Jürgen Petersohn und Roderich Schmidt, Sigmaringen 1987, S. 289–323.

⁴⁵ Franz-Josef Schmale, *Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber*, in: *Historische Zeitschrift* 226, 1978, S. 1–16, S. 7 und 3; vgl. Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 123.

⁴⁶ Daß Christen und Anhänger der nordgermanischen Religion relativ friedlich nebeneinander lebten, war für Adam eben nicht vorstellbar. Dennoch dürfte es in der Mischkultur der Übergangsepoche für eine gewisse Zeit der Normalfall gewesen sein; vgl. dazu exemplarisch Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilander, *Finnland*, in: *Wikinger, Waräger, Normannen: Die Skandinavier und Europa 800–1200*, XXII. Kunstaussstellung des Europarates, Berlin 1992, S. 62–71, S. 71. Siehe ferner Guth (wie Anm. 19), S. 101; Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 159 und Wenskus (wie Anm. 43), S. 179 f. sowie zu dem von der Archäologie geprägten Begriff der Mischkultur Reinhold Kaiser, *Das römische Erbe und das Merowingerreich*, Enzyklopädie deutscher Geschichte 16, München 1993, S. 16.

Anschluß an die mündliche Überlieferung, indem er religions- und sozialgeschichtliche Aspekte der Welt des Nordens konserviert.⁴⁷

3. Karl Haucks Forschungen zur germanischen Götterbild-Ikonographie ermöglichen es, Adams Bericht mit neuen archäologischen Entdeckungen zu verbinden und „die gleichbleibende Beharrlichkeit der oralen Kultradtition“⁴⁸ vom 6. Jahrhundert bis in die Zeit Adams zu erweisen.⁴⁹ Die von Jan Assmann betonte Bedeutung der regelmäßigen Wiederholung von Riten über Jahrhunderte hinweg „für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität“ wird damit zumindest in Ansätzen auch für den Norden erkennbar.⁵⁰

III. Memoria als Gestaltung der Zukunft

Zu den gestaltenden Kräften des kulturellen Gedächtnisses gehört zweifelsohne auch die Memoria. In der Antike als das rühmende Sich-Erinnern der Nachwelt bekannt⁵¹, umfaßt sie unter dem Einfluß von Augustinus als spezifischer Ausdruck mittelalterlicher Weltsicht liturgische, theologische und soziale Erscheinungsformen.⁵² Dieser umfassende Sinn wird auch in der

⁴⁷ Vgl. Hauck (wie Anm. 29), S. 464 ff.; unterschätzt werden diese Zusammenhänge bei Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 135.

⁴⁸ Hauck (wie Anm. 29), S. 464; vgl. demnächst Karl Hauck, Altuppsalals Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5.–7. Jahrhunderts (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LIII), in: *Festschrift für Heinrich Beck*, im Druck.

⁴⁹ Neueste skandinavische Forschungen zum Zusammenhang von kultischen Zeremonien und regionaler Siedlungskonzentration haben gezeigt, wie durch den Wandel von kollektiven Religionsformen zur herrscherlichen Repräsentanz der göttlichen Gegenwart in der Völkerwanderungszeit jene Sozialformen entwickelt wurden, die bis zur Annahme des Christentums konstant blieben und diese sogar erleichterten; vgl. exemplarisch Charlotte Fabech, *Society and Landscape. From collective Manifestations to Ceremonies of a new Ruling Class*, in: *Iconologia sacra* (wie Anm. 23), S. 132–143. Zur Herrschaftskonzentration etwa Lars Jørgensen, *Schatzfunde und Agrarproduktion – Zentrumsbildung auf Bornholm im 5.-6. Jh. n. Chr.*, in: *Studien zur Sachsenforschung 7*, Hg. Hans-Jürgen Häbler, Veröffentlichungen der urgeschichtlichen Sammlungen des Landesmuseums zu Hannover 39, Hildesheim 1991, S. 153–186, bes. S. 179, 182 f.; zur nachweisbaren religiösen Funktion der damaligen Machteliten Lotte Hedeager, *Danmarks jernalder: Mellem stamme og stat*, Århus 1990, S. 204 ff. und grundsätzlich unter den Aspekten ‚Kulttopographie‘ und ‚regionale Religionsgeschichte‘ Gladigow (wie Anm. 43), S. 25 f.

⁵⁰ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 57.

⁵¹ Zu den antiken Vorbildern der mittelalterlichen Memoria Oexle (wie Anm. 9), S. 70 ff.

⁵² Zu den einzelnen Formen Oexle (wie Anm. 10), Sp. 510 ff. Zu Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, 3. Aufl., München 1966 (1. Aufl. 1955), XI, 20, 26, S. 640 ff.; vgl. Oexle (wie Anm. 10), Sp. 511 und Wilhelm Pohlkamp, *Zeiterfahrung und Geschichtsbewußtsein. Eine interdisziplinäre Problemskizze*, in: *Geschichte und Geschichtsbewußtsein* (wie Anm. 8), S. 76–154, S. 135 ff.

von Otto Gerhard Oexle vorgeschlagenen Definition deutlich: „Memoria, die Überwindung des Todes und des Vergessens durch ‚Gedächtnis‘ und ‚Erinnerung‘, bezeichnet fundamentale Bereiche des Denkens und Handelns von Individuen und Gruppen.“⁵³

Die Memorialüberlieferung verweist damit auch auf die Phänomene Zeiterfahrung und Geschichtsbewußtsein.⁵⁴ In diesem Rahmen nimmt die Historiographie einen herausragenden Platz ein. Dies gilt für die kirchliche Geschichtsschreibung des Hochmittelalters umso mehr, als das Christentum selbst eine Gedächtnisreligion ist. Denn der zentrale Angelpunkt des Glaubens ist das im heiligen Buch festgehaltene Gedenken an die Heilstaten Gottes.⁵⁵ Gerade im Wandel der Zeiten wollten die Historiographen nicht etwa archivalische „Buchhalter des Gedächtnisses“⁵⁶ sein, sondern durch die Betonung heilsgeschichtlicher Konstanten das Ewige für die Nachwelt vergegenwärtigen.

Um wirksam zu werden, mußte die verschriftlichte Memoria anknüpfen können an Wahrnehmungsarten, die deren Lesern bzw. Zuhörern vertraut waren. Dabei wurden die mündlichen Erinnerungsformen durch die Erhaltung- und Gebrauchsbedingungen der Schriftfassung auf eine andere Stufe gehoben.⁵⁷ Vor allem konnte so die Funktion der Memoria auf konkrete Ziele hin gelenkt werden. Das läßt sich exemplarisch an drei unterschiedlichen Erinnerungsfeldern zeigen:

1. Memoria im Zusammenhang mit der Zukunftssicherung von Institutionen, speziell von Bistümern als den zentralen Ordnungseinheiten der Herrschaftsbewahrung. Dazu werden in wertender Auswahl geschichtliche Segenslinien konstruiert. Das Gedächtnis an sie sichert die Identität der betreffenden Gemeinschaft. Mündliche Überlieferung wird durch die Verschriftlichung in das Substrat erlebter Heilsgeschichte umgeformt. Hinter den christlichen Deutungskategorien stehen dabei oft genug konkrete politische und wirtschaftliche Interessen.

Nachweisbar wird das an den Bemerkungen der Historiographen zu ihrem Schreibanlaß. Am konkretesten ist Thietmar, der der ‚lebendigen Memoria‘ ‚Nutzen für Gegenwart und Zukunft‘ beimißt und deshalb die ‚Überlieferung‘ aufzeichnet.⁵⁸ Erfüllt vom Stolz auf seinen sächsischen Stamm, geht es ihm dabei auch um die Belange Merseburgs.⁵⁹ Ähnlich will Helmold mit seinem Werk an die Herrscher und Priester erinnern, die die Slawenmission vorangetrieben haben, und so das Gedächtnis an die Sachsen und das lübische Bistum erhalten.⁶⁰ Adam schreibt seine Erzbischof Liemar ge-

⁵³ Oexle (wie Anm. 10), Sp. 510.

⁵⁴ Vgl. Pohlkamp (wie Anm. 52), S. 76 ff.

⁵⁵ Dazu Keller (wie Anm. 8), S. 10 f.

⁵⁶ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 15.

⁵⁷ Siehe Ludolf Kuchenbuch, Verrechtlichung von Erinnerung im Medium der Schrift (9. Jahrhundert), in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 36–47, S. 41.

⁵⁸ Thietmar (wie Anm. 32), I, 1, S. 5.

⁵⁹ Dessen Entstehung führt Thietmar einseitig auf die frommen Sachsenkönige zurück; vgl. Trillmich (wie Anm. 32), S. XIX f. und Althoff (wie Anm. 5), S. 268 ff.

⁶⁰ Helmold (wie Anm. 38), Praefatio, S. 27.

widmete Geschichte aus Sorge, die Memoria der Taten der Väter könne verloren gehen. Dabei hat er die Sicherung der Ansprüche von Hamburg-Bremen und vor allem die Vollendung der Mission ‚für die ganze Weite des Nordens‘ im Auge.⁶¹ Darüber hinaus bestimmt ihn eine konkrete, in Hamburg aufgekommene Unsicherheit: König Heinrich IV. hatte seinen Parteigänger Liemar dem Erzbischof aufgezwungen und dieser war kurz danach 1073 im Zuge der Sachsenkriege aus seinem Sitz vertrieben worden.⁶² Die Neubesetzung des Erzstuhls ebenso wie die Rückkehr Liemars waren offensichtlich heikle Angelegenheiten. In dieser Situation wollte Adam, wie Gerd Althoff gezeigt hat, Liemar mit seinem Werk über die exempla seiner Vorgänger angesichts des Konflikts zwischen Heinrich IV. und den Sachsen auf die Belange der Hamburg-Bremer Kirche einschwören.⁶³ Memoria wird hier funktionalisiert zur Sicherung von kirchlichen Herrschaftsinteressen.

2. Zukunftssicherung durch die historiographische Memoria herausragender Persönlichkeiten, deren Leben als Beispiel präsentiert wird. Thietmar schreibt, um die Lebenden ‚zur Vorsicht und zur Nachfolge guter Menschen‘ anzuhalten.⁶⁴ Sein liebevolles Portrait des Erzbischofs Tagino von Magdeburg geht deshalb über die Begründung des Nachruhms hinaus. Es verbindet die Memoria Taginos mit einer Art Bischofsspiegel, um so durch die Vergegenwärtigung der Vergangenheit Maßstäbe für zukünftiges Handeln aufzustellen.⁶⁵

Dies gilt in ähnlicher Weise für das Kernstück von Adams Werk, die Darstellung Adalberts. In Adams bemerkenswerter Charakterisierungskunst wird eine Fortentwicklung des Geschichtsbewußtseins faßbar, beschreibt er

⁶¹ Adam (wie Anm. 30), Praefatio, S. 160 f.: Weil die Kenntnis der Ereignisse in Vergessenheit geraten sei, *quoniam rerum memoria latet*, und man daher meinen könne, es sei in jenen Tagen nichts der Erinnerung Würdiges geschehen, *nihil eos dignum memoria fecisse in diebus suis*, habe sich Adam dieser Aufgabe unterzogen, um „die Taten der hochwürdigsten Väter wieder lebendig zu machen, die unsere Kirche erhöhrt und das Christentum bei den Heidenvölkern verbreitet haben.“ S. 163 die direkte Handlungsaufforderung an Liemar: „Möchtest du ferner bald vollenden, was deine Vorgänger in der Heidenbekehrung seit langem mit Eifer eingeleitet haben, denn du verfügst über das Erbe der Legation zur Glaubensverkündigung für die ganze Weite des Nordens“, *in totam septentrionis latitudinem*, eine deutliche Anspielung auf die alten Rechte des Erzbistums. Vgl. IV, 43 f., S. 494 und Trillmich, ebd., S. 139 ff. Zu Liemar Tilman Struve, Liemar, in: LMA 5, München u.a. 1991, Sp. 1975 f.; zur Situation der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen mit Verarbeitung der umfangreichen Literatur zuletzt Peter Johank, Die Erzbischöfe von Hamburg-Bremen und ihre Kirche im Reich der Salierzeit, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 79–112.

⁶² Dazu Gerd Althoff, Die Billungur in der Salierzeit, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 309–329, S. 325 ff.

⁶³ Vgl. Gerd Althoff, Causa scribendi und Darstellungsabsicht: Die Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde und andere Beispiele, in: *Litterae Medii Aevi: Festschrift für Johanne Autenrieth zu ihrem 65. Geburtstag*, Hg. Michael Borgolte und Herrad Spilling, Sigmaringen 1988, S. 117–133, S. 128 ff. und Johank (wie Anm. 61), S. 102 ff.

⁶⁴ Thietmar (wie Anm. 32), IV, 68, S. 185.

⁶⁵ Thietmar (wie Anm. 32), VI, 64 f., S. 312 und 314; vgl. V, 42 f., S. 236 und 238. Formulierung in Anlehnung an Schmale (wie Anm. 15), S. 55.

doch auch Schattenseiten im Leben seines Glaubenshelden.⁶⁶ Das geschieht um des Seelenheils der Verstorbenen willen, die gerade wegen ihrer Sünden der liturgischen Memoria bedürfen. In der Darstellungsabsicht mischen sich verschiedene Ziele, denn neben die Verschriftlichung der Erinnerung an den Toten tritt die bewußte Nachgestaltung der historischen Abläufe, um die für die aktuelle Mahnung an die Lebenden benötigten exempla zu erhalten.⁶⁷

3. Persönliche Zukunftssicherung des Historiographen durch die Bitte um liturgische Memoria seiner Person. Dieser Aspekt wird bei Thietmar deutlich, der sein Werk geradezu als Bestandteil des andauernden Bemühens um Memoria versteht. Deshalb verpflichtet er sogar seinen Nachfolger zur Fortführung der Chronik, um die Memoria zu komplettieren, die er als eine Aufgabe verstand, die „immer erneut der Verwirklichung bedurfte“.⁶⁸ Wenn Thietmar bedauert, sich zu spät um die *memoria salutaris animae* bemüht zu haben, und in Form einer bewegenden Selbstanklage schonungslos seine eigenen Fehler aufdeckt, dann darf man das nicht als Topos oder verdeckte Förderung des eigenen Nachruhms abtun.⁶⁹ Denn erstens versteht er seine Chronik als Memorialbuch: Wenn er den Heiligen schon nicht nachgeeifert habe, so gedenke er doch der Toten durch sein Werk. Und zweitens hofft er ganz persönlich auf die Fürsprache dieser Toten bei Gott, weil er eben bei den Lebenden für ihre Memoria gesorgt habe.⁷⁰ Seine Leser und seinen Nachfolger bittet er deshalb, ihm in der liturgischen Memoria ‚mit dem ständigen Heilmittel des Gebets und der Almosen zu Hilfe‘ zu kommen.⁷¹ So dachte Thietmar auch bei dem Portrait Taginos an sein

⁶⁶ Adam (wie Anm. 30), III, 1–78, S. 326–432; vgl. zu Adalbert Karl Jordan, Adalbert, in: *LMA* 1, München u.a. 1980, Sp. 97 f.; Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 120 ff. und Johaneck (wie Anm. 61), S. 91 ff. Zum damit verbundenen Wandel in den Bewertungsmaßstäben des Bischofslebens Odilo Engels, Das Reich der Salier – Entwicklungslinien, in: *Die Salier und das Reich*, Bd. 3 (wie Anm. 1), S. 479–541, bes. S. 525 und Struve (wie Anm. 27), S. 332.

⁶⁷ Vgl. Althoff (wie Anm. 63), S. 133 und Engels (wie Anm. 66), S. 525, 532. Insbesondere die *Vita Bennonis* zeigt diesen Wandel, denn ihr Autor will erklärtermaßen nicht den Heiligen, sondern die bedeutende Persönlichkeit zeigen. Wenn Benno von jeder Sünde frei gewesen wäre, hätte er schließlich der Fürbitte, zu der die *Vita* anregen will, nicht bedurft; siehe *Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis auctore Nortberto abbate Iburgensi*, Hg. Harry Bresslau, MGH.SRG 56, Hannover u.a. 1902 (Nachdruck 1977), prae f. S. 1 f. und c. 8, S. 9 f.

⁶⁸ Karl Schmid, Der Stifter und sein Gedenken. Die *Vita Bennonis* als Memorialzeugnis, in: *Tradition als historische Kraft: Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, unter Mitwirkung von Manfred Balzer, Karl Heinrich Krüger und Lutz v. Padberg hg. von Norbert Kamp und Joachim Wollasch, Berlin u.a. 1982, S. 297–322, S. 317. Thietmar (wie Anm. 32), I, 20, S. 22 f.: „Manche Taten dieser Männer, die ich jetzt übergehe oder im Falle meines Todes ungesagt lasse, mußt du, lieber Nachfolger, ergänzen und die schriftliche Überlieferung vom Bilde ihrer Zeit vollenden“, *compleas et temporum qualitates scripturae memoria concludas*.

⁶⁹ Thietmar (wie Anm. 32), I, 20, S. 22 und 24, Zitat S. 22 Z. 30; vgl. IV, 75, S. 190 und 192 sowie VIII, 12, S. 452.

⁷⁰ Thietmar (wie Anm. 32), IV, 75, S. 190 ff.

⁷¹ Thietmar (wie Anm. 32), VIII, 12, S. 452 f.; ähnlich VII, 55, S. 416. Vgl. zum Gan-

eigenes Seelenheil. Denn er bedauert, Tagino die ihm erwiesenen Gaben der Liebe ‚niemals hinreichend vergelten‘ zu können, betont dann jedoch, die seligen Toten lebten ‚bei Christus durch ihre Tugenden, in dieser Welt aber durch Schriften fort‘.⁷² Seine Dankesschuld trägt Thietmar also durch die Sorge für die Memoria Taginos ab. Thietmars Chronik ist demnach Bestandteil eines fortzuschreibenden Gedächtniskanons und zugleich Ausdruck der Sorge um das eigene Seelenheil.

Diese Beispiele ermöglichen einige allgemeine Schlußfolgerungen:

1. Schriftlose Kulturen konstituieren Gedächtnis im Horizont des Raumes, etwa des Tempels und der dort unverändert vollzogenen Opfer.⁷³ Ihre Memoria-Maßnahmen beruhen auf Persistenz und Kontinuität. Auf Schriftlichkeit basierende Kulturen konstituieren Gedächtnis im Horizont der Zeit, also auch durch Historiographie.⁷⁴ Formelhaft gesagt, wird der Tempel durch das Buch im weitesten Sinne abgelöst. Diese Art des Gedächtnisses muß mit den Gefahren des Vergessens und der Diskontinuität kämpfen. Hier setzt die Memoria ein, indem sie die zeitliche Gesetzmäßigkeit der Unumkehrbarkeit durchbricht, denn „sie biegt um, was unumkehrbar ist, und holt zurück, was verlorenging“.⁷⁵

2. Das zeigt die stabilisierende Funktion der Memoria, die die Gemeinschaft gefährdende Möglichkeit des Vergessens durch Verschriftlichung der Erinnerung verhindert. Voraussetzung dafür ist freilich ein allgemeines Verständnis der Werte, also die Kontinuität der Zeiterfahrung und des gemeinschaftlichen Geschichtsbewußtseins. In diesem Kontext ist Historiographie als Memorialüberlieferung zu verstehen, denn sie greift gewissermaßen das aus der Hagiographie vertraute liturgische Gedenken in ihrem Rahmen auf.⁷⁶

3. Der eigentliche Sinngehalt der Memoria ist daher die Gestaltung der Zukunft durch rechtes Verhalten in der Gegenwart. Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit dient geradezu der Zukunft. In unterschiedlicher Akzentuierung sollen die verschiedenen Formen der Memoria die gemeinschaftserhaltenden Faktoren bewahren und gewissermaßen durch ‚Beachtung des Ritus‘ erhalten. Daher bestimmen bei den Historiographen gegenwärtige Wahrnehmungen ihr Geschichtsbewußtsein und somit die Vorstellung, die sie sich von der Vergangenheit machen. „Erinnerung hängt nicht von

zen Lippelt (wie Anm. 19), S. 129 ff., 193 ff. zur Memoria-Struktur und S. 198 ff. zu Thietmars Selbstanklagen sowie Schmid (wie Anm. 68), S. 317 ff. Bestätigt wird diese Sicht von Thietmar selbst, der einer Initiale im Merseburger Toten- und Meßbuch seinen letzten Wunsch beigeschrieben hat: *Sacerdos Dei, reminiscere Thietmari fratris tui peccatoris et indigni!*; „Priester Gottes, gedenke deines sündhaften, unwürdigen Bruders Thietmar!“; nach Trillmich (wie Anm. 32), S. XXIII.

⁷² Thietmar (wie Anm. 32), VI, 64, S. 312 f.

⁷³ Dazu Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 57, 89 f., 143 und Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 22.

⁷⁴ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 16 ff.

⁷⁵ Aleida Assmann (wie Anm. 11), S. 22 f.

⁷⁶ Vgl. Oexle (wie Anm. 10), Sp. 511 f.

Vergangenheit ab, sondern Vergangenheit gewinnt Identität zuallererst durch die Modalitäten des *Erinnerns*: *Erinnern konstruiert Vergangenheit*.⁷⁷

IV. Heilsgeschichte als historiographische Zeiterfahrung

Die Heilsgeschichte als Sehweise hochmittelalterlicher Historiographen namhaft zu machen, erscheint als Allgemeinplatz ohne Aussagewert. Diese Einschätzung kann allerdings dazu führen, daß solche Grundüberzeugungen nicht mehr eigens erwähnt und so leicht vergessen werden.⁷⁸ Mag dies auch mit gewissen Rezeptionsproblemen der theologiegeschichtlichen Entwicklung zu tun haben⁷⁹, so ist doch daran zu erinnern, daß die Historiographen die Welt als Geschichte unter Gottes Führung zum Heil deuten. Anders als für den Menschen nach der Aufklärung sind für sie religiöse Erfahrung und geschichtliche Wahrnehmung deckungsgleich.⁸⁰ Das prägt natürlich ihre Wirklichkeitsauffassung ebenso wie ihre Darstellungsform, was sich an einigen exemplarischen Aussagen zeigen läßt:

1. Geschichte wird verstanden als Fortsetzung des biblischen Geschehens.⁸¹ Zu den Grundüberzeugungen des kulturellen Gedächtnisses einer christlichen Gruppe gehört der unauflösbare Zusammenhang von Tun und Ergehen: Sünde zieht Strafe nach sich, Gehorsam aber führt zur Gnadenzuwendung Gottes. Dies wurde keineswegs nur ins Jenseits projiziert, sondern konkret an irdisches Heil oder Unheil gebunden.⁸² Die Kausalität von

⁷⁷ Schmidt (wie Anm. 11), S. 388.

⁷⁸ Bestätigt wird dies durch die formale Beobachtung, daß die *Theologische Realenzyklopädie* die Heilsgeschichte nicht eines eigenständigen Artikels für würdig hält und sie in dem einschlägigen Beitrag über die Geschichtsschreibung von Engels (wie Anm. 15), S. 608 ff. kaum erwähnt wird. Manfred Gerwing und Winfried Schachten, Heilsplan, -sgeschichte, in: *LMA* 4, München u.a. 1989, Sp. 2031 f. erörtern allein die *ordo salutis*-Lehre, nicht aber den Zusammenhang der Heilsgeschichte mit der Geschichtsschreibung.

⁷⁹ Sie haben weniger mit Definitionsproblemen als mit dem Faktum zu tun, daß die theologische Forschung dem Begriff ‚Heilsgeschichte‘ zunehmend kritisch gegenübersteht, zumal er durch die konservativ bestimmte Richtung der Theologie des 19. Jahrhunderts eine gewisse Prägung erhielt; vgl. W. Lohff, Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache, in: *HWP* 3, Basel 1974, Sp. 1031–1033.

⁸⁰ Die mittelalterlichen Autoren fassen demnach den Begriff Heilsgeschichte recht weit und verstehen analog zum lukanischen Geschichtswerk Jesus Christus als Mitte der Geschichte, die von der Erschaffung der Welt bis zu ihrem Ende auf die Vollendung des Reiches Gottes zielt. Vgl. Lohff (wie Anm. 79), Sp. 1032; Schmale (wie Anm. 45), S. 4; Goetz (wie Anm. 17), S. 96; Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 165 und Vollrath (wie Anm. 14), S. 26.

⁸¹ Vgl. Le Goff (wie Anm. 9), S. 41.

⁸² Siehe zum biblischen Vorbild dieser Denkfigur Gerhard v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, S. 273 und Tobias Mickel, *Seelsorgerliche Aspekte im Hiobbuch: Ein Beitrag zur biblischen Dimension der Poimenik*, Theologische Arbeiten 48, Berlin 1990, S. 36 sowie allgemein Albrecht Dihle, Gerechtigkeit, in: *RAC* 10, Stuttgart 1978, Sp. 233–360, bes. Sp. 298 und zum mittelalterlichen Horizont Arnold Angenendt, *Theologie und Li-*

der Hinwendung zu Gott und irdischem Wohlergehen gehört zu den gleichbleibenden Erinnerungsfiguren, die nicht nur in der Hagiographie, sondern auch in der Historiographie stets begegnen. So interpretiert Thietmar den Awareneinfall 954 als „Strafe Gottes um unserer Sünden willen“. ⁸³ Sein Hinweis, er habe diese Einsicht aus sich selbst und aus Büchern entnommen ⁸⁴, zeigt, daß es sich um ein altbekanntes Deutungsmuster handelt. Ähnliche Beispiele bieten Adam ⁸⁵ und Helmold. Für letzteren ist der Erfolg der Slawenmission das entscheidende Bewertungskriterium. Deshalb stellt er mehrfach einen Zusammenhang zwischen sächsischer Habgier und dem Rückfall der Slawen ins Heidentum her, die geradezu zum Widerstand gezwungen worden seien. ⁸⁶ Neben diesen zahlenmäßig überwiegenden Beispielen für die Konsequenzen von Fehlverhalten gibt es auch positive Belege, wenn etwa Adam politischen Erfolg vom Bekenntnis zum Christentum abhängig macht. ⁸⁷

2. Geschichte wird verstanden als Durchsetzung des göttlichen Heilswillens, als Gottes Handeln in der Zeit. Der Liutizenaufstand 983 ist für Thietmar eine Folge der frevelhaften Auflösung des Bistums Merseburg. ⁸⁸ Nach Adam ‚ließ Gott es geschehen‘, daß in den Wirren nach dem Tode Ludwigs des Frommen die Normannen Sachsen verwüsteten. ⁸⁹ Allerdings, und das ist der Unterschied zu dem ersten Aspekt, die Heiden werden zwar von Gott als Werkzeuge benutzt, sie sind deshalb in ihrer Existenzweise aber noch lange nicht gerechtfertigt. In den genannten Beispielen folgt daher auf die Strafe für die Christen deren Sieg über die Heiden, weil diese im Götzen dienst verharren. ⁹⁰

Zur besonderen Betonung ihrer Deutungsabsicht verwenden die Historiographen die Figur der antithetischen Umkehrung. So stellt Helmold den aus dem Heidentum stammenden Slawenfürst Gottschalk als Förderer des Christentums den von christlichen Ahnen gezeugten Sachsenfürsten gegenüber, die sich als unfruchtbar für die Sache der Mission erwiesen hät-

turgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: *Memoria* (wie Anm. 9), S. 79–199, S. 118 ff. sowie Schmale (wie Anm. 15), S. 59 f. und 62.

⁸³ Thietmar (wie Anm. 32), II, 7, S. 41 und 43.

⁸⁴ Thietmar (wie Anm. 32), II, 7, S. 40.

⁸⁵ Vgl. Adam (wie Anm. 30), III, 12, S. 340.

⁸⁶ Helmold (wie Anm. 38) c. 19, S. 96; c. 21, S. 102 und 104; c. 22, S. 106; c. 24, S. 108; c. 25, S. 110 und 112; c. 47, S. 184 sowie c. 69, S. 240; vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 140.

⁸⁷ Adam (wie Anm. 30), II, 25, S. 256 und 258: König Harald von Dänemark, *religione ac fortitudine insignis*, vermag seine Herrschaft, *sanctitate et iusticia confirmans*, auf Norwegen und England auszudehnen; II, 39, S. 274: Sven Gabelbart und Olaf von Schweden schließen ein Bündnis, *ut christianitatem in regno suo plantatam retinerent et in exteris effunderent nationes*.

⁸⁸ Thietmar (wie Anm. 32), III, 14–18, S. 100–106; dazu Lorenz Weinrich, Der Slawenaufstand von 983 in der Darstellung des Bischofs Thietmar von Merseburg, in: *Historiographia medievialis* (wie Anm. 19), S. 77–87.

⁸⁹ Adam (wie Anm. 30), I, 38, S. 210.

⁹⁰ Thietmar (wie Anm. 32), III, 19, S. 106 und Adam (wie Anm. 30), I, 38, S. 210.

ten.⁹¹ Ähnlich kommentiert er die Slawenaufstände zur Zeit des Billungerherzogs Bernhard II.: Gottes „Allgewalt bewundernd sehen wir die zum Heidentum zurückgefallen, die zuerst (an ihn) geglaubt haben, jene aber zu Christus bekehrt, welche man für die letzten hielt“.⁹² Das Fehlverhalten der vermeintlich Frommen ist eine aus der Bibel bekannte Redefigur, die deshalb von den Lesern der historiographischen Werke sofort verstanden wurde.

Aus diesen Quellenbeispielen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Es fällt auf, daß die heilsgeschichtliche Dimension von den Autoren jeweils nur mit wenigen Worten in Form begrifflicher Verkürzungen angedeutet wird, dies aber zum Verständnis des umfassenderen Gehaltes offensichtlich genügte. „Nur das Nötige, nicht das Mögliche ist notiert“.⁹³ Zwischen Vorstellung und Erzählung muß eine Brücke bestanden haben, die aus einheitlicher Erinnerung gespeist wurde. Als Problemanzeige ergibt sich daraus die Frage, ob sich hier nicht mündliche und schriftliche Überlieferung in der Form von Liturgie als ritueller Konstante und Historiographie als Deutung der Geschichte treffen.⁹⁴ Beide vermitteln durch Wiederholung den gleichen Grundgedanken – Gottes Heilshandeln nämlich –, zum einen normativ bewahrend, zum anderen narrativ erinnernd.⁹⁵ Beide sind dann Zeichensysteme des kulturellen Gedächtnisses in dem Sinne, daß hinter den in Büchern benutzten Begriffen die bewegten Vorstellungen der mündlichen Überlieferung stehen.⁹⁶

⁹¹ Helmold (wie Anm. 38), c. 21, S. 105.

⁹² Helmold (wie Anm. 38), c. 16, S. 89; vgl. Althoff (wie Anm. 62), S. 309 ff. In diese Kategorie gehört auch, daß analog zu den ‚heidnischen‘ Eigenschaften von Christen bei den Nichtchristen positiv beurteilte Verhaltensweisen registriert werden; so bei Adam (wie Anm. 30), IV, 18, S. 456 (das ‚humane‘ Verhalten der Samländer bzw. Pruzen, die er *homines humanissimi* nennt und so charakterisiert: *Multa possent dici ex illis populis laudabilia in moribus, si haberent solam fidem Christi, cuius predicatorum immaniter persecuntur.*); dazu Theuerkauf (wie Anm. 20), S. 121 f., 133 f.; und bei Thietmar (wie Anm. 32), VIII, 2, S. 440 (positive Beurteilung der Ehegesetze der Polen); dazu Guth (wie Anm. 19), S. 96.

⁹³ Kuchenbuch (wie Anm. 57), S. 39.

⁹⁴ Zur Liturgie vgl. Angenendt (wie Anm. 23), S. 327 ff., bes. S. 334 ff. zur Buße, an deren Prinzip der subjektiven Schuldhaftung hier vor allem zu denken ist; vgl. S. 211 f. und 449 ff. sowie Ders. (wie Anm. 82), S. 131 ff. Den hier angedeuteten Zusammenhang hat von einer anderen Seite her, nämlich der Frage der Benutzung liturgischer Texte durch Historiographen, behandelt Leonid Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter: In ihren Beziehungen erläutert an den Schriften Ottos von Freising (+1158), Heinrichs Livlandchronik (1227) und den anderen Missionsgeschichten des Bremischen Erzsprengels: Rimberts, Adams von Bremen, Helmolds*, Bonn 1951, der S. 41 die Liturgie „als Substrat geschichtstheologischer Ausdeutungen“ bezeichnet, zu Adam siehe S. 55.

⁹⁵ Dazu Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 16 ff.

⁹⁶ Vgl. Vollrath (wie Anm. 18), S. 585 ff. Siehe ferner Kuchenbuch (wie Anm. 57), S. 39 und Horst Wenzel, *Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter*, in: *Mnemosyne* (wie Anm. 11), S. 57–82, S. 63.

2. Heilsgeschichte ist Gottes Handeln in der Zeit. Die von diesem Verständnis bestimmte Zeiterfahrung kennt keine Zufälle. Sie basiert auf der Erwartungshaltung, daß sich der Sinn des Geschehens als Zusammenhang von Tun und Ergehen zeigt.⁹⁷ Die Historiographen verstehen das nicht als naturgesetzliche Automatik der Ereignisverknüpfung, sondern als Eingreifen Gottes, der darauf achtet, daß das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt. Nicht Kausalität, sondern Vergeltung zeigen die konstruierten Zusammenhänge der Autoren auf, die dafür den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ benutzen.⁹⁸ Dabei wird die Vergangenheit zukunftsorientiert vergegenwärtigt. „Erinnert wird Vergangenheit nur in dem Maße, wie sie gebraucht wird und wie sie mit Sinn und Bedeutung erfüllt ... ist“.⁹⁹ Das ist auch charakteristisch für das Geschichtsbewußtsein der hochmittelalterlichen Historiographen.¹⁰⁰

V. Zusammenfassung: Geschichtsschreibung und kulturelles Gedächtnis

1. Hagen Keller hat jüngst bemerkt, man müsse „das mittelalterliche Leben zwischen praktizierter Mündlichkeit und religiöser Schriftkultur begreifen“ und dürfe deshalb diese beiden Bereiche nicht als Gegeneinander verstehen, sondern müsse sie als Ineinander betrachten.¹⁰¹ Die hier vorgelegte Quellenbefragung bestätigt diese Sicht, denn die Bereiche Wahrnehmung fremder Welten, Gestaltung der Memoria und Darstellung der Heilsgeschichte in der Historiographie zeigen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, deutliche Anklänge an die Wahrnehmungsformen oraler Gesellschaften.¹⁰² Deren typische Merkmale sind das „Desinteresse an dem Eigencharakter der Vergangenheit“ insbesondere des Heidentums und die Verschmelzung von „Vergangenheit und Zukunft zu einer ewig sich er-

⁹⁷ Dazu Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Beiträge zur historischen Theologie 40, Tübingen 1968 und Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 232 ff. sowie Joachim Ehlers, Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie, in: *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Hg. Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 11, Berlin u.a. 1977, S. 27–71.

⁹⁸ Nachgewiesen hat dies Jan Assmann, Der leidende Gerechte im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte: Festschrift Carsten Colpe*, Hg. Christoph Elsas und Hans G. Kippenberg, Würzburg 1990, S. 203–224 und Ders. (wie Anm. 11), S. 232 ff. Zu den hochmittelalterlichen Belegen siehe die Nachweise in den Anm. 76–85 sowie Angenendt (wie Anm. 82), S. 118 ff. und Vollrath (wie Anm. 14), S. 26.

⁹⁹ Jan Assmann (wie Anm. 8), S. 297; bezogen auf die frühen Hochkulturen spricht er in diesem Zusammenhang von der ‚Geburt der Geschichte‘, S. 229 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Le Goff (wie Anm. 9), S. 170 f.

¹⁰¹ Keller (wie Anm. 8), S. 30; vgl. Haug (wie Anm. 8), S. 141.

¹⁰² Bestätigt wird das durch die hier nicht behandelten Forschungen zur Konfliktbewältigung und -darstellung in den Interaktionsfeldern der hochmittelalterlichen Herrschaftspraxis; vgl. Althoff (wie Anm. 5), S. 265 ff. und Vollrath (wie Anm. 2), S. 279 ff.

streckenden Gegenwart“¹⁰³ in der Verbindung der Lebenden mit den Toten in den unterschiedlichen Formen der Memoria sowie in dem Tun und Ergehen-Muster der heilsgeschichtlichen Gerechtigkeit. Diese Elemente können verstanden werden als das Selbstbild einer sozialen Gruppe, die „sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt“.¹⁰⁴ Das wiederum kann man mit Jan Assmann als Ausdruck des kulturellen Gedächtnisses definieren.¹⁰⁵

2. Dieses kulturelle Gedächtnis bestimmt das Geschichtsbewußtsein. Geschichtsbewußtsein ist nicht dasselbe wie Wissen von der Vergangenheit, sondern gewissermaßen eine Mischung von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartserfahrung und Zukunftserwartung.¹⁰⁶ Historiographie nun ist schriftlich artikuliertes Geschichtsbewußtsein, oder, nach Jörn Rüsen, Sinnbildung über Zeiterfahrung.¹⁰⁷ Für die hochmittelalterlichen Historiographen ist deren Kern die Vergegenwärtigung heilsgeschichtlicher Perspektiven. Geschichte ist Heilsgeschichte. Nur am Rande sei vermerkt, daß vor diesem Hintergrund die modernen Gattungsbegriffen entstammende Aufteilung in ‚Hagiographie‘ und ‚Historiographie‘ neu durchdacht werden müßte.¹⁰⁸

3. Das kulturelle Gedächtnis bildet sich in überaus komplexen Prozessen heraus. Die Historiographie hat daran Anteil, indem sie die Vergangenheit vergegenwärtigt und in ihr Bild der göttlichen Ordnung integriert. Gegenwärtig ist dabei nicht so sehr ‚die Vergangenheit‘ als Abstraktum, wie dies bei Goetz anklingt, sondern vielmehr die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die als Norm Mensch und Zeit bindet.¹⁰⁹ Daraus entsteht ein „Raum der Erinnerung“, in dem heute gilt, was gestern galt, und morgen gelten soll, was heute gilt“.¹¹⁰ Dieser Zeiterfahrung ist der neuzeitliche Gedanke von der Geschichte als Entwicklungsprozeß fremd.¹¹¹ Alles das schließt übrigens die Zurechtbiegung der Erinnerung aufgrund konkreter Interessen nicht aus.

¹⁰³ Vollrath (wie Anm. 18), S. 589 und 587.

¹⁰⁴ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 17; S. 297 spricht er von der ‚Semiotisierung der Geschichte‘. Burke (wie Anm. 35), S. 289 ff. bezeichnet daher „Geschichte als soziales Gedächtnis“.

¹⁰⁵ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 19 ff., 50 ff. und 56.

¹⁰⁶ Vgl. Pohlkamp (wie Anm. 52), S. 134.

¹⁰⁷ Jörn Rüsen, *Historische Vernunft: Grundzüge einer Historik*, Bd. 1: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1489, Göttingen 1983, S. 51; vgl. S. 49 und Ders., *Ansätze zu einer Theorie des historischen Lernens I: Formen und Prozesse*, in: *Geschichtsdidaktik* 10, 1985, S. 249–265, S. 258 f.

¹⁰⁸ Vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 159 f. und Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 166.

¹⁰⁹ Vgl. Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 232 f. Es scheint deshalb den Quellen nicht zu entsprechen, wenn Goetz (wie Anm. 17), S. 61 ff., 65 f., 72, 95 f. von der ‚Gegenwart der Vergangenheit‘ und von einem ‚geschichtsbewußten Mittelalter‘ spricht, denn diese Formeln sind der Abstraktionsfähigkeit (und -kunst) des modernen Historikers näher als dem hochmittelalterlichen Historiographen.

¹¹⁰ Jan Assmann (wie Anm. 11), S. 233.

¹¹¹ Vgl. Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 165.

4. Es ist bekannt, daß sich seit dem 12. Jahrhundert eine tiefgreifende Veränderung in der europäischen Kulturentwicklung vollzog, mit der die „grundlegenden Prozesse der ‚Verschriftlichung‘ und ‚Alphabetisierung‘ eingeleitet wurden“.¹¹² Das veränderte auch die Historiographie, wie etwa Otto von Freising's Reflexion über den Wissenschaftscharakter der Geschichte belegt.¹¹³ Es müßte geprüft werden, wieweit der von der Forschung festgestellte dokumentarische Charakter der Historiographie des Hochmittelalters¹¹⁴ sich mit den hier betonten Wahrnehmungsschemata verträgt. Wenn beispielsweise Adam auch seine Auffassung von der Ordnung mit der Weltordnung schlechthin gleichzusetzen scheint, so ist er mit seiner Beachtung fremder Welten doch schon im Ansatz ein Repräsentant einer neuen Zeit.¹¹⁵ Offenbar wurde man sich allmählich „der Historizität menschlicher Existenz deutlicher bewußt“.¹¹⁶

5. Abschließend sei noch ein letzter Problemkreis angedeutet. Es kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß sich in der Geschichtsschreibung

¹¹² Keller (wie Anm. 8), S. 2; vgl. S. 5; dazu auch Haug (wie Anm. 8), S. 146, 155 und Jürgen Miethke, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: *Historische Zeitschrift* 251, 1990, S. 1–44. Kellers griffige Themaformel „Vom ‚heiligen Buch‘ zur ‚Buchführung‘“ allerdings ist irreführend, weil sie die Ablösung der einen Kategorie durch die andere suggeriert, diese aber gar nicht vergleichbar sind. Denn natürlich behielt die „im Zentrum der Lebensorientierung“ (S. 10) stehende Heilige Schrift neben den Formen der pragmatischen Schriftlichkeit ihre normative Bedeutung auch nach der Veränderung des 12./13. Jahrhunderts.

¹¹³ Vgl. seinen der Chronik vorangestellten Brief an Rainald von Dassel; Otto Bischof von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten*, übersetzt von Adolf Schmidt, hg. von Walther Lammers, AQDGMA 16, 5. Aufl., Darmstadt 1990 (1. Aufl. 1960), S. 8 f.: Die Geschichtsschreibung „meidet nämlich Lügen und wählt die Wahrheit“, *fugit enim mendacia, eligit veritatem*. Gleichwohl bleibt Otto den Deutungsmustern der Heilsgeschichte verhaftet, ordnet er doch anschließend den Plan seiner Chronik nach der Lehre von den vier Weltzeitaltern; vgl. Schmale (wie Anm. 15), S. 72 f. und Ders. (wie Anm. 45), S. 15. Dieser Zusammenhang und Helmolds (wie Anm. 38) Bemerkung c. 96, S. 336, der Geschichtsschreiber dürfe sich nicht vom Weg der Wahrheit, *veritatis via* (nach Sir 34,22 und Sap 5,6), abziehen lassen, zeigen, daß der Wahrheitsbegriff der Historiographen eben an die Heilsgeschichte Gottes gebunden ist und nichts mit dem neuzeitlichen Streben nach Objektivität zu tun hat. Das paßt durchaus zu der klassischen, auch im Mittelalter wiederholten Geschichtsdefinition von Isidor von Sevilla, *Etymologiae sive Origines*, Hg. W.M. Lindsay, Oxford 1911 (Nachdruck 1962), I,41: *Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur*. Dabei geht es eben nicht um das objektive Wissen und das Faktum, sondern um das Wissen des Wissens, *historia* ist „nach Isidor die schriftliche Vergangenheitserzählung zur Belehrung der Menschen“, so Goetz (wie Anm. 15), S. 184, vgl. S. 179 ff. In diesem Sinne sollte Geschichte *vita magistra* sein.

¹¹⁴ Formulierung nach Schmale (wie Anm. 45), S. 14, dort Nachweis einschlägiger Arbeiten.

¹¹⁵ Vgl. Keller (wie Anm. 3), S. 221.

¹¹⁶ Keller (wie Anm. 8), S. 22. Das gilt besonders für die Entfaltung der Schriftkultur im sogenannten Investiturstreit, vgl. Gert Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25, 1991, S. 391–417, bes. S. 396 ff. Gleichwohl erscheint es überzogen, deshalb mit Struve (wie

ein Volk seiner Vergangenheit erinnert.¹¹⁷ Dazu müßte diese der Gesamtheit des Volkes zugänglich sein, was jedoch der Kommunikationssituation der Historiographie, anders als der der Hagiographie, nicht entspricht. Die Funktion der hier behandelten Werke war auf den Kreis der literati beschränkt, was auch an der Handschriftenverbreitung erkennbar ist.¹¹⁸ Um nun nicht in die unglückliche Zerteilung der mittelalterlichen Lebenswirklichkeit in ‚Volks-‘ und ‚Klerikerkultur‘ zu verfallen¹¹⁹, erscheint es wichtig, noch intensiver als bisher in der Historiographie nach den Spuren der mündlichen Überlieferung zu fahnden, um auch Zeugnisse der illiterati zu erreichen.¹²⁰ Denn nur so läßt sich wohl das hochmittelalterliche Geschichtsbewußtsein im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses genauer erfassen.

Anm. 27), S. 362 von einer ‚stärker kritisch-wissenschaftlichen Fundierung‘ der Historiographie zu sprechen.

¹¹⁷ Dazu eingehend Schmale (wie Anm. 15), S. 144 ff.

¹¹⁸ Vgl. zu Thietmar Trillmich (wie Anm. 32), S. XXVIII ff.; zu Adam Ders. (wie Anm. 30), S. 150 ff. und zu Helmold Stob (wie Anm. 38), S. 17 ff.; ferner Schmale (wie Anm. 15), S. 154 ff. Zur Kommunikationssituation, die sich bei einem großen Teil der lateinischen historiographischen Texte des Mittelalters nicht wirklich lokalisieren läßt, Gumbrecht (wie Anm. 18), S. 166 ff. und Vollrath (wie Anm. 14), S. 17 ff. Anders verhält es sich mit den hagiographischen Texten, die im Rahmen der liturgischen Memoria regelmäßig verlesen wurden, weshalb Schmales (wie Anm. 15) Schlußfolgerung S. 164 zutrifft: „Geschichtliches Wissen war in seiner am meisten verbreiteten Form durch Hagiographie bestimmt.“

¹¹⁹ Hierzu mit Nachweisen Keller (wie Anm. 8), S. 29 Anm. 104.

¹²⁰ Vgl. hierzu auch die Anregungen der theologischen Forschung, etwa Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Acta Seminarii Neo testamentici Upsaliensis 22, 2. Aufl., Uppsala 1964 (1. Aufl. 1961).

Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung

Methodologische Überlegungen
am Beispiel der Frömmigkeitstheologie¹

Sven Grosse

1

„Vielleicht ist das ‚Mentale‘ selbst nur eine moderne Metapher für jene primäre Stellung zur Welt, die im christlichen Vokabular ‚Glauben‘ hieß.“² Diese zu einer Hypothese zugespitzte Überlegung des über Mentalitätsgeschichtsschreibung³ reflektierenden Philosophen Ulrich Raulff erhellt blitzartig die Bedeutung, welche Mentalitätsgeschichtsschreibung für die Theologiegeschichtsschreibung haben muß. Dies gilt zuerst für ihren Gegenstand: wenn Glaube und Mentalität etwas Vergleichbares, um nicht zu sagen Identisches sind. Es gilt sodann für den Zeitraum, auf den sich die Mentalitätsgeschichtsschreibung konzentriert. Es ist dies die Zeit etwa vom 14. bis zum 18. Jahrhundert, in der überlieferten Epocheneinteilung also das ausgehende Mittelalter und die frühe Neuzeit. Diese Zeit ist es nämlich, weil in ihr sich allmählich die abendländische Gesellschaft von dem alles durchtränkenden christlichen Glauben ablöste. Es ist die Zeit der *dechristianisation*. Mentalitätsgeschichtsschreibung ist selber ein Ausdruck dieser vollzogenen Ablösung: Aus dem gewonnenen Abstand wird eine vergan-

¹ Dieser Aufsatz enthält wesentliche methodische Grundgedanken meiner Dissertation ‚Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit‘, die 1994 im Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in der Reihe ‚Beiträge zur historischen Theologie‘ erscheint. Die hier vorgeführten Anwendungen dieser Methode auf Gerson sowie auf Luther, Thomas von Aquin, die Bilder-Ars u.a. sind darin noch weiter ausgeführt.

² Ulrich Raulff, Vorwort Mentalitäten-Geschichte, 14, in: ders. (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987.

³ Anstelle des in dem von Raulff herausgegebenen Sammelband benützten Ausdrucks ‚Mentalitätsgeschichte‘ ziehe ich den Ausdruck ‚Mentalitätsgeschichtsschreibung‘ vor, um den Unterschied zwischen der Geschichtsschreibung und ihrem Gegenstand, an welchem sie sich zu messen hat, deutlich zu machen.

gene Epoche analysiert und damit diese Ablösung eigens bewußt und thematisch gemacht⁴.

Die *histoire des mentalités* ist eine allgemeinhistorische Forschungsrichtung, die sich in der französischen *Ecole des Annales* entwickelt hat, deren Väter Lucien Febvre und Marc Bloch sind⁵. Eigentümlicherweise hat diese Forschung es jedoch unterlassen, ihren Gegenstand klar zu definieren. Wollte man das Wesen des ‚Mentalen‘ mit philosophischer Grundsätzlichkeit ergründen, meint Raulff⁶, so würde man auf das Feld der Daseinsanalyse Heideggers, von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* oder Husserls *Phänomenologie der Lebenswelten* gelangen. Charakteristisch für bisherige Versuche, das Mentale näher zu bestimmen, ist seine Absetzung von der Idee, vom Ideologischen. „Der übliche Ideologiebegriff ist noologischen Charakters ... Die Mentalität dagegen ist geistig-seelische Disposition ... Mentalität ist geistig-seelische Haltung, Ideologie aber geistiger Gehalt ... Mentalität ist ‚früher‘, ist erster Ordnung – Ideologie ist ‚später‘ oder zweiter Ordnung ... Mentalität ist Lebensrichtung – Ideologie ist Überzeugungsinhalt ... Mentalität ist, im Bilde gesprochen ... eine Haut, Ideologie ist ein Gewand.“⁷

Mit dem Begriff der geistig-seelischen Haltung ist bereits der des Gefühls berührt. Mentalitätsgeschichtsschreibung unternimmt es, die Geschichte eines Gefühls zu schreiben. Lucien Febvre hat, ausgehend von Erwägungen über das Gefühl der Sicherheit, den Historiker in diese weite *terra incognita* gewiesen⁸. Jean Delumeau hat in bisher größtem Stil diese Aufgabe durchgeführt. In drei großen Werken deckt er den gesamten für die Mentalitätsgeschichtsschreibung charakteristischen Zeitraum ab. Die beiden ersten, *Angst im Abendland*⁹ und *Le péché et la peur*¹⁰, suchen das Gefühl

⁴ S. Raulff, Vorwort, a.a.O., 13 f. Daneben gibt es aber – (bezeichnenderweise?) in der letzten Zeit verstärkt – auch mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen jüngerer Epochen wie der des Totalitarismus. Ich nenne Karl-Wilhelm Dahm, *Pfarrer und Politik: soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933*, Köln 1965; Jendris Alwast, *Theologie im Dienst des Nationalsozialismus. Mentalitätsanalyse als Schlüssel zum Verständnis der Anfälligkeit von Theologen für den Nationalsozialismus. Eine sozialpsychologische Untersuchung der NS-Theologie von Emanuel Hirsch*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 18), 199–222.

⁵ Zu einer ersten Einführung das Vorwort von Raulff, a.a.O., 7–15, mit Literaturangaben.

⁶ Raulff, Vorwort, a.a.O., 11.

⁷ Theodor Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1932 (*Soziologische Gegenwart* 1), 77 f., zitiert nach Raulff, Vorwort, a.a.O., 10, bei Anm. 12.

⁸ Lucien Febvre, *Zur Geschichte eines Gefühls: Das Bedürfnis nach Sicherheit*, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, hg. u. übers. v. Ulrich Raulff, Berlin 1988, 113–116, insbes. 113; 116.

⁹ Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1985.

¹⁰ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*, Paris 1983.

der Angst zu beschreiben und zu analysieren, im ersten Werk eher die Angst vor äußeren Bedrohungen, im zweiten vor inneren, vor allem der Sünde. Die dritte Untersuchung ‚Rassurer et protéger‘¹¹ behandelt hingegen als Gegenstück das Gefühl der Sicherheit. Delumeau stellt dabei ausdrücklich die These auf, die Kirche habe durch ihren Umgang mit den Ängsten, insbesondere durch ihre Pflege der Angst vor der Sünde, selbst maßgeblich zur Entchristlichung des Abendlandes beigetragen¹².

2

Wir sind also mit diesen Arbeiten von Delumeau genau im Zentrum des Anliegens der Mentalitätsgeschichtsschreibung und zugleich genau an dem Punkt, wo sie sich mit der Theologiegeschichtsschreibung berührt. – Unter Theologie verstehe ich hierbei den Zusammenhang theoretischer Aussagen über Gott und damit über den Menschen.

In diesem Aufsatz möchte ich den Versuch machen, in der Auseinandersetzung mit Delumeau das Verhältnis dieser beiden Disziplinen zu bestimmen. Sich auf der ganzen Breite mit der schier erdrückenden Fülle von Delumeaus Ausführungen und Belegen auseinanderzusetzen, ist wenig sinnvoll. In den enger theologischen Bereich fällt aber eher der zweite Teil seiner Angststudie, also ‚Le péché et la peur‘. Aus diesem Werk wähle ich ein einziges Kapitel aus, Delumeaus Ausführungen über das Theologoumenon von der geringen Zahl der Erwählten¹³. Dieses Kapitel ist für sein methodisches Vorgehen insgesamt typisch. Er reiht eine überwältigende Fülle von Belegen hintereinander und folgert daraus einen bestimmten Gemütszustand. Delumeau untersucht das genannte Theologoumenon an einer ganzen Reihe von Theologen, nicht nur erst ab dem späten Mittelalter, sondern schon bei Augustinus, Hieronymus, Gregor, Thomas von Aquin, Bonaventura, bis ins 18. Jahrhundert hinein. Ausgangspunkt ihrer Lehre war für diese Theologen das Wort Jesu Mt 22,14: „Viele sind berufen, aber wenige sind erwählt“¹⁴. Daneben sind von Bedeutung das Wort von der engen Pforte, Mt 7,13f par Lk 13,23f, sowie 1.Kor 9,24 und Jes 24,13. Delumeau findet bei jedem der untersuchten Theologen die Überzeugung, daß die Zahl derer, die verdammt werden, viel größer sei als die derjenigen, die errettet werden. Auch wenn einige Theologen ihren Schrecken über diese Lehre äußern, sie stand für sie felsenfest. Erst im 18. Jahrhundert kommt es zu einem Umschwung, und erst heute ist, so Delumeau, eine Theologie

¹¹ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989.

¹² Delumeau, *Le péché et la peur*, 625–627.

¹³ Delumeau, *Le péché et la peur*, 314–321; innerhalb des Kapitels ‚Faillité de la Rédemption?‘ im Abschnitt ‚La masse de perdition et le système du péché‘ unter der Überschrift ‚Beaucoup d'appelés et peu d'élus‘.

¹⁴ Dieses Wort findet sich auch in Mt 20,16 im Vulgata-Text und als Lesart des griechischen Textes.

verabschiedet, „die praktisch den Ruin der Erlösung gelehrt hatte“¹⁵ – offensichtlich, weil sie die Wirkung der Erlösungstat Christi, die doch für alle geschehen sein soll, so wenigen nur hat zuteilwerden lassen. Diese Lehre mit ihrer praktischen Wirkung macht Delumeau zufolge einen Baustein aus für das, was er den „abgründigen Pessimismus“¹⁶, die „kollektive Schuldneurose“¹⁷ jener Zeit nennt. Diese ist nicht etwa durch die Priester und Theologen bloß im Volk geschürt worden, sondern diese haben selbst an ihre Lehren geglaubt und am ärgsten unter ihnen gelitten. Daraus resultiert Delumeaus vernichtendes Urteil über die damalige Kirche und ihre Mitschuld an der Entchristlichung.

Delumeaus umfangreiches Werk über Sünde und Angst ist „un très grand livre“¹⁸ genannt worden. Es haben sich aber auch kritische Stimmen vernehmen lassen. Daß eine ganze Epoche neurotisch, daß ein ganzes Zeitalter ein einziger Fehlschlag sei, hält man doch für zu unwahrscheinlich¹⁹. Mir erscheint es für die Kritik an Delumeau nicht als ratsam, gegen seine Fülle von Belegen (die allerdings im Verhältnis zu Zeit und Raum doch recht dünn ist) eine noch größere Fülle von Gegenbelegen aufzubieten. Vielmehr möchte ich seinen Umgang mit seinen Belegen betrachten, mithin seine Methode.

Der Satz „Viele sind berufen, aber wenige sind erwählt“ bringt als solcher gar keine Aussage über die Gefühle desjenigen, der von seiner Wahrheit überzeugt ist, zum Ausdruck. Weiß man nichts über dessen Gefühle, will sich aber doch ein Subjekt vorstellen, das diesen Satz denkt und bejaht, dann kann man sich nur ein Subjekt vorstellen, das in einer Überschau, in einer *theoría*, auf diejenigen blickt, die teils dem Verderben, teils dem Heil zuwandern²⁰. Mag man auch selbst einer derjenigen sein, die von Heil oder Unheil betroffen werden können – insofern man selber diesen Blick hat, ist man nicht betroffen. Wenn Delumeau nun daraus, daß Menschen von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt waren, folgert, daß sie Angst hatten, vollzieht er dabei bestimmte Zwischenschritte, die er allerdings nicht expliziert: Der betreffende Mensch will zu den Erwählten gehören, er will nicht zu den Verworfenen gehören. Er kann aber nicht wissen, zu welchen der beiden Gruppen er gehört. Es bleibt ihm also nur ein Abwägen der Wahr-

¹⁵ Delumeau, *Le péché et la peur*, 321: „... une théologie qui avait, en pratique, enseigné la faillite de la Rédemption.“

¹⁶ A.a.O., 10: „profond pessimisme“.

¹⁷ A.a.O., 331: „névrose collective de culpabilité“.

¹⁸ Jacques Le Goff, in: *Le Monde* vom 4.11.1983, S.16, zitiert nach Klaus Heitmann, Rezension von Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, in: Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen IX/2 (1985), 67. Auch diese Besprechung (a.a.O., 62–67) ist des Lobes voll.

¹⁹ So Stuart Clark, *French Historians and Early Modern Popular Culture*, in: *Past and Present* 100 (1983), 69–73; 89. Zustimmend erwähnt von Peter Burke, *Stärken und Schwächen der Mentalitätsgeschichte*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 136, bei Anm.34.

²⁰ Der Vorstellung nach befindet sich also ein solches Subjekt in einer solchen Position, in welcher sich nach Ignatius von Loyola, *Exerzitien* Nr.102–108, die drei göttlichen Personen befinden.

scheinlichkeit. Danach ist es aber viel wahrscheinlicher, daß er zu den Verworfenen gehört. Darum fürchtet er sich²¹. Was sich in diesen Zwischenschritten vollzieht, ist ein bestimmter Umgang mit einer Idee, durch welchen sie zu einer bestimmten praktischen Wirkung kommt. So sehr die Mentalitätsforschung als Gegenentwurf zur Ideengeschichtsschreibung entstanden ist: hier zeigt sich doch, daß sie auf die Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte angewiesen ist. Eine Idee, eine theoretische Aussage, muß als solche erfaßt werden, damit man überhaupt des Übergangs von ihr zur Praxis gewahr werden kann. Jacques Le Goff bezieht sich auf diesen Sachverhalt, wenn er Mentalität eine Vergrößerung der Idee nennt²² und folgert daraus: „Die Mentalitätengeschichte kann nur in enger Anlehnung an die Geschichte der Kultur- und Glaubenssysteme, der Werte und des intellektuellen Rüstzeugs, in deren Rahmen sich die Mentalitäten geformt, in denen sie gelebt und sich entwickelt haben, zustande kommen.“²³ Rogier Chartier spricht davon, daß die Kreation einer Idee stets in ihrem Bezug auf ihre Rezeption aufgefaßt werden muß²⁴. Die Frage ist nur: Auf welchem Wege vollzieht sich die Rezeption einer Idee, die Umsetzung einer Theorie in die Praxis? Wodurch wird gewährleistet, daß beispielsweise diese Zwischenschritte gegeben sind, wie sie Delumeau offenbar voraussetzt? Man muß offensichtlich eine Anweisung kennen, die den Weg dieser Umsetzung weist.

Ulrich Raulff fragt umgekehrt von der Seite der Mentalität her: Wenn Mentalität eine Disposition eines menschlichen Verhaltens ist, sich also im Bereiche der Möglichkeit befindet, wie kann sie dann überhaupt erfaßt werden? Wohl nur von der Verwirklichung dieser Disposition her. „Mentalitätengeschichte“ wäre dann nicht mehr „eine Art historischer Psychologie“, sondern „eine historische Phänomenologie des jeweils Menschen Möglichen.“²⁵ Verwirklichungen dieses Möglichen können zählbare Einheiten sein, aus denen Datenserien gewonnen werden. Solche Erscheinungen wären Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch, Beichtpraxis, Wallfahrten, Stiftungen, Testamente, Ablässe usw.²⁶ Allerdings bleibt dann noch immer die Frage, wie solche Frömmigkeitsübungen als Zeugnisse einer Mentalität zu verstehen seien. Die fundamentale Unsicherheit der bisherigen Mentalitätsforschung zeigt sich beispielsweise darin, daß Lucien Febvre das späte Mittelalter als eine Zeit träger Sicherheit ansieht²⁷, während sein

²¹ Daneben ist noch die Überlegung möglich, daß der betreffende Mensch nicht seine eigene Verwerfung fürchtet, sondern die anderer, mit denen er mitleidet. Eine solche Sorge findet man bei Paulus, Röm 9,1–5.

²² Le Goff, *Eine mehrdeutige Geschichte*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 21 f.

²³ Le Goff, a.a.O., 30.

²⁴ Chartier, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 88 f., vgl. 72f; 83; 87 f.

²⁵ Raulff, *Vorwort*, a.a.O., 10 f.

²⁶ S. Berndt Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in: ZThK 74 (1977), 469.

²⁷ Febvre, a.a.O., 115.

Schüler Delumeau meint, es sei von neurotischer Angst erfüllt gewesen. Einen Zugang kann man meines Erachtens nur erhalten, wenn man gedankliche Reflexion als Verwirklichung und Ausdruck einer religiösen Mentalität betrachtet, die dadurch in die Sphäre des Verständlichen erhoben wird, oder wenn diese Reflexion selber als eine Gestalt der Frömmigkeit angesehen werden kann, zu deren Ganzen auch die entsprechende Mentalität gehört²⁸.

Man kann also resümieren: Die praktische Relevanz einer Idee und das Wesen einer ihr korrespondierenden Mentalität kann man nur in ihrem gegenseitigen Zusammenhang erfassen. Dieser erschließt sich von der Seite der Idee her, wenn sie mit einer Anweisung verbunden ist, wie sie anzuwenden sei. Er erschließt sich von der Seite der Mentalität her, wenn diese in der Idee zur Reflexion findet. Wir brauchen also für eine wissenschaftlich angemessene Erforschung von religiösen Mentalitäten eine Art von Quellen, in denen Reflexion von Frömmigkeit und Anweisung zu Frömmigkeit sich aussprechen. Eine solche Gattung von Quellen ist gerade für das ausgehende Mittelalter und die beginnende Neuzeit in jener Literatur gegeben, welche Berndt Hamm Frömmigkeitstheologie genannt hat, in der „Theologie eine Art von Frömmigkeit“ ist „und Frömmigkeit eine Art von Theologie“.²⁹

An zwei ausgewählten Beispielen von Frömmigkeitstheologen möchte ich nun untersuchen, welche praktische Dimension die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten hatte.

3

3.1. Der französische Theologe Jean Gerson (1363–1429) kann als der wichtigste Urheber dieser Frömmigkeitstheologie angesehen werden³⁰. Er wurde immerhin von seinem Zeitalter mit dem Beinamen ‚Doctor consolatorius‘ geehrt³¹, das ihm also offensichtlich viel an Trost zu verdanken hatte. In seinem bedeutenden Dialog ‚De consolatione theologiae‘ sucht Monicus Trost von Volucer. So richtet dieser an jenen auch die Frage: „Ich möchte, daß du darlegst: Wie kann sie [die Braut = die Seele] aber sicher im Schutz des Höchsten sein angesichts ... einer so geringen Zahl der Erwählten?“³² In der Tat empfindet Monicus über diese Lehre große Angst, und Volucer sucht auch keineswegs, ihm diese Angst auszureden. Er will nur,

²⁸ Mit dieser zweiten Möglichkeit ist eine Alternative eröffnet zu der Auffassung, welche Mentalität gegenüber dem Gedanken als das Erste, als das Unmittelbare ansieht. Kann christliche Theologie einem von beiden den Vorrang gewähren, wenn sie keines von beiden, sondern das Wort Gottes als den Grundstein erkennt?

²⁹ Hamm, a.a.O., 479, bei Anm. 36; vgl. 472.

³⁰ Hamm, a.a.O., 479.

³¹ Remigius Bäumer, Art. Johannes Gerson, LThK², Bd. 5 (1960), 1036 f.

³² „Certa vero qualiter esse possit in adjutorio Altissimi ... inter tantam electorum paucitatem edisseras velim?“, Jean Gerson, De consolatione theologiae, Oeuvres complètes, hg. v. Palémon Glorieux, Bd. 9, Paris 1973, 195.

daß diese Angst Konkretion gewinnt in einer Verzweiflung des Menschen an sich selbst: „... ich will, daß du verzweifelst, aber an dir und über dich / ...“³³ Denn eine solche Verzweiflung ist eine notwendige Komponente der Hoffnung, in welcher der Mensch allein auf Gott hofft. Einzig diese Hoffnung nämlich vermag dem Menschen sicheren Trost zu geben. So will die Trösterin Theologie „durch die tiefste Verzweiflung am Menschen zur höchsten Hoffnung auf Gott ziehen und durch ungläubliche und unerträgliche Trostlosigkeit aufwärts führen zu beständigem Trost.“³⁴

3.2. Eine ähnliche Dialektik der Gefühle und Begriffe findet man bei dem Reformator Martin Luther. In seinem Streit mit Erasmus von Rotterdam geht es gerade um den praktischen Umgang mit theologischen Lehren. Erasmus räumt ja durchaus ein, daß es in einem gewissen Sinne wahr sei, daß alles, was von uns geschieht, nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit geschehe. Er warnt aber davor, diese Lehre unters Volk zu bringen, weil dann allen Bosheiten das Tor geöffnet würde³⁵. Gerade auf dieser öffentlichen Verkündigung aber besteht Luther und fügt noch andere Ärgernisse hinzu, die er verkündigt haben will: „Was ist härter – aber nur für das Fleisch – als jenes Wort Christi: ‚Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt‘?“³⁶ – aber auch dieses Wort muß laut gesagt werden.

Auf die Anweisung, daß dieses Wort zu verkündigen sei, gibt Luther eine Anweisung, wie man als Hörer dieses Wort auffassen solle. Er sagt, gerade so sei Gott anzubeten: als ein Gott, der allein gerecht und weise ist und der niemandem Unrecht tun kann, auch wenn es uns ganz anders erscheine³⁷. Luthers Anweisung ist hier also keine Anweisung zu irgendeinem Tun, sondern zu stiller Ergebung in Gottes Willen, über welcher der Eigenwille erlischt. Vergleichen wir dies mit den Zwischenschritten, die bei Delumeau vorauszusetzen sind, so sehen wir, daß das Interesse am eigenen Heil als Voraussetzung der Furcht gar nicht mehr gegeben sein kann, wenn man sich so verhält, wie Luther anweist.

Diese völlige Auflösung des eigenen Willens ist aber de facto doch nur ein Zwischenschritt zu einem weiteren: „Zum Überfluß“ (ex abundantia) kann doch noch ein Motiv genannt werden, weshalb die völlige Ohnmacht des menschlichen Willens gepredigt werden soll. „Gott hat den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, die Gnade gewiß zugesagt.“³⁸ Darum ist es nötig, die Menschen zuerst zu demütigen, bevor sie

³³ „... desperes volo, sed de te in te ...“. A.a.O., 199.

³⁴ „... per summam desperationem de homine, trahere ad summam de Deo spem, et per desolationem inestimabilem et intolerabilem, sursum ducere ad solidam consolationem.“ A.a.O., 198, vgl. den Kontext 192–201.

³⁵ Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio diatribe sive collatio I a 10, Ausgewählte Schriften, hg. v. Winfried Lesowsky, Bd. 4, Darmstadt 1969, 18.

³⁶ „Quid durius (sed carni) illo Christi verbo: Multi vocati, pauci electi?“ De servo arbitrio, BoA 3, 122,6 f. Übersetzung nach Luther, Ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borcherdt und G. Merz, Ergänzungsreihe, Bd. 1, 3. Aufl. München 1986, 41 (= Mü.).

³⁷ BoA 3, 123, 26–33/ Mü., 43.

³⁸ „Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam.“ BoA 3, 123, 36f/ Mü. 43.

Gewißheit und Trost erhalten. Vergleichbar mit Gerson führt der Weg zur Hoffnung allein auf Gott über die Verzweiflung an sich selbst.

Luther kann darum Glauben so definieren, daß er sich auf das richtet, das unter seinem Gegenteil verborgen ist. „... Glaube richtet sich auf die Dinge, die nicht erscheinen [Hebr 11,1]. Damit der Glaube Raum habe, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber nicht tiefer verborgen als unter dem entgegengesetzten Gegenstand ... Das ist die höchste Stufe des Glaubens, zu glauben, jener sei gütig, der so wenige selig macht, der so viele verdammt ...“³⁹.

Wenn wir Glaube mit Mentalität vergleichen wollen, so sehen wir hier, wie offenbar die Mentalität eines Luther und derer, die diesen seinen Glauben teilten, beschaffen war. Daß die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten Angst bereitet, ist auch bei ihm der Fall – aber nur, insofern er als sündiger, fleischlicher Mensch empfindet. Diese Empfindung der Angst ist die Erscheinung, über welche der Glaube hinweggreift und so in der verborgenen Güte und Barmherzigkeit Gottes Trost und Seligkeit findet. Ich spreche hier von der Glaubensmentalität Luthers, nicht von der aller Menschen seiner Zeit. Er hat vielmehr erwartet, daß die meisten Menschen, wenn ihnen unüberhörbar Mt 22,14 gepredigt würde, in eine Angst getrieben würden, die sie nicht überwinden könnten. Erasmus beispielsweise hat offenbar eine solche Mentalität gehabt wie Delumeau. Luther hat nun aber nicht – dieser Punkt ist auch genau zu betrachten – so gepredigt, daß er den einen als den Erwählten die Gnade zusprach, den anderen, den Verworfenen, aber nur Angst einflößen wollte. Vielmehr will er ja, daß Gesetz und Evangelium allen Menschen gepredigt wird (vulgari). Jeder wird angesprochen, sich zu demütigen und so zur Gnade zu gelangen⁴⁰. Die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten hat also nicht in der Weise einer direkten Übertragung eine Tragweite für die Mentalität der Menschen, die an sie glaubten, so daß sie nun damit rechneten, höchstwahrscheinlich Verdammte zu sein und sich ängstigten, sondern sie ist Teil einer Anleitung, in welcher allen Menschen der Weg zum Heil gewiesen und Trost angeboten wird, so als ob alle zum Heil bestimmt seien. Man muß also feststellen, daß Delumeaus Vorgehen zu grob und zu einseitig ist, um das Ineinandergreifen von Furcht und Trost, sei es in der spätmittelalterlichen, sei es in der reformatorischen religiösen Mentalität, subtil zu erfassen⁴¹. Man sieht, wie schwierig es ist, die Mentalität eines Zeitalters zu beurteilen. Man müßte wissen, wie vielen Menschen solche theologische Lehren bekannt gemacht worden sind, die Angst erzeugen konnten. Wie viele haben diese Angst im

³⁹ „... fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, quod omnia, quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu ... Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos saluat, tam multos damnat ...“ BoA 3, 124,16–19.26–28/ Mü. 44.

⁴⁰ S. BoA 3, 123,19 ff.

⁴¹ Auch die Ansätze dazu in Rassurer et protéger, 449, 454, 457, sind nicht genügend vertieft. Ähnliches gilt für Reinhard Schwarz, Die mittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU) 2 (1981), 526–547.

Glauben an die verborgene Liebe Gottes überwunden? Wie viele haben zwar diese Lehre gehört, sie aber aus ihrem Inneren verdrängt, wie Erasmus? Man müßte nicht nur praktische Anweisungen von Theologen studieren, sondern auch Selbstzeugnisse, wie man auf diese Anweisungen reagierte.

Als Ergebnis dieser Quellenstudien möchte ich festhalten, daß es nötig ist, zwei Ebenen zu unterscheiden. Theologie als Gegenstand der Theologiegeschichte hat ihren Ort auf der theoretischen Ebene. Dort werden Aussagen gemacht über bestimmte Sachverhalte, unter Absehung davon, inwiefern derjenige, der diese Aussage macht, in den Sachverhalt selbst hineinverwickelt ist. Er hat insofern den Standpunkt der Überschau, der *theoría*, auf diesen Sachverhalt. Mentalität als Gegenstand der Mentalitätsgeschichte hat hingegen ihren Ort auf der praktischen Ebene als Disposition zu einem bestimmten Verhalten, zu einer *praxis*. Der Mensch, der von seiner Mentalität bestimmt ist und sich verhält, ist so gerade mitten in die Sachverhalte verwickelt, die Gegenstand der Theorie sind. Nur wenn diese beiden Ebenen voneinander unterschieden werden, kann überhaupt erst ihr Zusammenhang erfaßt werden. Es erweist sich dann, daß eine Aussage außer ihrem Sachbezug immer auch eine praktische Relevanz enthält, und eine Mentalität stets auf ihre theoretische Kristallisation hin ausgerichtet ist. Dieser Zusammenhang wird begreifbar, wenn die Theorie als Reflexion der Praxis aufgefaßt werden kann oder eine Anweisung gefunden wird, durch die deutlich wird, wie die Theorie auf Praxis zielt. Auf diese Weise vollzieht sich gerade eine sinnvolle Zusammenarbeit von Mentalitätsgeschichte und von Ideengeschichte, welche in diesem Falle die Gestalt der Theologiegeschichte hat.

4

Ich möchte die Unterscheidung und den Zusammenhang dieser beiden Ebenen nun noch an zwei ausgewählten Begriffen vorführen. Es zeigt sich, daß ein Begriff in der Grammatik der Praxis zu einer durchaus anderen Bedeutung kommen kann, als er sie in der Theorie hat.

4.1. So definiert Thomas von Aquin Gewißheit (*certitudo*) ursprünglich als eine Eigenschaft der Erkenntnis: „... die Gewißheit der Erkenntnis ist dann nämlich gegeben, wenn die Erkenntnis nicht in irgendetwas von dem abweicht, das in der Sache gefunden wird, sondern so von der Sache urteilt, wie sie ist.“ Er fährt fort: „Und weil man eine gewisse Einschätzung von einer Sache hat vor allem durch die Ursache dieser Sache, wird darum der Name ‚Gewißheit‘ auf die Zuordnung einer Ursache zu ihrer Wirkung bezogen, so daß man sagt, die Zuordnung einer Ursache zu ihrer Wirkung ist gewiß, wenn die Ursache unfehlbar die Wirkung herbeiführt.“⁴² Thomas

⁴² „... cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re, sicut est. Et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab or-

vollzieht also eine Übertragung des Gewißheitsbegriffs von dem Felde der Theorie, der reinen Verstandestätigkeit, auf Verhältnisse, die von dieser unterschieden sind. So kann er von der Gewißheit der Naturvorgänge sprechen, die von dem Verstand des Schöpfers so angeordnet sind, daß sie unfehlbar ihre Wirkungen als ihr Ziel erreichen⁴³, oder von der Gewißheit der Ausrichtung menschlicher Fähigkeiten: „Und auf diese Weise sagt man auch, daß die moralischen Tugenden gewisser als Kunstfertigkeit wirken, insofern sie nach der Art der Natur von der Vernunft zu ihren Handlungen bewegt werden ...“⁴⁴

Auf diese Weise gewinnt der Gewißheitsbegriff eine Bedeutung auch für das menschliche Ethos und mithin auch für die Mentalität als Disposition menschlichen Handelns. Thomas vollzieht an der zuletzt genannten Stelle eine Übertragung des Begriffs der Gewißheit auf die Tugend der Hoffnung. Gewißheit ist Eigenschaft der Hoffnung nicht als Kennzeichnung einer Aussage über ein in der Zukunft erwartetes Ereignis. Wäre dem so, dann hätte sie noch ihren Ort im Erkenntnisvermögen des Menschen. Vielmehr gehört die Hoffnungsgewißheit aber in den praktischen Teil der Seele, in das Strebevermögen. Sie ist so viel wie die Festigkeit des Strebens⁴⁵. So wird auch deutlich, wie man von einem Gefühl der Sicherheit oder des Bedürfnisses nach Sicherheit sprechen kann: Wenn ein Mensch hoffen kann, dann kann er sich auch sicher fühlen.

In der Frömmigkeitstheologie wird dementsprechend Gewißheit zu einem zentralen Begriff. Trost und Gewißheit gehören zusammen. Jemand inmitten der Beunruhigungen und Anfechtungen des Lebens Trost zu geben, heißt, ihm einen festen Halt zu geben, mithin Gewißheit. Man beachte, daß die unter Anm. 32 und 38 genannten Aussagen Gersons und Luthers dadurch ihre Schärfe gewinnen, daß die Gewißheit der Seele, im Schutz Gottes zu sein, bezweifelt wird, bzw. daß die Gewißheit der Gnade, die gerade den Demütigen zuteil wird, hervorgehoben wird⁴⁶.

4.2. In der Scholastik als einer ausgesprochen theoretischen Theologie steht die *causa dispositiva* weit unter der *causa effectiva*. So sagt Bonaventura, daß der Ursprung der Bußtugend im effektiven Sinne Gott ist, im dis-

dine causae ad effectum, ut dicatur ordo causae esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit.“ *Quaestiones disputatae de veritate* q.6, art. 3.

⁴³ In III Sent. di.26, q.2, art. 4c.

⁴⁴ „Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus“, S.Th. II-II, q.18, art. 4c.

⁴⁵ Zu dieser Thematik s. neuerdings die scharfsinnige Dissertation von Michael Base, *Certitudo spei*. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, Göttingen 1993 (*Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 69), 18–21.

⁴⁶ S. auch die Ausführungen Gersons zur Gewißheit der Hoffnung im Anschluß an diese Stelle, a.a.O., 196 f., die Distinktionen des Gewißheitsbegriffs, a.a.O., 230–232, sowie die Schlüsselstellung der mystischen Theologie, welche die größte Gewißheit hat und dem Menschen die nötige Festigkeit auf dem Weg zu seinem Ziel verleihen kann, *De mystica theologia [speculativa]*, cons. 3; cons. 34, *Oeuvres* Bd. 3, 253; 279–281.

positiven Sinne der Mensch, was besagt, daß sie durch die knechtische Furcht, in welcher der Sünder sich vor Strafe fürchtet, nur empfangen wird: „... denn diese Empfängnis ist nicht durch ein Hervorbringen ins Sein, sondern durch Disposition und Vorbereitung ...“⁴⁷. In dieser Hinsicht tut sich Bonaventura leicht, die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung (in Anwendung von Augustins Satz „qui creavit nos sine nos, non iustificat nos sine nos“) als äußerst gering einzustufen.

Anders verhält es sich mit dem Begriff der Disposition und Vorbereitung in einer praktisch relevanten Frömmigkeitstheologie. Denn es geht ihr um die Anweisung des Menschen zu einem Verhalten, mithin gerade dazu, in sich die nötige Disposition zu schaffen, sich in rechter Weise vorzubereiten. Mensch und Gott stehen dann einander auf einer Ebene gegenüber. Der Mensch weiß: wenn er tut, was in ihm ist, um sich genügend zu disponieren, dann wird er dadurch das entsprechende Verhalten Gottes hervorrufen, der ihm die Gnade gibt. Dieses zentrale Anliegen machen manche frömmigkeitstheologische Schriften bereits durch ihren Titel deutlich, so Gersons ‚De praeparatione ad missam‘ oder Johannes Niders ‚Dispositorium moriendi‘. Vor diesem Hintergrund wird erst die Radikalität von Luthers Angriff verständlich, wenn er anklagt: „Die conditio [der rechten Vorbereitung des Menschen] richtet alles Unglück an.“⁴⁸

5

Bisher sind wir den Weg einer Umsetzung eines Theologoumenons auf der theoretischen Ebene in die Praxis gegangen. Zum Schluß möchte ich noch auf die umgekehrte Fragerichtung eingehen, ob nicht eine bestimmte Mentalität bzw. ein ihr entsprechendes Verhalten bestimmte Konsequenzen für die Gestalt theoretischer Aussagen hat. Eine Anregung für diese Überlegung bietet Immanuel Kants „moralischer Beweis des Daseins Gottes“. Kant stellt hier vor: „Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott ... wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen?“⁴⁹ Er führt aus: Weil dieser

⁴⁷ „... quia conceptio ista non est per productionem in esse, sed per dispositionem et praeparationem ...“ Bonaventura, In IV Sent. di.14, p.1, art.2, q.3, conclusio, Quaracchi-Ausgabe Bd. 4, 327.

⁴⁸ WA.TR.5, 440,6f, Nr.6017 (Jahr unbekannt). Die Aufhebung der Macht, die der Mensch durch seine Disposition über Gottes Gnade hat, kommt gerade durch sein Stillewerden in Gottes Willen zustande. Eben darum benötigt die Predigt von der Unfreiheit des Willens keine Anweisung zu einem menschlichen Tun für ihre Motivierung. Daß sie dazu dient, den Menschen für die Gnade vorzubereiten, kommt für den in Gottes Willen ergebenen Menschen eben im Überfluß noch hinzu, s.o. S. 184, Anm. 38. Hier liegt auch ein wesentlicher Unterschied zwischen Luther und Gerson. Zur Aufhebung der Bedingungsstruktur als Merkmal reformatorischer Rechtfertigungslehre s. Berndt Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986), 10–15.

⁴⁹ Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 10, Frankfurt am Main 1974, 415, vgl. den Kontext 411–417.

Mensch moralisch handeln will, muß er auch annehmen, daß es möglich sei, den Endzweck zu erreichen, den ihm seine Moralität gebietet, nämlich das höchste Gut, dessen Bedingungen Glückseligkeit und Sittlichkeit sind. Das Erreichen dieses höchsten Gutes kann aber nur möglich sein, wenn ein moralischer Welturheber existiert, der alles, was in der Welt geschieht, so anordnet, daß dieser letzte Zweck erreicht wird. Obgleich jener Atheist von der objektiven theoretischen Realität Gottes nicht überzeugt ist (welche nach Kant auch nicht bewiesen werden kann), muß er doch seine subjektiv-praktische Realität annehmen, denn er lebt so, als ob ein Gott existiere. – Bezogen auf unsere Überlegung heißt dies: Aus einer Mentalität, einem dieser entspringenden Verhalten eines Menschen, ist eine bestimmte Weltsicht zu folgern, die diesem entspricht. Der Mensch lebt so, als ob dieser Sachverhalt der Fall wäre, bzw. jener nicht der Fall wäre. Diese Theorie, die aus der Praxis entworfen, projiziert wird, muß nicht mit dem tatsächlichen Sachverhalt der Dinge übereinstimmen. Sie muß auch nicht mit der Theorie übereinstimmen, von deren Wahrheit der betreffende Mensch jeweils überzeugt ist.

Ich beziehe diese Überlegung auf die beiden oben dargelegten Begriffe:

a) In der scholastischen Theorie stand die *causa dispositiva* weit unter der *causa effectiva*. Nach der Sicht des Seins, nach welcher der Mensch faktisch handelte, sind sie aber ebenbürtig, ja, die *causa dispositiva* hat sogar einen gewissen Vorrang, weil durch sie der Mensch die Initiative erhält, durch deren Gebrauch er Gott zu etwas bewegen kann.

b) Die Notwendigkeit der Gnade und der Heilsmittlerschaft Christi wurde in der mittelalterlichen Theologie allgemein gelehrt. Ebenso allgemein gelehrt wurde allerdings auch die Ungewißheit des Gnadenstandes wie auch die Ungewißheit der hinreichenden Disposition für den Gnadenstand. Es gibt nur eine vermutungsweise Gewißheit von sehr geringem Grad.⁵⁰ Erwägt man nun die tragende Bedeutung, die Gewißheit für menschliche Praxis hat, dann kommt man zu der Folgerung, daß die Gnade keine entscheidende Bedeutung für das Sich-Verhalten eines Menschen haben kann, wenn sie ihm nicht (nicht absolut, sondern nur in sehr eingeschränktem Maße) gewiß sein kann. Ein Mensch, dem nicht gewiß ist, daß etwas existiere, wird auch – für sein Bewußtsein – so leben, als existiere es nicht. Dieser Umstand ist für die kontroverstheologische Diskussion der Bedeutung der Gnade und der Gewißheit von Gnade und Heil von wesentlicher Tragweite.

Die gelehrte Seinssicht muß mit der gelebten Seinssicht nicht übereinstimmen, sie stellt aber bestimmte Bedingungen bereit, unter denen die mit ihr zusammenhängende Praxis die ihr eigene Seinssicht entwirft. Dies sind in der scholastischen Theologie etwa die Lehre von der Notwendigkeit ei-

⁵⁰ S. Johann Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta, Erster Teil: Das Wesen der Gnade, Freiburg im Breisgau 1942, 312–322.

ner Disposition der Materie für die Aufnahme einer bestimmten Form oder die Lehre von der Ungewißheit der Gnade.

Aufgrund solcher Überlegungen ist es auch möglich, den theoretischen Gehalt einer Praxis zu rekonstruieren, auch wenn die Theologie, welche diese Praxis belegt, selber keine Theorie, keine explizite Sicht des Seins enthält. Im frömmigkeitstheologischen Schrifttum besteht z.B. die *Ars moriendi*, wie etwa die sogenannte Bilder-Ars, nur aus Anweisungen, wie der Sterbende sich in bestimmten Situationen verhalten solle, damit er das Heil empfangt. Bei einem Theologen wie Gerson, der auch eine große Zahl von spekulativen, theoretischen Schriften hinterlassen hat, kann man nun Schritt für Schritt den Zusammenhang erarbeiten: Von der gelehrten Seins-sicht über ihre Auffassung als Reflexion der Praxis oder über eine Anweisung zur Praxis, von der Praxis zur gelebten Seins-sicht im Gegenüber zur gelehrten. Insofern sich dabei eine Übereinstimmung zwischen der Praxis eines Gerson und der Praxis der Bilder-Ars ergibt, ist es auch möglich, die Struktur zu rekonstruieren, welche diese Praxis auf die theoretische Ebene spiegelt.

Auf diese in diesem Aufsatz skizzierte Weise können Theologiegeschichte-schreibung und Mentalitätsgeschichtsschreibung in ein Wechselspiel eintreten, das sehr fruchtbar zu sein verspricht.

Bughagens Tätigkeit an der Wittenberger Universität*

Volker Gummelt

In der Reformationsgeschichte ist der Name Johannes Bugenhagen eng mit dessen Amt als erstem evangelischen Stadtpfarrer Wittenbergs verbunden. In einem Zeitraum von fast 35 Jahren griff er als angesehener Prediger in die Geschicke dieser Stadt ein. Bei diesem allgemein verbreiteten Bild übersieht man allzu schnell, daß Bugenhagen neben der Kanzel der Stadtkirche in Wittenberg noch eine weitere Wirkungsstätte hatte: das Katheder der Universität. Auf diese Tätigkeit Bugenhagens ging die ältere Forschung nur am Rande ein.¹ Um so erfreulicher ist es, daß in den letzten Jahren mehrere Untersuchungen zur Schriftauslegung dieses Reformators in Angriff genommen wurden.² Als ein großes Manko für eine historisch sachgerechte Be-

* Vortrag gehalten am 22. Juni 1993 im Rahmen des Kolloquiums „700 Jahre Wittenberg“; für den Druck leicht bearbeitet und durch Anmerkungen ergänzt.

¹ Vgl. hierzu die älteren Bugenhagenbiographien von Karl August Traugott Vogt: Johannes Bugenhagen Pomeranus. Leben und ausgewählte Schriften, LASLK 4, Elberfeld 1867, und von Hermann Hering: Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit, SVRG 22, Halle 1888. In der älteren Forschung untersuchte nur der Aufsatz von Otto Vogt: Melancthon's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Jonascommentar, JPTh 13, Leipzig 1887, S. 1–38 etwas ausführlicher eine Exegese Bugenhagens.

² Vgl. Hans Hermann Holfelder: *Tentatio et consolatio*. Studien zu Bugenhagens „Interpretatio in librum psalmodum“, AKG 45, Berlin-New York 1974, sowie ebenfalls Holfelder: *Solus Christus*. Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief „Von dem christlichen Glauben“ (1526). Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie, BHTh 63, Tübingen 1981. Eine breitere Auseinandersetzung mit Holfelders Untersuchungen zur Psalmenauslegung bietet Ralf Kötter: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (Diss. theol., Münster 1992). Vgl. dazu auch Kötters Aufsatz: Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre Johannes Bugenhagens 1521–1525, ZKG 105, 1994, S. 18–34. Zudem sei auf Anneliese Bieber: Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskomentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie, FKDG 51, Göttingen 1993 und auf die Arbeit des Verfassers: *Lex et evangelium*. Untersuchungen zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen, AKG 62, Berlin-New York 1994 verwiesen.

wertung der akademischen Gesamtleistung Bugenhagens erwies sich das Fehlen eines detaillierten Überblickes zu dessen Tätigkeit an der Universität Wittenberg.³ Eine derartige Übersicht soll im folgenden gegeben werden.

1. Phase – die Jahre 1521 bis 1528

Am 29. April 1521 ließ sich der aus Pommern stammende fast sechsunddreißigjährige Johannes Bugenhagen an der Leucorea immatrikulieren.⁴ Doch schon im November des gleichen Jahres hielt er selbst Vorlesungen an dieser Universität. Wie war es zu diesem steilen Aufstieg gekommen? In der Vorrede zu seiner erstmalig 1524 erschienenen „Interpretatio in librum psalmodum“ berichtet Bugenhagen darüber. Demnach begann er etwa im Frühherbst des Jahres 1521 in seinem Zimmer im Hause Melanchthons für die in Wittenberg weilenden pommerschen Landsleute den Psalter auszulegen. Dieses private Kolleg erhielt in wenigen Wochen einen derartigen Zulauf auch von anderen Wittenberger Studenten, so daß der Raum zu klein wurde und Bugenhagen – vorab von Melanchthon – gebeten wurde, seine Auslegung öffentlich in der Universität vorzutragen.⁵ Bei diesem raschen Einstieg in die Lehrtätigkeit kam Bugenhagen zweifelsohne der in seinen Treptower Jahren erarbeitete Vorlauf zu gute. Seit 1517 hatte er dort im nahegelegenen Prämonstratenserkonvent Belbuck das biblische Lektorat innegehabt, in dessen Rahmen er nach eigenem Zeugnis bereits zweimal den Psalter ausgelegt hatte.⁶

Neben dem großangelegten Psalmenkolleg trug Bugenhagen weitere nicht so umfangreiche Schriftauslegungen vor. Vielleicht noch Ende 1521,

³ Holfelder: *Solus Christus* (vgl. Anm. 2), S. 8–16, gab erstmalig einen Überblick über Bugenhagens Vorlesungstätigkeit in den Jahren 1521 bis 1525. Seine Chronologie kann im folgenden teilweise berichtigt und die Anzahl der von ihm für diesen Zeitraum angeführten Vorlesungen beträchtlich erweitert werden. Holfelder erwähnte die erste Psalmenvorlesung, das Jesajakolleg, die Vorlesungen zum Deuteronomium und den Samuelisbüchern, die Vorlesung zu den kleinen Paulusbriefen und die erste Galaterauslegung, die zweite Psalmenvorlesung, die Vorlesung zu den Königsbüchern, die zweite Hiobauslegung und die große (zweite) Römerbriefvorlesung Bugenhagens.

⁴ Da eine den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bugenhabio-graphie fehlt, sei neben dem Artikel zu Bugenhagen von H. H. Holfelder in der TRE 7, S. 354–363 für allgemeine Angaben zu Bugenhagen auf Hans-Günter Leder: *Johannes Bugenhagen Pomeranus, Leben und Wirken*. in: ders. (Hrsg.): *Johannes Bugenhagen. Gestalt und Wirkung*, Berlin 1984, S. 8–37 verwiesen.

⁵ Vgl. Bugenhagens Vorrede zu: *In librum psalmodum interpretatio*, Bl.a/b. (vgl. Georg Geisenhof: *Bibliotheca Bugenhagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen*, QDGR 6, Leipzig 1908, S. 3–8, im folgenden zitiert als „Geisenhof“). Die Datierung der privaten Psaltervorlesung in den Frühherbst des Jahres 1521 ergibt sich aus Bugenhagens Angabe in der Praefatio, daß er in diesem Kolleg bis zu Psalm 16 gekommen sei und dann wiederum in der Erklärung von Psalm 1 die Vorlesung an der Universität begonnen habe.

⁶ Vgl. Bugenhagens Vorrede zu: *In librum psalmodum interpretatio* (s. Anm. 5), fo. 2^a. Zu Bugenhagens weiterer exegetischer Arbeit in Treptow vgl. Hans-Günter Leder: *Johannes Bugenhagen Pomeranus* (Anm. 4), S. 12 f.

aber spätestens Anfang 1522 ist eine kurze Vorlesung zum apokryphen Buch der Weisheit anzusetzen.⁷ Wie aus einer Randbemerkung Bugenhagens zu ersehen ist, beschäftigte er sich in der Passionszeit des Jahres 1522 mit seiner ebenfalls auf Treptower Vorarbeiten basierenden Passions- und Auferstehungsharmonie.⁸ Diese stellte Bugenhagen sicher öffentlich vor, denn nur so ist ein späterer Raubdruck erklärlich.⁹ Von Bugenhagen selbst wissen wir, daß er im Jahre 1522 für einen Kreis von Klerikern das Buch Hiob auslegte.¹⁰

Eine Notiz Georg Spalatins vom November 1522 belegt, daß Bugenhagen zu diesem Zeitpunkt sogar drei Vorlesungen parallel an der Universität hielt.¹¹ Neben der schon seit 1521 laufenden großen Psalmenvorlesung legte Bugenhagen seit Herbst 1522 den Epheser-, Philipper-, Kolosser-, 1. und 2. Thessalonicher-, 1. und 2. Timotheus-, Titus- und Philemon- und anschließend den Hebräer- und Galaterbrief aus.¹² Diese Paulusvorlesung und ebenso das Psalmenkolleg werden in dem Bericht der Universität an Kurfürst Friedrich den Weisen vom 19. März des darauffolgenden Jahres

⁷ Diese Auslegung ist nur in einer Reinschrift des Zwickauer Ratsschreibers Stephan Roth (1492–1546) erhalten, welche die Ratsschulbibliothek Zwickau unter der Signatur XXXIV auf fo. 218^r–227^v aufbewahrt. Die Datierung dieser Vorlesung ergibt sich aus einem Verweis Bugenhagens auf Melanchthons 1. Korintherbriefvorlesung von 1521 auf fo. 218^v. Zudem steht diese Reinschrift vor der Hiobexegese auf fo. 228^r–251^r, die ebenfalls aus dem Jahre 1522 stammt (s. zu dieser Vorlesung unten).

Auf das gesamte in Zwickau befindliche Material Roths von Vorlesungen Bugenhagens hat erstmals in einer kurzen Übersicht Georg Buchwald in: Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893, S. 18 aufmerksam gemacht. Leider wurde dieses von der Forschung nicht berücksichtigt.

⁸ Zur Datierung dieser Vorlesung vgl. Anneliese Bieber: Johannes Bugenhagen (s. Anm. 2), S. 22. Bugenhagens Manuskript seiner aus Treptow stammenden Matthäusexegese, die anstelle der Kommentierung von Mt 26–28 eine Passions- und Auferstehungsharmonie aus allen vier Evangelisten bietet, wird in der Marienkirche Stendal, Schönbeck-Bibliothek unter der Signatur V a 13 aufbewahrt.

⁹ Vgl. Geisenhof: S. 104.

¹⁰ In der Vorrede zu seinem Römerbriefkommentar, Ende 1526 geschrieben (vgl. Geisenhof: S. 249), erwähnt Bugenhagen einen Raubdruck seiner Hiobauslegung. Er beklagt, daß es sich hierbei nicht um seine letzte zu diesem Buch erarbeitete Auslegung handelte, sondern um eine, die er bereits vor vier Jahren vorgetragen habe. Vgl. zudem Holfelder: Solus Christus (s. Anm. 2), S. 14 f. Da die Vorrede zum Römerbriefkommentar aus dem Jahr 1526 stammt, ergibt sich aus Bugenhagens Zeitangabe („ante quatuor annos“) die Datierung 1522 und nicht wie bei Holfelder 1521.

¹¹ Die Notiz lautet: „Hoc anno Philippus Melanchthon Euangelium Joannis, Johannes Pomeranus ut plerosque Pauli Epistolas et Psalterium, ita Esaiam, Andr. Bodensteynius Carlostadius Hieremiam, Jo. Dolschius Feldkirchius Lucam praelegerunt in Academia Wittenbergensi ...“, abgedruckt in: Scriptores rerum Germanicarum, ed. Jo. Burchardus Menckenius, Tomus II, Leipzig 1728, Sp. 617. Diese Notiz war Holfelder bei der Erstellung seiner Chronologie nicht bekannt. Vgl. Solus Christus (s. Anm. 2), S. 12 f. Dadurch entstanden insbesondere bei der Datierung der Paulusauslegung fehlerhafte Angaben. Holfelder korrigierte dies in seinem Aufsatz: Bugenhagens Theologie – Anfänge, Entwicklungen und Ausbildungen bis zum Römerbriefkolleg 1525, in: Luther 57, 1986, S. 65–80.

¹² Zum Druck dieser Paulussexegese vgl. Geisenhof: S. 77 f. und S. 91–94.

nicht mehr erwähnt, so daß anzunehmen ist, daß sie zu dieser Zeit bereits abgeschlossen waren.¹³

Neben den Vorlesungen zum Psalter und zu den Paulusbriefen hatte Bugenhagen am 13. November 1522 als drittes Kolleg mit einer Auslegung des Propheten Jesaja begonnen, die er erst Ende Februar 1524 abschloß.¹⁴

Auch aus der Zeit der Jesajavorlesung sind weitere parallel gehaltene kleinere Schriftauslegungen überliefert. So ist aus Rückverweisen auf die Jesajaexegese zu erschließen, daß Bugenhagen im Frühjahr 1523 eine Auslegung zum Matthäus- und daraufhin zum Lukasevangelium vortrug.¹⁵ Daran schlossen sich vermutlich Erklärungen zum Jakobus-, 1. und 2. Petrus- und 1. Johannesbrief sowie eine kurze Römerbriefexegese an.¹⁶

Ein Kolleg Bugenhagens zum Deuteronomium und zu den beiden Samuelisbüchern fand sicher in der zweiten Hälfte des Jahres 1523/erste Hälfte 1524 statt, da im September 1524 diese Auslegungen bereits im Druck erschienen und der Widmungsbrief auf den 11. Mai des gleichen Jahres datiert ist.¹⁷

Nach der Beendigung des Jesajakollegs (Ende Februar 1524) schränkte Bugenhagen seine überaus intensive Vorlesungstätigkeit an der Universität ein. Neben der akademischen Lehre war ihm seit Herbst 1523 mit dem Stadtpfarramt ein neues, weiteres Arbeitsfeld und damit auch eine finanzielle Absicherung gegeben.¹⁸

¹³ In diesem Bericht heißt es: „In theologia were gnug zcwu lectiones in collegio zu leßen, eine vor und die ander noch mittag. Do zu mochte man weiter bedenken haben, wie wol itzund mehr lectiones gelesen werden. Dan Johann von Pommern liest den Esaia, der Franzos minores prophetas ...“, abgedruckt in: Der Briefwechsel des Justus Jonas, gesammelt und bearbeitet v. Gustav Kawerau, Halle 1884, ND 1964, S. 85 Anm. 1.

¹⁴ Der Beginn der Vorlesung zu Jesaja ist dem Deckblatt einer studentischen Mitschrift zu entnehmen, die die Greifswalder Universitätsbibliothek aufbewahrt. Dieses Manuskript wurde 1984 wiederentdeckt. Vgl. dazu Hans-Günter Leder: Johannes Bugenhagen Pomeranus (s. Anm. 4), S. 16. Eine genauere Beschreibung der Handschrift findet sich in der Arbeit des Verfassers: *Lex et evangelium* (s. Anm. 2), S. 35 ff. Das Ende der Jesajavorlesung ergibt sich aus einer Briefnotiz des Studenten Felix Rayther an Thomas Blarer vom 1. März 1524, in der es heißt: „Pomeranus absolvit Esaia prophetam nunc auspicaturus epistolam Pauli ad Galathas ...“, abgedruckt in: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blarer 1509–1548, bearbeitet v. Traugott Schieß, Bd. I, Freiburg 1908, S. 96.

¹⁵ Diese Evangelienexegese ist nur in einer Reinschrift Roths erhalten, die sich in der Ratsschulbibliothek Zwickau unter der Signatur XL auf fo. 163^r-204^r befindet. Bei der Erklärung von Luk 1,25 verweist Bugenhagen auf seine Auslegung von Jes 4,1 und bei der Exegese von Luk 13,6 auf die Auslegung des Weinbergliedes in Jes 5.

¹⁶ Die einzige erhaltene Handschrift dieser Auslegungen stammt von Stephan Roth und überliefert sie direkt nach Bugenhagens Lukauslegung (s. Anm. 15) und in der eben erwähnten Reihenfolge. Diese Exegesen finden sich auf fo. 204^v-230^v.

¹⁷ Zur Datierung vgl. Holfelder: *Solus Christus* (s. Anm. 2), S. 10 f., sowie Geisenhof: S. 57–60.

¹⁸ Vgl. hierzu Hans-Günter Leder: Die Berufung Johannes Bugenhagens in das Wittenberger Stadtpfarramt, *ThLZ* 114, 1989, Sp. 481–503.

Laut einem Brief des Wittenberger Studenten Felix Raythers vom 1. März 1524 kündigte Bugenhagen nach dem Jesajakolleg wiederum eine Vorlesung zum Galaterbrief an.¹⁹

Für den Sommer 1524 belegt gleichfalls eine Briefnotiz Raythers, daß Bugenhagen erneut eine Vorlesung zum Psalter hielt.²⁰ Dieses Kolleg wird nicht den Umfang von dessen erster Wittenberger Vorlesung gehabt haben, denn Johannes Fabricius berichtet zur Jahreswende 1524/25, daß der Pomeranus nun mit einer Vorlesung zum Hiobbuch und mit der Auslegung des 2. Königsbuches beschäftigt sei.²¹ Wie Bugenhagen in der Vorrede zur späteren Veröffentlichung der Erklärung zu den beiden Königsbüchern schrieb, hatten ihn die Teilnehmer des Samueliskollegs (1523/24) dazu gedrängt, nachfolgend auch die beiden Königsbücher auszulegen.²²

Eine große Vorlesung zum Römerbrief hielt Bugenhagen sicher in der ersten Hälfte des Jahres 1525, da der im Januar 1527 im Druck erschienenen Auslegung eine Mitschrift von Ambrosius Moiban zugrunde liegt und dieser nur bis ungefähr Anfang 1525 in Wittenberg weilte.²³

Von Bugenhagens Vorlesungen aus der zweiten Hälfte des Jahres 1525 und aus dem Jahr 1526 sind nur studentische Mitschriften zusammen mit

¹⁹ Zum Brief Raythers vgl. Anm. 14. Bugenhagen hatte schon im Rahmen seines Pauluskollegs (1522/23) über den Galaterbrief gelesen. Von dieser nun zweiten Galaterbriefvorlesung ist nur eine Kollegmitschrift Roths von der Auslegung der Kapitel 3 bis 5 erhalten, die in der Ratsschulbibliothek Zwickau unter der Signatur H 3 auf fo. 162^v–169^v aufbewahrt wird. Zur Beschreibung dieser Handschrift vgl. die von Gustav Koffmane verfaßte Einleitung zu WA 13, S. XIV f.

²⁰ Vgl. dazu den Brief Felix Raythers an Thomas Blarer vom 26. Juni 1524, abgedruckt in: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blarer (s. Anm. 14), S. 110. Vgl. auch Holfelder: Solus Christus (s. Anm. 2), S. 13. Unter der Signatur H 1 auf fo. 145^r–208^v in der Ratsschulbibliothek Zwickau findet sich höchstwahrscheinlich eine Mitschrift des Kollegs bis zur Exegese von Ps 50.

²¹ Der Brief ist abgedruckt in: Melanchthon paedagogica, gesammelt und hrg. von Karl Hartfelder, Leipzig 1892, S. 143–145. Aus Bugenhagens Vorrede zu der im Druck erschienenen Auslegung zum Römerbrief ist zu ersehen, daß er zweimal das Hiobbuch in Wittenberg ausgelegt hatte (s. dazu Anm. 10). Eine Mitschrift dieser zweiten Hiobvorlesung, die von Roth stammt, ist sehr wahrscheinlich unter der Signatur H 3 auf fo. 170^r–215^v erhalten. Zu dieser Handschrift s. auch Anm. 19.

²² Vgl. Bugenhagens Vorrede zu: In Regum duos vltimos libros Annotationes ..., erstmals Basel 1525, p. 2. Vgl. Geisenhof: S. 197–200.

²³ Zur Datierung dieser Vorlesung vgl. Holfelder: Solus Christus (s. Anm. 2), S. 15 f. Eine Mitschrift dieses Kollegs findet sich unter der Signatur H 3 auf fol. 97^r–161^v in der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Zu den als Wiederholungen erscheinenden Vorlesungen sei angemerkt, daß von den bisher erwähnten Vorlesungen Nachschriften oder zumindestens spätere Drucke erhalten sind, die belegen, daß keine dieser Vorlesungen nur bloße Wiederholung des schon zu der gleichen biblischen Schrift gehaltenen Kollegs war. Zweifellos benutzte Bugenhagen seine früheren Auslegungen als Grundlage für die späteren Vorlesungen. Das zeigt z.B. ein Rückverweis auf die im Druck erschienene Deuteronomiumauslegung in der Deuteronomiumvorlesung ab 1543 (s. zu dieser Vorlesung unten). Daß man Vorlesungen zu wichtigen biblischen Schriften erneut anbot, war allein bereits durch den Wechsel der Studentengenerationen im Laufe der Jahre nahegelegt.

Luthers Auslegungen zu den kleinen Propheten erhalten.²⁴ Da Luthers einzelne Kollegs relativ sicher datiert werden können²⁵ und diese Erklärungen in der zutreffenden zeitlichen Reihenfolge in der Handschrift angeordnet sind, können aus der Stellung der Auslegungen Bugenhagens in dem Manuskript Schlüsse für die Datierung gezogen werden. Dementsprechend ist eine Vorlesung zum 1. Korintherbrief in die zweite Hälfte des Jahres 1525 anzusetzen.²⁶ Ebenfalls aus diesem Jahr stammen die kurzen Erklärungen zum 2. und 3. Johannesbrief.²⁷ Sicher im Anschluß an die Auslegung zum 1. Korintherbrief hielt Bugenhagen etwa Ende 1525/Anfang 1526 eine Vorlesung zum 2. Korintherbrief.²⁸ Im Jahre 1526 las er über das Johannevangelium.²⁹

Die 1527 in Wittenberg wütende Pest schränkte den Universitätsbetrieb ein und veranlaßte den Großteil der Studenten und des Lehrkörpers, die Stadt zu verlassen. Von den Universitätstheologen blieb neben Luther nur Bugenhagen zurück. Etwa im August 1527 begann er für die ausharrenden Studenten eine Vorlesung zum 1. Korintherbrief zu halten.³⁰ Bugenhagens Exegese war offenbar sehr breit angelegt. In einem Brief an Stephan Roth vom 14. Dezember des gleichen Jahres berichtet Georg Rörer, daß der Pommeranus zu dieser Zeit sich gerade bei der Auslegung des 3. Kapitels aufhalte.³¹

Damit schließt die 1. Phase der Tätigkeit Bugenhagens an der Wittenberger Universität. Schnell hatte sich der Pommer in den Kreis der dortigen Universitätstheologen integriert. Gerade in den ersten Jahren seines Wittenbergaufenthaltes entwickelte Bugenhagen eine beeindruckende Produktivität. Auch nachdem er 1523 das Stadtpfarramt übernommen hatte, führte er, wenn auch eingeschränkt, seine Lehrtätigkeit weiter. Neben umfänglichen und zahlreichen alttestamentlichen Auslegungen mit ihren Schwerpunkten im Psalter, im Propheten Jesaja und in den historischen Büchern, exegesierte Bugenhagen in jener Zeit alle wichtigen Schriften des Neuen Testaments. Seine in diesen Jahren veröffentlichten Kommentare, die sämtlich auf Vorlesungen basieren, erlebten vielfach mehrere Auflagen,

²⁴ Diese Mitschriften befinden sich in der Ratsschulbibliothek Zwickau unter der Signatur H 6. Zur Beschreibung der Handschrift s. Einleitung zu WA 13, S. XV f.

²⁵ Vgl. dazu Einleitung zu WA 13, S. XXXIII f.

²⁶ Die Mitschrift Roths umfaßt die Kapitel 4 bis 15 und findet sich unter Signatur H 6 (s. Anm. 24) auf fo. 61^r–95^r.

²⁷ Diese Auslegungen finden sich auf fo. 101^r–102^v ebenfalls unter H 6.

²⁸ Eine Mitschrift der Auslegung von 2. Kor 1 bis 4 findet sich gleichfalls unter H 6 auf fo. 109^r–124^r.

²⁹ Eine Mitschrift dieser Exegese bis Joh 10 reichend, findet sich unter H 6 auf fo. 157^r–206^v. Sicher wird sich diese Vorlesung, wie auch die zum 2. Korintherbrief, nicht über das Jahr 1527 erstrecken haben, da der Mitschreiber Roth während der Pest 1527 Wittenberg verließ. Vgl. dazu Georg Buchwald: Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte (s. Anm. 7), S. 3.

³⁰ Vgl. dazu Bugenhagens Vorrede zu: *Commentarius, In quatuor capita prioris Epistolae ad Corinthios*, Wittenberg 1530, fo. 2a ff. sowie Geisenhof: S. 301–303.

³¹ Dieser Brief ist abgedruckt bei Georg Buchwald: Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte (s. Anm. 7), S. 17–19.

wurden teilweise von anderen ins Deutsche übersetzt oder erschienen als sogenannte Raubdrucke.³² Durch diese Kommentare errang Bugenhagen bald auch außerhalb Wittenbergs den Ruf eines anerkannten Exegeten.³³

2. Phase – die Jahre 1528 bis 1542

Die Jahre 1528 bis 1542 sind in Bugenhagens Leben die unruhigsten, aber zugleich auch diejenigen gewesen, in denen er seine historisch nachhaltigste Arbeit geleistet hat. In diesen Jahren wurde er mit Zustimmung der anderen Wittenberger Reformatoren mit der Ordnung des evangelischen Kirchenwesens in verschiedenen deutschen Städten und Territorien sowie in Dänemark beauftragt. Die damit verbundene häufige Abwesenheit Bugenhagens von Wittenberg beeinträchtigte auch seine akademische Tätigkeit in starkem Maße. Mehrfach mußte er seine Kollegs unter- oder sogar ganz abbrechen.

Von Mitte Mai 1528 bis Ende Juni des darauffolgenden Jahres hielt sich Bugenhagen in Braunschweig und Hamburg auf, um dort, vor allem durch die von ihm erstellten Kirchenordnungen, die Reformation zu befestigen. Durch den ersten Lutherbiographen Johann Mathesius ist bekannt, daß Bugenhagen 1529 in Wittenberg über den 1. Korintherbrief las.³⁴ Sicher versuchte er seine in der Pestzeit 1527/28 begonnene Auslegung weiterzuführen. Ebenfalls im Jahr 1529 muß die nur teilweise erhaltene Auslegung zur Apostelgeschichte entstanden sein. Diese Datierung ergibt sich aus Bemerkungen Bugenhagens in der Vorrede, in denen er auf die Auseinandersetzung Luthers mit Zwingli eingeht, welche in dieser Zeit ihren Höhepunkt erreichte.³⁵

Von Oktober 1530 bis Ende April 1532 war Bugenhagens Arbeit in Wittenberg abermals – nun durch einen Aufenthalt in Lübeck – unterbrochen. Vermutlich las Bugenhagen danach wiederum über den 1. Korintherbrief. Über ein Jahrzehnt später, im Jahre 1543, schrieb er für eine geplante Ver-

³² Vgl. hierzu beispielsweise Geisenhof: S. 41 und S. 79–102.

³³ Ein gutes Zeugnis dafür sind die Worte des Erasmus, die dieser auf Anfrage des Baseler Rates zur Druckerlaubnis von reformatorischen Theologen schrieb: „De Lutheranis dogmatis nescio quid statueritis. Quae si nolletis excudi, nec aliorum multorum excuderentur commentarii, qui talia passim admiscunt, veluti Pomeranus et Oecolampadius; atque ita periret aliorum plurimorum utilitas.“, *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, hrsg. v. Percy Stafford und Helen Mary Allen, Oxford 1926, Bd. VI, Nr. 1539.

³⁴ Vgl. Johann Mathesius: *Historien von des Ehrwürdigen in Gott Seligen thewren Manns gottes Doctori Martini Luthers ...*, Die VII. Predigt, Nürnberg 1567, fo. LXXXI b.

³⁵ Die Handschrift Bugenhagens befindet sich in der Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz unter der Signatur Ms. theol. lat. oct. 40 auf fo. 240^r–255^v und beinhaltet Bugenhagens Vorrede sowie Teile der Auslegung von Kapitel 1 und 7.

Eine Beschreibung des in Berlin aufbewahrten handschriftlichen Nachlasses Bugenhagens bietet Valentin Rose: *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. II/3 Nachlässe von Gelehrten, Berlin 1905, Sp. 1359–1362.

öffentlichung eines Kommentars zum gesamten 1. Korintherbrief: „Post duodecim fere annos reliqua complevi in Schola“, nachdem er zuvor von seiner in der Pestzeit 1527/28 entstandenen und 1530 publizierten Auslegung zu 1. Kor 1–4 berichtet hatte.³⁶ Da die erhaltenen Erklärungen sehr umfänglich sind, muß ein längerer Zeitraum für ihre Entstehung angenommen werden.³⁷ Die einzige von dieser Vorlesung erhaltene studentische Mitschrift beginnt wiederum mit der Auslegung des 1. Kapitels. Daraus ergibt sich, daß Bugenhagen 1532 mit der Exegese neu einsetzte.³⁸

Ebenfalls 1532 begann Bugenhagen eine große Vorlesung zum Propheeten Jeremia, denn zu Beginn der Praefatio verweist er auf die im gleichen Jahr erschienenen Vorreden Luthers zu den Propheten.³⁹ Trotz der Visitationen ab März 1533 muß Bugenhagen seine umfangreiche Jeremiaexegese relativ zügig vorgetragen haben, denn Anton Lauterbach bittet schon im Februar 1534 Georg Helt, ihm doch auch die Auslegungen Bugenhagens von Jer 40 bis 52 zuzusenden.⁴⁰

Am 17. Juni 1533 wurde Bugenhagen zusammen mit Caspar Cruciger und dem Hamburger Superintendenten Johannes Aepinus zum Doktor der Theologie promoviert. Somit konnte Bugenhagen nun auch offiziell in den Lehrkörper der Theologischen Fakultät aufgenommen werden. Doch diese Ehre wurde ihm erst zwei Jahre später, am 19. September 1535 zuteil.⁴¹

³⁶ Vgl. zu Bugenhagens Vorrede zu dieser geplanten, aber nie zustande gekommenen Ausgabe bei Gustav Kawerau: Über eine unveröffentlicht gebliebene Schrift Bugenhagens. ThStKr 49, 1906, S. 614–627, insbesondere S. 616. Bugenhagen nennt dort als Pestjahr fälschlicherweise nur 1528. Dieses wurde so von Geisenhof: S. 301 f. übernommen.

³⁷ Teile von Bugenhagens überarbeitetem Vorlesungsmanuskript bewahrt die Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz unter den Signaturen Ms. theol. oct. 40 und 42 auf. Im Band Ms. theol. oct. 40 beginnt die Handschrift mitten in der Auslegung von Kapitel 7 auf fo. 2^r und bricht in der Exegese des 11. Kapitels auf fo. 201^v ab. Die Erklärung wird in Ms. theol. oct. 42 auf fo. 72^r fortgesetzt und endet auf fo. 223^v.

³⁸ Diese Mitschrift stammt von Georg Helt und befindet sich heute in der Anhaltischen Landesbücherei Dessau unter der Signatur Georg Hs. 93 auf den Seiten 1–214 und 239–384. Auf dem Deckblatt dieser Handschrift schrieb Nikolaus Müller den Vermerk, daß es sich hierbei um eine Vorlesung Bugenhagens aus den Jahren 1533/34 handelt. Diese Datierung stützt sich wohl auf die in der Auslegung des 10. Kapitels von Bugenhagen erwähnte Jahreszahl 1534 (s. dazu Anm. 42). Helt bietet keine Angaben zur Datierung.

Zu dem in Dessau befindlichen Material vgl. Ernst Koch: Handschriftliche Überlieferungen aus der Reformationszeit in der Stadtbibliothek Dessau, ARG 78, 1987, S. 321–345.

³⁹ Eine Reinschrift dieser Auslegung befindet sich in der Anhaltischen Landesbücherei Dessau unter der Signatur Georg Hs. 77. Das Manuskript reicht bis zur Exegese von Jer 31,29. Bei den darin zu findenden Datumsangaben aus den Jahren 1533 bzw. 1536 handelt es sich eindeutig um Lesevermerke. Bugenhagen gab die gesamte Jeremiaauslegung erst im Jahre 1546 stark überarbeitet im Druck heraus. Vgl. dazu Geisenhof: S. 387–390.

⁴⁰ Dieser Brief ist abgedruckt in: Georg Helts Briefwechsel, hrg. von Otto Clemen, Leipzig 1907, S. 61 f.

⁴¹ Vgl. Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis. hrg. von Carl Eduard Förstemann, Leipzig 1838, S. 31.

Vor allem durch seinen Aufenthalt in Pommern vom November 1534 bis August 1535 war Bugenhagen abermals an einer regelmäßigen Vorlesungstätigkeit in Wittenberg gehindert. Als er aus seiner Heimat kommend in Wittenberg eintraf, grassierte in der Stadt wiederum die Pest, so daß der Lehrbetrieb für ein halbes Jahr ruhen mußte. Sicher setzte Bugenhagen dann seine Korintherauslegung weiter fort, denn in der Exegese von Kapitel 10 bezieht er sich auf ein schon länger zurückliegendes Ereignis aus dem Jahre 1534.⁴²

Gemäß der Fundationsurkunde vom 5. Mai 1536 von Kurfürst Johann Friedrich gehörte es zu den Aufgaben des Stadtpfarrers, an der Universität u. a. über das Matthäusevangelium zu lesen.⁴³ Als Bugenhagen nun mit einer neuen Vorlesung einsetzte, nahm er sich der Erklärung dieses Evangeliums an. Ein Kommentar zu Mt 1–4 erschien 1543.⁴⁴ Die Auslegung selbst gibt keinen genauen Hinweis auf eine Datierung. Da Bugenhagen aber zu Beginn des Kommentars die Notwendigkeit der Rede vom Gesetz und der Sünde betont⁴⁵ und somit wohl auf die seit 1536 währenden antinomistischen Streitigkeiten Bezug nimmt, ist nur zu vermuten, daß Bugenhagen nach seinem Aufenthalt in Dänemark (Juni 1537 bis Juli 1539)⁴⁶ in dem Zeitraum 1539–41 die Matthäusexegese vortrug. Unwahrscheinlich ist es, daß Bugenhagen 1542 über Matthäus las, denn von März bis Mai jenes Jahres war er in Schleswig und Holstein tätig. Eine Briefnotiz eines Wittenberger Studenten vom 27. Mai des gleichen Jahres belegt eine Vorlesung Bugenhagens zum Psalter,⁴⁷ die er aber spätestens im August abbrechen mußte, da er zu Visitationen nach Braunschweig und Wolfenbüttel, später nach Hildesheim gerufen wurde. Von dieser Reise kehrte Bugenhagen erst im November nach Wittenberg zurück.

Damit endet die 2. Phase von Bugenhagens Tätigkeit an der Leurorea. Trotz der vielen Unterbrechungen versuchte er beständig Vorlesungen zu halten. Den Schwerpunkt seiner akademischen Arbeit in jenen Jahren bildeten die großen Auslegungen zum 1. Korintherbrief und zum Propheten Jeremia.

⁴² Vgl. in Bugenhagens Handschrift (s. Anm. 37) auf fo. 38^r.

⁴³ Die Fundationsurkunde ist abgedruckt in: Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil 1 (1502–1611), hrg. von der Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt, bearb. von Walter Friedensburg, Magdeburg 1926, S. 172–184.

⁴⁴ Vgl. Geisenhof: S. 378–382.

⁴⁵ Vgl. Johannes Bugenhagen: In IV priora capita Euangelij secundum Matthaëum, Wittenberg 1543, fo. Aiii^r.

⁴⁶ Zu Bugenhagens Aufenthalt in Dänemark vgl. Hans-Günter Leder: Bugenhagens reformatorisches Wirken in Dänemark, Baltische Studien, NF Bd. 77, 1991, S. 19–53. Während seines fast zweijährigen dortigen Aufenthalts lehrte Bugenhagen auch als einer der drei Theologieprofessoren an der Kopenhagener Universität. Neben Vorlesungen zu den paulinischen Briefen und zum Psalter trug Bugenhagen dort eine Zusammenstellung von hymnischen Texten aus dem Alten und Neuen Testament, Bekenntnissen der Alten Kirche und kirchlichen Hymnen vor. Vgl. dazu oben genannten Aufsatz auf S. 44.

⁴⁷ Dieser Brief von Philippus Bechius ist abgedruckt in: *Analecta Lutherana*. hrg. v. Theodor Kolde, Gotha 1883, S. 380–383.

3. Phase – die Jahre 1543 bis 1558

Die folgenden Jahre bis zu Bugenhagens Tod im Jahre 1558 sind wieder bestimmt von einem kontinuierlichen Wirken des Reformators in Wittenberg. Aus diesem letzten Abschnitt der Tätigkeit Bugenhagens an der Wittenberger Universität sind kaum Auslegungen erhalten und auch Nachrichten über etwaige Vorlesungen in dieser Zeit fließen nur spärlich.

Gemäß dem Dekanatsbuch der Theologischen Fakultät war Bugenhagen von 1543 an regelmäßig an den Promotionsverfahren als „promotor“ beteiligt.⁴⁸ Vermutlich Mitte der vierziger Jahre begann Bugenhagen mit einer recht umfangreichen Vorlesung zum Deuteronomium.⁴⁹ Aus dem Jahre 1545 ist eine Notiz Melanchthons erhalten, in der er zu einer erneuten Vorlesung Bugenhagens über Augustins „De spiritu et littera“ einlädt.⁵⁰ Von Bugenhagen selbst haben wir darüber kein Zeugnis.

Durch die Wirren des Schmalkaldischen Krieges bedingt, mußte die Wittenberger Universität von Ende 1546 bis Oktober 1547 geschlossen werden. Zu ihrer Wiedereröffnung um den 24. Oktober kündigte Bugenhagen eine Vorlesung zum Propheten Jona an.⁵¹ Im Jahre 1550 erschien diese Auslegung als der letzte von ihm selbst herausgegebene Kommentar.⁵²

Nach dem Tode Crucigers am 12. November 1548 wurde Bugenhagen Dekan der Theologischen Fakultät.⁵³ Bis zu seinem Tod im Jahre 1558 hatte er ununterbrochen dieses ehrenvolle Amt inne. Gemäß dem Dekanatsbuch fanden unter seinem Dekanat insgesamt acht Promotionsverfahren statt.⁵⁴

Zu einer nochmalig 1551 in Angriff genommenen Herausgabe seiner Korintherbriefauslegung aus den dreißiger Jahren versah Bugenhagen seine Erklärung von 1. Kor 1–4, die 1530 im Druck erschienen war, mit einigen Marginalien. Darunter findet sich die Bemerkung „vide quae dixi in caput xiiij. Ezech.“, die vermuten läßt, daß Bugenhagen sich hier auf eine

⁴⁸ Vgl. Liber Decanorum (vgl. Anm. 41), S. 33.

⁴⁹ Eine Reinschrift dieser Vorlesung befindet sich in der Anhaltischen Landesbibliothek unter der Signatur Georg Hs. 75. Dieses Manuskript endet auf fo. 145^v bei der Kommentierung von Dt 17,2. Die Datierung dieser Vorlesung kann nur aus der im Anfang der Auslegung, auf fo. 18^v, erwähnten genauen Datumsangabe von „1541“ erschlossen werden. Da Bugenhagen somit nicht die sonst gebräuchliche Wendung „in hoc anno“ bzw. „in ultimo anno“ benutzt, verweist er gewiß auf ein länger zurückliegendes Ereignis.

⁵⁰ Vgl. CR V, Sp. 810 und Gustav Kawerau: Aus dem Wittenberger Universitätsleben, ARG 17, 1920, S. 2.

⁵¹ Diese Ankündigung ist nicht datiert. Da sie aber nach einem Erlaß des Dekans der Theologischen Fakultät Cruciger vom 24. Oktober und vor Melanchthons Vorlesungsankündigung vom 4. November in: Scripta, publice proposita a Professoribus in Academia Vitebergensi, tom. I, Wittenberg 1553 auf fo. 193^v abgedruckt ist, kann die Datierung erschlossen werden.

⁵² Vgl. Geisenhof: S. 430 f.

⁵³ Vgl. Liber decanorum (s. Anm. 41), S. 35.

⁵⁴ Vgl. Liber decanorum (s. Anm. 41), S. 35–39. Bugenhagens Einladungen zu diesen Promotionen sind abgedruckt in: Scripta, publice proposita a Professoribus ... (s. Anm. 51), tom. I, Wittenberg 1553, fo. 226^v, 312^v f. und 322^f f., tom. II, Wittenberg 1556, fo. 15^v–16^f, 42^f–43^f, 55^f–56^f, 191^v–192^v, tom. III, Wittenberg 1559, fo. 25^f–26^v.

Vorlesung zu diesem Propheten bezieht, die er wohl einige Zeit vorher gehalten hatte.⁵⁵

Noch in seinem 70. Lebensjahr begann Bugenhagen – nach eigener Aussage am 5. Juli 1554 – eine Vorlesung, in der er beabsichtigte, eine Evangelienharmonie vorzustellen.⁵⁶ Dieses umfangreiche Werk zu vollenden, war ihm nicht vergönnt. Am 20. April 1558 starb Bugenhagen.

Dieser Überblick zeigt ein umfangreiches exegetisches Schaffen Bugenhagens. Zu Unrecht fand dieses bisher in der Forschung nicht seine ihm gebührende Beachtung. Auch wenn sich bei genauerer Untersuchung zeigt, daß Bugenhagen in seinen theologischen Gedanken im starken Maße von Luther und Melanchthon abhängig war, so leistete er doch mit seinen Vorlesungen und mit den daraus erwachsenen Kommentaren einen außerordentlich bedeutenden Beitrag zur Verbreitung der reformatorischen Lehre. Dieser Überblick verdeutlicht, daß das traditionelle Bild von Bugenhagen als Wittenberger Stadtpfarrer und „Kirchenorganisator“ durch sein Wirken als Universitätslehrer vervollständigt werden muß.

⁵⁵ Zur Bearbeitung und geplanten Herausgabe der Korintherbriefauslegung vgl. Kawerau (s. Anm. 36), S. 614–616, sowie insbesondere S. 624. Da Bugenhagen sich bei weiteren Randbemerkungen u.a. auf seine Disputation mit Andreas Osiander vom 24. Oktober 1550 sowie mehrmals auf seinen 1550 erschienenen Jonaskommentar bezieht, liegt die Vermutung nahe, daß diese Zusätze bei der nochmaligen Überarbeitung 1551 entstanden sind.

⁵⁶ Vgl. hierzu Geisenhof: S. 174–177.

Philosemitismus

Teil I: Zur Geschichte des Begriffs*

Wolfram Kinzig

Maurice F. Wiles, dem Siebzigjährigen,
in Dankbarkeit und Verehrung

I.

Im Jahre 1952 schrieb Hans-Joachim Schoeps in seinem grundlegenden Werk *Philosemitismus im Barock*: „Die Geschichte des Antisemitismus ist schon wiederholt geschrieben worden, die des Philosemitismus noch nie.“¹ Diese Feststellung, die er in den folgenden Jahrzehnten regelmäßig wiederholte,² trifft auch heute noch – trotz erheblicher Fortschritte in Teilfragen³ – weitgehend zu. Während die Literatur zum Antisemitismus mittlerweile unüberschaubar geworden ist, gibt es bislang meines Wissens nur eine ein-

* Überarbeitete und stark erweiterte Fassung meiner Probevorlesung vom 13. November 1991 im Rahmen meines Heidelberger Habilitationsverfahrens. Für zahlreiche Hinweise und kritische Ergänzungen danke ich den Teilnehmern an der anschließenden Diskussion sowie Prof. Dr. A. M. Ritter (Heidelberg), Dr. Stefan Rebenich (Mannheim), Dr. Peter T. van Rooden (Leiden) und Dr. Markus Vinzent (München). Das Manuskript wurde am 2. Dezember 1992 abgeschlossen. Danach erschienene Literatur konnte nur noch teilweise berücksichtigt werden. Teil II des Beitrages erscheint im nächsten Heft der ZKG.

¹ Hinsichtlich der bibliographischen Abkürzungen folge ich dem *Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie*, hg. von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976. Das Zitat im Text bei Hans Joachim Schoeps, *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*, Tübingen 1952, S. 1. Vgl. schon ders., *Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts (Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen)*, ZRGG I (1948), S. 19–34, 245–269, 327–334, hier: 19.

² Vgl. ders., *Barocke Juden, Christen, Judenchristen*, Bern/München 1965, S. 7; ders., *Deutsche Geistesgeschichte, II: Das Zeitalter des Barock. Zwischen Reformation und Aufklärung*, Mainz 1978, S. 261. Vgl. auch Joseph Shatzmiller, Rezension von: Alan Edelstein, *An Unacknowledged Harmony. Philo-Semitism and the Survival of European Jewry*, Westport, Conn./London 1982 (Contributions in Ethnic Studies 4), *International History Review* 6 (1984), S. 633–636, hier: 633.

³ Das gilt namentlich für die jüdisch-christlichen Beziehungen des siebzehnten Jahrhunderts. Vgl. dazu unten Teil V.

zige „Geschichte des Philosemitismus“ (von Alan Edelstein), die überdies, weil weitgehend aus zweiter Hand gearbeitet, bei der Kritik keineswegs ungeteilten Beifall gefunden hat.⁴

Es steht außer Frage, daß dieses Ungleichgewicht zunächst einfach daher rührt, daß die Geschichte des Judentums in erster Linie die Geschichte eines unterdrückten und verfolgten Volkes ist. Dies hat auch Schoeps gesehen, wenn er fortfährt: „Freilich verhalten sie sich zueinander wie ein träge fließendes Rinnsal zu einem breiten Strom.“⁵ Auch spielen natürlich – namentlich bei deutschen und jüdischen Historikern – psychologische Gründe eine Rolle, die keiner Erläuterung bedürfen.

Doch könnte noch ein anderes Problem für das akademische Desinteresse am „Philosemitismus“ mindestens teilweise verantwortlich sein, denn der Ausdruck „Philosemitismus“ selbst ist keineswegs unumstritten. Die Meinungen darüber, ob er überhaupt verwendet werden sollte und, falls ja, was er eigentlich bedeutet, sind geteilt. Soweit ich sehe, spielt „Philosemitismus“ in zwei verschiedenen Sprachspielen eine Rolle. Das erste ist die Geschichtsforschung. Hier hat der Begriff deskriptive Funktion: Er beschreibt *a posteriori* eine bestimmte Haltung, die von Nichtjuden dem Judentum gegenüber eingenommen wurde. In diesem Sinne hat Schoeps selbst ihn in die historische Forschung zu den jüdisch-christlichen Beziehungen im Barock in einer Reihe von Büchern und Artikeln seit den frühen fünfziger Jahren eingeführt.⁶ Schoeps unterschied fünf verschiedene

⁴ Vgl. Edelstein, a.a.O. (Anm. 2) und die Rezensionen von Hans E. Segal, *AAAPS* 470 (1983), S. 192 f.; David Vital, *AHR* 88 (1983), S. 972 f.; Shatzmiller, a.a.O. (Anm. 2). Das Buch von Solomon Rappaport, *Jew and Gentile: The Philo-Semitic Aspect*, New York 1980, das die Hauptvertreter philosemitischer Ideen vorstellen und „philosemitische Haltungen, Ansichten und Handlungen in verschiedenen Kulturbereichen vom Beginn der Diaspora bis zur Gegenwart nachzeichnen“ möchte (S. 4), ist eine ungeordnete und unmethodische Kompilation, die man allenfalls als impressionistisch bezeichnen könnte und die auf die Forschung keinen Einfluß ausgeübt hat. Einen zusammenfassenden Vortrag, betitelt *The Phenomenon of Philo-Semitism*, hielt David S. Katz auf der Sommerkonferenz der englischen Ecclesiastical History Society in Birmingham 1991 (jetzt unter demselben Titel erschienen in: Diana Wood [Hg.], *Christianity and Judaism: Papers Read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1992 [Studies in Church History 29], S. 327–361). Katz skizzierte darin die Geschichte des Philosemitismus, ohne indessen die Problematik des Begriffs zu entfalten, wie ich dies im folgenden tue.

Einen Teilaspekt der Thematik, den christlichen Zionismus, hat Willehad Paul Eckert in zwei Beiträgen unter dem Titel „Streiflichter auf die Geschichte des christlichen Zionismus“ in *Emuna* 1977/2 (S. 1–7) und 1977/3 (S. 1–9) behandelt (wieder abgedruckt in: Martin Stöhr [Hg.], *Zionismus. Beiträge zur Diskussion*, München 1980 [Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 9], S. 116–143; dort S. 121 f. auch Hinweise auf weitere Literatur zu diesem Problemkomplex).

⁵ Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1), S. 1; vgl. auch ders., *Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts*, a.a.O. (Anm. 1); ders., Art. Philosemitismus, in: *RGV* V, 3. Aufl., 1961, Sp. 348 f., hier: 348; ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. (Anm. 2), S. 261.

⁶ Vgl. z.B. Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1); ders., *Philosemitismus in the Baroque Period*, *JQR* 47 (1956/57), S. 139–144; ders., a.a.O. (Anm. 5); ders., *Ba-*

Formen des Philosemitismus und setzte damit die Versuche einer Typologie der verschiedenen Ausprägungen von Philosemitismus fort, die Sigbert Feuchtwanger bereits 1930 unternommen hatte, die aber unbeachtet geblieben waren.⁷ (Auch Schoeps bezieht sich nicht ausdrücklich auf Feuchtwanger.) Schoeps versäumte es indessen, den Ausdruck als solchen zu definieren, was dazu führte, daß der Philosemitismus-Begriff in der sich an Schoeps anschließenden deutschsprachigen Forschung in ganz unterschiedlicher Weise rezipiert wurde.⁸

Dagegen ist unlängst von verschiedener Seite Protest erhoben worden: Alex Bein etwa lehnt „Philosemitismus“ als Bezeichnung der judenfreundlichen Strömungen des siebzehnten Jahrhunderts ab, da es sich dabei um eine anachronistische Rückprojektion eines erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts geschaffenen Begriffes handle. Überdies sei „die Zuneigung zum Alten Testament ja durchaus nicht eo ipso mit der Zuneigung zu den zeitgenössischen Juden gleichzusetzen. Im Gegenteil, man hat oft die zeitgenössischen Juden der nächsten Straße als Gegensatz zu den idealisiert gesehenen Juden der heroischen Vergangenheit angesehen, die immer

rocke Juden, Christen, Judenchristen, a.a.O. (Anm. 2); ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. (Anm. 2), S. 261–299.

⁷ Christlich-missionarisch; biblisch-chilistisch; utilitaristisch; liberal-humanitär; religiös; vgl. Schoeps, *Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts*, a.a.O. (Anm. 1), S. 19; ders., *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1), S. 1; ders., a.a.O. (Anm. 5), Sp. 348 f.; ders., *Barocke Juden, Christen, Judenchristen*, a.a.O. (Anm. 2), S. 7 f.; ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. (Anm. 2), S. 262. Vgl. S[igbert] F[eucht]w[anger], Art. Philosemitismus, in: *JL IV/1*, 1930, Sp. 910–914 und den Anhang im Anschluß an diese Arbeit. Feuchtwangers Klassifikation findet sich jetzt auch in dem (leider viel zu kurz geratenen) Artikel Philosemitismus von J[ulius H.] S[choeps] in dem von ihm herausgegebenen *Neuen Lexikon des Judentums*, Gütersloh/München 1992, S. 362.

⁸ Vgl. z.B. Siegfried Riemer, *Philosemitismus im deutschen evangelischen Kirchenlied des Barock*, Stuttgart 1963 (StDel 8); Wolfgang Philipp, *Der Philosemitismus im geistesgeschichtlichen Feld: Bericht über eine neue Quelle und Orientierungsversuch*, *ZRGG* 10 (1958), S. 220–230; Martin Schmidt, *Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, A. Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Karl Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch (Hgg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, 2 Bände, Stuttgart 1968/70 (Nachdr. München 1988), II, S. 87–128, hier: 116 f.; Wolfgang Philipp, *Spätbarock und frühe Aufklärung. Das Zeitalter des Philosemitismus*, in: ebenda [STET]; Franz-Heinrich Philipp, Graf Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf als Wegbereiter eines deutschen Philosemitismus, *Hor.* 7 (1972), S. 15–25; Gerhard Müller, Art. Antisemitismus, VI. 16. und 17. Jahrhundert, in: *TRE* III, 1978, S. 143–155; hier: 151–153; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Johann Wolfgang Brenks Stellung in der Geschichte des „Philosemitismus“ des 18. Jahrhunderts, *ZRGG* 31 (1979), S. 78–98; Paul Gerhard Aring, *Christen und Juden heute – und die „Judenmission“? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland*, Frankfurt am Main 1987, bes. S. 164 ff., 170, 358 f. Ferner Wolfgang Paulsen, Theodor Fontane: The Philosemitic Antisemitic, *LBIYB* 26 (1981), S. 303–322. Dazu den Überblick bei Martin Friedrich, *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen 1988 (BHT 72), S. 10–13.

noch nicht das Verbrechen an Jesus gesühnt hätten.⁹ Ausdrücklich definiert wird der Begriff aber auch bei ihm nicht. Insbesondere wird nicht geklärt, was es denn mit dem „Philosemitismus“ des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts auf sich hat und wieso es denn anachronistisch wäre, den Terminus auf die judenfreundlichen Strömungen des siebzehnten Jahrhunderts anzuwenden.

Kürzlich hat auch Martin Friedrich Zweifel an der Brauchbarkeit des Begriffes für die Geschichtswissenschaft geäußert. Bevorzuge man eine weite Definition, so sei es nach Friedrich „kaum möglich, das Verbindende am Phänomen des Philosemitismus herauszuarbeiten“. Überdies suggeriere der Begriff „als primäres Merkmal die Zuwendung zum Judentum.“ Sie sei aber gerade im siebzehnten Jahrhundert eine Folge der damals verbreiteten chiliastischen Anschauungen. Friedrich greift damit eine These von Hugh Trevor-Roper auf, der bereits den Philosemitismus als „Nebenprodukt“ des Chiliasmus bezeichnet hatte.¹⁰ Allenfalls für England will er den Terminus gelten lassen, „da dort verschiedenste Motive (unter anderem auch die Bekehrungshoffnung) sich in den Jahren 1653–55 zu einem gemeinsamen Ziel, die Wiederansiedlung der Juden, vereinigten.“¹¹

Diese methodologische Debatte hat in der angelsächsischen und französischen Forschung, in der der Begriff ebenfalls weit verbreitet ist, kaum Widerhall gefunden.¹² Soweit ich sehe, beschäftigte sich nur Edelstein in

⁹ Alex Bein, *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, 2 Bände, Stuttgart 1980, II, S. 109.

¹⁰ Vgl. Hugh Trevor-Roper (Lord Dacre of Glanton), *Europe's Brief Flood Tide of Philo-Semitism*, *Horizon* II/4 (1960), S. 100–103, 124 f., hier: 102: „... Protestant philo-Semitism was a by-product of Protestant millenarism, and Protestant millenarism received its great impulse from the disasters of the Thirty Years War.“

¹¹ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 12 f. Eine ähnliche Ansicht hat auch Peter T. van Rooden unlängst in einem Diskussionsbeitrag in Anschluß an Katz' Vortrag (vgl. Anm. 4) vertreten.

¹² Dies ist insbesondere zu David S. Katz' ansonsten vorzüglichem Buch *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603–1655*, Oxford 1982 (Oxford Historical Monographs) und seinem Vortrag in Birmingham (s.o. Anm. 4) zu vermerken. Vgl. zur Rezeption des Philosemitismus-Begriffs in diesem Bereich ferner z.B. Joseph L. Baron, *Art. Philo-Semites*, in: *UJE* VIII, 1942 (Nachdr. 1969), S. 497–499; Trevor-Roper, a.a.O. (Anm. 10); Joseph L. Morrison, *A Southern Philo-Semite: Josephus Daniels of North Carolina*, *Judaism* 12 (1963), S. 78–91; Robert S. Wistrich, Victor Adler. A Viennese Socialist Against Philosemitism, *Wiener Library Bulletin* 27 (1974), S. 26–33; B. Eugene Griessman, *Philo-Semitism and Protestant Fundamentalism: the Unlikely Zionists*, *Phylon* 37 (1976), S. 197–211; Marcel Simon, *Antisémitisme et Philosémitisme dans le Monde Romain*, *Annales de C.E.S.E.R.E.*, Paris 1979, S. 3–12; auch in: ders., *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, Bd. II, Tübingen 1981 (WUNT 23), S. 837–846; F. Blanchetière, *Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétiens. L'Affaire du Temple de Jerusalem* (363), *JJS* 31 (1980), S. 61–81; David Biale, *Masochism and Philosemitism. The Strange Case of Leopold von Sacher-Masoch*, *Journal of Contemporary History* 17 (1982), S. 305–323; Edelstein, a.a.O. (Anm. 2); W. D. Rubinstein, *The Left, the Right and the Jews*, London/Canberra 1982, S. 89–93; Stuart A. Cohen, *Anglo-Jewish Responses to Antisemitism. Suggestions for a Framework of Analysis*, in: Jehuda Reinhard (Hg.), *Living with Antisemitism. Modern Jewish Responses*, Hannover/London 1987

der bereits genannten Monographie näher mit den methodologischen Problemen und versuchte sich – offenbar ohne Kenntnis von Schoeps, ja der deutschsprachigen Forschung insgesamt (!) – ebenfalls an einer Typologie.¹³ In Reaktion auf Edelsteins problematische Arbeit hat David Vital bezweifelt, daß es überhaupt so etwas wie Philosemitismus gegeben habe.¹⁴

Das Bild verwirrt sich noch weiter, wenn man berücksichtigt, daß der Begriff „Philosemitismus“ nicht nur historisch-deskriptiv, sondern in einem zweiten Sprachspiel auch moralisch-präskriptiv verwendet wird, und zwar im politisch-intellektuellen Diskurs, wie er sich in Essays und den Feuilletons der Zeitungen niederschlägt. So haben Manès Sperber und Ernst Bloch schon vor dreißig Jahren gegen eine philosemitische Haltung als nichtjüdische Reaktion auf den Holocaust vehement Einspruch erhoben. Sperber sieht darin eine gefährliche Überschätzung der Juden. In seinem 1959 erstmals erschienenen Essayband *The Achilles Heel* betont er, es gehe nicht darum, alle Juden zu lieben, sondern ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie wie andere Völker zu behandeln.¹⁵ Und Bloch faßte 1963 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zusammen: „Insgesamt erhellt, schließlich, zugespitzt gesagt: Indem überhaupt von einer *Judenfrage* gesprochen wird, streift man antisemitische Fragestellung und setzt sie, wider Willen, fort. Ja selbst die betonte Liebesantwort auf diese Frage, der *Philosemitismus*, er impliziert selber so etwas wie ein überwundenes, doch immanentes Stück Antisemitismus.“¹⁶

(The Tauber Institute for the Study of European Jewry series 6), S. 84–103; Margarita Pazi, *Wie gleicht man ethisch Soll und Haben aus?*, ZDP 106 (1987), S. 198–218; Ernestine Gesine Everdine van der Wall, *A Philo-Semitic Millenarian on the Reconciliation of Jews and Christians: Henry Jessey and his „The Glory of Jehudah and Israel“ (1650)*, in: David S. Katz/Jonathan I. Israel (Hgg.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden etc. 1990 (Brill's studies in intellectual history 17), S. 161–184 sowie die Arbeiten der in Teil II Anm. 126 genannten Forscher. Nicht zugänglich war mir Johannes van den Berg, *Philosemitisme, Rondom het Woord* 18 (1976), S. 43–52.

¹³ Vgl. Edelstein, a.a.O. (Anm. 2), S. 10–25, 174–195 (siehe die Übersicht im Anhang dieser Studie S. 227 f.).

¹⁴ Vital, a.a.O. (Anm. 4). Vgl. auch Todd M. Endelman, Rezension von Katz, a.a.O. (Anm. 12), *American Jewish History* 72 (1982/83), S. 410–412, hier: 410: „The term ‚Christian philo-Semitism‘ is something of a misnomer. Christians, to whom historians apply the term ‚philo-Semitic‘ love Jews not as Jews but rather as peculiarly valuable potential converts to the Christian faith, whose fulfillment requires Jewish acknowledgement of Jesus as the Christ.“ Ähnlich auch van der Wall, die Philosemitismus bzw. -judaismus nur als relativ-historischen Begriff (Nachlassen des jeweils dominierenden Antisemitismus) gelten lassen will (vgl. Ernestine Gesine Everdine van der Wall, *De Mystieke Chiliasm Petrus Serrarius (1600–1669) en Zijn Wereld*, Diss. Leiden 1987, S. 392–398). Ferner Pinchas E. Lapide, *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchen-Vluyn 1976 (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 1), S. 89.

¹⁵ Manès Sperber, *The Achilles Heel*, London 1959 (Nachdr. Washington/London 1971), S. 133.

¹⁶ Ernst Bloch, *Die sogenannte Judenfrage*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. März 1963; auch in: ders., *Literarische Aufsätze* (Gesamtausgabe, Bd. IX), Frankfurt am Main 1965, S. 549–554, hier: 552.

Diesem Phänomen ist Frank Stern in seinen Analysen zum Judenbild der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg nachgegangen.¹⁷ So spricht er von einem „philosemitischen Habitus“, der sich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg herausgebildet habe¹⁸ und „ein ideelles Element des neuen kollektiven moralischen Subjekts“ darstelle, das „jedoch nicht unbedingt eine realitätsorientierte gesellschaftliche Wahrnehmung von Juden“ implizierte.¹⁹ Dabei hebt er hervor, daß sich dieser Habitus nicht im Sinne der Schoepsschen Klassifikation verrechnen lasse, da „die Einzigartigkeit der Schoah kein übergreifendes, rückblickendes Konzept des Philosemitismus für die Geschichte des Verhältnisses von Deutschen und Juden“ zulasse. „Der deutsche Philosemitismus nach 1945 ist eine genuin neue Erscheinung und als solche zunächst in seiner [*sic*] konkreten Entwicklung herauszuarbeiten.“²⁰ Dabei ergibt sich, daß „das philosemitische Bekenntnis eine doppelte Aufgabe erfüllen (konnte). Einerseits erleichterte es die ungestörte Weiterführung des bisherigen oder die Entwicklung neuer beruflicher Aktivitäten. [...] Andererseits ersetzte das philosemitische Bekenntnis das geforderte Engagement in den politischen Bereichen der neu entstehenden Demokratie. Es paßte zu neuen Wertorientierungen, war aber kein gesellschaftlicher Wert an sich.“ Vielmehr war er „eine Form der Vermittlung von Elementen dieser sozialen Werte im Kontext von noch nicht überwundener Vergangenheit und noch nicht erlangter Zukunft. Er war eine mögliche Form, auf den vor sich gehenden Wertewandel zu reagieren, an ihm vermeintlich oder echt teilzuhaben und diese Teilhabe auf einen einfachen und unmißverständlichen Nenner zu bringen. Mit seiner Hilfe konnte das Individuum stets der demokratischen Form Genüge tun und in relevanten politischen Fragen einverständlich Distanz zur Vergangen-

¹⁷ Frank Stern, *From Overt Philosemitism to Discreet Antisemitism, and Beyond: Anti-Jewish Developments in the Political Culture of the Federal Republic of Germany*, in: Shmuel Almog (Hg.), *Antisemitism through the Ages*, Oxford etc. 1988 (Studies in Antisemitism), S. 385–404; ders., *Philosemitism – the Whitewashing of the Yellow Badge in West Germany 1945–1952*, *Holocaust and Genocide Studies* 4 (1989), S. 463–477; ders., *Entstehung, Bedeutung und Funktion des Philosemitismus in Westdeutschland nach 1945*, in: Werner Bergmann/Rainer Erb (Hgg.), *Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945*, Opladen 1990, S. 180–196; ders., *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*, Gerlingen 1991 (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv 14).

¹⁸ Dabei prägt der „Habitus ... die spezifische Art und Weise, in der Denken und Fühlen des einzelnen nach Ausdrucksformen suchen. Der Habitus kann als die individuelle Umsetzung einer gesellschaftlichen Stimmung verstanden werden. Er reagiert auf Ideologie, aber ist nicht identisch mit Ideologie. Er bezieht sich auf soziale Werte und Normen, auf kulturelle Signale, die im Sinne eines gesellschaftlichen Konsenses in wirklich oder vermeintlich zentralen Fragen interpretiert werden können. Habitus ist ein Begriff, ein Konzept, mit dessen Hilfe die Formen der Vermittlung zwischen den sozialen und politischen Gegebenheiten einerseits und der individuellen geistigen, sprachlichen, einstellungs- und verhaltensmäßigen Reaktionsweise andererseits verdeutlicht werden können“ (*Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. [Anm. 17], S. 357 f.).

¹⁹ Ebenda, S. 358.

²⁰ Ebenda, S. 350, Anm. 10.

heit herstellen. Der Philosemitismus bekundete die post-nationalsozialistische pragmatische Wertorientierung des Individuums oder – wie nach 1949 – die der Republik in ihrer nach Westintegration strebenden Gründer- und Aufbauphase.²¹

Dabei ist nach Stern der Philosemitismus untrennbar mit dem Antisemitismus verknüpft: „Eine philosemitische oder pro-jüdische Äußerung konnte in Negation eines antisemitischen Arguments erfolgen, sie konnte aber auch bedingt-antisemitische Meinungen mitschwingen lassen oder auf betonte Weise einer nicht-antisemitischen Haltung Ausdruck verleihen.“²²

Hier ist nicht der Ort zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Sterns Thesen.²³ Es genügt vielmehr die Feststellung, daß für Stern – wie schon

²¹ Ebenda, S. 349.

²² Ebenda, S. 349 f. Vgl. auch S. 345: „Philosemitische und antisemitische Meinungen konnten nebeneinander, ja übereinander im individuellen Bewußtsein existieren. Sie konnten sich je nach Ort, Gesprächspartner, bewußter und unbewußter Nützlichkeit ablösen oder verbinden.“ Ähnlich hatte bereits Eleonore Sterling in einem Artikel in der Wochenzeitung *Die Zeit* 1965 argumentiert; vgl. Judenfreunde – Judenfeinde. Fragwürdiger Philosemitismus in der Bundesrepublik, *Die Zeit*, 10. 12. 1965, S. 30. Ferner Rolf Rendtorff (Hg.), *Arbeitsbuch Christen und Juden*, Gütersloh 1975, S. 222; Rubinstein, a.a.O. (Anm. 12), S. 89–93.

²³ So wäre zu fragen, ob der philosemitische Habitus im Nachkriegsdeutschland tatsächlich so viel leistete, wie Stern behauptet, oder ob sich die Selbstdefinition der Nachkriegsdeutschen nicht vielmehr aus einem ganzen Bündel von Einstellungen, Wertungen und (Vor-)Urteilen herleitete, zu denen eben *auch* der Philosemitismus zählte. Ferner ist Sterns systematische Auswertung seiner Analysen im letzten Kapitel des Buches auch insofern reduktionistisch, als den Philosemiten unterstellt wird, pro-jüdische Argumentationsmuster nahezu ausschließlich nach Nützlichkeitsabwägungen eingesetzt zu haben. Die – empirisch zugegebenermaßen schwierig zu belegende – Möglichkeit eines tiefergehenden Wandels in der Einstellung der Nachkriegsdeutschen gegenüber den Juden wird so m.E. etwas vorschnell gelehnet. Zu weiterer Kritik vgl. unten Teil II.

Eine Position, die – auf den ersten Blick – insofern der Sterns ähnelt, als auch sie einen problematischen offiziellen Philosemitismus in der Bundesrepublik konstatiert, aber sich von letzterer dann doch grundsätzlich unterscheidet, weil sie einem *nichtjüdischen* Interesse an einem „unverkrampft-ehrlichen deutsch-jüdischen Verhältnis“ entspringt und darum in einem ganz anderen gesellschaftspolitischen Umfeld zu verorten ist, wird von Eckhard Jesse vertreten (Philosemitismus, Antisemitismus und Anti-Antisemitismus. Vergangenheitsbewältigung und Tabus, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse/Rainer Zitelmann [Hgg.], *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*, Frankfurt/Berlin 1990, S. 543–567; das Zitat S. 543). Jesse ist der Auffassung, der Antisemitismus in der Bundesrepublik werde überschätzt und insinuiert, die eigentliche Gefahr gehe eher von dem s.E. allenthalben zu beobachtenden Philosemitismus und Anti-Antisemitismus aus. Er kommt zu dem Fazit: „Wenn nahezu mit *Lust* Versäumnisse in der Aufarbeitung der Vergangenheit aufgespürt werden, beruht dies wesentlich auf Schuldgefühlen, die dem *Philosemitismus* eigen sind, ihn auch hervorbringen. Und der noch weiter verbreitete *Anti-Antisemitismus* hat seine Ursache wesentlich in der bedrückenden *Last* der nationalsozialistischen Vergangenheit, der man sich in der Tat zu stellen hat. Aber, das ist die Tücke des Objekts, es gehört zur *List* der Geschichte, daß sich durch so bekenntnishafte wie wohlmeinende Bekundungen der

für Bloch – Philosemitismus als Haltung Antisemitismus impliziert und/oder voraussetzt.

Aus demselben Grund hat man kürzlich sogar den *Begriff* als solchen abgelehnt. In einem unlängst in der Wochenzeitung *Die Zeit* erschienenen Artikel wandte sich der SPD-Politiker Peter Glotz gegen die angeblich nationalistische Haltung einer Anzahl deutscher Intellektueller gegenüber dem Krieg im Persischen Golf zur Befreiung Kuwaits von irakischer Besetzung Anfang 1991. Während dieses Krieges hatte Irak bekanntlich die Verwüstung des Staates Israel angedroht. Glotz beobachtete „bei einer ganzen Kompanie von deutschen Intellektuellen“ „die Umarbeitung des Antisemitismus der Nazi-Generationen in besinnungslosen Philosemitismus – in das unstillbare Bedürfnis, einmal ohne die kleinste Differenzierung auf einer Seite, auf der des Staates Israels, zu stehen.“²⁴ Drei Wochen später kritisierte Klaus Hartung, Journalist der alternativen Berliner *tageszeitung*, ebenfalls in der *Zeit* diesen „Ausrutscher“, der „so schlimm“ sei, „daß ich nicht glaube, daß Glotz wirklich gemeint hat, was er schrieb“ – dies unter anderem deshalb, weil Glotz wissen müsse, „daß ein Wort wie das vom besinnungslosen Philosemitismus ihren [sic] Ort in der *National-Zeitung* und bei jenen Rechtsradikalen hat, die während des Golfkrieges zur Verteidigung des irakischen Volkes gegen den US-Imperialismus aufriefen.“²⁵ Leider liefert Hartung für diese Behauptung keine Belege. Martin Stöhr hingegen möchte sich den Begriff „Philosemitismus“ „nicht schlecht machen lassen“ und definiert ihn als „Offenheit, Kenntnis und Liebe im Blick auf das Jüdische Volk“ – Tugenden, wie sie von den christlich-jüdischen Gesellschaften gepflegt würden.²⁶

Als Ergebnis dieses knappen Überblicks läßt sich also festhalten, daß hinsichtlich der Verwendung des Begriffes Philosemitismus erhebliche Verwirrung herrscht. Ist er in Wahrheit selbst antisemitisch und sollte daher generell gemieden werden? Oder ist er harmlos, sozusagen „neutral“? Und wenn ja, was bedeutet er eigentlich? Und schließlich: ist er innerhalb der Geschichtswissenschaft zu heuristischen Zwecken brauchbar?

Im folgenden möchte ich den Begriff sprachgeschichtlich näher untersuchen, da dies, soweit ich sehe, bisher noch nicht unternommen worden ist.²⁷ Erst wenn der affektive Gehalt des Begriffs genauer bestimmt ist, wird

Entrüstung zumindest latent-unterschwelliger *Antisemitismus* auszubreiten vermag“ (S. 560; kursiv im Original). Zur Kritik an Jesse vgl. völlig zu Recht: Peter Steinbach, „Enttabuisierung“ der Zeitgeschichte als Vergangenheitsbewältigung?, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992), S. 121–134, bes. 131–133.

²⁴ Peter Glotz, Wider den Feuilleton-Nationalismus, *Die Zeit*, 19. 4. 1991, S. 54.

²⁵ Klaus Hartung, Wider das Alte Denken. Eine Antwort an Peter Glotz, *Die Zeit*, 10. 5. 1991, S. 60. In seiner Antwort geht Glotz auf diesen Punkt nicht mehr näher ein. Vgl. Peter Glotz, Gefährliche Demokratie? Eine Antwort auf Klaus Hartung, *Die Zeit*, 24. 5. 1991, S. 48.

²⁶ Martin Stöhr, Gespräche nach Abels Ermordung – Die Anfänge des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Micha Brumlik u.a. (Hgg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt/M. 1986, S. 197–229, hier: S. 218.

²⁷ Die diesbezüglichen Bemerkungen bei Kantzenbach, a.a.O. (Anm. 8), S. 85 f. und Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 358 f. sind außerordentlich unpräzise, wie die folgende

man erwägen können, ob und wie der Terminus sich weiterhin verwenden läßt. Anschließend seien einige Thesen zu dieser weiteren Verwendung formuliert. Insbesondere möchte ich danach fragen, was den historischen Phänomenen, die man unter der Überschrift „Philosemitismus“ zusammenfaßt, gemeinsam ist und inwiefern es sich also auch unter historiographischem Gesichtspunkt empfiehlt, an dem Begriff festzuhalten.

II.

Sowohl „Antisemitismus“ als auch „Philosemitismus“ setzen die Bildung des Begriffs „Semitismus“ voraus, der sich seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts belegen läßt.²⁸ Das Adjektiv „antisemitisch“ erscheint offenbar zum ersten Mal im Deutschen, und zwar im Jahre 1822 in der satirischen „Hammelburger Reise“ von Karl Heinrich Ritter von Lang und bezieht sich dort noch auf die Semiten insgesamt.²⁹ Doch schon der zweite und der dritte der bislang bekannten Belege des Adjektivs, nämlich im Jahrgang 1860 der von dem jüdischen Gelehrten und Bibliographen Moritz Steinschneider herausgegebenen Zeitschrift *המזכיר – Hebräische Bibliographie: Blätter für neuere und ältere Literatur des Judentums*³⁰ sowie wiederum fünf

Untersuchung zeigen wird. Die Lexikonartikel, die zum Thema vorliegen (Feuchtwanger, a.a.O. [Anm. 7]; Baron, a.a.O. [Anm. 12]; Schoeps, a.a.O. [Anm. 5]), gehen auf die Begriffsgeschichte nicht ein.

²⁸ Zu Einzelheiten vgl. Thomas Nipperdey/Reinhard Rürup, Art. Antisemitismus, in: *GG I*, 1972, S. 129–153, hier: 130–137; Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, 9. Aufl., Tübingen 1992, s.v. Antisemitismus (S. 47). Die spätere Verengung von „Semitismus“/„Semit“ wurde noch 1879/80 als „neudeutsch“ empfunden; vgl. M[anuel] Joël, *Offener Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke*, 4. Aufl., Breslau 1879; auch in: Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main 1965 (sammlung in sel), S. 15–27, hier: S. 24 f.; Harry Breßlau, *Zur Judenfrage. Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Heinrich von Treitschke*, 2. Aufl. 1880; auch in: Boehlich, a.a.O., S. 54–78, hier: 56; Wilhelm Endner, *Zur Judenfrage. Offene Antwort auf das offene Sendschreiben des Herrn Dr. Harry Breßlau an Herrn von Treitschke*, Berlin 1880; auch in: Boehlich, a.a.O., S. 98–126, hier: 102.

²⁹ Karl Heinrich Ritter von Lang, *Hammelburger Reise. Fünfte Fahrt, oder meine Verwaltung in Neubesheid*, Ansbach 1822, S. 5 (Beschreibung Schaffhausens): „Gerade gegenüber, in einer hölzernen Hütte, trieben die wilden Tiere der Madame Tourniaire ein fürchterliches Getöse. Ich verwunderte mich darüber, daß man dieses während dem Gottesdienst gestatte, um so mehr, als die lärmenden Gespräche zum Theil eines sehr unmoralischen und unpolitischen Inhalts seyen. Auf begieriges Fragen der Anwesenden, ob ich denn den Inhalt dieser Rede verstünde, erwiederte ich unumwunden: Ja! – Einem Manne, wie ich, der in Erlangen das etymologische Studium getrieben, aus dem Sanscrit die Quadratwurzel gezogen und nicht nur die Semitischen Sprachen ohne Vokalen, sondern auch die *Antisemitischen* ohne alle Buchstaben lesen könne, sey so etwas eine Kleinigkeit“ (kursiv von mir). Erstmals nachgewiesen bei Robert F. Arnold, Ein neues lexikologisches Verfahren, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 52 (1901), S. 691–984, hier: 981 f.

³⁰ Vgl. Bd. III, 1860, S. 16, wo er die „antisemitische(n) Vorurteile“ Ernest Renans kritisiert. Dazu Bein, a.a.O. (Anm. 8), II, S. 164–166.

Jahre später in dem Artikel „Semitische Völker“ von Gustav Weil in der dritten Auflage des Rotteck/Welckerschen *Staatslexikons*³¹, bezeichnet nicht mehr die Semiten insgesamt, sondern nur noch die Juden. Erst gegen Ende des nächsten Jahrzehnts jedoch begannen sich die Begriffe „antisemitisch“ und „Antisemiten“ durch die Bildung der „Antisemiten-Liga“ in Berlin im Oktober 1879 auf Betreiben des Journalisten Wilhelm Marr weithin durchzusetzen.³²

Innerhalb dieses Kontexts erscheint dann m.W. auch der Ausdruck „philosemitisch“ zum ersten Mal. Etymologisch gesehen, ist er keineswegs ein Gegenbegriff zu „antisemitisch“ (das wäre „prosemitisch“, ein Adjektiv, das ebenfalls gelegentlich erscheint³³), sondern wurde vermutlich analog zu „philhellenisch“/„Philhellenismus“ gebildet.³⁴ In der Praxis wurden das Wort „philosemitisch“ und seine Derivate (als „gelehrte“ Version von „semitenfreundlich“³⁵) aber immer als Gegensatz zu „antisemitisch“ verstan-

³¹ Vgl. Gustav Weil, Art. Semitische Völker, in: Karl von Rotteck/Karl Welcker (Hgg.), *Das Staats-Lexikon: Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, XIII, 3. Aufl., Leipzig 1865, S. 327–334, hier: 328; „Das Königthum unter den Juden ist, wie das Khalifat unter den Arabern, namentlich das erbliche, eine *antisemitische* Geburt“ (kursiv von mir). Es wird aus dem Kontext ersichtlich, daß das Wort hier nur *unsemitisch* meint; vgl. auch Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 129.

³² Vgl. Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 138–140; Bein, a.a.O. (Anm. 8), II, S. 166–168; Moshe Zimmermann, *Wilhelm Marr. The Patriarch of Anti-Semitism*, New York/Oxford 1986 (Studies in Jewish History), S. 89–95, 112–115. Zu den antisemitischen Parteien und Gruppierungen vgl. Kurt Wawrzinek, *Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873–1890)*, Berlin 1927 (Historische Studien 168) sowie die (marxistische) Darstellung von Dieter Fricke, Art. Antisemitische Parteien 1879–1894, in: *Lexikon zur Parteiengeschichte I*, 1983, S. 77–88.

³³ Vgl. Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judenthum*, 4. Aufl., Berlin 1880; auch in: Boehlich, a.a.O. (Anm. 28), S. 212–235, hier: 234, der von „pro- wie antisemitischen Agitationen“ spricht; dazu Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 139.

³⁴ Vgl. auch Feuchtwanger, a.a.O. (Anm. 7), Sp. 910. Allerdings waren Zusammensetzungen mit „Philo-“ schon seit jeher beliebt. So ist bereits für die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts ein englischer Pseudonym namens Philo-Judaeus belegt (vgl. Brian W. Ball, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden 1975 [SHCT 12], S. 151). In den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts publizierte ein Philo-Israel in England eine Reihe von Traktaten, in denen er die Abstammung der Engländer von den verschollenen zehn Stämmen Israels nachzuweisen suchte (Vgl. The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975, Bd. 258, London etc. 1984, S. 23; vgl. dazu auch unten Teil II, Anm. 176). Er gab sogar eine eigene Wochenzeitschrift („The Banner of Israel“) heraus (vgl. ebenda, Bd. 252, London 1984, S. 468); zum Phänomen des „Anglo-Israelismus“ vgl. Joseph Jacobus, Art. Anglo-Israelism, in: *JE I*, 1901, S. 600 f.; Abraham Cohen, Art. Anglo-Israelism, in: *UJE I*, 1939 (Nachdr. 1969), S. 316 f. In London gab es seit den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine Philo-Judaeen Society, die einen „Annual Report“ publizierte (vgl. The British Library General Catalogue of Printed Books to 1975, Bd. 198, London 1983, S. 805). Für weitere Zusammensetzungen mit „Philo-“ vgl. die Kataloge der großen Bibliotheken s.v.

³⁵ Vgl. z.B. den Artikel „Die Frage um ‚die Judenhetze‘“ im *Erlanger Tagblatt* vom 30. 11. 1880 (auch in: *Saat auf Hoffnung* 18 [1881], S. 59–63, danach zitiert), der folgendermaßen beginnt: „Die Leidenschaften zwischen *Semitenfreunden* und Antisemiten

den.³⁶ Demnach bezog sich der Terminus inhaltlich von Anfang an nicht auf die Semiten insgesamt, sondern allein auf die Juden. Im Herbst 1880 begannen Bernhard Förster, Max Liebermann von Sonnenberg und Ernst Henrici Unterschriften für eine Petition gegen die Juden zu sammeln, die unter anderem auf die Beschränkung der Immigration ausländischer Juden und den Ausschluß der Juden vom Beamtentum abzielte. Auf Antrag der Fortschrittspartei wurde sie im preußischen Landtag am 20. und 22. November 1880 debattiert.³⁷ Einige Tage nach der Debatte wiederholte Heinrich von Treitschke, der in einem berüchtigten Artikel in den *Preußischen Jahrbüchern* ein Jahr zuvor bereits gegen den seiner Meinung nach ungebührlich angewachsenen jüdischen Einfluß im öffentlichen Leben Deutschlands polemisiert hatte,³⁸ es gebe „in der That“ eine Judenfrage, und fuhr fort: „Eine so leidenschaftliche Aufregung, wie sie in den jüngsten Wochen die deutsche Hauptstadt durchzitterte, kann kein Agitator künstlich hervorrufen. Die zweitägige Debatte des Abgeordnetenhauses, welche

sind so heftig erregt, daß vielleicht auch unter uns ein Wort der Verständigung am Orte ist“ (kursiv von mir). Ebenso R[udolf] F[riedrich] Grau, *Die Judenfrage und ihr Geheimnis*, Gütersloh 1881, S. 1: „Und während unsere deutschen Christen [...] mit wenig Ausnahmen Antisemiten sind, so sehen wir wiederum die sogenannten liberalen, aber im Grunde auflösenden und christusfeindlichen Parteien überwiegend als *semitenfreundliche* sich gebahren“ (kursiv von mir). Daneben lief auch „Judenfreund“ als antisemitisches Schlagwort um; vgl. Christoph Cobet, *Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit*, München 1973 (Münchener Germanistische Beiträge 11), S. 142, 227. Zum Gebrauch von „Judenfreint“ im Jiddischen vgl. auch Chaim Bermant, *Coming Home*, London 1976, S. 28.

³⁶ Vgl. J[ohann] F. A. de le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, 3 Bände, Karlsruhe/Leipzig/Berlin 1884–92 (SIJB 9; Nachdr. Leipzig 1974), II, S. 262: „Die Juden selbst zählten alle, welche nicht unbedingt auf ihre Seite traten, zu ihren Feinden und rechneten sie zu den Antisemiten, welcher Name jetzt für die Gegner derselben aufkam, während ihre Bundesgenossen seitdem Philosemiten heißen.“ Vgl. ferner Otto Ladendorf, *Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch*, Straßburg/Berlin 1906, s.v. Antisemit (S. 7): „Auch den Trumpf des Philosemitismus setzte man dagegen [sc. gegen den Antisemitismus]“ (gesperrt im Original). Ferner die zahlreichen im folgenden von mir angeführten Belege.

³⁷ Die Literatur zu dieser Petition ist umfangreich. Vgl. nur Leopold Auerbach, *Das Judentum und seine Bekenner in Preußen und in den anderen Bundesstaaten*, Berlin 1890, S. 32–42; Walter Frank, *Hofprediger Adolf Stoeker und die christlichsoziale Bewegung*, 2. Aufl., Hamburg 1935, S. 93–95; Paul W. Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Anti-Semitism in Imperial Germany*, New York 1949, S. 39 f.; Wanda Kampmann, *Deutsche und Juden. Studien zur Geschichte des deutschen Judentums*, Heidelberg 1963, S. 253–258; P[eter] G. J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York etc. 1964 (New Dimensions in History/Essays in Comparative History), S. 96; Boehlich, a.a.O. (Anm. 28), S. 257–259; Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 139 f.; Amine Haase, *Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts*, Pullach bei München 1975 (Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung 20), S. 67–69.

³⁸ Vgl. Heinrich von Treitschke, *Unsere Aussichten*, *Preußische Jahrbücher* 44 (1879 [November]), S. 559–576; auch in: ders., *Deutsche Kämpfe – Neue Folge. Schriften zur Tagespolitik*, Leipzig 1896, S. 1–28; auch in: Boehlich, a.a.O. (Anm. 28), S. 7–14 (danach im folgenden zitiert).

der blinde philosemitische Eifer der Fortschrittspartei veranlaßte, hat die gegenseitige Erbitterung nur gesteigert.“³⁹

Es wäre verführerisch anzunehmen, daß Treitschke selbst den Ausdruck geprägt hat. Jedenfalls geht aus seinen Äußerungen hervor, daß „Philosemitismus“ vermutlich ursprünglich eine antisemitische Prägung ist und möglicherweise aus den Kreisen des „Salonantisemitismus“ um Treitschke stammt.⁴⁰ Gleichzeitig wird deutlich, daß der Terminus nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie rassistisch, sondern vor allem politisch zu verstehen ist. Die (polemisch so bezeichneten) Philosemiten waren anfangs eine klar bestimmbare Gruppe, nämlich der deutsche Linksliberalismus, wie er sich in der „Fortschrittspartei“ manifestierte.⁴¹ In den Augen ihrer antisemitischen Gegner, die im wesentlichen das Kleinbürgertum und Teile der alten Führungs- und Bildungsschichten repräsentierten,⁴² waren die Liberalen das Sprachrohr des reichen jüdischen Establishments, das große Teile der Presse kontrollierte und einen unbeschränkten Manchester-Kapitalismus propagierte. Auch wenn man zwischen dem rassistischen Antisemitismus der Antisemitenparteien und der Antisemiten-Liga und dem religiös-politisch ausgerichteten Antijudaismus der christlich-sozialen Bewegung um den Hofprediger Adolf Stöcker zu unterscheiden hat:⁴³ In der

³⁹ Heinrich von Treitschke, Zur inneren Lage am Jahresschlusse, *Preußische Jahrbücher* 46 (1880 [Dezember]), S. 639–645; auch in: ders., *Deutsche Kämpfe*, a.a.O. (Anm. 38), S. 126–138; auch in: Boehlich, a.a.O. (Anm. 28), S. 227–229, hier: 227. Vgl. auch Heinrich von Treitschke, Die jüdische Einwanderung in Preußen, *Preußische Jahrbücher* 52 (1883 [Dezember]), S. 534–538; auch in: ders., *Deutsche Kämpfe*, a.a.O. (Anm. 38), S. 295–302, hier: 295, wo er von „philosemitischen Schriftsteller[n]“ spricht, die die „allgemein für wahr gehaltene Thatsache“ einer beständigen Einwanderung polnischer Juden „zu bestreiten versucht“ hätten. Ferner Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 139.

⁴⁰ Vgl. auch die häufige Verwendung des Terminus bei dem Treitschke nahestehenden Erich Lehnhardt, *Die Antisemitische Bewegung in Deutschland, besonders in Berlin, nach Voraussetzungen, Wesen, Berechtigung und Folgen dargelegt. Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage*, Zürich 1884, S. 56–58, 96, 100 f. Zu Lehnhardt vgl. Hans Engelmann, *Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung*, Berlin 1984 (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde 5), S. 141.

⁴¹ Vgl. z.B. Lehnhardt, a.a.O. (Anm. 40), S. 96: „... insofern ist seine [sc. Bismarcks] Politik wirklich, wenn auch nur mittelbar, eine antisemitische, die der Fortschrittspartei mit dem doktrinären Prinzip grenzenloser Freiheit, besonders des Kapitals, eine philosemitische zu nennen.“ Zur Fortschrittspartei vgl. die (marxistische) Darstellung bei Gustav Seeber, Art. Deutsche Fortschrittspartei, in: *Lexikon zur Parteigeschichte I*, 1983, S. 623–648. Zum Verhältnis von Judentum und Liberalismus im Kaiserreich vgl. P[eter] G. J. Pulzer, Jews and the Crisis of German Liberalism, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism*, Sankt Augustin 1986 (Schriften der Friedrich-Naumann-Stiftung. Liberale Texte), S. 124–141.

⁴² Vgl. Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 143.

⁴³ Vgl. dazu etwa Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich 1870–1914*, Ithaca/London 1975, S. 223–289. Daß die Grenzen allerdings in der Praxis fließend waren, betont Engelmann, a.a.O. (Anm. 40), S. 120 mit Anm. 2.

Gleichsetzung von Liberalismus und Judentum waren sie sich einig.⁴⁴ Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht der stenographische Bericht über die erste öffentliche Sitzung des neubegründeten Deutschen Volksvereins am 14. März 1881, einer schroff antisemitischen Organisation.⁴⁵ Die Versammlung verlief stürmisch; die Redner, darunter der Vorsitzende des Vereins, Bernhard Förster, wurden häufig durch Gegner unterbrochen. Während einer heftigen Polemik Försters gegen die Fortschrittspartei kam es wiederum zu Störungen. Aus den Reihen der Anhänger des Vereins ertönte daraufhin der Ruf „Philosemiten“, den Förster mit den Worten aufnahm: „Es ist mir nichts lieber, als wenn recht viele sogenannte Philosemiten hier sind; denn was ich sage, ist für sie eigentlich so recht wie gemacht. Sie sollen nur die Ohren aufmachen und sich's recht überlegen.“⁴⁶

Scheint sich also der Begriff „Philosemitismus“ Ende 1880 und Anfang 1881 einer gewissen Beliebtheit erfreut und als antisemitisches Schimpfwort gegolten zu haben, so hat er sich doch auf Dauer nicht durchsetzen können. In den Schriften der Vordenker der verschiedenen Richtungen des Antisemitismus, wie Stöcker, Eugen Dühring, Paul de Lagarde, Houston Stewart Chamberlain und sogar Max Liebermann von Sonnenberg und Theodor Fritsch erscheint er, wenn überhaupt, nur selten.⁴⁷

Überraschenderweise begegnet der Terminus hingegen des öfteren in sozialdemokratischen Publikationen dieser Zeit. Es ist zwar richtig, daß der deutsche Sozialismus im Kaiserreich im großen und ganzen frei von antisemitischen Sentiments war.⁴⁸ Das bedeutet jedoch nicht, daß man sich zu

⁴⁴ Vgl. z.B. Paul de Lagarde, *Die graue Internationale* (1881), in: ders., *Deutsche Schriften*, Göttingen 1886, S. 399–414; Eduard von Hartmann, *Das Judentum in Gegenwart und Zukunft*, Leipzig/Berlin 1885, S. 178–192; die anti-jüdischen Reden bei Adolf Stöcker, *Christlich=Sozial. Reden und Aufsätze*, Berlin o.J. (2. Aufl. 1890) u.v.a.; ferner Pulzer, a.a.O. (Anm. 31), S. 29–73; Nipperdey/Rürup, a.a.O. (Anm. 28), S. 142–144.

⁴⁵ Vgl. dazu etwa Tal, a.a.O. (Anm. 45), S. 240 f.; Fricke, a.a.O. (Anm. 32), S. 77–79.

⁴⁶ Vgl. Max Liebermann von Sonnenberg, *Beiträge zur Geschichte der antisemitischen Bewegung vom Jahre 1880–1885 bestehend in Reden, Broschüren und Gedichten*, Berlin 1885, S. 68 f.

⁴⁷ Auch Cobet, a.a.O. (Anm. 35), verzeichnet den Terminus nicht. Vgl. aber das im Nachlaß von Wilhelm Marr im Stadtarchiv Hamburg erhaltene autobiographische Fragment „Im Philosemitismus“ von 1887, welches Zimmermann in englischer Übersetzung publiziert hat (a.a.O. [Anm. 32], S. 118–133). Nachstehend noch einige Belege für die Verwendung in antisemitischen Publikationen: Bericht der Stöcker nahestehenden *Kreuzzeitung* vom 24. 11. 1883 (S. 1/5) über eine Gesetzesvorlage zur Einführung der Zivilehe zwischen Juden und Christen in Ungarn; Bericht der Münchener *Allgemeinen Zeitung* über die Rede des antisemitischen Abgeordneten Viktor (Gyöző) Istöczy während der Debatte über die Vorlage (24. 11. 1883, S. 4812/2); Hans Wendland, *Zur Ethik des Antisemitismus* (1896/97), in: Norbert Kampe, *Studenten und „Judenfrage“ im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus*, Göttingen 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 76), S. 292–294, hier: 294 (zu Wendland vgl. ebenda, S. 149 f.); G. Stille, *Der Kampf gegen das Judentum*, 8. Aufl., Hamburg o.J. (1912), der verschiedene „Arten“ von Philosemiten unterscheidet; vgl. S. 160–170, 215.

⁴⁸ Vgl. zur Haltung des deutschen und österreichischen Sozialismus zu den Juden Rosemarie Leuschen-Seppel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich. Die Aus-*

den „Philosemiten“ gerechnet hätte. Ganz im Gegenteil: Die Identifikation von Liberalismus und judenfreundlichem Verhalten führte einzelne Sozialdemokraten zu einer ausdrücklichen Ablehnung des liberalen „Philosemitismus“. Dies gilt in Deutschland vor allem für Franz Mehring, der als der Berliner Korrespondent des marxistischen Magazins *Die Neue Zeit* die seiner Meinung nach verhängnisvolle Allianz von Judentum und Kapital zu Beginn der neunziger Jahre in einer Reihe von Artikeln attackierte.⁴⁹ Ausgangspunkt für seine Überlegungen war Karl Marx' Vorstellung, das Judentum mit all seinen schlechten Eigenschaften werde als Folge der menschlichen Emanzipation verschwinden, wie er sie in seinem Essay von 1844 *Zur Judenfrage* formuliert hatte.⁵⁰ Mehring lehnte die antisemitische Bewegung hauptsächlich deshalb ab, weil ihr der Mut fehle, die Wurzel des Übels, nämlich den Kapitalismus, zu bekämpfen. Statt dessen richte sie ihre Aufmerksamkeit auf die Juden als Personen. Gleichzeitig wandte er sich jedoch auch gegen den Philosemitismus, denn der sei „um kein Haar besser, als der Antisemitismus. Wenn dieser den Kapitalismus zu bekämpfen behauptet, indem er die Juden verfolgt, so behauptet dieser [sic], die Juden zu schützen, indem er den Kapitalismus durch dick und dünn vertheidigt.“⁵¹ In Wirklichkeit sei dieser Anspruch verlogen, wie der Fall des Journalisten Paul Marx zeige, der von dem Mitglied der *Freisinnigen Partei* und Chefredakteur der *Vossischen Zeitung*, Friedrich Stephany, „einzig um seiner Eigenschaft als Jude willen“ entlassen worden sei.⁵² Der Gegensatz zwischen Anti- und Philosemitismus bestehe „nur auf dem Boden der heutigen Wirtschaftsordnung; über den Brutalitäten, welche der Antisemitismus, mehr in Worten als in Thaten, gegen die Juden begeht, darf man die Brutalitäten nicht übersehen, welche der Philosemitismus, mehr in Thaten als in Worten, gegen Jeden begeht, der, sei er nun Jude oder Türke, Christ oder Heide, dem Kapitalismus widerstrebt. Der Philosemitismus ist nur insofern ein Gegensatz zum Antisemitismus, als der Antisemitismus ein Gegensatz zum Kapitalismus ist. Der Antisemitismus ist der Kapitalismus *avec phrase*, der Philosemitismus aber der Kapitalismus *sans phrase*. Jener kokettiert mit den Forderungen der Arbeiterklasse, wie dieser mit den Forderungen kokettiert, welche die bürgerlichen Klassen im aufsteigenden Aste ihrer geschichtlichen Entwicklung vertreten haben. Der Kampfpreis, um den die Antisemiten und die Philosemiten ringen, sind die armen Seelen der Kleinbesitzer, denen mit jedem Jahre der kapitalistischen Entwicklung die Ent-

einandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871–1914, Bonn 1978 (Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung/Reihe Politik- und Gesellschaftsgeschichte); Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, East Brunswick, N.J. etc. 1982 (The Littman Library of Jewish Civilization).

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Massing, a.a.O. (Anm. 37), S. 184–189; Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 162–171; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 116–126.

⁵⁰ Vgl. Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 20–24; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 25–29.

⁵¹ Franz Mehring, Anti- und Philosemitisches, *Die Neue Zeit* 9/2 (1890/91), S. 585–588, hier: 586.

⁵² Ebenda.

eignung näher auf den Leib rückt. Jene bieten ihnen ein Quacksalber-Heilmittel an, während diese nur damit zu trösten wissen, daß sie ihnen den Wind der ‚unumstößlichen Prinzipien‘ von St. Manchester um die Nase wehen lassen.“⁵³ In Wahrheit sei das Ende dieses Ringens aber bereits absehbar: „Der anti-philosemitische Streit ist ein mächtiges Hilfsmittel, die Geburt einer neuen Gesellschaft zu beschleunigen. Je länger der hoffnungslose Kampf währt, um so klarer tritt hervor, was Marx schon in seinen Anfängen nachwies: daß nämlich auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft eine Lösung der Judenfrage unmöglich ist. Kein Gott und kein Mensch kann die immer gründlichere und immer schnellere Aufsaugung des Kleinbesitzes durch das Großkapital hindern; Anti- und Philosemiten sind gleich ohnmächtig gegenüber diesem ehernen Gesetze der ökonomischen Entwicklung. Aber je verschlagener die Philosemiten seine Wirkungen zu verheucheln, zu verleugnen und zu vertuschen gezwungen sind, um so mehr ergeben sie sich einer hilflosen Schacherpolitik, die nur noch im dürtigsten Sinne des Wortes von der Hand in den Mund zu leben weiß, und je heftiger die Antisemiten sich einbilden, eine unaufhaltsame Entwicklung dennoch aufhalten zu können, um so rettungsloser verfallen sie den reaktionärsten und verbohrtesten Phantasien [...] Um so schneller aber flüchtet sich auch, was noch gesund und lebensfähig in beiden Richtungen ist, auf den Fels der Arbeiterklasse. Ihre Grundsätze treten um so einleuchtender und klarer hervor, je mehr die bürgerliche Ideologie in dem anti-philosemitischen Zanke zu einer widerlich entstellten Fratze wird.“⁵⁴

Zur selben Zeit stand die Judenfrage auf der Tagesordnung des Kongresses der Zweiten Internationalen in Brüssel 1891. Unter dem Druck der deutschen und österreichischen Sozialistenführer Paul Singer und Victor Adler (beide selbst Juden) verzichtete der Kongreß jedoch auf eine Diskussion der Frage, nicht ohne allerdings die „antisemitischen und philosemitischen Hetzereien“ zu verurteilen, „welche nur ein Manöver der Kapitalistenklasse und der politischen Reaktion sind, zu dem Zwecke die Arbeiter zu spalten und die sozialistische Bewegung von ihrem Ziel abzulenken.“⁵⁵ Gerade die österreichischen Sozialisten, unter denen sich zahlreiche Juden befanden, waren eifrig darum bemüht, sich vom jüdischen Bürgertum Wiens und seinem mächtigen sozio-ökonomischen Einfluß zu distanzieren.⁵⁶ So konnte man zum Beispiel in der Wiener *Arbeiterzeitung* am 14. Ok-

⁵³ Ebenda, S. 587.

⁵⁴ Franz Mehring, Kapitalistische Agonie, *Die Neue Zeit* 10/2 (1891/92), S. 545–548, hier: 547 f. Vgl. auch ders., Zu den preußischen Landtagswahlen, *Die Neue Zeit* 11/2 (1892/93), S. 801–804. Vgl. ferner den Fall Richard Calwers; dazu Massing, a.a.O. (Anm. 37), S. 272; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 77.

⁵⁵ Zitiert bei Victor Adler, *Aufsätze, Reden und Briefe*, VIII/3, Wien 1929, S. 387 Anm.; vgl. Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 142 f.

⁵⁶ Vgl. Avraham Barkai, The Austrian Social Democrats and the Jews, *Wiener Library Bulletin* 24/1 (1970), S. 32–40; 24/2 (1907), S. 16–21; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 250; ders., Social Democracy, the Jews, and Antisemitism in *Fin-de-Siècle Vienna*, in: Reinhard, a.a.O. (Anm. 12), S. 193–209, hier: 203. Zur Rolle der Juden in Wien vgl. auch Steven Beller, *Vienna and the Jews 1867–1938. A Cultural History*, Cambridge 1989, bes. S. 208 f. für unseren Zusammenhang; Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the*

tober 1892 lesen, „Philosemiten“ gebrauchten „genau dieselben Waffen der persönlichen Diffamierung und des Boykotts wie die Antisemiten selbst.“⁵⁷ Und der Führer der österreichischen Sozialdemokraten, Victor Adler, stellte auf dem Parteitag der Sozialdemokraten 1897 unter Bezug auf den Brüsseler Kongreß fest: „Wir gestatten keine Ablenkung der sozialdemokratischen Bewegung auf antisemitische Bahnen, aber ebensowenig auf philosemitische Bahnen.“⁵⁸ Diese Versuche innerhalb der Sozialdemokratie, sich sowohl von Anti- als auch von Philosemiten abzugrenzen, lassen sich bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein verfolgen.⁵⁹ Rosemarie Leuschen-Seppel und Robert S. Wistrich haben, bei unterschiedlicher Nuancierung im einzelnen, überzeugend nachgewiesen, daß einige Sozialdemokraten, wie Mehring, durch die Gleichsetzung von Anti- und Philosemitismus selbst antisemitischem Gedankengut gefährlich nahekamen.⁶⁰

Gleichzeitig gab es jedoch auch Stimmen in der Partei, die vor dem Gebrauch des Ausdrucks „Philosemitismus“ wegen seiner unklaren Bedeutung und seiner antisemitischen Herkunft warnten. Zu diesen Stimmen zählte Eduard Bernstein, der 1892 eine Buchrezension zum Anlaß nahm, das Schlagwort einer genaueren Analyse zu unterziehen. Seine Bemerkungen sind für die Geschichte des Begriffs so wichtig, daß sie hier ausführlich zitiert seien: „Was heißt aber philosemitisch? Wir wollen bei Aufwerfung dieser Frage die Thatsache ganz unberücksichtigt lassen, daß bei Weitem nicht alle Semiten Juden und nicht alle Juden semitischer Herkunft sind, sondern Jude und Semit als gleichbedeutend behandeln. Insofern wäre also philosemitisch mit judenfreundlich zu übersetzen. Das ist aber ein vieldeutiges Wort. Es kann etwas sehr Legitimes bezeichnen, lediglich eine gewisse Sympathie mit den Juden, die weder eine Verurtheilung notorischer Fehler, noch Zurückweisung etwaiger Ueberhebungen derselben ausschließt. Es kann aber auch heißen: Liebesdienerei vor dem kapitalistischen Geldjudenthum, Unterstützung eines jüdischen Chauvinismus, Beschönigung von Juden begangenen Unrechts, von Juden entwickelter häßlicher Eigenschaften. In diesem letzteren Sinne wird es denn auch gelegentlich als Schlagwort in der sozialistischen Presse gebraucht, und an sich wäre gewiß nichts dagegen einzuwenden. Aber es ist mehr noch ein Schlagwort der Antisemiten, die es gegen Jedermann anwenden, der nicht in ihre unbedingte Verdonnerung der Juden und in ihre Forderung auf Entrechtung der

Age of Franz Joseph, Oxford 1989 (The Littman Library of Jewish Civilization). Zum Folgenden vgl. ders., a.a.O. (Anm. 48), S. 250–261; ders., *Social Democracy*, a.a.O.; ders., *The Jews of Vienna*, a.a.O., S. 263–265.

⁵⁷ Rückübersetzung nach Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 253.

⁵⁸ Adler, a.a.O. (Anm. 55), S. 388. Zu Adlers Haltung gegenüber dem Philosemitismus vgl. auch Wistrich, a.a.O. (Anm. 12).

⁵⁹ Vgl. z.B. Otto Bauer, *Sozialismus und Antisemitismus*, *Der Kampf* 4 (1910/11), S. 94 f. und Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 342 f.; ders., *Social Democracy*, a.a.O. (Anm. 56), S. 203.

⁶⁰ Vgl. Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 350. Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 285 f. hebt hervor, daß man – was die neunziger Jahre anbetrifft – zwischen der abwartenden Haltung der Parteiführung und derjenigen der Basis der Bewegung, die immer unnachgiebig den Antisemitismus bekämpft habe, unterscheiden müsse.

Juden einstimmt, und dies läßt es mir fraglich erscheinen, ob es wohlgethan ist, ihm durch die obige Anwendung eine gewisse Legitimation auf den Weg zu geben. [...] Das dem Antisemitismus entgegengesetzte Extrem wäre etwa Pansemitismus, wie der Panslavismus das der Slavenfeindschaft. So verschiedene Gegner des ersteren wir sind, so sehr wissen wir uns von Letzterer frei.“⁶¹

Man hat Bernsteins Äußerungen in der Forschung als indirekte Kritik an Mehring verstanden.⁶² Dies ist indessen keineswegs gesichert, zumal sich Bernstein ausdrücklich an die „Genossen“ wendet, „die aus einem sonst sehr anerkennenswerthen Beweggrunde gerade am häufigsten mit Erklärungen gegen den ‚Philosemitismus‘ zur Hand sind – nämlich die Genossen jüdischer Abstammung, die es, gerade weil sie selbst jüdischer Herkunft sind, für ihre besondere Pflicht halten, die Partei von jedem Verdacht der Begünstigung jüdischer Interessen frei zu halten.“⁶³ Es liegt daher näher, eine Anspielung auf die Rolle Singers und Adlers beim Brüsseler Kongreß zu vermuten.⁶⁴ Wie dem auch sei: Bernsteins Zeugnis ist vor allem deshalb in unserem Zusammenhang wichtig, weil sich die Sozialdemokratie nicht zuletzt durch die Begrifflichkeit von den Antisemiten unterschied: Das Wort „Philosemitismus“ war aufgrund seiner semantischen Unklarheiten als sprachliches Instrument zur Beschreibung des spezifisch sozioökonomischen Phänomens des „Geldjudentums“ unbrauchbar. Denn, so Bernstein weiter, „die Stärke unserer Partei beruht in der Schärfe ihrer Erkenntniß der sozialen Zusammenhänge, in ihrer Einsicht in die Ursachen und die Natur der Uebel, unter denen die Masse des Volkes heute leidet. Die Stärke des Antisemitismus ist die Unklarheit, Unbestimmtheit, Selbsttäuschung über die Natur dieser Uebel.“⁶⁵

Der Begriff findet sich allerdings nicht nur im politischen Bereich. Auch innerhalb der evangelischen Kirchen war er in Gebrauch.⁶⁶ Und auch hier diente er wie bei den Sozialisten vom Schlage Mehrings dazu, neben „Antisemitismus“ eine zweite Gegenposition zu bezeichnen, von der man sich

⁶¹ Eduard Bernstein, Das Schlagwort und der Antisemitismus, *Die Neue Zeit* 11/2 (1892/93), S. 228–237, hier: 233 f.

⁶² Vgl. Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 168; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 124.

⁶³ Bernstein, a.a.O. (Anm. 61), S. 233 f. Vgl. auch Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 168 f.; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 77 f. Ähnliche Bestrebungen zur „Überanpassung“ hat man im österreichischen Sozialismus dieser Zeit beobachtet; vgl. oben Anm. 56. Zur Zahl der Juden in der deutschen Sozialdemokratischen Partei vgl. Massing, a.a.O. (Anm. 37), S. 202, 272 f.; Wistrich, a.a.O. (Anm. 48), S. 72–89.

⁶⁴ Vgl. auch Leuschen-Seppel, a.a.O. (Anm. 48), S. 168, Anm. 244.

⁶⁵ Bernstein, a.a.O. (Anm. 61), S. 234.

⁶⁶ Zum Folgenden vgl. Franz-Heinrich Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Rengstorf/Kortzfleisch, a.a.O. (Anm. 8), II, S. 280–357 und Tal, a.a.O. (Anm. 43), v.a. S. 235–259; Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 239–273; Wolfgang Heinrichs, Das Bild vom Juden in der protestantischen Judenmission des Deutschen Kaiserreichs. In Umrissen dargestellt an den Äußerungen von „Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel“, *ZRGG* 44 (1992), S. 195–220.

dann distanzierte, um eine dritte, sozusagen „neutrale“ Haltung zu beziehen, die hier zwar nicht politisch, sondern religiös verstanden wurde, gleichwohl aber dieselben fragwürdigen Konsequenzen zeitigte wie bei den Sozialdemokraten. Diese Haltung läßt sich vor allem in Kreisen der evangelischen Judenmission beobachten. Wie bei den Politikern herrschte auch hier die Ansicht vor, eine Judenfrage bestehe und sie müsse bald gelöst werden. So stellte einer der Teilnehmer der Judenmissionskonferenz in Berlin im Jahre 1883 fest: „Nachdem Gott der Herr selbst die Judenfrage in das allgemeine Leben so mächtig hineingestellt hat, fängt sie an, tiefer in viele Gewissen zu dringen, und beginnt man die Vernachlässigung des Zeugnisses an den Juden als eine der Hauptursachen, warum wir jetzt so schwer unter den antisemitischen und philosemitischen Wirren leiden und der jüdische Einfluß sich so verderblich geltend macht, zu empfinden.“⁶⁷

Der Nachsatz ist bezeichnend, denn er macht deutlich, daß viele Geistliche, auch wenn sie den „Radauantisemitismus“ der antisemitischen Parteien großenteils ablehnten,⁶⁸ in der Praxis sich dennoch einer antijüdischen Sprache bedienten. Der Versuch, eine dritte Position zu beziehen, die weder anti- noch philosemitisch war, verschleierte nur zu oft die Tatsache, daß diese Position selbst antijüdisch ausgerichtet war. Dies sei an einigen markanten Beispielen belegt: Im Vorwort der 1881 erschienenen Schrift *Die Judenfrage und ihr Geheimnis* betont ihr Verfasser, der Königsberger lutherische Theologieprofessor Rudolf Friedrich Grau, es erscheine „geboten, den tieferen und entlegeneren Gründen der Zeitfrage nachzugehen und ebenso gegen den falschen Antisemitismus wie gegen den verkehrten Philosemitismus aufzutreten“.⁶⁹ Das hindert ihn allerdings nicht daran, abschließend „Ausnahmegesetze“ zu empfehlen, „wenn allgemeine Maßregeln nicht genügen“, „da sich ein Volk, das unter uns eine Ausnahme ist, hierüber nicht beklagen darf,“ und dazu den späten Luther als Kronzeugen zu zitieren.⁷⁰

⁶⁷ Zitiert nach Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 229. Ich habe das Zitat in der von Aring angegebenen Quelle (*Missionsblatt des Rheinisch-Westfälischen Vereins für Israel*, 1883, Sp. 124–127, 140–143, 155–158, 173–175) nicht nachweisen können.

⁶⁸ Vgl. Philipp, a.a.O. (Anm. 66), S. 319–321; Tal, a.a.O. (Anm. 43, S. 230–234. Vgl. aber auch Philipp, a.a.O. (Anm. 66), S. 317–319, wo Philipp das Pamphlet eines Pfarrers W. Becker *Antisemit oder Philosemit. Wer hat Recht?* (Gotha 1891) erwähnt, der die Titelfrage folgendermaßen beantwortete: „Als das letzte Ziel des Strebens muß die völlige Abwerfung der Juden Herrschaft, nicht die Schädigung eines einzelnen Juden erscheinen. Daher ist es nicht genug, jeglichen Verkehr mit Juden zu vermeiden: Es muß hinzukommen die Förderung der antisemitischen Presse, der Beitritt zu einem antisemitischen Verein, die Teilnahme an der parlamentarischen Agitation im Reichstage und in den Landtagen, durch welche die Gesetzgebung zu berichtigen und zu ergänzen ist, die Unterstützung der sozial-reformerischen Genossenschaften [...] Und auch in andern Ländern lautet das Schlachtgeschrei der Judenfeinde: ‚Auf zum Kampf!‘ Mit Freuden begrüßt man jede Einschränkung, welche die Regierungen den Juden auferlegen“ (S. 6 f., 12 f.; zitiert nach Philipp, ebenda, S. 319).

⁶⁹ Grau, a.a.O. (Anm. 35), S. 4.

⁷⁰ Grau, a.a.O. (Anm. 35), S. 55. Zu Grau vgl. Engelmann, a.a.O. (Anm. 40), S. 104–106.

Der Historiker der Judenmission, Johann F. A. de le Roi,⁷¹ schrieb im Jahre 1884 im Vorwort zu seinem dreibändigen Standardwerk *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, daß der Versuch, „Juden und Christen durch die Mittel der modernen Humanität miteinander zu einer Volksgenossenschaft zu verbinden“, fehlgeschlagen sei. „Unter den Juden ist man allmählig stets entschlossener zum Angriffe vorgeschritten; und unter den wichtigsten christlichen Völkern wächst die Erkenntnis, dass man sich mit den Juden des eigenen Landes in einem Kriege befindet, bei dem es sich geradewegs um die Wurzeln des gesammten Daseins handelt. Der Krieg ist da ...“⁷² Es nütze hier nicht nachzugeben, weil dies die Judenfrage nicht löse, sondern „nur tiefer in die Verwirrung“ hinabführe. „Die apostolische Gemeinde schon hat dies erfahren, in der Judenchristen Privilegien für jüdische Ansprüche forderten, oder, wie der Hebräerbrief zeigt, lieber an der Wahrheit etwas nachgeben und beide Augen den Juden gegenüber zudrücken wollten, als dass sie die Verbindung mit denselben auf das Spiel setzten. Paulus hat mit den Vorfahren der heutigen Philosemiten ganz ebenso gut wie mit den Vorgängern des Antisemitismus, die in den Christengemeinden aus den Heiden ihr Haupt zu erheben begannen, bereits zu ringen gehabt.“⁷³ De le Rois Antisemitismus springt trotz seines Versuches, eine „neutrale“, das heißt: christliche Position, zu beziehen, unmittelbar in die Augen.⁷⁴ Die Judenfrage war für ihn nicht ein politisches, sondern ein religiöses Problem, das sich nur durch die Bekehrung der Juden lösen lasse. Eine Duldung der Juden *als Juden* war für ihn undenkbar. Obgleich de le Rois und Graus starke Ressentiments gegenüber dem zeitgenössischen Judentum keineswegs von allen evangelischen Theologen, die sich in der Judenmission betätigten, geteilt wurden, war die Auffassung, daß die Judenfrage letztlich eine religiöse und nicht eine politische Frage sei, die der politische Anti- bzw. Philosemitismus darum nicht lösen könne, weit verbreitet.⁷⁵ Überdies prangerten diese Theologen häufig die Emotionen an, die sowohl von den Anti- als auch von den Philosemiten hervorgerufen würden und eine „realistische“ Beurteilung des Problems unmöglich machten. So schrieb Johannes Müller in seiner Schrift *Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum* im Jahre 1892, die Lösung des „Zwistes“ zwischen Juden und Christen habe man sich dadurch „unermesslich erschwert, dass man alle Nichtjuden schlankweg in Antisemiten und Philosemiten schied, in Judengegner und

⁷¹ Zur Stellung de le Rois innerhalb des zeitgenössischen Antijudaismus und der Judenmission vgl. Paul Gerhard Aring, *Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes*, Neukirchen-Vluyn 1980 (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 4), S. 228–230; Engelmann, a.a.O. (Anm. 40), S. 53–57.

⁷² De le Roi, a.a.O. (Anm. 36), I, S. VII.

⁷³ Ebenda, S. VIII. Vgl. auch de le Rois Überblick über die Literatur zur Judenfrage ebenda, II, S. 264–272. Den „philosemitischen“ Autoren unterstellt er Oberflächlichkeit (S. 266 f.).

⁷⁴ Vgl. auch Aring, a.a.O. (Anm. 71), S. 18.

⁷⁵ Vgl. insgesamt auch Engelmann, a.a.O. (Anm. 40), S. 102–119.

Judenschwärmer, Judenknechte und wie die Variationen alle lauten. Das war verhängnisvoll, denn dadurch wurde die Voreingenommenheit in der Auseinandersetzung von vornherein für Jedermann behauptet. Deshalb muss dem gegenüber auf das nachdrücklichste ausgesprochen werden, dass alle diejenigen, welche ohne Vorurteil mit irenischer Tendenz das tatsächlich vorliegende Verhältnis zwischen Juden und Christen klar stellen, statt sich und andere darüber wegzutäuschen oder sich und andern es wahrheitswidrig zu verzerren und zu entstellen, weder Antisemiten noch Philosemiten sind.⁷⁶ Diese Sicht läßt sich ein Vierteljahrhundert später bei dem Pastor der Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden, Ernst Schaeffer, wiederfinden, der 1917 in einem Vortrag vor dem Konvent der Berliner Stadtynode über das Thema *Die Bedeutung der Judenmission für die kommenden Aufgaben der Kirche in den Großstädten* feststellte: „Jedes Land, jede Stadt hat die Juden, die sie verdienen.“ „Sowohl die Blindheit des Philosemitismus wie die Uebertreibungen des fanatischen Antisemitismus sind vom Übel und verwirren die Sachlage.“⁷⁷ Vielmehr lasse sich nur von der christlichen Judenmission eine Klärung der „Sachlage“ erwarten.⁷⁸

Wie eingangs erwähnt, bezeichnet „Philosemitismus“ noch heute häufig eine blinde Verehrung alles Jüdischen, insbesondere im Zusammenhang pro-jüdischer Maßnahmen und der Unterstützung von Juden. Es ist dann oft kaum zu entscheiden, ob latenter Antisemitismus vorliegt oder nicht. Ich beschließe meinen sprachgeschichtlichen Überblick mit zwei weiteren Beispielen, die wiederum dem Bereich der Kirchenpolitik entnommen sind:

Im Jahre 1968 sah sich der deutsche Lutheraner Reinhard Dobbert in einer judenmissionarischen Schrift veranlaßt, nicht nur vor dem Antisemitismus, sondern auch vor einem „schwärmerischen unkritischen Philosemitismus“ zu warnen. Denn es sei „besonders merkwürdig und gefährlich am Antisemitismus, daß er jederzeit in sein Gegenteil umschlagen kann, und

⁷⁶ Johannes Müller, *Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum*, Leipzig 1892 (SIJL 39), S. 20. Vgl. auch Aring, a.a.O. (Anm. 71), S. 231 f.

⁷⁷ Berlin 1917, S. 14; vgl. Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 285; ferner G. M. Löwen (Hg.), *Die Juden und das Evangelium. Äußerungen hervorragender evangelischer Christen der Gegenwart*, Leipzig 1913 (SIJB 42), S. 4.

⁷⁸ Bezeichnend für diese ambivalente Haltung in kirchlichen Kreisen ist auch ein Brief des Landesbischofs von Württemberg, Theophil Wurm, an den Reichsinnenminister vom 14. März 1943. Wurm begrüßte darin scheinbare Erleichterungen für in Mischehen lebende Juden, doch „nicht aus Vorliebe für das Judentum, dessen über großen Einfluß auf das kulturelle, wirtschaftliche und politische Leben in der Zeit, in der fast die ganze Presse philosemitisch eingestellt war, fast nur von christlicher Seite als verhängnisvoll erkannt wurde“ (Gerhard Schäfer/Richard Fischer, *Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945. Eine Dokumentation*, Stuttgart 1968, S. 162; zur Kritik vgl. Hermann Greive, *Die nationalsozialistische Judenverfolgung und Judenvernichtung als Herausforderung an Christentum und Kirche*, in: Günter B. Ginzler [Hg.], *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980 [Tachless: Zur Sache 1], S. 205–227, hier: 226).

daß ein schwärmerischer, unkritischer Philosemitismus jederzeit zum Antisemitismus werden kann.“⁷⁹

Im Dezember 1991 beschloß die Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), ihren Grundartikel zu erweitern, den wichtigsten Absatz der Kirchenordnung, auf den Pfarrer, Synodale und kirchliche Mitarbeiter verpflichtet werden. Die Erweiterung lautete: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie (EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“ Presseberichten zufolge hatten Synodale in den vorangegangenen Debatte vor „Philosemitismus“ gewarnt „und damit eine Haltung gemeint, die sich unter Preisgabe der eigenen Identität geradezu den jüdischen Gläubigen anbietet.“⁸⁰

Wenn man die Zahl der Belege für „Philosemitismus“ und seine Ableitungen überblickt, die ich bisher zusammengetragen habe, so fällt auf, daß die Wortgruppe relativ selten begegnet. So findet sich beispielsweise kein Eintrag in dem entsprechenden Band des Grimmschen Wörterbuchs, der 1889 erschien.⁸¹ Erstmals lexikalisch erfaßt ist das Wort, wenn ich recht sehe, in der fünften Auflage des „Meyer“ von 1896.⁸² Doch noch vier Jahre später war Richard Meyer der Begriff als Schlagwort offenbar nicht geläufig.⁸³ Insbesondere wurde „Philosemitismus“ nur selten als Selbstbezeichnung verwendet.⁸⁴ Der Terminus machte also nicht die gleiche Geschichte

⁷⁹ Reinhard Dobbert, Das Zeugnis der Kirche für die Juden, in: Horst Becker/Reinhard Dobbert/Arthur Gjerding, *Das Zeugnis der Kirche für die Juden*, Berlin/Hamburg 1968, S. 33–67, hier: 66; zur Kritik dieser Position, die der Autor auch anderenorts vertrat, vgl. Rolf Rendtorff, Judenmission nach Auschwitz, in: Ginzel, a.a.O. (Anm. 78), S. 539–556, hier: 544.

Hans Conzelmann ist der Auffassung, ein „menschliches Verhältnis“ zwischen Juden und Christen lasse sich nur unter Absehung von Anti- wie Philosemitismus herstellen: „Herstellung eines menschlichen Verhältnisses zwischen Christen und Juden setzt voraus, daß Israel als profan-politische Größe genommen wird. Der unmenschliche Antisemitismus, der im Abendland eine religiöse Komponente in sich trägt, kann nicht durch einen christlichen Philosemitismus oder gar Philozionismus kompensiert werden, sonst verbleibt man im Bereich der Religion, der ein Weltbereich ist, nicht Offenbarungsinhalt“ (*Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit* (Tübingen 1981 [BHT 62], S. 4 f.).

⁸⁰ Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 5. Dezember 1991, S. 4.

⁸¹ Vgl. Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, VII, Leipzig 1889.

⁸² *Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens* XIII, 5. Aufl., 1896, S. 855: „Philosemiten (griech., ‚Freunde der Semiten‘), seit Entstehung des Antisemitismus [...] Bezeichnung derjenigen, welche den Bestrebungen, die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden zu schmälern, entgegenzutreten.“ Ähnlich auch *Brockhaus' Konversations-Lexikon* XIII, 14. Aufl. 1903, S. 197: „Philosemiten, diejenigen, welche unter Berufung auf die Grundsätze der Humanität und Duldsamkeit den Antisemitismus [...] bekämpfen.“

⁸³ Vgl. Richard M. Meyer, Das Alter einiger Schlagworte, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 3 (1900). S. 465–503, 554–585, der „Antisemit“ (S. 574) nicht aber „Philosemit“ aufführt. Vgl. aber Ladendorff, zitiert oben Anm. 36.

⁸⁴ Joseph Jacobs, *The Jewish Question 1875–1884. Bibliographical Hand-List*, London 1885 verzeichnet als Nr. 334a eine Wochenzeitschrift *La Tribune Philosémitique*, hg. von

durch wie sein faktischer Gegenbegriff „Antisemitismus“.⁸⁵ Den Gründen hierfür müßte man noch genauer nachgehen. Es wäre etwa zu fragen, ob das Mißtrauen gegenüber dem Judentum im Deutschland des späten neunzehnten Jahrhunderts so eingewurzelt war, daß auch die entschiedensten Verfechter des Toleranzgedankens es sich nicht leisten konnten und wollten, sich selbst als „Judenfreunde“ oder „Philosemiten“ zu bezeichnen. Eine andere Ursache ist aber sicher auch in folgendem zu suchen: Wie gezeigt, war der Linksliberalismus die Gruppierung, der man am häufigsten das Etikett „Philosemiten“ aufzukleben versuchte. Die Liberalen hätten aber dieses Etikett auch deshalb nicht übernehmen können, weil dies ein besonderes Interesse am Judentum im Gegensatz zu anderen Menschen impliziert hätte. Das war jedoch eindeutig nicht der Fall. Vielmehr plädierten die Liberalen für eine Änderung der negativen Haltung gegenüber dem Judentum, weil sie eine andere Vorstellung von Nation hatten als die Konservativen und die Antisemiten, in der die Juden zu den Deutschen gehörten wie die Sachsen oder die Pommern.⁸⁶ Den Juden hatte man Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, nicht weil sie Juden, sondern weil sie Deutsche waren und als solche die „Gleichheit aller Confessionen“ in Anspruch nehmen konnten, wie ein liberales Schlagwort lautete. Tatsächlich waren führende Liberale wie Theodor Mommsen der Auffassung, daß es das Ziel des Judentums sein müsse, sich zu assimilieren und sein „Sonderwesen“ aufzugeben.⁸⁷ Christliche Liberale im „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“ „insistierten darauf, daß sie ‚nicht philosemitisch‘ seien. Sie verteidigten das Prinzip der Rechtsgleichheit für alle religiösen Gemeinschaften ‚nicht aus Vorliebe für eine bestimmte Konfession, die unterdrückt ist, sondern weil ein moderner Staat, gegründet auf Toleranz, Moral und Freiheit nicht bestehen kann, wenn dieses Prinzip nicht wirklich und ehrlich durchgeführt wird.“⁸⁸

Gaetan Rossetti, die aber über die ersten drei Ausgaben, die 1883 erschienen, nicht hinausgekommen zu sein scheint. Ferner Wilhelm Ulmer, Gottes Bund mit Israel. Philosemitisches Sendschreiben an die jüdischen Theologen und Lehrer zunächst des Frankenlandes, *Saat auf Hoffnung* 23 (1886), S. 67–77 sowie Strömungen innerhalb der liberalen Studentenverbindungen (dazu Kampe, a.a.O. [Anm. 47], S. 196–199, 286–290). Auch Joseph Schrackenholz reihte seinen *Antisemiten-Hammer* unter die „philosemitischen Schriften“ ein (vgl. ders. [Hg.], *Antisemiten-Hammer. Eine Anthologie aus der Wellliteratur*, Düsseldorf 1894, S. 13).

⁸⁵ Vgl. dazu Bein, a.a.O. (Anm. 8), II, S. 164 f.

⁸⁶ Vgl. z.B. Mommsen, a.a.O. (Anm. 33), bes. S. 214. Ungenau Engelmann, a.a.O. (Anm. 40), S. 98, der behauptet, Mommsen habe sich als „Philosemit“ gefühlt. Mir ist keine derartige Äußerung Mommsens bekannt. Es würde auch allem, was wir über die Haltung des Historikers in dieser Frage wissen, zuwiderlaufen; vgl. Christhard Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden etc. 1988 (Studies in Judaism in modern times 9), S. 87–132.

⁸⁷ Vgl. Hoffmann, a.a.O. (Anm. 86), S. 87–132, bes. 117–131.

⁸⁸ Vgl. Marjorie Lamberti, Liberals, Socialists and the Defence Against Antisemitism in the Wilhelminian Period, *LBIYB* 25 (1980), S. 147–162, hier: 155. Zu Geschichte des Vereins vgl. Barbara Suchy, The Verein zur Abwehr des Antisemitismus, *LBIYB* 28 (1983), S. 205–239; 30 (1985), S. 67–103.

Mit dem Niedergang des Liberalismus als einer bestimmenden politischen Macht verschwand auch die semantische Verbindung von „Liberalismus“ und „Philosemitismus“, die ohnehin aufgrund der Seltenheit des Gebrauchs von „Philosemitismus“ nicht ins allgemeine Bewußtsein eingesikert war. Gelegentlich findet sich das Wort sogar in jüdischen Schriften in positivem Sinne.⁸⁹ Insgesamt gesehen hat es sich jedoch bis in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein nicht durchsetzen können.⁹⁰ In anderen Sprachen ist das Ergebnis noch dürftiger: Im Französischen erscheint „philosémitisme“ usw. offenbar erst 1883,⁹¹ im Italienischen „Filosemitis-

⁸⁹ Vgl. z.B. Auerbach, a.a.O. (Anm. 37), S. 41 unter Bezug auf Adolf Stöckers Rede im preußischen Landtag am 22. Nov. 1880. Stöcker, so Auerbach, habe eine „philosemitische Schrift des Professors Dr. Schleiden“ erwähnt (Auszeichnung im Original). Stöcker selbst gebrauchte den Ausdruck indessen nicht. Vgl. ferner Theodor Herzl, *Zionistisches Tagebuch 1895–1899* (Briefe und Tagebücher II), hg. von Johannes Wachten und Chaya Harel, Berlin etc. 1983, S. 460 (22. Okt. 1896) und S. 614 (18. Sept. 1898); ders., *Zionistisches Tagebuch 1899–1904* (Briefe und Tagebücher III), hg. von Johannes Wachten und Chaya Harel, Berlin etc. 1985, S. 446 (2. Aug. 1902).

⁹⁰ Vgl. jedoch z.B. Heinrich Graf Coudenhove-Kalergi, *Das Wesen des Antisemitismus*. Eingeleitet durch *Antisemitismus nach dem Weltkrieg* von R[ichard] N[ikolau]s Coudenhove-Kalergi, Wien etc. 1929, S. 12; Thomas Mann, *Tagebücher 1933–1934*, hg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main 1977, S. 208 (3. Okt. 1933; dazu Kantzenbach, a.a.O. [Anm. 8], S. 86, Anm. 6); Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/3: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1950, S. 244 f.

Weitere Beispiele bei Gerhard Strauß/Ulrike Heß/Gisela Harras, *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist. Ein Lexikon zum öffentlichen Sprachgebrauch*, Berlin/New York 1989 (Schriften des Instituts für deutsche Sprache 2), S. 86 sowie bei Stern, *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (Anm. 17), passim.

Besondere Erwähnung verdient die Verwendung von „Philosemitismus“ als historischer Kategorie innerhalb der von dem nationalsozialistischen „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands“ herausgegebenen „Schriften“ *Forschungen zur Judenfrage*, vor allem bei Josef Roth, der der katholischen Kirche „eine konfessionell begründete antijüdische Tradition“ aber auch eine „philosemitische Tradition“ bescheinigt und darin „eine Illustration zur romkirchlichen Praxis der *complexio oppositorum*“ sieht (ders., *Die katholische Kirche und die Judenfrage*, in: *Forschungen zur Judenfrage* IV, Hamburg 1940, S. 163–176, hier: 161; vgl. auch S. 173–175). Ferner Gerhard Kittel, *Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage*, in: *Forschungen zur Judenfrage* I, Hamburg 1937, S. 43–63, hier: 43; Herbert Meyer, *Das Hehlerrecht der Juden und Lombarden*, in: ebenda, S. 92–109, hier: 98; Karl Georg Kuhn, *Weltjudentum in der Antike*, in: *Forschungen zur Judenfrage* II, Hamburg 1937, S. 9–29, hier: 26; Hans Bogner, *Philon von Alexandrien als Historiker*, in: ebenda, S. 63–74, hier: 72; Franz Koch, *Goethe und die Juden*, in: ebenda, S. 116–124, hier: 127; Wilhelm Ziegler, *Walter Rathenau*, in: ebenda, S. 170–181, hier: 171, 175. Von hier scheinen indessen keine Verbindungslinien zu Schoeps' Verwendung des Begriffes nachweisbar zu sein. Friedrich (a.a.O. [Anm. 8], S. 10 mit Anm. 83) macht darauf aufmerksam, daß Schoeps dieselben „Philosemiten“ behandelt wie bereits der NS-Historiker Grau vor ihm (vgl. Wilhelm Grau, *Die innere Auflösung des europäischen Antijudaismus in den Jahrhunderten vor der Emanzipation, Weltkampf – Die Judenfrage in Geschichte und Gegenwart* 1942, S. 1–16, 131–141, 200–212). Doch scheint Grau den Begriff selbst nicht zu verwenden.

⁹¹ Der *Trésor de la Langue Française* XIII, 1988, S. 248 gibt als frühesten Beleg eine

mo“ erst 1936,⁹² im Englischen „philo-Semitism“ gar erst 1942,⁹³ und in spanischen Wörterbüchern sucht man nach einem Wort „Filosemitismo“ völlig vergebens.⁹⁴

III.

Ich fasse zusammen: Der Ausdruck „Philosemitismus“ scheint von deutschen Antisemiten im Jahre 1880 geprägt worden zu sein und wurde anfangs vor allem in politischer Polemik gegen den deutschen Linksliberalismus verwendet. In derselben Absicht wurde er von bestimmten Sozialdemokraten übernommen, die sich sowohl von den Anti- als auch den Philosemiten zu distanzieren versuchten, weil beide ohnehin bald von der geschichtlichen Entwicklung überholt werden würden. Derselbe Versuch, eine dritte Position zu definieren, wurde innerhalb der evangelischen Kirche unternommen. Diese vorgeblich „neutrale“ christliche Haltung lehnte den Antisemitismus wegen seines kruden Rassismus' und den Philosemitismus wegen seiner angeblichen Blindheit gegenüber dem Judentum ab. Sowohl die sozialistischen als auch die christlichen Abgrenzungsbemühungen zeigen selbst jedoch häufig eine antijüdische Tendenz, indem bereits durch die Anerkennung einer „Judenfrage“ antijüdische Vorurteile und Klischees übernommen werden.⁹⁵ Da sich andererseits der Ausdruck nie großer Beliebtheit erfreute, rief er nicht *automatisch* antijüdische Assoziationen hervor.

Rezension des Theaterkritikers Maurice Boissard, die erstmals 1907 publiziert wurde. Vgl. jedoch oben Anm. 84 und Theodor Herzls Tagebucheintrag vom 22. Oktober 1896, wo Baron Stanislaw Kozmian mit den Worten zitiert wird: „L'empereur n'a rien contre les juifs, seulement il n'aime pas les agioteurs. Badeni est également plutôt philosémitte. Il n'y aura certainement pas de persécutions contre les juifs“ (Herzl, a.a.O. [Anm. 89], S. 460). Zu Herzl jetzt Steven Beller, *Herzl*, London 1991 (Jewish Thinkers).

⁹² Vgl. *Grande Dizionario della Lingua Italiana* V, 1968, S. 1006 (E. Cecchi).

⁹³ Vgl. Baron, a.a.O. (Anm. 12). Das Adjektiv „philo-Semitic“ ist bereits im Jahre 1934 bei Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel. Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia 1934, S. 146 belegt. Der früheste Nachweis für die Wortgruppe im *Oxford English Dictionary* XI, 2. Aufl. 1989, S. 683/1 stammt aus Arthur Koestlers Roman *Thieves in the Night. Chronicle of an Experiment*, der erstmals 1946 erschien (S. 275).

⁹⁴ Gleiches gilt offenbar auch für das Portugiesische und Neugriechische, die aber lexikalisch weniger gut erschlossen sind. Zur Verwendung im Russischen vgl. z.B. V. Choulgin (Schulgin) bei Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, VIII. Am Vorabend des Holocaust, Frankfurt am Main 1988, S. 32 f.

⁹⁵ Auch in anderen Schriften zum Thema, die weder aus Kreisen der Sozialdemokratie noch von Kirchenmännern stammen, findet sich diese Argumentationsstrategie; so etwa bei Cesar Astfalck, der im Jahre 1892 in seiner in Köln erschienenen Schrift *Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage* schreibt: „Philosemiten und Antisemiten regen sich gegenseitig auf, ohne dem Judentum zu nützen oder zu schaden. Um so wirksamer stören sie den Frieden der deutschen Nation. Beide Theile verwirren die Judenfrage und entstellen sie oft bis zur Unkenntlichkeit“ (zit. nach Schrattenholz, a.a.O. [Anm. 84], S. 23). Zu Astfalcks Vorschlägen zur Lösung der „Geschäftsjudenfrage“ vgl. die Kritik von Schrattenholz (ebenda, S. 23–25).

Daraus ergeben sich meines Erachtens zwei Schlußfolgerungen für unsere Ausgangsfragen:

1. Wie schon Bernstein in seiner Rezension in der *Neuen Zeit* ganz richtig gesehen hat, ist „Philosemitismus“ als Begriff außerordentlich unscharf. Er kann deskriptiv verwendet werden, aber eben auch normativ;⁹⁶ im letzteren Falle hat er pejorative Konnotationen, die die Gefahr von Mißverständnissen in sich bergen. Dies gilt insbesondere, wenn „Philosemitismus“ mit dem Adjektiv „besinnungslos“ qualifiziert wird, wie in dem eingangs angeführten Zitat von Peter Glotz. Aus diesem Grunde möchte ich dafür plädieren, „Philosemitismus“ im politisch-intellektuellen Diskurs grundsätzlich zu vermeiden.

2. Gegen die behutsame *deskriptive* Verwendung von „Philosemitismus“ ist hingegen begriffsgeschichtlich nichts einzuwenden. Das Wort ist nicht so vorbelastet, daß es nicht auch als Bezeichnung für eine bestimmte, historisch aufweisbare Haltung gegenüber dem Judentum dienen könnte. Dies gilt insbesondere gegen den Einwand Beins, die Verwendung von „Philosemitismus“ für bestimmte judenfreundliche Strömungen im 17. Jahrhundert sei anachronistisch. „Philosemitismus“ wies semantisch immer eine gewisse Bandbreite auf und ist keineswegs auf bestimmte Gegebenheiten des ausgehenden neunzehnten oder des zwanzigsten Jahrhunderts festgelegt (wie beispielsweise der Begriff „Antisemitismus“ in seiner exakten Verwendung). Man wird dann allerdings in der Tat diskutieren müssen, ob der Begriff heuristisch brauchbar ist, ob also die verschiedenen historischen Phänomene, die man heute gemeinhin mit dem Sammelbegriff „Philosemitismus“ zu bezeichnen pflegt, wirklich auf einen Nenner zu bringen sind. Martin Friedrich, der dies bestritten hatte, ist insofern recht zu geben, als „Philosemitismus“ heute weithin zu undifferenziert gebraucht wird. Im Gegensatz zur Meinung Friedrichs (und Beins) ist jedoch festzuhalten: „Philosemitismus“ ist nicht nur eine brauchbare, sondern sogar eine historiographisch notwendige Sammelbezeichnung, um ein bestimmtes Phänomen im Umgang von Nichtjuden mit dem Judentum genauer zu erfassen: nämlich die Tatsache, daß es zu nahezu allen Zeiten im Gegensatz zum viel weiter verbreiteten Antijudaismus bzw. Antisemitismus immer auch Menschen gegeben hat, die das Judentum geliebt und gefördert haben. Worin der von Friedrich geforderte kleinste gemeinsame Nenner besteht, möchte ich im folgenden anhand einiger Thesen skizzieren und anschließend an einem Beispiel erläutern.

(wird in ZKG 3/1994 fortgesetzt)

⁹⁶ Vgl. auch die Definition des *Duden*: „a) (bes. im 17. u[nd] 18. Jh.) geistige Bewegung, die gegenüber Juden u[nd] ihrer Religion eine sehr tolerante Haltung zeigt; b) (abwertend) „[unkritische] Haltung, die die Politik des Staates Israel ohne Vorbehalte unterstützt“ (*Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden* V, Mannheim etc. 1980, S. 1990). Ähnlich schon *Meyers Enzyklopädisches Lexikon* XVIII, 9. Aufl., Mannheim etc. 1976, S. 584.

Anhang:
Klassifikationsvorschläge für die verschiedenen Formen
von „Philosemitismus“

Feuchtwanger, a.a.O. (Anm. 7), Sp. 910–914:

Objekte des Philosemitismus sind:

1. die Juden als Mitmenschen (Humanität); Beispiele: Verein zur Abwehr des Antisemitismus; Theodor Mommsen
2. das alte Volk Israel als Schöpfer oder Träger kultureller Werte (Humanismus); Beispiele: Reuchlin, der frühe Luther, Lessing, Herder
3. die Juden als Volk (Prozionismus); Beispiele: in England: Cromwell, Byron, George Eliot, Sir Lawrence Oliphant, Disraeli sowie die Förderer einer Wiederbesiedlung Palästinas (Lansdowne, Salisbury, Balfour, Lloyd George)
4. die jüdische Religion (Proselytismus); Beispiele: Chazaren, Proselytenwelle der römischen Kaiserzeit
5. die Juden als Gegenstand christlicher Nächstenliebe und der Judenmission

Schoeps, *Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts*, a.a.O. (Anm. 1), S. 19; ders., *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1), S. 1; ders., a.a.O. (Anm. 5), Sp. 348 f.; ders., *Barocke Juden*, a.a.O. (Anm. 2), S. 7 f.; ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. (Anm. 2), S. 262:

1. der christlich-missionarische Typus; Beispiel: Isaac la Peyrère
2. der biblisch-chiliasmatische Typus; Beispiele: Isaac la Peyrère, Paul Felgenhauer, Anders Pedersen Kempe, Oliger Paulli
3. der utilitaristische Typus
4. der liberal-humanitäre Typus (v.a. in der Aufklärung vorkommend)
5. der religiöse Typus (Proselytismus); Beispiel: Moses Germanus

Rappaport, a.a.O. (Anm. 4), S. 2–4:

1. christlich-missionarischer P.
2. messianisch-chiliasmatischer P.
3. Proselytismus
4. humanistischer P. (wobei „humanistisch“ hier offenbar als Epochenbegriff zu verstehen ist; vgl. ebenda S. 196–110)
5. Bewunderung der Juden als Volk
6. utilitaristischer P.
7. liberaler P.
8. romantischer, pro-zionistischer P.
9. philanthropischer Zionismus

Edelstein, a.a.O. (Anm. 2), S. 176–190:

1. ökonomischer P.; Beispiel: Polen unter Boleslav und Kasimir dem Großen

2. religiöser P.; Beispiel: christliche Judenmission
3. nationalistischer P.; Beispiel: europäische Judenemanzipation im 19. Jh.
4. intellektueller P.; Beispiele: Theoderich der Große, Friedrich II., Mirabeau, C. P. Snow
5. demokratisch-liberaler P.; Beispiel: Cromwell
6. humanistischer P.; Beispiel: jüdische Emanzipation in England (Macaulay, Hazlitt)
7. sozialer P.; Beispiele: praktische Unterstützung von Juden während der Kreuzzüge und der Judenemanzipation

KRITISCHE MISZELLE

Wie „liberal“ war Franz Xaver Kraus?

Rudolf Reinhardt

Die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts brachten eine breite und tief-schürfende Diskussion über den priesterlichen Zölibat.¹ Nach 1830 trat das Thema zurück; es drängte erst mit der reformkatholischen Bewegung gegen Ende des Jahrhunderts wieder nach vorne.² Eine gewisse Ausnahme machte die wissenschaftliche, d.h. die historische Behandlung der Frage. Dazu gehörte auch die Diskussion zwischen dem Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk und dem Innsbrucker Orientalisten Gustav Bickell um das Jahr 1880. Franz Xaver Funk³ braucht an dieser Stelle nicht eigens vorgestellt zu werden. Seit 1870 hatte er in Tübingen den Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Katholisch-theologischen Fakultät inne. Bei seinen Forschungen, vor allem zur Geschichte des kirchlichen Altertums, war er ungleich kritischer als sein Vorgänger Carl Joseph Hefe. Gustav Bickell, geboren 1838 in Kassel, studierte zunächst in Marburg und Halle evangelische Theologie und Philologie.⁴ Er habilitierte sich in Marburg für semitische Sprachen; Bickell galt als hervorragender

¹ Dazu Paul *Picard*, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte. (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung 3) Düsseldorf 1975.

² Dazu Winfried *Leinweber*, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert. (Münsterische Beiträge zur Theologie 44) Münster 1978.

³ Anton *Koch*, Zur Erinnerung an Franz Xaver von Funk, in: Theologische Quartalschrift 90, 1907, 95–137; August *Hagen*, Franz Xaver Funk, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 8. Hrsg. von Max Miller und Robert Uhland. Stuttgart 1962, 335–351; Karl August *Fink*, Franz Xaver Funk, in: Theologische Quartalschrift 150, 1970, 72–74; Hermann *Tüchle*, Franz Xaver Funk (1840–1907), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. München 1975, Band 3, 276–299; Werner *Groß*, Franz Xaver von Funk – ein Kirchenhistoriker von Weltruf, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 10, 1991, 121–132.

⁴ Hugo *Hurter*, Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Band 5, 3. Auflage. Innsbruck 1911, 1969 f.; *Österreichisches Biographisches Lexikon, 1815–1950*. Hrsg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Leo Santifaller, bearb. von Eva *Obermayer-Marnach*, 1. Band (A–Glä) Graz/Köln 1957, 81; LThK 2² (1958) 453 (Otto Kaiser); *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, bearb. u. hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Band 1 (1975) 579 f. (mit weiterer Literatur).

Kenner des Syrischen. Nach seiner Konversion (1865) empfing er 1867 die Priesterweihe und wurde im selben Jahr außerordentlicher Professor in Münster. 1874 erhielt er einen Ruf auf ein Ordinariat für orientalische Sprachen und Liturgiegeschichte an der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Wie Johann Katschthaler, der Dogmengeschichte und Apologetik lehrte, war er als Weltpriester im Professorenkollegium (der Jesuiten-Fakultät) zwar ein „Außenseiter“, sicherlich aber kein störender Fremdkörper. Nach seiner Ernennung hatte er den neuen Kollegen geschrieben: „Ich brauche Euer Hochwürden nicht wohl erst zu versichern, daß ich diesen Ruf nur deshalb angenommen habe, weil mir bestimmt erklärt wurde, daß die Fakultät selbst ganz mit dieser Berufung einverstanden sei. Schon der bloße Gedanke würde mir unerträglich sein, die Gesellschaft Jesu zu verletzen, für die ich eine grenzenlose Verehrung, Liebe und Bewunderung hege“.⁵ Auch wenn diese Versicherung auf dem Hintergrund des erbitterten Kampfes der Gesellschaft Jesu um die Innsbrucker Fakultät gesehen werden muß, so war eine solche Beteuerung sicherlich typisch für den Konvertiten Bickell. Er blieb bis 1891 in Innsbruck; in diesem Jahr erhielt er einen Ruf an die Philosophische Fakultät der Universität Wien.

1878 legte Bickell in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“⁶ einen Aufsatz vor: „Der Cölibat eine apostolische Anordnung“. Hier versuchte er nachzuweisen, der Zölibat der Bischöfe, Priester und Diakone habe im Abendland von der apostolischen Zeit an bis in die Gegenwart bestanden; auch die Kirche im Osten habe die Verpflichtung ursprünglich gekannt, sie aber seit dem 4. Jahrhundert allmählich außer acht gelassen. Wie zu erwarten bekam Bickell Zustimmung und Schützenhilfe, so in einem Artikel „Die Cölibatsfrage auf dem Concil von Nicea“, der noch im selben Jahr in „Der Katholik“⁷ erschien und wohl aus der Feder von Johann Ernst (1844–1929) stammte.⁸ Auch Franz Xaver Funk antwortete umgehend in der Theologischen Quartalschrift.⁹ Er hatte Bedenken: „Der Cölibat keine apostolische Anordnung“. Dabei äußerte er den Verdacht, daß Bickell, abgesehen von einigen Zitaten aus neueren Editionen, seine Belege allesamt dem berühmten rechtshistorischen „Steinbruch“, nämlich der „Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina circa Beneficia et Beneficiarios, in tres partes distributa“ des Louis de Thomassin entnommen habe.¹⁰ Bickell gab nicht nach und antwortete postwendend: „Der Cölibat dennoch eine apostolische Anordnung“.¹¹ Funk blieb ihm nichts schuldig: „Der Cölibat noch

⁵ Hugo *Rahner*, Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, 1857–1957, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 80, 1958, 1–65, hier 41.

⁶ 2, 1878, 26–64.

⁷ *Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*, 58, 1878, 2. Band, 528–540.

⁸ Unterschrieben ist mit „Dr. W. Ernst“. Lebensdaten bei Wilhelm *Kosch*, *Das katholische Deutschland*, Band 1, Augsburg 1933, 151 f.

⁹ 61, 1879, 208–247.

¹⁰ Teil 1, Buch 2, Kapitel 60 „De coelibatu clericorum“.

¹¹ *Zeitschrift für katholische Theologie* 3, 1879, 792–799.

lange keine apostolische Anordnung“.¹² Er schloß seine Replik aber mit der freundlichen Aufforderung an den Kollegen, „seine Kraft dringenderen und nützlicheren Aufgaben zuzuwenden“ (S. 220).

Für die „Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer“, die Franz Xaver Kraus herausgab, hatte Funk den Artikel „Cölibat“ übernommen.¹³ Ungewöhnlich war, daß der Herausgeber und Redakteur eine ergänzende Bemerkung beifügte: „Die Redaction [i.e. Kraus] kann sich den Ausführungen des Herrn Verfassers nicht in allem anschließen und ist der Ansicht, daß die von Bickell beigebrachten Argumente zu Gunsten der apostolischen Einsetzung des Cölibats zum Theil doch eine günstigere Beurteilung verdienen“.

1897 legte Funk den ersten Band „Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen“¹⁴ vor. Es war eine Sammlung seiner wichtigsten Arbeiten, die bereits an anderer Stelle erschienen waren. Alle hatte er aber durchgesehen, revidiert oder erweitert. Die beiden Zölibatsartikel, in denen er sich mit Bickell auseinandergesetzt hatte, erschienen unter dem einheitlichen Titel: „Cölibat und Priesterehe im kirchlichen Altertum“.¹⁵ Doch setzte sich Funk bei dieser Gelegenheit nicht nur mit Bickell, sondern auch mit Kraus, seiner „Note“ und seinem Verhalten als Redakteur der Real-Encyclopädie auseinander. Der gereizte Ton zeigt, daß von der einstigen Freundschaft¹⁶ nicht mehr viel geblieben war. Zunächst verwies Funk darauf, daß Kraus in seiner Bemerkung ein Zitat aus der „Apostolischen Kirchenordnung“, ebenso wie Bickell, nur unvollständig bietet. Daraus folgert er, daß Kraus die Schrift nicht selbst gelesen hat: „Aber Zeit, um die Stelle selbst einzusehen, nahm er sich nicht“.¹⁷ Noch gravierender war eine Beobachtung, die Funk an seinem Exemplar der „Real-Encyclopädie“ gemacht hat: Das Blatt mit den Seiten 307/308, auf dem Kraus seine ergänzende „Note“ vorgelegt hatte, war nicht Teil des ursprünglichen Druckbogens gewesen, sondern später eingeklebt worden. Daraus schloß Funk: „Die Note beruht auf nachträglichem äußerem Zwang und ist nicht ein reiner Ausdruck wissenschaftlicher Überzeugung“. Mit anderen Worten: Wahrscheinlich hat der Verlag (Herder in Freiburg) auf Kraus Druck ausgeübt und ihn

¹² Theologische Quartalschrift 62, 1880, 202–221.

¹³ 1. Band, A–H, Freiburg im Breisgau 1882, 304–307. Da das Werk in Lieferungen erschien, dürfte der Artikel noch während der Diskussion mit Bickell erschienen sein.

¹⁴ Paderborn 1897.

¹⁵ S. 121–155.

¹⁶ Ein Zeugnis ist die gegenseitige Korrespondenz. Der Verfasser bereitet zur Zeit eine Edition der Briefe Funks an Kraus vor (heute im Nachlaß Franz Xaver Kraus, *Stadtbibliothek Trier*). Funks Nachlaß ist verschollen. Eine kleine Briefsammlung (im Besitz des Verfassers) enthält keine Briefe von Kraus. – 1897 besprach Franz Xaver Funk (Theologische Quartalschrift 79, 1897, 488–491) etwas scharf das „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende“ von Franz Xaver Kraus (4. Auflage, Trier 1896). Daraufhin notierte Kraus in seinem Tagebuch: „In der letzten Zeit mehrten sich auch wieder die Angriffe gegen mich, wie die tölpelhafte Besprechung der 4. Auflage meiner ‚Kirchengeschichte‘ durch den von Mißgunst und Neid verzehrten Funk“ (Franz Xaver Kraus, *Tagebücher*. Hrsg. von Hubert Schiel. Köln 1957, 692).

¹⁷ Funk, Cölibat und Priesterehe (oben Anm. 15), S. 125 Anm. 1.

gezwungen, wenn nicht schon Funks Artikel abzulehnen, so doch durch jene „Note“ abzuschwächen. Das Ganze mußte noch während der Drucklegung geschehen sein. Wer auf den Verlag eine solche Pression ausgeübt hat, läßt sich nicht mehr feststellen, da das Verlagsarchiv verbrannt ist. Vermutungen können angestellt werden. Übrigens war Funk gegenüber dem Erfolg seines Hinweises skeptisch: „Manche werden der Note auch nach der gegebenen Aufklärung ein unverdientes Vertrauen entgegenbringen. In den kirchenhistorischen Werken wird die Abhandlung Bickells immer noch in einer Weise angeführt, als ob durch sie die frühere Auffassung wirklich im Ernste in Frage gestellt sei“.¹⁸

Es war ohnehin nicht das einzige Mal, daß Kraus bei einem „heiklen“ und umstrittenen Thema seinen Kollegen ins Harmlose korrigierte. Ein anderer, typischer Fall war Funks Artikel „Concilien“, ebenfalls in der Real-Encyclopädie.¹⁹ Hier stellte der Tübinger Kirchenhistoriker fest, daß von einer Berufung und Bestätigung der frühen Allgemeinen Synoden durch die Päpste keine Rede sein könne. Funk widersprach damit der „Opinio communis“ der damaligen katholischen Theologie, wenigstens, soweit sich diese schriftlich artikuliert hatte.²⁰ Kraus bemerkte dazu (in eckiger Klammer) in Funks Text: „Die Redaction hat hinsichtlich der obigen Ausführungen den Vorbehalt zu machen, daß sie die Frage nach der Bestätigung der ersten acht Concilien durch die Päpste in einem letzteren günstigeren Lichte sieht. Zwar kann, wie Hefele (Conc.-Gesch. I 46, 2. Aufl.) zugibt, diese päpstliche Bestätigung nicht so klar nachgewiesen werden, als die kaiserliche; allein die unleugbare Thatsache, daß die vierte allgemeine Synode die päpstliche Bestätigung ihrer Beschlüsse für durchaus nothwendig erachtete“ (vgl. Hefele a.a.O.), berechtigt, ja nöthigt zu der Unterstellung, daß dieser Grundsatz nicht erst zu Chalcedon aufkam, sondern längst in der Kirche bestand. Dies einmal zugegeben, gewinnen auch die Äußerungen der italienischen Synode von 481 und des Papstes Julius I. eine ganz andere Bedeutung“.²¹

Mit dieser Bemerkung eröffnete Franz Xaver Kraus die öffentliche Diskussion über die Ergebnisse der Analysen seines Tübinger Kollegen.²² Ablehnend äußerten sich nach und nach der Kölner Dogmatiker und Neuscholastiker Matthias Josef Scheeben (1835–1888), Josef Blötzer (1849 bis 1910), Chefredakteur der jesuitischen „Stimmen aus Maria Laach“, der bekannte Limburger Domkapitular Matthias Höhler (1847–1920), ein starrer Ultramontaner und Anti-Aufklärer, und schließlich der Brixener Dogmatiker Franz Schmid. Im Grunde ging es bei dieser Auseinandersetzung um die Spannung zwischen Dogma und Geschichte, dogmatischer Fixierung und historischer Erkenntnis. Was ist aber davon zu halten, daß ausge-

¹⁸ Ebd. S. 123.

¹⁹ Band I (oben Anm. 13) 317–323.

²⁰ Dazu neuerdings Hermann Josef Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*. (Konzils Geschichte, Reihe B: Untersuchungen) Paderborn 1993, vor allem 192–214.

²¹ Band I (oben Anm. 13) 323.

²² Siehe Sieben (oben Anm. 20) passim.

rechnet ein Kirchenhistoriker, unter Berufung auf Hefele und damit indirekt auf Bellarmin, als erster Funks Auffassung kritisierte? Und was ist davon zu halten, daß Theologen wie Scheeben und Höhler, Blötzer und Schmid sich auf dieselbe Seite stellten wie Franz Xaver Kraus?

Funk blieb seinen Widersachern nichts schuldig. Seine Replik auf Franz Xaver Kraus war eine einzige Bemerkung in der Untersuchung „Die päpstliche Bestätigung der acht ersten Allgemeinen Synoden“.²³ Funk schließt: „So widerlegt Kraus, indem er einfach die widerlegte Behauptung dem erbrachten Beweis gegenüber wiederholt!“

Die Korrektur und Ergänzung eingereicherter Artikel durch den Herausgeber war ohnehin ein Charakteristikum der Theologischen Real-Encyklopädie von Franz Xaver Kraus.²⁴ Daß er gelegentlich fehlende Literatur nachgetragen oder Hinweise auf übersehenes archäologisches Material beigegeben hat, ist verständlich. Nicht selten widersprach er aber der wissenschaftlichen Auffassung der von ihm gewonnenen Mitarbeiter. Bei Franz Xaver Funk ging er noch weiter. Durch die eine Korrektur schloß er sich offen der Zölibats-Ideologie des 19. Jahrhunderts, bei der anderen der Primatstheologie nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, indirekt auch der Dominanz des Dogmas über die Geschichte an. So stellt sich die Frage, ob Franz Xaver Kraus in Wirklichkeit jener „liberale“, mutige Theologe und Kirchenhistoriker war, als der er zu seiner Zeit (und bis heute) gefeiert wird.

Anschriften der Autoren

Dr. Sven Grosse, Brunner Hauptstraße 38, 90475 Nürnberg-Brunn

Dr. Volker Gummelt, Karl-Marx-Platz 13, 17489 Greifswald

PD Dr. Wolfram Kinzig, Steinacher Straße 7, 68259 Mannheim

Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoefferstraße 13, 48351 Everswinkel

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Katholisch-theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12,
72076 Tübingen

Wiss. Ass. Dr. Jörg Ulrich, Institut für Historische Theologie, Kochstraße 6,
81054 Erlangen

²³ HJ 14, 1893, 485–516, hier 502 Anm. 1. – Erneuter Abdruck (mit einigen Zusätzen) in: Franz Xaver *Funk*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Band 1, Paderborn 1897, 87–121.

²⁴ Solche Ergänzungen (in eckigen Klammern) weisen viele Artikel auf. Ein Verzeichnis zu bieten ist hier nicht möglich.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformationszeit

Anton Schindling – Walter Ziegler (Hrg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 2: Der Nordosten (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 50), Münster (Aschendorff) 1990, 233 S., kt., ISBN 3-402-0297-5.

Die „Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum“ hat 1989 damit begonnen, einige Bände ihrer Jahreshefte „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ der handbuchartigen Darstellung der Reformation und der Konfessionalisierung in den wichtigeren deutschen Territorien zu widmen. Auf den ersten Band, der dem Südosten des Reiches galt, folgt Band 2 mit zehn Territorien oder Territoriengruppen des Nordostens.

Heribert Smolinsky behandelt das albertinische (bis 1547 herzogliche) Sachsen, wo die Reformation trotz der Nähe zum (ernestinischen) Wittenberg unter dem 1539 gestorbenen Herzog Georg nicht zum Zuge kommen konnte, obwohl dieser Fürst – „im Sinne einer konservativen, moralisch ausgerichteten Reform“ (S. 11 f.) – für eine Reform des geistlichen Standes eintrat und Luthers Ablaßthesen positiv gegenüberstand. Den Grund dafür sieht der Verf. in Georgs Antihussitismus: „Als Martin Luther im Streit um den Stellenwert der Konzilien die Aussage machte, daß Johannes Hus zu Unrecht in Konstanz verurteilt worden sei, kam es zu dem ersten Bruch und der Erkenntnis, daß es bei dem Wittenberger Augustiner um qualitativ andere Reformvorstellungen ging, als sie dem Landesherrn im albertinischen Sachsen vorschwebten“ (S. 12). Behandelt werden Georgs literarische Auseinandersetzungen mit Luther, die nach Georgs Tod 1539 unter Herzog Heinrich dem Frommen eingeführte Reformation, die Politik des Herzog-Kurfürsten Moritz, das Leipziger Interim, die Streitigkeiten zwischen Gnesioluthernern und Philippisten, das Zustandekom-

men von Konkordienformel und Konkordienbuch und die reformierte Phase unter Kurfürst Christian I. (1586–1591).

Manfred Rudersdorf und Anton Schindling stellen Kurbrandenburg dar, wobei die antireformatorische Haltung Joachims I. ebenso deutlich wird wie der allmähliche Wandel hin zur Reformation nach dessen Tod 1535 unter Joachim II., was endgültig erst nach 1571 unter Johann Georg zum Abschluß kam. Dieser „verkörperte den Typus des lutherischen Landesvaters: fromm, friedliebend, reichspolitisch kaisertreu, haushälterisch und sittenstreng. Nach allen Ambivalenzen und Schwankungen der Vergangenheit reorganisierte er seine märkische Landeskirche nunmehr eindeutig als eine Gliedkirche des deutschen Luthertums“ (S. 48). Der Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zum Reformiertentum wird als religiös, nicht als politisch motiviert gedeutet: Er hing „weniger mit vordergründigem politischem Kalkül als mit der ernstzunehmenden religiösen Einstellung des Kurfürsten zusammen, an der er mit Überzeugung festhielt, selbst unter Inkaufnahme von Nachteilen“ (S. 54 f.).

Franz Schrader behandelt das Erzstift Magdeburg mit den beiden Zentren Magdeburg – später als „Gottes Kanzlei“ Wirkungsstätte der Gnesiolutheraner –, wo die Reformation schon 1524 zum Tragen kam, und Halle, der Residenz Kardinal Albrechts von Brandenburg, wo ihr Erfolg bis 1541 auf sich warten ließ. Derselbe Autor hat sich auch der – vor allem wegen der Landesteilungen – schwierigen Verhältnisse Inhalts angenommen, in dessen Landesteil Bernburg-Köthen Fürst Wolfgang 1526 die Reformation einführte, während im Landesteil Dessau die Fürstin Margarete bis zu ihrem Tod 1530 als Verteidigerin der alten Kirche wirkte. Berücksichtigt wird auch der Übergang des – von 1564 bis 1603 vereinigten – Fürstentums Anhalt zum Reformiertentum unter Fürst Johann Georg.

Gegenstand des Bandes sind ferner Schlesien (Franz Machilek), Schleswig-Hol-

stein (*Wolfgang Seegrün*), Mecklenburg (*Franz Schrader*), Pommern (*Roderich Schmidt*), das königliche Preußen mit dem Ermland (*Brigitte Poschmann*) und das Herzogtum Preußen (*Iselin Gundermann*). Hervorzuheben sind die durchweg sehr guten Karten, die jedem Beitrag hinzugefügt sind – besonders für die schwierig darzustellenden Territorialverhältnisse Schlesiens und Schleswig-Holsteins – und die den Quellen- und Literaturverzeichnissen jeweils angefügten Bemerkungen über Desiderata der Forschung.

Störend an diesem Band ist die räumliche Einteilung, konkret das Fehlen des ernestinischen Sachsen und damit des Zentrums Wittenburg. Thüringen soll in Band 4 (Mittleres Deutschland) behandelt werden. Da die Ernestiner nach der Schlacht von Mühlberg 1547 nicht nur die sächsische Kurwürde, sondern auch das ernestinische Sachsen um Wittenburg und Torgau an den Albertiner Moritz verloren und auf Thüringen beschränkt wurden, wird man Luthers Wirkungsstätte erst im vierten Band der Reihe finden. Die räumliche Einteilung wurde somit rückwärts vom Zustand am Ende des Konfessionellen Zeitalters vorgenommen. Damit werden Zusammenhänge auseinander gerissen.

Köln

Harm Klueting

Erika Rummel: Erasmus and his catholic Critics. I: 1515–1522. II: 1523–1536 (= Bibliotheca humanistica & reformatiorica 45), Nieuwkoop (De Graaf Publishers) 1989, 14, 263 u. 10, 220 S., geb., ISBN 90-6004-401-0.

Today, Erasmus of Rotterdam stands forth as the embodiment of true learning and scholarship – the quintessential humanist of the sixteenth century, translator of the Bible, editor of the Fathers, author of textbooks and instructive analyses, as well as the satirist of the *Encomium Moriae*. Thanks in part to his enormous correspondence, well preserved and now excellently edited, he looms over the world of learning of his own day and indeed over that of later generations as well. His friends and disciples appear to be legion. Of course, one has always known that he had his detractors and enemies, but they have generally been regarded as insignificant – ignorant, poorly equipped, and invariably wrong. More specifically, Erasmus could be critical of the old Church and

its teaching without feeling tempted to break up its unity or deny its ultimate authority: in the end he came out against Luther and demonstrated his loyalty to tradition. In this way, too, he is felt to have displayed his rational humanity which rejected the apocalyptic and destructive passions of the religious reformers. Erasmus was a great mind and man whom we are firmly instructed to admire as the true leader into the mental uplands that humanism was creating.

That is to say, we are instructed to treat Erasmus as always right, never false to the cause of scholarly propriety, and a model to us all in matters of both the faith and of reason. Yet in 1559, within a quarter century of his death, all his writings were placed on the newly constructed papal *Index Librorum Prohibitorum*. So far as the Roman Church and the Papacy were concerned, Erasmus had become a total outlaw. In these two volumes, Erika Rummel shows how and why this happened. From the day that Erasmus published the first version (later revised again and again) of his translation of the New Testament (1516) he became the target for critics who objected to his employment of philological skills to upset the entrenched interpretations of a thousand years of theological learning. Some spoke of a threat to true belief, others feared a loss of their positions. Attacks came from all sides – from the Low Countries and Germany as well as from France and Spain. Both Louvain and the Sorbonne, those established centres of orthodoxy, closed ranks to condemn the innovator. In Italy he for a while enjoyed papal protection, until here too the hostile voices made themselves heard, and even friendly England produced one of his more persistent critics in Edward Lee, a self-important young scholar when he first spoke up in 1518 and a compliant archbishop of York before he was done. For some twenty years of his life Erasmus seemed to spend more time on reading and answering criticism of his learning and his achievement than on anything else. His problems were complicated by the Reformation, with traditionalists blaming the humanist for the Lutheran revolt and Protestants lamenting his failure to join the camp.

Erika Rummel works her way conscientiously through this welter of debate, carefully avoiding any sign of partisanship. She makes no bones about the low levels of decency that distinguished especially the less learned of Erasmus' enemies: violent abuse, ranging from charges of stupid

ignorance to stereotypes of drunken Dutchmen, became standard practice. However, Erasmus is shown to have also been far from innocent, though his chief weakness would seem to have been a readiness to offer amendments which he then failed to carry out. On balance, one feels very much inclined to side with him. He usually started by assuming that his critic meant to be helpful and often took some persuading to see the true hostility confronting him. When the argument was strictly scholarly, he listened; when it turned into mere repetition and abuse he not surprisingly proved deaf. And in the end, of course, he won. Even in the Church that forbade the reading of his writings Erasmian humanism became a main plank in the clergy's education. Ultimately, all those reams of print shouting death and defiance lay forgotten until gathered together by our author. One hopes she found her labour to be one of love, and there can be nothing but admiration for the standards of strict expository scholarship displayed; her translations from the Latin, for instance, testify to the quality of the Erasmus enterprise at the University of Toronto within which she works. One would have preferred (as always) to find the notes at the foot of the page and not at the back of the volumes, and a list of abbreviations used would have been helpful. But the bibliography and index are exemplary, and the general quality of scholarly learning – dealing with potentially deadly dull material which she brings to life – raises the discussion to a level that would have met with approval from Erasmus.

Cambridge

Geoffrey Elton

Theobald Freudenberger: Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt am Main 1465–1540. Theologieprofessor in Leipzig. Leben und Schriften (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 126), Münster (Aschendorff) 1988, 423 S., kt., ISBN 3-402-03774-2.

Der Leipziger Theologieprofessor Hieronymus Dungersheim war nicht nur in der Zeit der sich anbahnenden reformatorischen Bewegung der Hauptvertreter der scholastischen Theologie an der im herzoglichen Sachsen gelegenen Universität, sondern auch einer der frühesten Gegner Luthers. Geboren 1465 im fränkischen Ochsenfurt war Dungersheim schon 1484 als Student in die Stadt an der Weißen El-

ster gekommen, hatte hier 1489 den Magistergrad erworben und 1495 in Würzburg die Priesterweihe empfangen, bevor er 1501 Prediger in Zwickau und 1503 Ablassprediger wurde. Nach der Doktorpromotion in Siena 1504 kehrte der Weltprediger 1506 als Professor der Theologischen Fakultät nach Leipzig zurück, wo er 1510 das Amt des Rektors wahrnahm und 1540 starb.

Dungersheim war mit zwei Schriften von 1514 und (um) 1515 schon vor der Reformation als Kontroverstheologe tätig, wobei sich diese Arbeiten gegen die Böhmisches Brüder richteten. Seit 1519 galt sein kontroverstheologisches Wirken Luther, den er in mehreren Briefen vergeblich von seiner Ansicht über die Autorität der Päpste und über die Paulusstelle im Philipperbrief (2, 6) zu überzeugen suchte. Zur Auseinandersetzung mit Luther gehörten auch sein „Dialogus ad Martinum Lutherum“ von 1531 und sein kritisches Gutachten über Luthers Übersetzung des NT, bei dem er im Rahmen einer Begutachtung durch die Leipziger Fakultät nicht die übersetzerische Arbeit bemängelte, wohl aber Luthers Vorrede, die Randglossen des Septembertestaments zum Matthäusevangelium und Luthers kritische Beurteilung des Jakobusbriefes. Nach dem Ende des Bauernkrieges und der Hinrichtung Thomas Müntzers war er als Prediger in Mühlhausen zur Rekatholisierung der Stadt eingesetzt. So nimmt es kein Wunder, daß Dungersheims Ansehen bei den Leipziger Studenten schon seit 1519 – seit der Leipziger Disputation – „sehr gesunken“ (S. 340) war. Der Reformation der Stadt Leipzig nach dem Tode Herzog Georgs von Sachsen 1539 unter seinem Nachfolger Herzog Heinrich suchten er und die immer noch altkirchliche Theologische Fakultät sich vergeblich entgegenzustellen, konnten aber auch die Reformation der Universität nicht verhindern: „Dungersheim selbst, dem Grabe nahe (...), war wohl durch Krankheit verhindert gewesen, an den Beratungen der Nationen über den Befehl des neuen Landesherrn aktiv teilzunehmen. Es war sehr still um ihn geworden (...). In dem seit mehr als zwei Jahrzehnten gegen Luther und seine Lehre geführten Kampf war er unterlegen. Seine Gegner triumphierten. Seine langjährigen Kollegen (...) waren rasch nacheinander vor ihm ins Grab gesunken“ (S. 366 f.).

Mit Vergnügen liest man das Kapitel über die Leipziger Disputation von 1519 zwischen Luther, Karlstadt und Eck, deren Zustandekommen die Leipziger Fa-

kultät zu verhindern gesucht hatte. Sie fürchtete „Aufruhr und Tumult“ und stellte dem Herzog Georg vor, „das beiderseitige Gezänke könne ohnehin durch die Fakultät nicht ausgetilgt werden (...). Vielmehr sei zu befürchten, daß es nur noch mehr entfacht und erweckt werde“ (S. 107). Man fühlt sich geradezu ins 20. Jahrhundert versetzt und durch die Verhinderungstaktik der Fakultät an ähnliche Verhaltensmuster etablierter Gremien unserer Zeit in vergleichbaren Fällen erinnert. Übrigens entgegnete der Herzog, weil sie „Doktoren und Lehrer der Hl. Schrift seien, müßte es für sie eine Lust sein, an den Tag zu bringen, was wahr oder falsch sei (...). Oder sie wüßten, daß sie nicht instande seien, vor so gelehrten Männern in gehöriger Form zu sprechen. Vielleicht besorgten sie auch, bei der Disputation könne an den Tag kommen, daß sie die Argumente der Gegner nicht anzufechten wüßten, und wollten verhüten, daß die Laien das erfahren. Ihr Wille sei wohl, nach ihrem Gefallen die armen Laien zu führen und zu leiten und damit ihr Geld zu verdienen (...). Allezeit habe er seine Universität für ein Studium universale gehalten, wo ein jeder über das disputieren könne, was ihm gefällig sei, ‚salva fide catholica‘“ (S. 109 f.). Nicht geringer ist das Vergnügen bei der Lektüre von Freudenbergers Kommentar über des Herzogs bittere Worte: „Daß er die bedächtigen Leipziger Theologen zu Unrecht als faule, pflichtverlesene Männer gescholten hatte, die untätig ihr Brot verzehren, mag ihm bald darauf eingegangen sein. Dungersheim zum mindesten, eine ihrer führenden Persönlichkeiten, hatte seine harten Vorwürfe sicher nicht verdient. Gerade er war in den eben vergangenen Jahren mit einer ganzen Reihe von Schriften hervorgetreten“ (S. 112). Dem Würzburger Kirchenhistoriker scheint entgangen zu sein, um welche grundsätzlichen Fragen es ging und welche tiefe Problematik in der Philippika des Herzogs angesprochen war, der jedenfalls mit dem Routinegeschäft eines Universitätsprofessors und mit ein paar Publikationen, wie sie Dungersheim vorgelegt hatte, nicht beizukommen war.

Die Ortsangabe „Chemnitz (Karl-Marx-Stadt)“ (S. 22) war auch im Erscheinungsjahr des Buches, 1988, schon ein Anachronismus, weil 1495, als Dungersheim nach Chemnitz kam, auch prophetisch begabtere Theologen als er noch an keinen Karl Marx und an keine DDR gedacht haben.

Köln

Harm Klueting

Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen und Wechselwirkungen. Im Auftrag der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat herausgegeben von Ulrich Hutter in Verbindung mit Hans-Günther Parplies (= Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 8), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1989, 144 S. mit 9 Abb.

Der mit arger Verspätung publizierte Aufsatzband, der aus einer Vortragsreihe der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat zum Lutherjahr 1983 hervorgegangen ist, bietet Beiträge zu den Themen „Luther und der Osten“ (A. Hudak), „Luther und die Reformation in Preußenland“ (U. Arnold), „Luther, Bugenhagen und die Reformation in Pommern“ (R. Scheller), die „Reformation in Schlesien“ (L. Petry), „Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524“ (W. Laug), „Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus“ (U. Hutter), „Das Luthertum in Böhmen“ (E. Turnwald) und „Luther und die Reformation in Böhmen (L. Binder). Das sachliche Gewicht der einzelnen Aufsätze variiert außerordentlich stark. Im Vordergrund steht eindeutig die allgemeine Sachinformation, die keineswegs in allen Beiträgen bis zur Anzeige von offenen Forschungsproblemen und zu spezifizierten Hinweisen auf die vorhandene Literatur vorangetrieben wird. Eine Ausnahme stellt die detaillierte Untersuchung Hutters zu Zacharias Ursinus und dem Heidelberger Katechismus dar, der als „eine Verbindung melanchthonischer Lehrformeln mit der calvinischen Lehrweise“ verstanden wird (S. 97).

In seiner „Einführung“ bemerkt der Herausgeber zutreffend: „Die Bilanz des Lutherjahres aus der Sicht der ostdeutschen Kirchengeschichte fällt nicht sehr erfreulich aus [...]“ (S. 9) Der hier anzudeutende Aufsatzband kann dieses Urteil eigentlich nur bekräftigen, zeigt auch er doch an, daß für grundlegende Studien die Kräfte heute zumeist fehlen. Es ist um die ostdeutsche Kirchengeschichte schlimm bestellt!

Die deutschen Ostgebiete (Ost- und Westpreußen, das östliche Pommern und Brandenburg sowie Schlesien) umfaßten einst fast 25% des Territoriums des Deutschen Reichs und etwas über 14% von dessen Bevölkerung nach der Volkszählung vom 17. Mai 1939. Hinzugenommen werden müssen aber auch noch alle die deutschen Siedlungsgebiete in Osteuropa, aus denen nach dem Ende des Zweiten

Weltkrieges rund 3 Millionen Deutsche vertrieben wurden, denn auch dort bestanden durchweg deutschsprachige Kirchen. Alle diese Gebiete und ihre Kirchen haben seit Kriegsende in der kirchengeschichtlichen Forschung praktisch keinen Platz mehr. Das Ostkirchen-Institut der Universität Münster widmet nur den kleinsten Teil seiner Arbeitsmöglichkeiten der ostdeutschen Kirchengeschichte. Das Institut für Reformations- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder in Bad Rappenau, das katholische, sehr stark auf den schlesischen Raum konzentrierte Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte in Bonn/Königswinter und das auf den südosteuropäischen Bereich spezialisierte Institut für protestantische Kirchengeschichte an der Universität Wien leisten zwar eine durchaus beachtliche Arbeit, sind aber keineswegs fest in die universitäre Landschaft eingebunden.

Was an ostdeutscher Kirchengeschichtsforschung darüber hinaus noch getrieben wird, ist weithin vom persönlichen Interesse einzelner Wissenschaftler, die keineswegs immer Theologen sein müssen, abhängig. W. Hubatsch für Ostpreußen, G. Rhode für die Provinz Posen und L. Petry für Schlesien, alle drei keine Theologen vom Fach und alle drei inzwischen verstorben, haben in diesem Sinne bedeutende Leistungen erbracht und auch noch manche Dissertationen anregen können. Inwieweit ihre Anregungen aber auch noch in die Zukunft weiterzuwirken vermögen, ist momentan kaum abzusehen.

Der evangelische Verein für Schlesische Kirchengeschichte mit seinem vorzüglichen Jahrbuch und das ebenso zu preisende katholische Archiv für Schlesische Kirchengeschichte erhalten die ostdeutsche Kirchengeschichtsforschung zumindest in einem Teilbereich in achtbarster Weise aufrecht. Das besagt aber nichts darüber, in welchem Umfang die hier vorgelegten Forschungen auch außerhalb der an der Geschichte Schlesiens interessierten Kreise überhaupt noch rezipiert werden. Allzu groß dürfte das Echo in den Kreisen der Kirchengeschichtlerzunft nicht sein!

Der Herausgeber des hier anzuzeigenden Aufsatzbandes wird es gewiß mit Verständnis quittieren, daß der Rez. die seltene Gelegenheit benutzt hat, die Sorge um die wachsende Verengung unserer kirchengeschichtlichen Optik in diesem Bereich einmal auch vor einem größeren Leserkreis auszudrücken.

Münster i. W.

Peter Maser

Gerhard Müller: Zwischen Reformation und Gegenwart. II. Vorträge und Aufsätze, Hannover (Lutherisches Verlags-haus) 1988, 194 S., kt., ISBN 3-7859-0554-8.

Der Band vereinigt 19 Beiträge des Kirchenhistorikers und braunschweigischen Landesbischofs, von denen sechs bisher unveröffentlicht waren: „Martin Luther und die öffentliche Verantwortung der Christen“, „Lutherische Theologie und die Barmer Theologische Erklärung“, „Reformatrische Frömmigkeit heute“, „Gott gehorchen macht frei“, „Kirche und Handwerk in einer sich wandelnden Gesellschaft“ und „Ethische Fragen zur Organtransplantation“. Der Schwerpunkt liegt bei reformationsgeschichtlichen Themata und vor allem bei Person und Theologie Luthers; je ein Beitrag gilt Melancthon, Bugenhagen und Martin Chemnitz. Alle Aufsätze zeichnen sich durch eine einfache, dem Nichttheologen wie dem Nichthistoriker verständliche Sprache aus, die den Verf. aber nicht daran hindert, auch schwierige Sachverhalte wie etwa das Thema „Martin Luthers Stellung zu den Juden“ (zuerst Ev. Kommentare, 1983) ohne Einbuße an Präzision darzulegen.

Allerdings sind mitunter auch Fragezeichen anzubringen, so bei dem Wortspiel mit „Liberalität“ und „deutsche Libertät“ (S. 16) in dem Beitrag „Vom Revolutionär zum Fürstenknecht? Martin Luther und Friedrich der Weise“, mit dem diese beiden Begriffe gleichgestellt werden, was sachlich falsch ist. Auch kann man bei dem Aufsatz „Luthertum und Mönchtum“ fragen, ob Luthers Ablaßthesen von 1517 in Deutschland wirklich nur „vorwiegend als Kritik eines Augustiner-Eremiten an den Dominikanern“ (S. 91) und die Heidelberger Disputation von 1518 als Auseinandersetzung „mönchischer Theologie“ mit der „Ablaßpraxis eines anderen Ordens“ (S. 91) aufgenommen wurden. Die öffentliche Resonanz spricht doch eine ganz andere Sprache, so daß Müllers Urteil von einem gewissermaßen ökumenischen Harmoniebedürfnis beeinflußt zu sein scheint. Fraglich scheint auch, ob Luthers Absage an das Mönchtum wirklich erst mit seiner Schrift „Über die Mönchsgelübde“ von 1521/22 zu datieren ist (S. 92). Alles entscheidende, was auch gegen das Mönchtum sprach, findet sich doch mit dem allgemeinen Priestertum, mit Luthers Berufsethik und mit seiner allgemeinen Wendung gegen Gelübde schon in den großen Programmschriften

von 1520, vor allem in der Adels-Schrift, so daß die Schrift über die Mönchsgelübde nur als eine Art Präzisierung der schon 1520 getroffenen Feststellungen über das Verhältnis von Geistlichkeit und Laien erscheint. In demselben Beitrag schreibt Müller: Luther sah aber „die Möglichkeit, daß aus christlicher Freiheit heraus Menschen zusammen leben und einander helfen können, auch in der Form von Ordensgemeinschaften. (...) Überall dort, wo Lebensformen gefunden werden, die dem Weg Gottes, dem christlichen Glauben und der Liebe gemäß sind, ist es möglich, diese in Freiheit zu nutzen. Deswegen wurden auch im Bereich des Lutherums nicht grundsätzlich alle Klöster geschlossen“ (S. 97). Der Historiker wird hinter dieser rein theologischen, auf die lutherische Legitimierung der Bruderschaft von Taizé und anderer Gemeinschaften abzielenden und insofern ebenfalls harmonistischen Begründung Fragezeichen anbringen und auf das bei Müller nicht erwähnte Versorgungsinteresse des landständischen Adels verweisen, das jenseits aller theologischen Argumente wohl doch der entscheidende Grund für die Fortexistenz klosterähnlicher Institutionen in manchen protestantischen Territorien war.

Einen besonderen Hinweis verdient der sehr interessante Beitrag „Luthers Bibelkritik“ (zuerst in: H. Hirschler/G. Linnenbrink [Hg.], *Die Bibel weckt Gemeinde*, 1984), in dem der Verf. zeigt, daß der Professor der Bibelwissenschaft Martin Luther in einer spezifisch voraufklärerischen, noch nicht historisch-kritischen Weise Bibelkritik übt, indem er – gemäß seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium – die „Apostolizität“ zum Maßstab erhebt: „Apostolisch‘ ist für Luther (...) primär kein historisches Kriterium, sondern ein sachliches. Apostolisch ist die Predigt Christi – wo und wann immer sie laut wird. Unapostolisch ist das Gesetz“ (S. 27 f.). So stellt Luther den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Offenbarung des Johannes als un- oder nachapostolisch zurück, was darin seinen Ausdruck findet, daß er sie entgegen der traditionellen Reihenfolge an das Ende des NT rückt.

Köln

Harm Kluefing

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von

Heinz Scheible, Band T 1: Texte 1–254 (1514–1522) bearbeitet von Richard Wetzell, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1991, 558 S., ISBN 03-7728-0631-7.

1977 erschien der erste Band von Melanchthons Briefwechsel (MBW). Der in der dortigen Einleitung vorgestellten Konzeption entsprechend wurden zunächst die Regesten geboten, von denen derzeit 6 Bände erschienen sind (mit den Briefen bis zum Jahr 1552). Die eigentlich dringend benötigten Register für die Regesten sowie der Handschriftenkatalog stehen noch aus. Die Regesten sind inzwischen bereits ein unentbehrliches, wertvolles und außerordentlich präzises Hilfsmittel für die Reformationsforschung geworden, das den raschen Überblick über den MBW ermöglicht. Die ursprüngliche Planung sah im Anschluß an die Regesten die Darbietung der Brieftexte und dann noch deren Kommentierung vor. Dieses monumentale Vorhaben, dessen Abschluß nicht absehbar war, wurde inzwischen modifiziert, indem jetzt bereits vor Abschluß der Regesten die Edition der Brieftexte angegangen wurde, deren erster Band Gegenstand dieser Besprechung ist. Aus diesem Grunde mußte die kontinuierliche Zählung der Bände von MBW aufgegeben werden. Die Textbände werden als eigene Abteilung mit vorgestelltem T gezählt. Sollten die Kommentarbände je erscheinen, werden auch sie eine eigene Abteilung bilden. Aus der Kommentierung wurden allerdings die Zitatenachweise als ein eigener Apparat Q (Quellen) in die Textedition herübergenommen. Der Benutzer hat damit außer der Textkritik einen Teil der unentbehrlichen Sachinformationen unter dem Text zur Verfügung, und dies in aller wünschenswerten bibliographischen Qualität.

Der MBW konnte schon bisher als eine Spitzenleistung historischer Textedition gelten. Durch die Darbietung der Texte selbst nähert er sich der vorstellbaren Perfektion um einen großen Schritt. Daß der Benutzer ohne die Kommentierung aber weiterhin einen Teil der nötigen Informationen und Beitexte entbehren muß, bleibt empfindlich bemerkbar. Man vergleiche z.B. Melanchthons Empfehlungsbrief zu Luthers Operationes in Psalmos (MBW 47) mit der kompletten Erklärung in der neuen Edition der Operationes (Archiv zur WA 2/II, 16–22). Zwar wird dabei manches durch die Regesten und den Quellenapparat kompensiert, und die Personen- sowie Ortsangaben sollen – hof-

fentlich bald – in den Registern zu den Regesten geboten werden, aber einstweilen erfordert die sinnvolle Benutzung von MBW einiges Kennertum und macht es dem Neuling nicht gerade leicht. Dazu kommt noch ein weiteres Problem für die Benutzung: Man muß bereits derzeit Regesten und Texte nebeneinanderlegen, zumal die Regesten im Textband infolge intensiverer Durchdringung der Texte nicht selten berichtigt und präzisiert worden sind. Ferner wird man ständig auf die Registerbände, manchmal auch auf den Handschriftenkatalog zurückgreifen müssen. Im Endstadium wird der Kommentar noch dazukommen. Man wird also bei der Beschäftigung mit einem Text des MBW zumindest drei, möglicherweise aber bis zu fünf Bände vor sich haben müssen, eine Umständlichkeit, die dem gelehrten Publikum noch manchen Seufzer abpressen wird. Den Herausgebern ist allerdings zugutezuhalten, daß die Abfolge von Regesten-, Text- und Kommentarbänden forschungs- und arbeitstechnisch wohl nicht anders zu bewerkstelligen ist und daß die Kommentierung mit ihren eigenen Apparaten unmöglich noch den jetzt schon vier Apparaten zum Text hätte hinzugefügt werden können. Man wird also mit der Beschwerlichkeit des Reichtums an Offerten, den die Edition bietet, leben müssen.

Der vorliegende erste Textband ist ausgeklügelt organisiert, so daß sich der Benutzer rasch zurechtfinden kann. Einleitung und Hinweise (S. 9–18) bieten eine knappe Orientierung. U. U. empfiehlt sich hier nochmals der Einblick in die Einleitung von MBW 1. Das allgemeine Abkürzungsverzeichnis (19–31) ist einprägsam. Der Kopf jedes Textes mit Datum, Absender und Empfänger ist ebenso wie die orientierende Paragraphenzählung aus den Regesten übernommen.

Dann wird zunächst die Überlieferung differenziert dokumentiert nach Handschriften, bei denen zwischen Autograph, Konzept, Ausfertigung und Abschriften unterschieden wird, und nach Drucken und Editionen; auch die Übersetzungen sind aufgeführt. Für die Abschriften und Drucke werden sprechende Siglen verwendet, die sich auf die Archive oder Druckorte beziehen und mit denen man sich auch in den Apparaten leicht zurechtfindet. Die Eigenart der Textzeugen wird knapp und souverän charakterisiert, wenn möglich wird auch die Abhängigkeit von einer Vorlage benannt. Am Schluß der Überlieferungsdokumentation wird angegeben, welcher Text aus-

schließlich oder (bei Abschriften) hauptsächlich geboten wird, dazu, ob der Text normalisiert wurde, wobei es sich aber immer um Geringfügigkeiten handelt. Außerdem erfährt man, welche Varianten vollständig oder teilweise geboten werden. Die im Druck überlieferten Texte, z.B. Vorreden und Widmungen, sind mit großer Sorgfalt bibliographiert samt Verweisen auf einschlägige Bibliographien. Selbst die späteren Drucke eines Werkes, die den Text weggelassen haben, werden aufgeführt. Im allgemeinen sind die Entscheidungen über den besten Textzeugen sofort einleuchtend. In einzelnen Fällen wird man den künftigen Handschriftenkatalog zu Rate ziehen müssen, besonders wenn man über den Überlieferungswert bestimmter Handschriften nicht Bescheid weiß. Am schwierigsten liegen die Verhältnisse bei einigen Lutherbriefen, z.B. aus der Wartburgzeit. Hier wäre gelegentlich eine explizite Begründung des Bearbeiters hinsichtlich des besten Textes hilfreich gewesen. Der textkritische Apparat macht aber die Entscheidung nachvollziehbar, und, soviel ich sehe, kann man sie überall respektieren. Dies schließt nicht aus, und gelegentlich wird sogar ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich im textkritischen Apparat gleichwertige oder sogar bessere Textformen als die des Text konstituierenden Textzeugen finden. Das von mir früher in Frage gestellte „peccaris fortiter“ (zugunsten von „peccaris f.“ MBW 157,81) wird allerdings nunmehr durch einen neu entdeckten Textzeugen gestützt. Das Beispiel deutet zugleich an, daß der MBW, was Überlieferungssituation und Textkonstitution anbetrifft, ein Niveau erreicht, das andere Editionen, z.B. WAB, vielfach überbietet und ihnen darum auch vorzuziehen ist.

Die Textkonstituierung will einen lesbaren Text bieten, und das dürfte auch gelungen sein. Größere Abkürzungen werden durch dezente kleine Striche angedeutet, die das Schriftbild nicht stören. Auffällender sind dagegen die Anführungszeichen zur Kenntlichmachung von Zitaten und Anspielungen. Dafür kann aber ganz auf Verweisziffern verzichtet werden; die Apparate beziehen sich ausschließlich auf die Zeilenzählung. Auf eine sehr einleuchtende Lösung einer *crux interpretum* sei hingewiesen. MBW 141,98 f. wird der Wortlaut des Leittextes erklärt mit dem schlechten Papier, auf dem Luther schreiben mußte. Frühere Konjekturen haben daraus eine Floskel gemacht, nach der Luther seinen Brief als Abortpapier bezeichnet hätte. Man hat

dies seiner Deftigkeit zugetraut, wird aber die Deutung nicht länger aufrechterhalten können. Ein eigener Apparat E dokumentiert Entstehungsvarianten, also Streichungen oder Korrekturen des Autors. Staunend nimmt man dabei zur Kenntnis, daß gerade Melanchthon nicht selten mehrfach ansetzen oder sich verbessern mußte, ein Sachverhalt, der auf sein literarisches Produzieren einiges Licht wirft und gewiß nicht ohne Belang ist. Gesondert ausgewiesen werden außerdem im Apparat W (irkungsgeschichte) Varianten aus den früheren Briefausgaben, nicht zuletzt die Eingriffe von Joachim Camerarius, die sich dann bis in das CR ausgewirkt und damit das Melanchthonbild mitgeprägt haben. Insgesamt liegt nunmehr der Text des MBW in einer Qualität vor, wie sie bisher allenfalls partiell erreicht war.

Beigegeben sind vier Indices. Zunächst werden die Absender, Adressaten und die Fremdbriefe, die Referate über sonst nicht mehr vorhandene Melanchthonbriefe enthalten, aufgelistet. Es folgen das Verzeichnis der Bibelstellen und danach das der Namen, Autoren und Werke bis ca. 1500, an dem der allgemeine, klassische und theologische Bildungshintergrund Melanchthons gut erkennbar wird. Als historisch sinnvoll und benutzerfreundlich ist zu rühmen, daß die Autoren und Werke ab ca. 1500 für sich aufgeführt werden. Den größten Umfang nehmen hier Erasmus, Luther und Melanchthon selbst vor Eck, Karlstadt, Oekolampad und Reuchlin ein.

Über die Regesten hinausgehend sind vier neue Briefe eingefügt (MBW 4a, 94a, 122a, 171a). Mit solchen Funden einer voranschreitenden Forschung wird auch in Zukunft gerechnet werden müssen. Insgesamt deckt der Inhalt dieses Bandes nicht nur entscheidende Entwicklungsphasen Melanchthons ab, sondern bereits auch die wichtigen Anfänge der Reformationgeschichte. Damit liegt eine der unentbehrlichen Quelleneditionen für die Reformation und den Humanismus vor. Melanchthons ursprünghche Einbindung in den Kreis der humanistischen Literaten und seine dementsprechende Herausgeberstätigkeit werden sichtbar. Danach erkennt man die mit dem Übergang nach Wittenberg erfolgende theologische Umformung, die mit den neuen Korrespondenzbeziehungen im kursächsischen Bereich und dessen Nachbarschaft einhergeht. Komplett hat man nunmehr das Melanchthon betreffende Material der Wittenberger Bewegung während Luthers Wartburgzeit beisammen.

Dem Standard der Melanchthonforschungsstelle entsprechend finden sich erwartungsgemäß kaum Fehler. MBW 27 sollte man durchgehend Weismann schreiben. In den Quellenapparaten von MBW 124,53 und 157,63 ist die Zeilenzählung in 52 bzw. 62 zu korrigieren.

Vergleicht man den vorliegenden Band mit CR 1, auf das die Forschung bisher immer noch angewiesen war, auch wenn es zahlreiche und an vielen Orten verstreute Korrekturen und Ergänzungen gab, so ist der Fortschritt schlagend evident. Die Reformationforschung hat ein neues Instrument, das, abgesehen von den noch ausstehenden Ergänzungen, höchsten Ansprüchen genügt, seinerseits aber auch einige Anforderungen an den Benutzer stellt. Der Rezensent hofft, einiges davon, samt der damit verbundenen Freude, vermittelt zu haben. Dem Unternehmen selbst kann er im Interesse der Reformations- und Humanismusforschung nur einen zügigen Fortgang wünschen.

Münster i.W.

Martin Brecht

Melanchthons Briefwechsel, bearbeitet von H. Scheible und W. Thüringer, Bd. 6: 1550–1552 (= Melanchthons Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. Scheible), Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1988, 400 S., ISBN 3-7728-0993-6.

Auch dieser Band liegt in der bewährten Form der Regesten vor. Es ist eine ästhetische Freude, die Bände in die Hand zu nehmen.

Erstaunlich ist, wieviele Stücke in diesem Band undatiert sind. Die Herausgeber mußten viel Mühe aufwenden, um Jahreszahl und Datum herauszufinden. Die Anmerkungen sind oft sehr umfangreich und gehen den kleinsten Details nach. Es erweist sich als glücklich, daß der Briefwechsel sehr umfangreich und nahezu geschlossen vorliegt. Dies vereinfacht die Einordnung.

Die Zahl der bisher ungedruckten Briefe usw. ist größer als in den früheren Bänden. Ich zähle 84 Briefe an Melanchthon und 66 Schreiben von ihm. Dies sind nicht weniger als 15% der insgesamt fast 1000 Stücke. Der Forscher sucht unter den bisher unbekannteren Briefen sofort nach Nachrichten und Aussagen, die das bisherige kirchen- und theologiegeschichtliche Bild verändern. Er wird enttäuscht. Zwar

finden sich zehn neue Stücke zum Briefwechsel mit Camerarius. Doch kann nur die Kenntnis des Textes zeigen, ob er seinem früheren Intimus Vertrauliches schreibt und dieser ihm. Der Briefwechsel mit Crato von Craftheim wird vervollständigt (6 Stücke). Am 31. August findet sich die Notiz, in Schlesien läsen viele Calvin (6544). Der dortige „Kryptocalvinismus“ ist im Entstehen. Nennenswert ist das Eingeständnis der Witwe Luthers, sie sei arm (5917), und Melanchthons Erklärung der Übereinstimmung der Confessio Virtembergica mit der Confessio Saxonica (6175). Ob das „auführerische Schreiben der [Magdeburger Flacianer]“ (erwähnt von Melanchthon am 22. 1. 1551) „Der von Magdeburg Auszuschreiben“ 1550 ist, in dem das Widerstandsrecht der Stadträte proklamiert ist?

Es werden eine Anzahl von Briefen mit Nummern versehen, die anderswo nur „erwähnt“ werden (5762, 5800, 6150, 6162, 6313, 6356) oder auf die es einen Hinweis (5961, 6378) oder für die es eine Notiz (6277) gibt. Melanchthons „mündliche Erklärung“ gehört genauso genommen nicht zu seiner Korrespondenz (6152) und auch nicht die Mitschrift von Melanchthons Vortrag (6214 und die Erklärung und der Bericht in 6215 und 6216). Doch sind dies Ausnahmen.

Ostbevern bei Münster

Wilhelm H. Neuser

Cornelia Seeger: Nullité de mariage, divorce et séparation de corps à Genève au temps de Calvin. Fondements doctrinaux, loi et jurisprudence (= Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire de la Suisse Romande, 3^{ème} série, 18), Lausanne 1989, 502 S., kt.

Die Autorin untersucht die Genfer Ehegesetzgebung in den Jahren 1536-1564, dem Zeitraum, in dem Calvin als Reformator in Genf auf vielfältige Weise aktiv war. Leitender Gesichtspunkt des Aufbaus und der Darstellung der Arbeit ist die Frage, wie sich Calvins theologische Lehren und juristische Entwürfe zu Gesetzgebung und Jurisdiktion in Genf verhalten. Die Untersuchung beschränkt sich auf die Vorschriften zur Annullierung und Scheidung der Ehe sowie zur Trennung von Tisch und Bett (*«séparation de corps»*). Zugleich eröffnet der breit angelegte Zugang aber substantielle Erkenntnisse zum Aufbau des Rechtswesens und zum Verhältnis von Theologie und Jurisprudenz im Einflußbereich des frühen Calvinismus.

Entsprechend der genannten Leitfrage wird in einem ersten Teil (S. 63-179) Calvins Lehre und in einem zweiten Teil (S. 181-449) die in Genf seit 1536 geübte Rechtspraxis dargestellt. Ein Schlußteil (S. 451-469) faßt die Ergebnisse der Arbeit in übersichtlicher Weise zusammen. Calvins betreffende Lehren werden auf dem Hintergrund seiner theologischen Grundentscheidungen sowie im Vergleich zu Luther und Zwingli erörtert. Da die Eigenart von Calvins Vorstellungen zur Ehegesetzgebung nur in der Auseinandersetzung mit dem kanonischen Recht zu verstehen ist, hat Seeger den beiden Hauptteilen einen „Prolegomena“ genannten Überblick über die betreffenden Bestimmungen des kanonischen Rechts (S. 21-62) vorangestellt. Der Klarheit der Darstellung und der Profilierung der Differenzen kommt zugute, daß die Autorin - über die herangezogenen Quellen hinausgehend - in allen Teilen konsequent zwischen Annullierung der Ehe, Ehescheidung und der Trennung von Tisch und Bett unterscheidet.

Aus der Zurückweisung der Auffassung der Ehe(-schließung) als Sakrament durch alle Reformatoren ergeben sich zwei wesentliche Unterschiede zum kanonischen Recht. Zum einen ist die Ehegesetzgebung und -gerichtsbarkeit keine Angelegenheit der Kirche mehr, sondern die des Staates. Zum anderen eröffnet sich ein neuer Zugang zur Ehescheidung. Sie ist nicht mehr wie im kanonischen Recht unmöglich, sondern kann, freilich nur soweit es das göttliche Recht zuläßt, vorgenommen werden. Aus der Orientierung am göttlichen Recht, d.h. der Heiligen Schrift (vgl. bes. Leviticus 18), ergibt sich auch die gleichfalls Luther, Zwingli und Calvin gemeinsame Zurückweisung zahlreicher Bestimmungen des kanonischen Eherechts wie zum Beispiel der umfangreichen Begründungen einer Annullierung der Ehe aufgrund zu enger Verwandtschaftsbeziehungen (*consanguinitas, cognatio, affinitas*). Zugleich werden neue Bestimmungen wie das elterliche Veto als Annullierungsgrund eingeführt. Gemeinreformatorisch ist auch die strikte Begrenzung der Möglichkeit einer Trennung von Tisch und Bett. Im kanonischen Recht als Alternative zur verbotenen Ehescheidung etabliert, widerspricht sie dem Zentrum des reformatorischen Verständnisses der Ehe als geistlicher und leiblicher Gemeinschaft. Darum hat Calvin sie nur als zeitlich begrenzte Maßnahme und für wenige Fälle wie das Verschwinden des Partners in ein unbekanntes Land oder die

Gefahr durch eine ansteckende Krankheit zugelassen.

Einen direkten Einfluß von Luthers in deutscher Sprache verfaßten Schriften zur Ehe und Zwinglis diesbezüglicher Gesetzgebung in Zürich auf Calvin, welcher der deutschen Sprache nicht mächtig war, kann die Autorin nur ansatzweise belegen. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, daß dieser durch seinen Aufenthalt in Straßburg mit Luthers Eheverständnis und durch die engen Beziehungen zum benachbarten Bern mit den entsprechenden Gedanken Zwinglis vertraut war.

Seegers Vergleich von Calvins Gedanken zur Ehe mit denen Luthers und Zwinglis zahlt sich darin aus, daß er die Eigenart Calvinscher Theologie und Ethik erhellt. Calvins Äußerungen zur theologischen Bewertung und rechtlichen Regelung von Ehe und Ehescheidung zeigen den stärker systematischen und insbesondere den auf die Reglementierung der Lebenspraxis ausgerichteten Charakter seiner Theologie. Hier sieht die Autorin zurecht eine Wirkung der juristischen Ausbildung. Mehrfach hebt sie den Unterschied zur dualistischen Tendenz in der Theologie Luthers hervor, dessen Hauptaugenmerk auf die neue, durch den Glauben eröffnete Welt gerichtet gewesen sei (vgl. S. 140–143 u. 167). In der geistlichen Gemeinschaft der Christen hätten weltliche Gesetze keine Bedeutung mehr, allein um der Ungläubigen willen seien sie noch notwendig. Im Gegensatz zu dem ehemaligen Mönch habe Calvin im Zuge eines stärker unitarischen und organischen Weltverständnisses die weltliche Gesetzgebung im Zusammenhang der Aufgabe, dem göttlichen Gesetz zur Durchsetzung zu verhelfen, gesehen. Anstelle der „attitude négative“ (S. 155) im Blick auf die weltliche Gesetzgebung und Jurisdiktion in Luthers Schriften zur Ehe sieht Calvin die Mitarbeit bei der Aufrichtung einer neuen Ehegesetzgebung als seine ureigentliche Aufgabe an. Für Calvin ist die Ehe anders als für Luther „une chose mixte et non purement temporelle“ (S. 156). Auch wenn Seeger in der Gefahr ist, infolge der Anlehnung an Johannes Heckels Lutherinterpretation den Dualismus überzubetonen (Auch das weltliche Regiment ist ein Bereich göttlichen Wirkens auf der Erde!) und Luthers umfangreiches Schrifttum zur Gestaltung des weltlichen Regiments nicht recht würdigen kann, so wird gleichwohl die charakteristische Eigenart Calvinscher Theologie und Ethik sichtbar. Das Interesse des Genfer Reformators an der Ehegesetzgebung und

-rechtsprechung offenbart in besonderer Weise die prägende Wirkung der juristischen Ausbildung auf sein späteres theologisches Werk.

Der umfangreichste Teil der Untersuchung ist der Darlegung der Praxis der Ehegerichtsbarkeit in Genf gewidmet. Seeger hat zum ersten Mal die *Registres du Conseil Ordinaire ou Petit Conseil* der Jahre 1536–1564 sowie die *Registres du Consistoire* der Jahre 1542–1564 vollständig im Blick auf die Frage der Ehescheidung ausgewertet (vgl. S. 305–449). Darüber hinaus versucht ein eigenes Kapitel den Verfahrensablauf in Ehegerichtssachen und das Verhältnis der beiden maßgeblichen Instanzen, des kleinen Rates der Stadt Genf und des 1541 errichteten Konsistoriums, zu klären (vgl. S. 239–304). Das Konsistorium führte die Ermittlungen durch, erarbeitete ein vorläufiges Urteil und übergab die Fälle dann dem kleinen Rat. Ein darüber hinausgehender Appell an den Rat der 200 war grundsätzlich ausgeschlossen. Genauere Verfahrensvorschriften waren noch nicht festgelegt, so daß sich schon von daher das Verhältnis von Konsistorium und kleinem Rat nicht immer spannungsfrei gestaltete.

Nach den Akten des kleinen Rates und des Konsistoriums war die Zahl der Verfahren zur Annullierung von Ehen doppelt so hoch wie die zur Scheidung von Ehen. Darin wirkt sich Calvins Vorgabe aus, daß letztere nur bei Ehebruch und Verschwinden eines Partners erlaubt war, zugleich jedoch gegenüber dem kanonischen Recht weitere Gründe für die Annullierung einer Ehe hinzutraten. Die Quellen belegen ferner, daß die Herren des Rates keineswegs immer den teilweise rigorosen Vorstellungen Calvins und des von ihm beherrschten Konsistoriums zu folgen gewillt waren. Das reformierte Eherecht kam mit seiner Abschaffung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und der Stärkung der elterlichen Autorität den Bedürfnissen der führenden Familien Genfs entgegen. Gleichwohl bestanden, wie die Autorin an Beispielen aus den Quellen belegen kann, starke Hemmungen, das sakramentale Verständnis der Ehe aufzugeben. Die Differenzen zwischen Calvin und den Stadtvätern in der Gestaltung und Durchführung eines neuen Eherechts sind beispielhaft für den gesamten Prozeß der Etablierung der Reformation während Calvins Wirkungszeit in Genf. Entsprechend finden sich nach dem endgültigen Sieg über die Libertiner im Jahre 1555 weniger Belege für Widerstände aus den Reihen der Stadtväter gegen die nicht

selten rigorosen Entscheidungen Calvins und des Konsistoriums im Blick auf Probleme der Auflösung von Ehen. Der Autorin kommt das Verdienst zu, am Beispiel der Regelungen in diesem Bereich die von Rückschlägen gekennzeichnete Durchsetzung der Reformation in Genf durch anschauliche Belege und Beispiele aus dem Bereich der Ehegesetzgebung sichtbar gemacht zu haben.

Neben diesem Einblick in die Genfer Reformationsgeschichte stellt die Untersuchung vor allem in zweifacher Hinsicht einen Erkenntnisgewinn dar. Sie klärt wichtige Voraussetzungen der Entstehungsgeschichte des modernen Schweizer Eherechts. Die Ehegesetzgebung von 1874 erscheint als deutlich protestantisch dominiert. In Gestalt einer Ausweitung der ursprünglich auf zwei Jahre limitierten Trennung von Tisch und Bett auf eine unbegrenzte Dauer durch den *Code civil* von 1911 kommt hingegen ein katholisches Anliegen wieder zum Zuge, das von Calvin bekämpft worden war.

Schließlich leistet die Arbeit einen Beitrag zur Aufhellung des Verhältnisses von Theologie und Jurisprudenz im frühen Calvinismus. Die Auswirkungen des Sachverhaltes, daß ein Großteil der führenden Theologen ursprünglich in der Auslegung des römischen Rechts geschult waren und Juristen einen wesentlichen Anteil bei der Ausbreitung des Protestantismus in Frankreich hatten, auf die konfessionelle Eigenart und den erstaunlichen Erfolg der Reformation calvinistischer Prägung am Beginn der Moderne sind noch nicht befriedigend geklärt. Freilich behandelt Seeger die Neuansätze der calvinistischen Ehegesetzgebung ausschließlich im Spannungsfeld von kanonischem und biblischem Recht und verzichtet auf die Klärung der Einflüsse des römischen Rechts angesichts der Zurückdrängung des kanonischen Rechts. Zwar ist dieses in der Ehegesetzgebung nicht in gleichem Maße wirksam geworden wie in anderen Bereichen des Privatrechts, aber Theologie, Ethik und Gesetzgebung im Einflußbereich des Calvinismus sind ohne das römische Recht nicht angemessen zu verstehen. Das Postulat einer Berücksichtigung der prägenden Wirkung des römischen Zivilrechts, in dessen Auslegung Calvin und andere führende Calvinisten ausgebildet waren, schmälert freilich nicht Seegers Verdienst: Anhand einer begrenzten Fragestellung wird ein Beitrag zur Erforschung des frühen Calvinismus geliefert, der auf umfangreicher Quellenauswertung beruht und sowohl im me-

thodischen Zugang als auch in den dargelegten Schlußfolgerungen überzeugt.

Aschaffenburg

Christoph Strohm

Hans Berner: „die gute correspondenz“. Die Politik der Stadt Basel gegenüber dem Fürstbistum Basel in den Jahren 1525–1585 (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 158), Basel–Frankfurt am Main (Verlag Helbing und Lichtenhahn) 1989, 9, 250 S., kt., ISBN 3-7190-1042-2.

Es unterliegt heute keinem Zweifel mehr, daß die Glaubensspaltung als unaufhebbares Ergebnis der Reformation erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts voll ins Bewußtsein der Zeitgenossen getreten ist. Das gilt nicht nur für die Konfessionsbildung in ihrem innersten religiösen Kern, sondern auch für ihr sichtbares kirchlich-politisches Resultat: das Nebeneinander katholischer und protestantischer Obrigkeiten auf engem Raum. Hat es doch lange gewährt, bis dieser Sachverhalt seine Anerkennung in einem Rechtssystem gefunden hatte, das für beide Konfessionen tragbar war. Was der Augsburger Religionsfriede auf Reichsebene eingeleitet hatte, setzte sich mit gewisser Verzögerung in regionalen Rahmen fort. An einem charakteristischen Sonderfall wird dieser langwierige Prozeß in der vorliegenden Basler Dissertation eindrucksvoll verdeutlicht.

Das langgestreckte Territorium der Fürstbischöfe von Basel reichte im Nordosten bis dicht an die Tore der Stadt. Seine nördlichen Teile waren für Basel ein wichtiges wirtschaftliches Einzugsgebiet, das mit der Stadt und ihrem Herrschaftsreich eng verflochten war. Basels Sicherheitsinteresse wurde durch die Machtverhältnisse im Bistum unmittelbar berührt, und es war nur natürlich, daß die Stadt auf sie Einfluß zu nehmen suchte. Was ihr dabei zu Hilfe kam, war die relative Schwäche der bischöflichen Herrschaft und die Unzulänglichkeit ihrer finanziellen und militärischen Kräfte. In Basel selbst hatte der Fürstbischof seine weltlichen Herrschaftsrechte schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch Verpfändung eingebüßt. Er war längst kein Stadtherr mehr und residierte seit 1527 fernab von Basel in Püntrut. Daß das vom Zerfall bedrohte Bistum seine Herrschaftsrechte aus eigener Kraft nicht zu behaupten vermochte, zeigte sich in der großen Krise, die 1525 der Bauernkrieg für das Fürstbistum her-

aufbeschwor und die nicht zuletzt durch Basels Vermittlung zwischen dem Bischof und seinen aufständischen bauerlichen Untertanen überwunden wurde.

Auch nachdem die Gefahr einer allgemeinen Bauernerhebung im südwestdeutschen Raum vorüber war, verfolgte der Basler Rat die Vorgänge im Bistum mit besonderer Aufmerksamkeit. Die Sorge, daß in seiner unmittelbarer Nähe ein Unruheherd entstehen könnte, bestimmte auch die Richtung seiner dem Bistum gegenüber eingeschlagenen Politik. Ihr Ziel war nicht Territorialgewinn auf Kosten des Bistums oder gar seine schließliche Beerbung im Zeichen eines irgendwie arteten Annexionsprogramms. Es ging ihr nicht um „Eliminierung“, sondern im Gegenteil um „Stabilisierung“ der bischöflichen Herrschaft und ihre indirekte Kontrolle durch Basel, um sie dem möglichen Zugriff von Basels Rivalen Solothurn zu entziehen. Hier liegt das wichtigste, die bisherige Forschung (Wackernagel) korrigierende Ergebnis von Berners Untersuchung. Wie an einer Fülle von Einzelheiten nachgewiesen wird, steht Basels Bistumpolitik im Zeichen einer erstaunlichen Kontinuität, die auch durch Basels Anschluß an die Reformation im Jahre 1529 nicht unterbrochen wird. Ein in reformatorischem Geiste geführter Angriff auf das alte kirchliche „Rechts- und Besitzsystem“ hätte die Stadt in unabsehbare Schwierigkeiten verstrickt und sie überdies der reichen Einkünfte beraubt, die ihr aus dem Fürstbistum zufließen. So lag es im wohlverstandenen Interesse der Stadt, es als Institution weiterleben zu lassen, gleichzeitig aber den Bischof vertraglich und finanziell an Basel zu binden.

Eine Handhabe dazu bot sich in der hohen Verschuldung des Bistums. Die Darlehen, die Basel den Bischöfen gewährte, waren verhältnismäßig zinsgünstig, woraus sich schließen läßt, daß Basel dabei nicht auf hohe Renditen bedacht war, sondern in erster Linie politische Absichten verfolgte. Die Darlehen sollten es den Bischöfen ermöglichen, sich aus Schuldverpflichtungen gegenüber Dritten zu lösen, und somit die Verpfändung von Bistumsherrschaften an andere Mächte verhindern.

Ein weiteres Mittel, um auf die Verhältnisse im Bistum einzuwirken, war das Burgrecht, das Basel mit mehreren Dörfern und Gemeinden in den nördlichen Teilen des Bistums einging. Es verpflichtete den Rat der Stadt, die in das Burgrecht aufgenommenen Stiftsuntertanen bei ihren Rechten, auch gegenüber dem Bi-

schof, zu schützen, war aber von Basel aus gesehen nicht als Instrument der Aushöhlung bischöflicher Herrschaftsrechte gedacht. Es verschaffte dem Basler Rat Präsenz im Bistum, „aber nicht als Macht über dem Bischof und den Untertanen, sondern neben ihnen“. Wie Berner an verschiedenen Beispielen zeigt, wurde der Basler Rat durch die Vermittlerrolle, die ihm das Burgrecht zuwies, immer wieder in den „latenten Antagonismus“ zwischen dem Bischof und seinen Untertanen hineingezogen. Auf's Ganze gesehen blieb jedoch das „Beziehungsdreieck“ von Bischof, Stiftsuntertanen und Basel „in einem zwar labilen und konfliktträchtigen, letztlich aber dauerhaften Gleichgewicht“, das durch die Verträge von 1547 und 1559 gesichert war.

Hierin kündigt sich erst mit dem Regierungsantritt von Bischof Blarer von Wartenberg im Jahre 1575 ein grundlegender Wandel an. Um die Beeinträchtigung seiner landesherrlichen Rechte durch die Stadt abzuwehren, bringt er einen neuen Machtfaktor ins Spiel: die katholischen Orte der Eidgenossenschaft. Die Auseinandersetzung zwischen Bischof und Basel bekommt damit einen konfessionspolitischen Akzent, der ihr bisher so gut wie ganz gefehlt hatte. Das dadurch hervorgerufene Spannungsverhältnis verschärfte sich noch, als der Bischof dazu übergeht, verschiedene Gemeinden, in denen die Reformation bereits durchgedrungen war, gewaltsam zu rekatholisieren. Angesichts des Rückhalts, den Bischof Blarer bei den altgläubigen Eidgenossen fand, sah sich der Basler Rat in die Defensive gedrängt. Hatte Basels „gute correspondenz“ mit dem Bistum bisher auf einem rechtlich nie zweifelsfrei geklärten Beziehungsgeflecht beruht, so mußte sich jetzt die Stadt in die definitive Abgrenzung der beiderseitigen Herrschaftsrechte durch ein eidgenössisches Schiedsgericht fügen. Der Vertrag von Baden im Jahre 1585 besiegelt das Scheitern von Basels traditioneller Bistumpolitik. Seine Bedeutung wird aber von Berner noch unter einem anderen, über den regionalen Bereich hinausweisenden Gesichtspunkt gewürdigt. Was darin zur Geltung kommt, ist „das Prinzip einheitlich obrigkeitlicher Macht innerhalb geschlossener Herrschaftsgrenzen“. Indem der Vertrag die nördlichen Bischofsherrschaften gegen jede Einnischung einer fremden Macht rechtlich absichert, sanktioniert er ein „modernes Rechtsprinzip“, bricht er mit spätmittelalterlichen Rechtsvorstellungen von „Schutz und Schirm“ einer Obrig-

keit über Untertanen einer anderen. Das altertümliche Instrument des Burgrechts paßt nicht mehr in das Gefüge des erstarkenden frühneuzeitlichen Territorialstaates und seines Obrigkeitsbegriffs. Seine Kennzeichnung als „absolutistisch“ mag, auf das ausgehende 16. Jahrhundert bezogen, fragwürdig erscheinen, mindert aber nicht die Überzeugungskraft dieser scharfsinnigen Interpretation, mit der die quellennahe und gut durchdachte, in jeder Hinsicht wohlgelungene Untersuchung zum Abschluß kommt.

Bonn

Stephan Skalweit

Leif Grane-Kai Hørby (Hrg.): Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund. The Danish Reformation against its International Background (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 46), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1990, 288 S., kt.

Hierzulande sind die neueren Forschungsergebnisse zur reformatorischen Entwicklung im Königreich Dänemark relativ wenig bekannt, was gewiß auch mit der Tatsache zusammenhängt, daß es dazu an sprachlich zugänglicher Übersichts-literatur fehlt. Angesichts dessen kann der vorliegende Sammelband Abhilfe schaffen; es handelt sich um Vorträge eines Kopenhagener Symposions, das 1986 zum Jubiläum der obrigkeitlichen Einführung der Reformation im Jahre 1536 stattfand. Die Beiträge sind teils auf Aspekte der dänischen Reformation in kirchen- und sozialgeschichtlicher Perspektive bezogen, teils erörtern sie allgemeine Themen, die direkt mit Dänemark nichts zu tun haben. Hier liegt ein Mangel der an sich interessanten Publikation, der auf die Eigenart solcher Symposien zurückzuführen sein dürfte: Renommierete Forscher tragen ihre Thesen zu übergreifenden oder zu spezifisch deutschen Aspekten vor, ohne sie in irgendwelche Beziehung zu den dänischen Verhältnissen zu setzen. So stehen zu den sechs thematischen Schwerpunkten (Humanismus und Reformation; Stellung der Fürsten; Städte und Reform; Bildung und Erziehung; Rezeption der Reformationspredigt im Volk; Nachreformatorische Kirchenordnung) jeweils Beiträge mit allgemeiner und mit spezifisch dänischer Optik unverbunden nebeneinander. Der Begriff „internationaler Hintergrund“ im Buchtitel dürfte somit eher eine Verlegenheitslösung signalisieren, um solche Beiträge un-

terzubringen, die zwar keinen Bezug zu Dänemark aufweisen, aber ansonsten für die Reformationsgeschichte wichtig, teilweise sogar außerordentlich belangvoll sind. Das gilt namentlich für die instruktiven Ausführungen von Eike Wolgast (Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland. Kursachsen-Württemberg/Brandenburg-Kurpfalz, S. 57–90), Robert W. Scribner (Paradigms of Urban Reform: Gemeindereformation or Erastian Reformation?, S. 111–128), James M. Knittel-son (Learning and Education: Phase Two of the Reformation, S. 149–163) und Bernd Moeller (Das Berühmtwerden Luthers, S. 187–210; an anderer Stelle ausführlicher publiziert). Bernhard Lohse (Humanismus und Reformation in norddeutschen Städten in den 20er und frühen 30er Jahren des 16. Jahrhunderts, S. 11–27), der für Bremen, Hamburg, Lübeck und Lüneburg exakt herausarbeitet, daß dort der Humanismus kein Wegbereiter der Reformation war, vielmehr erst mit der Durchsetzung der Reformation der humanistische Einfluß für die Befestigung des evangelischen Kirchenwesens wichtig wurde, gibt wenigstens einige Hinweise auf die Verbindung zur dänischen Situation.

Eine vorzügliche Übersicht über die Einführung der Reformation seit 1536 und deren Voraussetzungen bietet Martin Schwarz Lausten (Weltliche Obrigkeit und Kirche bei König Christian III. von Dänemark 1536–1559. Hintergründe und Folgen, S. 91–107). Die seit Christian II. bestehenden nationalkirchlichen Tendenzen erfuhren nach einer Zeit des Umbruchs unter Friedrich I., die durch das Vordringen der evangelischen Predigt und der reformatorischen Bewegung in den Städten sowie durch das Wachsen der sozialen und politischen Spannungen (hier insbesondere zwischen König und Bischöfen) gekennzeichnet war, durch Christian III. seit dessen Sieg im Bürgerkrieg 1536 ein dezidiert lutherisches Profil und eine Zuspitzung im königlichen Kirchenregiment unter Ausschaltung der Bischöfe. Die dänische Kirchenordnung von 1537 schrieb diese Änderung vorläufig fest und bildete zugleich die Grundlage für die weitere Entwicklung. Leif Grane (Teaching the People – the Education of the Clergy and the Instruction of the People in the Danish Reformation Church, S. 164–184) zeigt auf, wie stark die dänische Reformation unter der Führung des Königs darauf zielte, die Mentalität des Volkes zu verändern und wie man dafür konsequent die Reorganisation des Bil-

dungswesens betrieb. Spezifisch humanistische Tendenzen spielten dabei keine Rolle. Grane skizziert den Neubau der Kopenhagener Universität, die Bedeutung des Studiums an auswärtigen Universitäten (besonders Rostock und Wittenberg), die Errichtung von Lateinschulen, die Bedeutung der Katechismusunterweisung und besonders intensiv die geistige Neuorientierung des Klerus, für welche die Erziehung im melanchthonischen Geist und die vom König verordnete Abschließung gegenüber den Lehrstreitigkeiten, die das deutsche Luthertum spalteten, bedeutsam wurden. So verlief die Entwicklung der dänischen Reformation insgesamt infolge der obrigkeitlichen Kontrolle ruhig und friedlich.

Alex Wittendorff (*Popular Mentalities and the Danish Reformation*, S. 211–222) spricht auf dem Hintergrund der gravierenden sozialen Veränderungen um 1500 (Expansion des Adels zu Lasten der Bauern, die 80% der Bevölkerung ausmachten) die Tatsache an, daß neben der königlichen Reformkonzeption in der Landbevölkerung andere Vorstellungen vorhanden waren, die den Aspekt der sozialen Gerechtigkeit betonten. Für die Stadtbevölkerung geht in dieser Hinsicht Ole Peter Grell auf das Beispiel der beiden größten, im Zuge der Reformation und des Bürgerkrieges nach Selbständigkeit strebenden Städte ein (*The Emergence of Two Cities: The Reformation in Malmö and Copenhagen*, S. 129–145). In den Städten Malmö und Viborg spielte der heimische Buchdruck erst seit 1528 eine Rolle im Dienst der Reformation, wobei bis 1533 die Übersetzungen von reformatorischer Literatur sich fast ausschließlich auf katechetische und erbauliche Stoffe bezogen, um damit die Pfarrer als Multiplikatoren auszurüsten (s. dazu Ninna Jørgensen: Zu welchem Zweck haben die dänischen Reformatoren das Druckmedium benutzt?, S. 223–237). Für die Entstehung der reformatorischen Bewegung war der dänische Bibelhumanismus bedeutsam, der unter Christian II. aufblühte und sich mit Konzeptionen für die Reform von Gesellschaft und Kirche – weniger dagegen von Lehre und Liturgie – verband. Unter den Theologen ragte hier der Karmeliter Paulus Helie hervor, der sowohl Erasmus als auch Luther ins Dänische übersetzte. So kam es hier in der Zeit vor 1533 zu Positionen, welche zwischen Reformkatholizismus und Luthertum standen. Das führt Kai Hørby (*Humanist Profiles in the Danish Reform Movement*, S. 28–38) näher aus.

Der vorliegende Sammelband kann als ein wichtiger Beitrag zu einer Sicht der Reformationsgeschichte, die die europäischen Zusammenhänge beachtet, gelten. Skandinavische, angelsächsische und deutsche Forschungen werden in instruktiver, weiterführender Weise eingebracht. Der kundige Leser kann sich unschwer eine Zusammenschau der verschiedenen Aspekte erarbeiten und findet vielfältige Anregungen für ein vertiefendes Spezialstudium.

Münster i. W. Wolf-Dieter Hauschild

Petra Savvidis: Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck (1504–1548). Sein kirchenpolitisch-organisatorisches Wirken und sein praktisch-theologisches Schrifttum (= Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck. Reihe B, 20), Lübeck (Schmidt-Römhild) 1992, 13, 450 S., kt., ISBN 3-7950-0458-6.

Moderne Untersuchungen über Reformatoren aus der zweiten und dritten Reihe sucht man häufig vergeblich; zumeist muß auf ältere Arbeiten aus der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zurückgegriffen werden, die freilich den heute zugrunde gelegten wissenschaftlichen Ansprüchen kaum gerecht werden. Die hier zu besprechende Münsteraner Dissertation arbeitet ein solches Desiderat reformationsgeschichtlicher Forschung paradigmatisch auf und bietet eine wissenschaftlich fundierte Darstellung zur Person des Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus. Hier wird ein Lebensbild entworfen, das sich als durchaus facettenreich erweist, dabei weitgehend auf einer eigenständigen, detaillierten Analyse der Primärquellen beruht und zu manchen Korrekturen der bisherigen (allerdings recht spärlichen) Bonnus-Literatur gelangt. Zum Vergleich sei etwa auf die Untersuchung von B. Spiegel (2. Auflage 1892) hingewiesen, die bereits einen relativ guten Zugang zur Gestalt Bonnus' bietet, durch die Untersuchung von S. jedoch an vielen Stellen ergänzt oder korrigiert werden muß.

S. differenziert ihre Darstellung (im Anschluß an einen Forschungsüberblick, 1–8) in zwei Teile: Im ersten Teil widmet sie sich zunächst der Biographie Bonnus' (9–163), während sich der zweite Teil dessen wichtigsten literarischen Werken zuwendet (164–412). Quellenanhänge, Verzeichnisse und Register runden das Werk ab.

Bereits im ersten Abschnitt werden die Stärken der Untersuchung deutlich: S. zeichnet den Weg Bonnus' von seiner Heimatstadt Quakenbrück über die schulische Bildung in Münster (dort erfuhr Bonnus wahrscheinlich einen ersten humanistischen Einfluß), das Studium in Wittenberg (hier knüpfte er persönliche Kontakte zu Melancthon und Bugenhagen), erste Berufsjahre in Greifswald und den Aufenthalt in Dänemark bis zur Ankunft in Lübeck mit der kommissarischen Übernahme des Superintendentenamtes – wohl um Ostern 1532 – nach (9–31). Umstrittene Datierungsfragen werden umfassend diskutiert, vorliegende Thesen (etwa die Möglichkeit eines Aufenthaltes in Treptow um 1522 oder eines zweiten Wittenberger Aufenthaltes um 1529) unter Prüfung aller zur Verfügung stehenden Quellen relativiert oder zurückgewiesen. Ein erster Blick wird auf die Lübecker Kirchenordnung Johannes Bugenhagens geworfen – und zwar im Kontext der Bestimmungen zum Rektoramt des Katharineums, das Bonnus 1531/32 als erster Amtsinhaber bekleidete.

Umfassender beschäftigt sich der zweite Abschnitt mit der Lübecker Kirchenordnung (31–45); hier sind es die Aufgaben des Superintendenten, denen sich Bonnus 1532–48 konfrontiert sah und die er im Geiste Bugenhagens erfüllte. Damit leuchtet ein wichtiges (Neben-)Ergebnis der Untersuchung erstmals auf: die besondere wirkungsgeschichtliche Bedeutung des Wittenberger Stadtpfarrers und Verfassers zahlreicher Kirchenordnungen, Johannes Bugenhagen. Durchgängig macht S. auf die dominierende Rolle der Kirchenordnungen des Dr. Pomeranus aufmerksam (vgl. z.B. 18, 37 ff., 103 f., 139, 145–149, 153–158, 161, 175–178), die an der Tätigkeit des Lübecker Superintendenten ablesbar ist. Umfangreiche Recherchen in der Braunschweiger, Hamburger, Lübecker oder der Pommerschen Kirchenordnung haben hier überzeugendes Material geliefert, das zum Teil bis in wörtliche Abhängigkeiten hinein reicht (z.B. 103, Anm. 46). Mit Recht spricht S. deshalb von der „prägende[n] Rolle seiner [sc. Bugenhagens] Theologie im norddeutschen Raum“ (39). Berücksichtigt man, daß die meisten der exegetischen Werke des Pomeranus im süddeutschen Raum gedruckt wurden, so wird man in Zukunft nicht mehr umhin kommen, die Bedeutung Bugenhagens für die Vermittlung reformatorischer Theologie im ganzen deutschen Raum entschieden höher anzusetzen, als man es lange Zeit versuch-

te, indem man ihn als minder wichtigen Gehilfen Luthers bezeichnete.

Der dritte Abschnitt über Bonnus' Engagement in Rostock (45–66) macht auf ein weiteres Charakteristikum der vorliegenden Arbeit aufmerksam. Über die rein biographischen Aspekte hinaus gelangt S. zu Beobachtungen, denen im Kontext der Territorial- und Städtegeschichte fundamentale Bedeutung zukommen. Neben Rostock treten wiederholt Lübeck, darüber hinaus aber auch Dänemark (90–92, 352–358), Lüneburg (77 ff., 112), Hamburg (96 ff. u.ö.), Wismar (113–116), Osnabrück (130 ff.) oder Quakenbrück (159 f.) in den Blickpunkt. Immer wieder werden regionale Begebenheiten (auch hier weitgehend auf der Grundlage eigener Quellenstudien) referiert, die der Darstellung der Wirksamkeit Bonnus' ihre Konturen verleihen. Zu erwähnen sind Überblicke über die Verhältnisse an der Rostocker Universität (55–57), den Aufstieg Wullenwevers in Lübeck (66–71), den Hamburger Konvent von 1535 (96 ff.), das Mandat gegen die Täufer aus dem gleichen Jahr (111–113) oder die Reformation in Osnabrück (131 f., 134–138). Dabei werden Ergebnisse erzielt, die zum Teil über einschlägige Spezialuntersuchungen hinausreichen (vgl. z.B. 112, Anm. 4 f.; dort finden sich Ergänzungen zu der relativ neuen Reformationsgeschichte Lüneburgs von Fabricius). Geschickt werden diese Darstellungen mit der Biographie Bonnus' kombiniert, so daß S. auch zu neuen Ergebnissen im Blick auf dessen Wirksamkeit gelangt; hier sei etwa auf eine Vordatierung eines Briefes an den Rostocker Peter Sasse aufmerksam gemacht (bisher 1541–44, jetzt 1536), indem S. das Schriftstück in den Kontext politischer Händel zwischen Rostock und Lübeck einordnet (57 ff.).

Der biographische Abschnitt verharrt aber nicht allein in einer rein chronologischen Beschreibung, sondern S. versteht es, bereits in diesen Ausführungen inhaltliche Ergebnisse mit einfließen zu lassen, indem sie kürzere Schriftstücke von Bonnus interpretierend zusammenfaßt. Hier handelt es sich um die Rostocker Behelfskirchenordnung, die von S. erstmals umfassend analysiert wird (48–51), das Memorandum zu den Vorgängen um Wullenwever (71–74), die Propositiones, die S. mit guten Gründen in den Kontext des Hamburger Konvents stellt (94–96), die Osnabrücker Stadt- (139–150) und die Landkirchenordnung (150–152), die Horenordnung für die Stifte und Klöster (152–158) sowie zwei Briefe an den Rat

von Quakenbrück (159 f.). Ausführliche Quellenstudien vermitteln dem Leser bereits hier interessante Einblicke in die Gestalt reformatorischer Lehre, die Bonnus verkündigt hat; Mißverständnis der Bonnus-Literatur können mit Hilfe sorgfältiger Textinterpretation korrigiert werden (so kann S. den Forschungsstand zu den Vorgängen um die Berufung Bonnus' nach Lüneburg (1534/35) berichtigen, indem sie den schwer verständlichen niederdeutschen Text völlig neu interpretiert, 85 f.). Im Zusammenhang dieser inhaltlichen Analysen wird auf die Obrigkeitslehre hingewiesen, die – abgesehen von einigen Nuancen – von der Luthers abhängig sei (73 ff., 106–111); im Kontext der Rechtfertigungslehre wird auf die Abhängigkeit von den Wittenberger Theologen hingewiesen, aber auch die auffällige Betonung der Ethik als Konsequenz der Rechtfertigungslehre erwähnt (95); Bonnus' Auseinandersetzung mit Heinrich Never wird durchaus kritisch mit dessen tatsächlicher Position verglichen (117–120). Das eigentliche Herzstück dieser inhaltlichen Darstellungen des ersten Teils aber bildet die Analyse der Osnabrücker Stadtkirchenordnung im zehnten und zugleich letzten Abschnitt (139–150). Mit der bisherigen Bonnus-Literatur stellt S. die Abhängigkeit von der Lübecker Kirchenordnung Bugenhagens fest (139), um gleichzeitig auf Differenzen im Aufbau hinzuweisen, die sie auf Bonnus' theologische Identität zurückführt. Galt bislang sein pädagogisches Interesse als nicht sehr ausgeprägt, so gewahrt S. in der Vorordnung des Predigtamts eine besondere Verantwortung des Predigers für die Unterweisung der Gemeinde und die Erziehung der Jugend (143 ff., 161 f.). Ermöglicht wird diese neue Akzentsetzung, indem die dispositionelle Differenz zu den Kirchenordnungen Bugenhagens aus der bislang unbeachtet gebliebenen Rostocker Behelfskirchenordnung von 1533 abgeleitet wird, so daß man hier einer individuellen Prägung Bonnus' ansichtig wird. Pädagogische Motive vermutet S. schließlich auch hinter der im Vergleich zu Bugenhagen konservativeren Haltung in liturgischen Fragen. „Für die Bewahrung der liturgischen Formen, der lateinischen Sprache, der Gesänge und letztlich auch der Heiligtage legt Bonnus das Kriterium an, daß sie sich für die Erziehung, also die religiöse Unterweisung, bewährt haben und sich innerhalb der protestantischen Gottesdienstpraxis erneut bewähren können.“ (163)

Dieser Überblick über den ersten Teil

der Untersuchung mag genügen, um einen kleinen Eindruck von der Fülle der dargebotenen Ergebnisse zu vermitteln, die nicht nur ein neues Bild des Lübecker Superintendenten Bonnus bieten, sondern auch für die Regionalkirchengeschichte im niederdeutschen Raum von fundamentaler Bedeutung sind. Daß S. trotzdem manche Fragen offen läßt (vgl. z.B. 13, 24, 44 u.ö.), spricht für die Ausgewogenheit ihrer Darstellung.

Im zweiten Teil wendet sich S. dem praktisch-theologischen Schrifttum Bonnus' zu. Im ersten Abschnitt über Schriftauslegung und Predigt (164–184) steht die auf Vorlesungen basierende und erst 1571 posthum veröffentlichte Epistelpostille im Mittelpunkt; ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die rechtfertigungstheologische Position des Lübecker Superintendenten gelegt, den S. im engen Kontext der Wittenberger Theologie ortet. Erwähnt werden die Verwendung der reformatorischen Exklusivpartikel, die theologische Funktion des Gesetzes zur Sündenerkenntnis, die Dialektik von Gesetz und Evangelium und die besondere Bedeutung des Gedankens der *pax conscientiae*. Bonnus sei in seiner Darstellung nicht originell (zumal es ihm nicht um exegetische Feinheiten gehe, sondern der Blick immer auf die Bedeutung der Auslegung für die Verkündigung gerichtet sei – für Bonnus' Schrifttum ein zentraler Hinweis, 184), sondern eng an der Wittenberger Lehre orientiert; eine besondere Nähe nimmt S. zum rechtfertigungstheologischen Ansatz Bugenhagens wahr. Ihre Nachweise (Präferenzen der Gotteskindschaftsterminologie, häufiger Bezug auf das Thema Anfechtung, Fehlen des *tertius usus legis*, besondere Betonung der Ethik als Konsequenz der Rechtfertigung) sind zutreffend, werden im Gegensatz zu allen anderen Passagen der Untersuchung jedoch nicht anhand von Primärquellen verifiziert, sondern allein unter Rückgriff auf Sekundärliteratur (erwähnt werden fast ausschließlich Hans Hermann Holfelders Arbeiten), deren Stimmigkeit aber (mit Recht) kritisch angefragt wird (vgl. 178, Anm. 37). Ein Vergleich mit rechtfertigungstheologischen Ausführungen in den Kirchenordnungen, Parallelstellen in der Paulusexegese oder anderen Gelegenheitsschriften Bugenhagens wäre hier interessant gewesen. Tatsächlich erinnern manche Formulierungen des Lübecker Superintendenten frappant an Äußerungen des Pomeranus. Darüber hinaus wäre aber auch zu fragen, ob die Suche nach prägenden Einflüssen nicht noch weiter

voranzutreiben ist: Die für Bonnus so charakteristische Betonung der Ethik (vgl. 95, 169–171, 286, 339 u.ö.) ist ebenso (im Vergleich zu Bugenhagen sogar noch wesentlich ostentativer) in den Schriften des Reformators Niedersachsens, Urbanus Rhegius, anzutreffen. Erwähnt werden muß hier vornehmlich dessen Schrift „*Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi*“ (1535), in der für reformatorische Schriften eine bemerkenswerte Würdigung der Werke begegnet; eben diese Schrift empfiehlt Bonnus den Pfarrern in der Osnabrücker Landkirchenordnung explizit zur Lektüre (vgl. 151 f.).

Im zweiten Abschnitt widmet sich S. Bonnus' historischen Arbeiten – besonders einer lateinischen Übersetzung der Weltchronik von Johannes Carion (185–204). Ein Beispiel für die gründlichen Archivrecherchen der Verfasserin ist die Entdeckung der editio princeps, die zwei Jahre früher (1537) als der bislang älteste bekannte Druck zu datieren ist und im Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts (VD 16) fehlt (185, Anm. 4).

Eines der interessantesten Kapitel der gesamten Untersuchung ist die Analyse von Bonnus' „*Farrago*“ (205–268). Erscheint es auf den ersten Blick verblüffend, eines reformatorischen Heiligenkompendiums ansichtig zu werden, so vermag S. im Rahmen einer umfassenden Einleitung die Differenzen zur traditionellen Heiligenverehrung sowie die Kongruenzen zu Luthers Wunsch nach einer reformatorischen Bearbeitung der Heiligenlegenden, dem Bonnus als erster evangelische Theologe nachgekommen ist, darzulegen. Ganz im Duktus ihrer bisherigen Darstellungen bietet S. ausführliche Überblicke über die Heiligenverehrung im ausgehenden Mittelalter (209–211) und in der Reformationszeit (212–227). Ergänzt wird die Darstellung anhand von Vergleichen mit Johannes Brenz (213), Melanchthon (213–217), Bugenhagen (218–222, 230 ff.) und Georg Major (256 f.), die weitgehend auf der Analyse von Primärquellen beruhen. Zusammenfassend kommt die Verfasserin zu folgenden Ergebnissen: 1) Bonnus stimmt völlig mit den Wittenberger Theologen überein (besonders Melanchthons ethisch-pädagogische Prägung scheint auf Bonnus eingewirkt zu haben). 2) Die *Farrago* ist für Prediger bestimmt und vertritt ein katechetisch-seelsorgerliches Interesse, das vom besonderen Anliegen reformatorischer Theologie geprägt ist: Mit Hilfe des beispielhaften Glaubens der Heili-

gen (im Sinne von „Geheiligte“) soll zur Nachfolge (*imitatio*) im Glauben angeregt werden (ein eindrucksvolles Beispiel stellt Maria Magdalena dar, die „zum Typos schlechthin für die Rechtfertigung des Sünders“ (273) wird. 3) Die Heiligen vermitteln als historische Personen einen Einblick in die Kontinuität der Heilsgeschichte Gottes in der Kirche.

Der vierte Abschnitt widmet sich den Aufzeichnungen, die 1571 unter dem Titel „*Institutiones de modo et ratione orandi*“ posthum veröffentlicht wurden. Wurde dieses Werk bisher als zentrale Quelle für die Eruierung des theologischen Ansatzes Bonnus' gewürdigt, so kommt S. zu einem gegenteiligen Ergebnis: Aufgrund der Rückführung zahlreicher Texte auf Ausführungen Melanchthons, Luthers, Bugenhagens oder auch Joachim Slüters muß die Bedeutung dieser Schrift für die Erfassung des theologischen Profils Bonnus' erheblich eingeschränkt werden. Bei den wohl auf Bonnus selbst zurückzuführenden Texten sei dagegen „ein erheblicher Mangel an theologischer Reflexion vorhanden“ (281), so daß vorwiegliche Einordnungen etwa der Sakramentenlehre Bonnus' mit Vorsicht betrachtet werden (282). Dieses Kapitel ist ein beredtes Beispiel für die Ausgewogenheit und Selbstständigkeit, mit der S. den festgeprägten Urteilen der bisherigen Bonnus-Literatur auf der Grundlage einer soliden Quellenanalyse entgegentritt.

Das Zentrum der Untersuchung stellt sicherlich die Interpretation von Bonnus' Katechismus, der „*Vorvatinge*“, dar (290–343). Nach einem ausführlichen Forschungsüberblick, in dem kritische Anfragen der bisherigen Literatur an Disposition und Formulierung des Katechismus (der schließlich sogar überhaupt nicht zur Gattung eines Katechismus zu rechnen sei) zu Wort kommen (290–293), beweist S. in einer vorzüglichen formalen und inhaltlichen Analyse das Gegenteil: Indem sie sich strikt am Aufbau des zweigeteilten Titels orientiert, nähert sie sich der durchdachten Gestalt des Textes: Teil 1 ist durchaus in den Kontext der Wittenberger Katechismustradition zu stellen, während Teil 2 sich über den Katechismus hinausgehenden, aktuellen und grundsätzlichen Problemen zuwendet. Die Stringenz der Gedankenführung im ersten Teil wird u. a. mit Hilfe eines Vergleichs mit Luthers Kleinem Katechismus dargelegt (320 ff.). Beim zweiten Teil handelt es sich formal betrachtet in der Tat nicht mehr um einen Katechismus, tatsächlich aber muß Bonnus auch diesen Teil als einen solchen ver-

standen haben, denn für ihn endet der Katechismusunterricht nicht mit der theoretischen Zusammenfassung einfacher Wahrheiten; vielmehr setzt er sich mit intellektuellem Anspruch auch für verständige Gemeindeglieder und sogar ausgebildete Pfarrer fort (328 ff.). Wie für Melancthon stehen auch bei Bonnus *pietas* und *eruditio* in engem Kontext (341 f.). „Die pädagogische Vermittlung der christlichen Lehre ist das bestimmende Element in Bonnus' Wirken.“ (342)

Der letzte Abschnitt widmet sich Bonnus' liturgischen und hymnologischen Aktivitäten, die auch im ersten Teil bereits zur Sprache kamen (344–405; vgl. bereits 141–143, 146 f., 155–158). Die in der Vergangenheit wiederholt begonnene Zuordnung Bonnus' zu den Neuauflagen des Rostocker Gesangbuches wird auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft und aufgrund mangelnder Quellenbeweise zurückgewiesen. Statt dessen wird mit guten Gründen die eigenständige Verantwortlichkeit des Druckers selbst wahrscheinlich gemacht. Analysen einiger von Bonnus stammenden Umdichtungen lateinischer Gesänge oder ins Niederdeutsche übertragenen Lieder verifizieren die christozentrische Konzeption der Erlösungslehre Bonnus' (381 ff.). Die Zuweisung von EKG 200 an Bonnus wird als Irrtum entlarvt (387), das letzte im Evangelischen Kirchengesangbuch verbliebene Bonnus-Lied „Och wy armen Sünders“ (EKG 57) als Bußlied angeführt, „das in eindrücklicher Weise dem Rechtfertigungsglauben Ausdruck verleiht“ (402).

Diese knappen Ausführungen mögen genügen, um die Reichhaltigkeit der Erträge dieser Untersuchung anzudeuten. Stupender Fleiß bei der Aufspürung der Quellen, akribische Sorgfalt bei deren Interpretation, sensibler Umgang mit der zur Verfügung stehenden Sekundärliteratur und eine beeindruckende Kombinationsfähigkeit bei der Zusammenstellung historischer Ereignisse und Fakten haben ein reiches Resultat erbracht. Entstanden ist ein über weite Strecken neues Bild des Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus; beeindruckend ist der kontinuierliche Versuch, seine Äußerungen im Kontext protestantischer Theologie zu orten; Bonnus' spezifische Qualitäten werden aber nicht im Vergleich der theologischen Originalität mit den Wittenbergern gesucht, sondern in der Fähigkeit, theologische Wahrheiten katechetisch-seelsorgerlich in die Praxis zu transformieren – nicht nur mit diesem neuen Verständnis rückt S. vom Urteil der bisherigen Bon-

nus-Literatur ab. Interessante regionalgeschichtliche Einblicke runden das Werk ab, das in jeder Hinsicht als gelungen zu bezeichnen ist.

Münster i. W.

Ralf Kötter

Christoph Weismann: Die Katechismen des Johannes Brenz. I. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (= Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 21), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1990, 760 S., ISBN 3-11-010843-7.

Seit geraumer Zeit sind die Großkirchen in wachsendem Maß um ihre Katechismus-Tradition bemüht: 1975 erschien der lutherische Evangelische Erwachsenenkatechismus mit nachfolgenden Kinder-, Jugend- und Konfirmandenkatechismen, 1985 der Katholische Erwachsenenkatechismus als Vorstufe des nunmehr vorliegenden katholischen „Katechismus der Weltkirche“.

Hinter diesen Anstrengungen ist das Bedürfnis spürbar, einem tendenziellen Verlust an christlicher Glaubens-Substanz in den Gemeinden zu wehren, die Schwierigkeiten der Kommunikation mit der kirchlichen Tradition durch Elementarisierung und Konzentration aufzufangen und damit an die großen Zeiten katechetischen Wirkens in der Kirche anzuknüpfen. Denn Katechismen stellen die „Umsetzung der Hochtheologie in die Basis-theologie“ dar (Weismann S. 30). Der in den neuen Katechismen angestrebte Versuch, gleichermaßen traditionsbewußt, elementar und modern sein zu wollen, steht allerdings vor immensen Schwierigkeiten – jedenfalls sind aus den handlichen Lern- und Lebensbüchern (Enchiridien) komplexe und umfangreiche Nachschlag- und Arbeitsbücher geworden.

Beim Bemühen um Neu-Vergegenwärtigung der Tradition könnte die historische Beschäftigung mit dem Katechismus-Gut hilfreich sein. In diesem Zusammenhang gehört Chr. Weismann mit seiner Münsteraner Dissertation von 1979 (aufgrund technischer Schwierigkeiten erst nach elf Jahren veröffentlicht), einer im Rahmen der seit 1970 erscheinenden Studienausgabe der Werke von J. Brenz angeregten Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von dessen katechetischen Schriften.

Weismanns Buch gliedert sich in eine ausführliche Einleitung, ein erstes Kapi-

tel, das die „Fragstück“ (den Catechismus minor und für die Erwachsenen den Catechismus maior) von 1527/28, und ein zweites Kapitel, das die „Fragstück“ von 1535 (den eigentlichen Brenz-Katechismus) in ihrer Entwicklungs-, Text- und Wirkungsgeschichte behandelt. Im Anhang werden die Texte abgedruckt, ergänzt durch einige andere catechetische Schriften von Brenz und den Württembergischen Katechismus von 1696, der eine Verbindung zwischen Brenz-Text und Luther-Text darstellt.

In der Einleitung bietet Weismann zunächst in einem kurzen Abriss die Geschichte der Katechismus-Forschung. Die Katechismen seien in den Augen der hohen Theologie seit jeher zu Unrecht als „Trivalliteratur“ (S. 29) abgewertet worden. Aber „es dürfte die Forderung nicht unbillig sein, daß auch diese Gebrauchs- und Kleinliteratur der Kirche in die Theologie, in die Kirchengeschichtsforschung und in die historische Sozialforschung – und das heißt dann aber auch: in die Sammlungsaufgabe der Bibliotheken! – einbezogen werde“ (S. 31), denn die Katechismen haben eine immense kulturgeschichtliche Bedeutung: „Wenn Texte in der oben angedeuteten Totalität von allen Sprechenden, Lesenden und Schreibenden eines Volkes und eines Zeitalters benützt und gelernt werden, dann muß sich das auch auf deren Sprache und Literatur auswirken“ (S. 33). Vor allem verweist er auf „die Rolle des Katechismus bei der Fixierung gesprochener Nationalsprachen als Schriftsprachen“ (S. 34).

Die katholische Katechismus-Tradition ist nach Weismann wesentlich besser aufgearbeitet (in einer Reihe von Editionen, regionalen Katechismusgeschichten und catechetischen Arbeiten, ausgelöst durch R. Padberg 1956) als die protestantische, da man hier bei einseitiger Schätzung der Katechismen Luthers zu lange „in satter Zufriedenheit“ auf den Quellenwerken von F. Cohrs und J. Reu ausgeruht habe. Vor allem sei durch die Aufnahme der Katechismen Luthers in das Konkordienbuch 1580, also in das Corpus der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, eine Fixierung auf Luther entstanden, die das Interesse an der Breite der Katechismus-Entwicklung neben und nach Luther deutlich zurücktreten ließ. Zu Luthers Katechismen selbst liegen seit dem Katechismus-Jubiläum 1929 die Kommentare von M. Reu und J. Meyer vor, womit deren Entstehungsgeschichte gründlich erforscht sei (S. 73); seither sei aber außer catechetisch-pädagogischen

Arbeiten nichts neues erschienen: „Eine Theologie des Katechismus hat noch keiner geschrieben“ (S. 30).

Das hat sich seit 1979 – zumindest ansatzweise – in beiderlei Hinsicht geändert. Waren zunächst 1982 die Katechismen Ph. J. Speners von W. Jentsch im Olms-Verlag neu ediert worden, so ist seit 1990 der von G. Seebaß herausgegebene theologische „Kommentar zu Luthers Katechismen“ von A. Peters im Erscheinen, der Weismann noch nicht vorlag.

In der Fülle von Katechismen, die Luther angeregt hatte bzw. als selbstverständlich voraussetzte (er wollte mit seinen Katechismen nur ein Beispiel geben) haben sich als von eigenständigem Belang nur der Brenz'sche von 1535 (die Fragstücke von 1528 dürften Luther bei der Abfassung seiner Katechismen 1529 schon vorgelegen haben) und der (reformierte) Heidelberger von 1563 erwiesen. Ein eher wohl indirekter Einfluß der Reformation auf katholische Katechismen ist neben Luther gerade von Brenz her nachweisbar (S. 11; 231; 650), allerdings auch in der satirischen Form des zeitspezifischen gegenseitigen konfessionellen Schlagabtauschs (S. 650 ff.).

In der Darstellung des historischen Rahmens holt Weismann weit aus. Er erklärt in der Einleitung aufs Neue den Begriff Katechismus und schildert die Bedeutung des Katechismus vor der Reformation und im 16. Jahrhundert, wobei sich das Jahr 1529 (Erscheinungsjahr von Luthers Katechismen) als Zentraltermin erweist. Der reformatorische Katechismus ist in Stoff und Form der mittelalterlichen Tradition verbunden. Das gilt auch für die Frageform, die einerseits der Prozeß-Sprache des 14. Jh.'s, andererseits dem Beichtverhör entnommen ist. Die Eingangsfrage von 1527/28 (auch bei Althamer oder Bucer) ist hussitische Herkunft: „Was bistu? Antwort. Der ersten geburt nach bin ich ain vernünfftige creatur oder mensch, der neuen geburt nach bin ich ain Christ“. Im Katechismus von 1535 heißt es dann: „Was glaubens bistu? Antwort. Ich bin eyn Christ. Frag. Warumb bistu eyn Christ? Ant. Darumb/dz ich/glaub/in Jesum Christum vnnd bin in seim namen getaufft“.

Im 1. Kapitel bietet Weismann die Geschichte des ersten Brenz'schen Katechismus, geht im einzelnen minutiös auf (1) Entstehung und Druck, (2) Aufbau und Form, (3) Inhalt und theologischen Gedankengang und (4) die Vorlagen der catechetischen und der biblischen Texte ein und stellt Verbreitung, Übersetzungen

und Einfluß auf andere (internationale) Katechismen dar.

Dabei geht Weismann weit über die bloße Interpretation des Textes hinaus, indem er die Fragstücke von 1527/28 in den Zusammenhang der Reformation in Schwäbisch Hall stellt, dem Wirken von Brenz daselbst und dessen Programm, was die Kinder- und Jugendunterweisung betrifft. Brenz nimmt Luthers Anregungen zu Fragen der christlichen Kindererziehung und Schulkonzeption auf (Elternhaus, Schule und Kirche haben je ein eigenes Gewicht, sind aber eng aufeinander bezogen), gestaltet sie aber selbständig um, wie er auch in anderen Zusammenhängen bei aller Abhängigkeit von Luther seine Eigenständigkeit zeigt (in der Einbeziehung der Bergpredigt in den Katechismus-Stoff, in der Gestaltung der Haustafeln, S. 411 ff., in der Interpretation der Firmung, die er in Verbindung zwischen Erasmus und Zwingli unter catechetischem Aspekt sieht, aber mit Abendmahlsverhör und Abendmahl verbindet, S. 63). Unter der Hand erfährt der Leser eine Fülle interessanter Einzelheiten, z.B., daß von 1559 bis noch 1874 einen Batzen in die Armenkasse zahlen mußte, wessen Kind während des Katechismusunterrichts auf der Gasse angetroffen wurde.

Kapitel 2 schildert in der Gliederung etwas modifiziert den eigentlichen Katechismus Brenz' von 1535, wobei Verbreitung, Gebrauch und Einfluß auf andere Katechismen zwangsläufig einen sehr breiten Raum einnehmen. Das weitet sich nun zu einem Stück territorialer Kirchengeschichte aus, sofern Katechismuswesen, Kirchenordnungen, Katechismusgottesdienste territorial in den verschiedenen Städten bzw. Regionen dargestellt werden, in denen der Brenz'sche Katechismus je in Gebrauch war. Im Mittelpunkt stehen die Geschichte der Reformation in Württemberg und der dortige Katechismus-Gebrauch. Vielleicht war die Württembergische Kirchenordnung von 1536 der unmittelbare Anlaß für Brenz im benachbarten Schwäbisch Hall, die Fragstücke 1535 neu zu schreiben, wie sie denn auch bis ins 20. Jahrhundert hinein als „Württembergischer Katechismus“ bekannt waren (S. 241). Neben dem Herzogtum Württemberg stehen die Reichsstadt Hall mit der Grafschaft Hohenlohe und der Herrschaft bzw. Grafschaft Limpurg, die Grafschaft Mömpelgard, die süddeutschen Reichsstädte Heilbronn, Esslingen, Reutlingen, Ulm, Biberach, Kempten, Colmar u.a., badische und pfälzische Gebiete, sonstige deutsche und außer-

deutsche Gebiete (Frankreich, Italien, Slowenien und Kroatien, Polen, Siebenbürgen, USA und Missionsgebiete in Afrika und Asien). Hier zeigt sich das Wirken von Brenz in einer wahrhaft europäischen Dimension.

Die Eigentümlichkeit des Brenz'schen Katechismus äußert sich bereits, der Eingangsfrage gemäß, in der Einspannung des Stoffes zwischen Taufe und Abendmahl. Dazwischen liegen 1527/28 Credo, Dekalog und VU, wobei im Catechismus maior in einer „nicht sehr glücklichen Mischform“ (S. 87) die Interpretation von Vaterunser-Bitten und Geboten miteinander verschränkt wird, bzw. 1535 Credo, VU und Dekalog; Das Heil (Taufe/Credo) vermittelt den Mut zum Gebet und den Gehorsam gegen das Gebot (S. 87). Eine Eigenart des Brenz'schen Fragestils ist die Frage nach dem Nutzen (S. 95), der Credo-Auslegung im Sinn der soteriologischen Applikation bei Luther vergleichbar.

Interessant ist die Frage, wodurch die Fragstücke von 1535 sich gegen den „marktbeherrschenden“ lutherschen Katechismus durchsetzen konnten (S. 235). Gewiß, Brenz gehört inzwischen „zu den anerkanntesten Führungskräften der lutherischen Kirche“ (ebd.), aber den Grund für den Erfolg sieht Weismann letztendlich in der Kürze des Textes, in Verbindung mit seiner Prägnanz und Verständlichkeit (S. 240).

Weismanns Untersuchung ist von großem Reichtum historischer Details, von immenser Gründlichkeit und geschichtswissenschaftlicher Gelehrsamkeit. Wenngleich der Natur der Sache nach ein solches Werk kein Bestseller werden kann und die Beschäftigung mit ihm Liebe zur Kleinarbeit historischer Forschung voraussetzt, so ist doch deutlich, daß eben für die historische Erhellung der Katechismus-Geschichte wie der Territorial-Kirchengeschichte Südwestdeutschlands mit der Arbeit von Weismann ein wichtiger Pfeiler geschaffen ist, wobei die Liebe zum Katechismus den Autor für die Zukunft geradezu ins Schwärmen geraten läßt: „Vielleicht wird das erwartete wirkliche ‚ökumenische Zeitalter‘ des Christentums zugleich ein ‚Zeitalter des Katechismus‘ werden. Vielleicht stehen... auch am Beginn des gemeinsamen Weges aller christlichen Kirchen und Konfessionen Katechismen als Verständigungsschriften und Grundbekenntnisse“ (S. 37).

München

Hans-Jürgen Fraas

Hermann Ehmer (Hrg.): *Leben des Jakob Andreae*, Doktor der Theologie. Von ihm selbst mit großer Treue und Aufrichtigkeit beschrieben bis auf das Jahr Christi 1562. Lateinisch und deutsch (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 10), Stuttgart (Calwer Verlag) 1991, 146 S., kt., ISBN 3-7668-3036-8.

Die Herausgabe des lateinischen und deutschen Textes einer fragmentarischen Biographie Jakob Andreaes, des großen Propagandisten einer sowohl protestantischen wie auch konfessionsübergreifenden Einigungsbewegung, füllt und ergänzt eine bedeutende Lücke unseres Bildes der Zeit der „Orthodoxie“ im sechzehnten Jahrhundert, freilich vorwiegend auf der nichtkatholischen Konfessionsseite. Der berühmte württembergische Mitverantwortliche für das lutherische „Konkordienbuch“ von 1580, das die orthodoxen Streittheologen der Nachreformationszeit wenigstens im lutherischen Lager zur „Lehreinheit“ zurückführte, er steht vor unseren Augen plötzlich als Mensch aus Fleisch und Blut. Damit korrigiert diese Lebensbeschreibung ein wenig jenes Bild theologisch verantwortlicher Männer der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, denen sich die Historiker nur widerwillig und verdrossen zuwenden, und zwar beiden konfessionellen Lagern. Da stellt man sich gerne bleiche, verblissene, streitsüchtige Stubengelehrte vor, die jeden Kontakt mit ihren Gemeinden, den „Objekten“ ihrer hölzernen Glaubenslehren verloren haben.

Jakob Andreae, und hier schadet der Abbruch seiner Lebensbeschreibung mit dem Jahr 1562 wenig, entspricht diesem Bild ganz und gar nicht. Er steht in einem prallen Leben voller Hoffnungen und Ängste. Er weiß, wodurch er geprägt worden ist, er ist einerseits sehr stolz auf seine Leistungen, kann aber andererseits auch Fehler machen und eingestehen, und er bleibt dennoch ein Kind seiner Zeit.

Gerade dies muß unterstrichen werden. Schauerlich klingen Berichte über eine Hexe aus Esslingen oder über einen zwischen Folter und Hinrichtung durch Andreaes Predigt „bekehrten“ Juden. Das sind Dinge, die wir nicht mehr verstehen, so gewiß sie auch in unserer Zeit präsent sind. Auch das wird deutlich, daß die Glaubenslehre damals eine Angelegenheit der Fürsten und ihrer Hoftheologen bleibt, daß also das Volk nur als Objekt für zahllose Predigten eine Rolle spielt.

Glücklicherweise steht hier dem gro-

ßen Andreae wenigstens Christoph von Württemberg zur Seite, ein ungemein sympathischer Fürst. Wie er unterscheidet sich Andreae aber in entscheidenden Punkten vom Normalbild seiner Zeitgenossen.

Hier muß auf vier Eigenschaften hingewiesen werden:

Ein unendlicher Fleiß, eine wahre „Eselsgeduld“, eine ungewöhnliche Fähigkeit zum Kompromiß und ein gutes Maß an württembergischem Humor, der auch bedrückende Erlebnisse und Ereignisse „wegstecken“ kann, ohne aus der Bahn zu geraten. Andreaes Fleiß ist stets praktisch und voll Leben. Eine Karte der Reisen Luthers oder Calvins ist leicht zu zeichnen, eine solche für Jakob Andreae eine graphische Unmöglichkeit. Wie ein Spinnennetz überziehen allein die bis 1562 geschilderten Reisen Westeuropa. Dabei muß man immer bedenken, daß sich diese „Reisediplomatie“ zu Fuß, zu Pferd oder per Kutsche auf miserablen Straßen abspielt. Wie Tautropfen im Spinnennetz, leuchten an den Schnittstellen zahllose Predigten auf, vor Fürsten, Theologen und vor allem Gemeinden vielfältigster Art. Nur selten ist Andreaes Geduld und seine Kompromißbereitschaft am Ende, und meist konstatiert er voll Bedauern die Schuld am Abbruch eines Gesprächs bei der anderen Seite.

Wie Ehmer richtig bemerkt, ist auch Andreae nicht mehr beschriebene weitere Lebenszeit und deren aufreibende Reisetheologie im Ringen um die protestantische Einigung in breitem Strom bereits in den vorhandenen Rückblick eingeflossen. Wes Geistes Kind der große Einiger tatsächlich war, und daß es nur einem solchen Mann gelingen konnte, die Fürsten wenigstens des lutherischen „Lagers“ von der Notwendigkeit ihrer Unterschrift unter eine „Konkordie“ zu überzeugen, ist nach der Lektüre dieser Biographie auch für den Laien deutlich.

Bedauerlich ist der Verzicht auf eine breitere Einleitung, und auch die „Anmerkungen“ wären besser jeweils sofort unter den Text gestellt worden, zumal sie viel mehr bieten als reine Literaturhinweise.

Man würde sich eine Fortsetzung der Biographie des großen Württembergers aus anderen Quellen wünschen, die den Rest seines Lebens ebenso farbig vor uns er stehen lassen könnte wie das vorliegende „Zeitzeugnis“.

Rosenfeld

Karl Hartmann

Benno von Bundschuh: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124), Münster (Aschendorff) 1988, 603 S., kt., ISBN 3-402-03772-6.

Das Wormser Religionsgespräch von 1557 war der letzte Versuch einer auf Reichsebene erzielten Überwindung der seit der Reformation eingetretenen Konfessionalisierung der abendländischen Christenheit. Dieser Versuch ist gescheitert, was den Verf. veranlaßt, Worms „als Wendepunkt zwischen Reformation und Gegenreformation“ anzusehen: „Die schwer bedrängten Anhänger der alten Kirche hatten sich zum ersten Mal den Neuerern gegenüber behauptet; deren bis dahin unbestrittene Überlegenheit wurde durch das Colloquium in den Augen der Öffentlichkeit ernstlich erschüttert“ (S. 566). Nicht minder bedeutsam war aber der in Worms unüberbrückbar gewordene innerprotestantische (innerlutherische) Gegensatz zwischen den Gnesiolutheranern und der von Melanchthon repräsentierten protestantischen Majorität. Der Verf. dieser Würzburger, schon 1980 angenommen und noch von Georg Pfeilschifter angeregten katholisch-theologischen Dissertation bietet eine umfangreiche und sehr weit in Einzelheiten gehende Darstellung dieser Vorgänge und ihrer Vorgeschichte.

Die Vorgeschichte reichte bis zum Passauer Vertrag von 1552 zurück, der dem nächsten Reichstag die Entscheidung vorbehielt, ob die Religionsfrage durch ein allgemeines Konzil oder durch ein vom Reich zu veranstaltendes Religionsgespräch geklärt werden sollte. Doch verfolgt der ins Detail verliebte Verf. die Vorgeschichte in einer Breite, die zuweilen die Grenze des Vertretbaren überschreitet. So entfallen auf die Vorgeschichte 417 Seiten, während die Behandlung des Religionsgesprächs selbst nur 90 Seiten (S. 417–507) beansprucht. Rechnet man die folgenden Kapitel „Das religiöse, geistige und gesellschaftliche Leben während des Colloquiums“ (S. 508–532) und „Die Flug- und Streitschriftenliteratur nach dem Ende des Colloquiums“ (S. 533–556) hinzu, so sind es noch immer nur 139 gegenüber 417 Seiten. Wenn der Teil über die Vorgeschichte auch wichtige Abschnitte enthält – etwa über das Treffen Kurfürst Augusts von Sachsen mit König Ferdinand in Leitmeritz im Mai 1556 (S. 112 ff.) oder über die gegensätzlichen

Standpunkte der protestantischen Fürsten hinsichtlich des Geistlichen Vorbehalts (S. 117–121) –, so entsteht durch dieses Mißverhältnis doch ein erhebliches Ungleichgewicht, das vielleicht im Wechsel des Betreuers (nach Pfeilschifters Tod Klaus Ganzer) seine Erklärung findet. Auch der Titel trifft nicht zu, weil von „besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik“ gar keine Rede sein kann. Zum einen war der „Kaiser“ bis 1558 König, nämlich Ferdinand I., während von dem Kaiser, Ferdinands Vater Karl V., der dem Religionsgespräch ablehnend gegenüberstand, nur mitunter gesprochen wird. Aber auch König Ferdinand I., dessen entscheidenden Anteil am Zustandekommen des Religionsgesprächs der Verf. deutlich macht, steht mit seiner Politik keineswegs so sehr im Mittelpunkt, daß von „besonderer Berücksichtigung“ zu sprechen gerechtfertigt wäre.

Diese Kritik an Titel, Stoffverteilung, Gliederung und „Textökonomie“ darf nun aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mit einer grundlegenden und im wesentlichen abschließenden Darstellung zu tun haben. Deutlich werden die Gründe für das doppelte Scheitern des Religionsgesprächs – vor allem wohl die Unnachgiebigkeit der Gnesiolutheraner und das Auskosten der innerprotestantischen Gegensätze durch die Katholiken. Der innerprotestantische Bruch war unausweichlich, als Petrus Canisius als führender Kopf der katholischen Delegation am 16. September 1557 den Finger in die Wunde der innerprotestantischen Lehrgesensätze legte. Nach dem Ausschluß der Gnesiolutheraner vom Kolloquium seitens der protestantischen Assessoren und Auditoren konnten die dem Religionsgespräch von vornherein abgeneigten Katholiken erklären, daß die Weigerung der in Worms zurückgebliebenen evangelischen Theologen, sich von den häretischen Strömungen im eigenen Lager abzugrenzen, ihnen die Fortsetzung des Religionsgesprächs verbiete, das nach dem Regensburger Reichsabschied vom März 1557 nur mit unbestreitbaren Anhängern der A. C. veranstaltet werden sollte. Bundschuh resümiert: „Die Katholiken triumphierten. Schon vor Beginn des Gesprächs über die seit Jahren bestehenden innerprotestantischen Spannungen informiert, hatten sie dieses Zerwürfnis der Neuerer förmlich erwartet, um hier den Hebel anzusetzen und durch konsequentes Insistieren auf klarer Stellungnahme zu den umstrittenen Lehrmeinungen die

Phalanx der Gegner zu sprengen. Die A. C.-Verwandten hatten sich nicht nur unfähig gezeigt, ihren Zwist intern zu bereinigen; ihr radikaler Flügel war sogar nicht davor zurückgeschreckt, den gemeinsamen Gegner zum Schiedsrichter ihrer Differenzen anzurufen" (S. 473).

Trotz breiter Literaturkenntnis sind dem Verf. einige wichtige Titel entgangen. So wären zu S. 1 Walter Hollweg („Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses“, 1964) und Volker Press („Calvinismus und Territorialstaat“, 1970) zu ergänzen. Auch trifft die Aussage „Biographie fehlt“ (S. 50, Anm. 133) für Sebastian von Heusenstamm nur begrenzt zu, da bereits seit 1980 das Werk von Rolf Decot („Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555“) vorliegt. Man kann eine Dissertation, wenn – wie hier – acht Jahre zwischen Annahme und Veröffentlichung liegen, auch um zwischenzeitig erscheinende Arbeiten ergänzen! Übrigens war die Stadt Braunschweig auch nie eine Reichsstadt (so aber S. 398), sondern das, was Alois Schröer in seiner „Reformation in Westfalen“ eine „privilegierte Stadt“ nennt. Die Angabe „passim“ im Personen- und Ortsregister (Ferdinand I., Karl V.) widerspricht dem Zweck eines Registers.

Es mutet seltsam an, wenn heutzutage die Protestanten außerhalb gekennzeichnete Zitate als „Abgewichene“ (S. 15, 30, 95, 196, 264) bezeichnet werden (daneben auch: „Lutheraner“, „A. C.-Verwandte“, „Neuerer“, „Neugläubige“, „evangelische Seite“). Daß das nicht als konfessionelle Polemik eines katholischen Autors gemeint ist, zeigt sich daran, daß die Katholiken mitunter – ebenfalls außerhalb von Zitaten – „Papisten“ (S. 459) genannt werden. Problematisch wird die Sache jedoch, wenn die Protestanten als „Konfessionalisten“ (S. 160, 162, 180, 209, 214, 555) erscheinen, weil damit der Konfessionscharakter des sich in dieser Zeit gleichfalls als Konfession formierenden Katholizismus verschleiert wird. Um zu erläutern, was gemeint ist, zitiert der Rezensent nicht sich selbst, sondern Wolfgang Reinhard, der vom Prozeß der Konfessionalisierung spricht, der „in allen drei konfessionellen Bereichen, bei Calvinisten, Katholiken und Lutheranern, sachlich weitgehend und zeitlich einigermaßen parallel“ stattfand (ZHF 10, 1983, S. 258 f.).

Köln

Harm Kluiting

Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Dritte Abteilung: 1572–1585. 7. Band: Nuntiaturreportagen Giovanni Dolfini (1573–1574). Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Almut Bues, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1990, 58, 794 S.

Papst Leo XIII. öffnete 1883 das Vatikanische Geheimarchiv der internationalen Öffentlichkeit. Damit verbanden sich große Hoffnungen. Ein förmlicher Wettlauf setzte ein. Die systematische Erschließung der Bestände wurde weithin durch nationale Interessen bestimmt.

Die organisierte Forschung bemühte sich zunächst vor allem für die mittelalterlichen Bestände; aber auch die Nuntiaturreportagen des 16. Jahrhunderts kamen früh in den Blick. Von ihnen erhoffte man sich allenthalben Aufschlüsse über den Ablauf und die Abwehr der Reformation. Für den deutschsprachigen Raum waren vor allem die Nuntiaturreportagen am Kaiserhof, aber auch die reisenden Legaten von Interesse. Durch die politische Entwicklung im 19. Jahrhundert kam es aber zur Konkurrenz. Sowohl die „Preußische Historische Station“ (später: Königlich-Preußisches Historisches Institut) wie auch das Österreichische Historische Institut in Rom bekundeten aus verständlichen Gründen ihr Interesse. Zwar belebt mitunter in der Geschichtsforschung auch die Konkurrenz das Geschäft; in diesem Fall aber führte sie zu einer unnötigen Doppelarbeit. Nach längerem Hin und Her kam dann 1893 eine heute noch gültige Abmachung zustande. Die Nuntiaturreportagen des 16. Jahrhunderts wurden in vier Abteilungen gegliedert. Drei davon konnten sich die Preußen sichern, die dadurch auch hier ihre Vormachtstellung dokumentierten. Den Österreichern verblieb lediglich die Zweite Abteilung, nämlich die Berichte aus Deutschland unter den Pontifikaten Pius IV. (1559–1565) und Pius V. (1566–1572). Der katholischen Görres-Gesellschaft überließ man großzügig die Kölner Nuntiaturreportagen, die für die Reichspolitik von geringer Bedeutung war.

Die Gliederung der Abteilungen nach Pontifikaten sollte sich später als wenig sachgemäß zeigen. So wurde zum Beispiel die Nuntiaturreportagen Giovanni Dolfini (Delfino), der schon unter Pius V. (1571) nach Wien kam, auseinandergerissen. Wie der vorliegende Band zeigt, gehören die späteren Jahre dieser Nuntiaturreportagen zur Dritten Abteilung.

Daß sich die Preußen drei der vier Abteilungen sichern konnten, sollte sich bitter rächen. Das Österreichische Historische Institut konnte 1967 die ihm zugefallene Zweite Abteilung endgültig abschließen. Darüber hinaus konnte das Institut sogar eine Sonderreihe „Grazier Nuntiatür“ eröffnen, dessen zweiter, abschließender Band „Die Nuntiatür des Germanico Malaspina und des Giovanni Andrea Caligari (1582–1587)“ 1981 von Sabine Weiß und Johann Rainer (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, 2. Abt.: Quellen, 2. Reihe) vorgelegt wurde. Darüber hinaus führte das Österreichische Institut für das 18. Jahrhundert ein „Pilotprojekt“ durch; Irmgard Lindeck-Pozza bearbeitete die Nuntiatür Visconti (1767–1774). Dabei ging es nicht um den wörtlichen Abdruck der Akten (wie bei den Nuntiatürberichten des 16. Jahrhunderts), sondern um eine Erschließung durch Regesten. An diesem Beispiel sollte erprobt werden, wie neuzeitliche Massenbestände sinnvoll erschlossen werden können, um dem Forscher, der sich für ein Einzelproblem interessiert, den raschen Zugriff zu ermöglichen. Leider wurde dieser Versuch zu wenig beachtet und diskutiert, obwohl die hier angewandte Methode der einzige Weg ist, um die großen Bestände des 17. und 18. Jahrhunderts sinnvoll zu erschließen.

Die Geschichte der „preußischen“ Abteilungen der Nuntiatürberichte zeigt, daß solche Projekte weithin von der Initiative und Tatkraft einzelner Mitarbeiter abhängig sind. So konnte in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen kein einziger Band der Nuntiatürberichte veröffentlicht werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg trieben vor allem Heinrich Lutz und Helmut Götz die Arbeiten voran. Dabei wurden bei der Ersten Abteilung zwei Ergänzungsbände notwendig (bearbeitet von Gerhard Müller).

Insgesamt ist ein Ende der Arbeit an den Nuntiatürberichten noch nicht abzusehen. Um so erfreulicher ist es, daß aus der Dritten Abteilung ein weiterer Band angezeigt werden kann. Er wurde von Almut Bues in erstaunlich kurzer Zeit erarbeitet.

In seiner Gliederung folgt der Band dem seither üblichen und bewährten Muster. Zunächst wird die handschriftliche Überlieferung (Vatikanisches Archiv, Segreteria di Stato, Nunziatura di Germania 6, 70, 71; Fondo Borghese Serie III, 11 cd) vorgestellt. Dem folgt eine Schilderung der Tätigkeit Dolfinos (Delfinos) in Wien, und zwar für seine gesamte Nuntiatür (1571–

1578). Ein weiterer Abschnitt greift die Hauptthemen der Nuntiatürberichte am Kaiserhof in den Jahren 1573 bis 1574 auf. Auf die Begründung der Editionsprinzipien folgt ein Bericht über „Die Herausgabe der Nuntiatürkorrespondenz vom Kaiserhof während des Pontifikats Papst Gregors XIII., 1572–1585“, der eine kleine Geschichte des Preußischen Historischen Instituts und seiner Mitarbeiter, wie auch der Beziehungen zum Österreichischen Kulturinstitut in Rom wurde. Den Hauptteil des Bandes nimmt der Abdruck von 316 Aktenstücken von Mai 1573 bis Dezember 1574 ein. Jedem Stück ist ein Kopfregeest vorangestellt; der Inhalt wird überdies durch ausführliche Anmerkungen erschlossen. Bei den hierfür benutzten Archiven und Bibliotheken bilden, aus verständlichen Gründen, das Vatikanische Geheimarchiv und das Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien die Schwerpunkte. Dazu kommen die Staatsarchive in Florenz, Innsbruck, Lucca, Mailand, Mantua, Modena, München, Venedig sowie das Stiftsarchiv in Klosterneuburg.

Der Inhalt der Berichte entspricht den Aufgaben des Nuntius am Kaiserhof. Doch kommen auch jene Probleme zur Sprache, die sich in den österreichischen Erbländen ergaben, so z.B. der Streit Erzhzog Ferdinands mit dem Bischof von Trient. Auch das alte Problem des Patriarchats von Aquileia, das sich teils über habsburgisches, teils über venezianisches Gebiet erstreckte und deshalb zu vielerlei Eifersüchteleien und Streitigkeiten Anlaß bot, taucht wiederholt auf.

In kirchlichen Fragen war der Stand der Informationen, die dem Nuntius zukamen, sehr unterschiedlich. Recht wenig erfuhr er aus den Diözesen in West- und Norddeutschland. Sehr gut informiert dagegen war er über Vorgänge in der Stadt Wien selbst (Gründung des päpstlichen Seminars, Verhältnisse in den Klöstern). Bei der internationalen Politik spielte, neben dem Krieg mit den Türken, vor allem die Entwicklung in den Niederlanden und in Polen eine wichtige Rolle. In Polen starb am 7. Juli 1572 Zygmund August II.; dies war das Ende des Herrscherhauses der Jagiellonen. Die Wahl eines Nachfolgers wurde auch von den verschiedenen Konfessionen aufmerksam verfolgt.

Das Register (S. 745–794) ist ausführlich gearbeitet. Gelegentlich blieben einige Ungenauigkeiten stehen. – „Weil“ ist die altertümliche, heute nicht mehr gebräuchliche Bezeichnung für „Weil der Stadt“ in Württemberg; die Gemeinde

wird dadurch von Weilimdorf bei Stuttgart unterschieden. – Bei Seligenstadt am Main ist wohl Schlettstadt gemeint (S. 77); schon der Hinweis auf die Nähe von Straßburg legt diese Identifizierung nahe. – Unter dem Stichwort „Theologen“ (S. 788) begegnen fast ausschließlich evangelische Geistliche. Einige von ihnen waren Prediger am pfälzischen Hof. Unter den zahlreichen katholischen Klerikern, die in den Berichten auftauchen, ließen sich sicherlich auch einige Persönlichkeiten von ähnlicher Qualifikation entdecken und unter die „Theologen“ einreihen: Petrus Canisius, Kaspar Gropper, Jakobus Gordenus (Dekan der Theologischen Fakultät in Wien) oder Petrus Regius (Vizekanzler dieser Fakultät); – Bei den Benediktinerabteien wird lediglich auf Murbach und Lure (beide im Elsaß) verwiesen. Doch hätten auch Corvey, Fulda und Melk einen Hinweis verdient. – Zu Seite 397 und 525: In Fulda gab es damals noch kein Domkapitel; gemeint ist das adelige Kapitel des Benediktinerklosters. Fulda wurde erst 1753 Diözese.

Fragwürdig ist auch, ob Orte und Personen, für die im deutschsprachigen Raum eine eingedeutschte Bezeichnung üblich ist, unter ihrem eigentlichen Namen erscheinen sollen. Wer sucht Raab unter Győr, Posen unter Poznań, Gnesen unter Gniezno, Karlsbad unter Karlovy Vary? Ähnliches gilt auch für die Vornamen der Regenten: Henry VIII, König von England, erscheint in unseren Lexika und Lehrbüchern als Heinrich VIII. und François I, König von Frankreich als Franz I. Unverständlich ist auch, weshalb bei manchen Namen die italienische Übersetzung steht (z.B. bei Kärnten Carinthia oder bei Kroatien Croatia). – Die Frage, in welcher Fassung die Ortsnamen der ehemals deutschen Gebiete (z.B. Schlesien) erscheinen sollen, ist umstritten. Mit jeder Antwort ließe sich ohne Zweifel eine völkerrechtliche Diskussion verbinden. Bei einem Register sollte man aber allein darauf achten, daß dem Leser und Benutzer geholfen wird. Wer Rücksicht auf unsere Nachbarn (und die Bundesregierung) nehmen will, kann beide Fassungen aufnehmen und notfalls mit Verweisen arbeiten.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Wolfgang Seibrich: *Gegenreformation als Restauration*. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580–1648 (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und

des Benediktinertums 38), Münster (Aschendorff) 1991, 42, 729 S., Register., kt., ISBN 3-402-03972-9.

Die Arbeit befaßt sich mit dem Restitutionsedikten von 1629, und zwar mit seinem Kern, der Restitution der Kirchengüter, die nach dem Passauer Vertrag von 1552 säkularisiert wurden. Behandelt werden die alten Orden – ihre realhistorische und rechtliche Betroffenheit; ihre Mentalität, sich mit dem Problem sowie mit der neuen Situation nach dem Tridentinum auseinanderzusetzen; ihre Initiativen, Aktivitäten und Taktiken; dazu die ereignisgeschichtlichen Vorgänge bei der Formulierung und bei der angefangenen Durchsetzung des Ediktes; schließlich die Ergebnisse für die Orden einschließlich des persönlichen, subjektiven Schicksals der Hauptagenten. Die alten Orden sind erschöpfend erfaßt, nämlich Benediktiner, Augustiner-Chorherren, Zisterzienser, Prämonstratenser und die Kartäuser. Wegen des hervorragenden Engagements des Benediktiners Friedrich Davensberg und des Württemberger Prämonstratensers Georg Schönhainz stehen die Benediktiner und Prämonstratenser im Vordergrund. Berücksichtigt ist das gesamte Reich, und zwar auf der Grundlage einer umfassenden Quellenauswertung, namentlich von Protokollen und Akten des Reichshofrates und der römischen Congregatio Palatina, jener nach Eroberung der Pfalz eingesetzten Kirchengutkongregation, die sich bald für die Restitution des Kirchenguts im Reich allgemein zuständig machte, sowie weiterer 60 Lokal- und Regionalarchive.

In der Einleitung entwickelt Seibrich einen weit über das Material und die historische Problemstellung hinausgehenden theoretischen Ansatz. Er konstituiert Begriff und Sache der „Restauration“ als einen Oppositionsbegriff zu „Reformation“ einschließlich der Gegenreformation und nimmt für ihn in Anspruch, ein Schlüsselbegriff für die Epoche überhaupt zu sein. „Das gesamte Zeitalter von Reformation und Gegenreformation (ist), in politischer, geistesgeschichtlicher und religiöser Hinsicht als restaurativ zu bezeichnen ..., ganz gleich ob man hierfür die Begriffe Reform, Reformation, Gegenreformation, Revolution oder Restauration anzuwenden bereit ist. Das Gesamtzeitalter ist gekennzeichnet durch eine Suche nach den Quellen; in der Kirche wurde es vor allem zur Suche nach einer heilen christlichen Vergangenheit. So unterscheidet sich Reformation und Gegenreformation nur

durch den Unterschied in der Antwort auf die Frage, was nun als heile christliche Vergangenheit zu gelten habe.“ Demgegenüber sei die Restauration durch den Willen gekennzeichnet gewesen, frei von den Zwängen des antiprotestantischen Tageskampfes, die mittelalterlichen Traditionen, vor allem des Mönchtums, zu retten, und zwar auch vor den tridentinischen Neuerungen wie vor allem der Aufwertung des (bischöflichen) Amtes, der Dominanz der Seelsorge und einem Kirchengutbegriff, der geradezu lutherisch geprägt gewesen sei (S. 9).

Es wäre indes falsch, den Wert der Untersuchung vorrangig von der Tragfähigkeit dieses Ansatzes her zu beurteilen oder der damit verbundenen forschungsstrategischen Abgrenzung von dem Modernisierungs- und dem Konfessionalisierungsparadigma (S. 4, 8). Die Leistung Seibrichs besteht in der Bereitstellung solider und umfassender Information und in einer verständlichen und sachgerechten Darstellung der Intentionen und Ereignisse in teils chronologischer, teils regionaler (Pfalz, Niederdeutschland, Württemberg) Gliederung. Auf wichtige Zusammenhänge fällt neues Licht: so auf die Entstehungsvoraussetzungen und die Intentionen des Ediktes, hinter dem weit weniger als bislang angenommen eine „reichsabsolutistische“ Strategie des Kaisers gestanden haben dürfte; ebenso auf den Versuch seiner Durchführung, der im Norden einfacher schien als im Süden, aber weder dort noch hier bis zum Umschlag des Kriegsglückes zu befriedigenden Ergebnissen führte; auf den Anteil der alten Orden, der kaiserlichen Kommissare und der jeweils zuständigen Bischöfe, die je unterschiedliche Mittel einsetzten (etwa die Visitation im Falle der Orden) und Interessen verfolgten; schließlich auch und vor allem auf die heftigen innerkatholischen Interessensgegensätze zwischen alten Orden und „Tridentinern“, voran den Jesuiten, wobei das massive Parteiergreifen der weltlichen Fürsten einschließlich des Kaisers für die letzteren deutlich wird.

Das Buch ist somit von hohem Wert sowohl für die Kirchen- als auch für die allgemeine Reichsgeschichte des konfessionellen Zeitalters. Dabei ist allerdings zu beachten, daß der eingangs beschriebene Ansatz mit seiner positiven Besetzung von „Restauration“ und entsprechender Kritik an „Reform“ ebenso wie an „Modernisierung“ und „Konfessionalisierung“ nicht ohne Folgen für das historische Urteil bleibt. Das betrifft sowohl ein gewisses Unverständnis für die politische und

rechtliche Position der Protestanten als auch und vor allem die Bewertung der innerkatholischen Fronten – die Mitglieder der alten Orden erscheinen durchgehend als Vertreter eines echten religiösen Anliegen, während den katholischen Fürsten und mit ihnen den Kräften der tridentinischen Erneuerung vorwiegend machtpolitische oder sonstige materielle, jedenfalls nicht religiöse Interessen zugeschrieben werden (S. 145 u.a.). Hier rächt sich der Ansatz, der historisch unsachgemäß die religiös-geistlichen Impulse freihalten will von den politischen und gesellschaftlichen Implikationen. Die historische, auch die kirchenhistorische Realität jenes Jahrhunderts läßt sich eben gerade nicht ganz erfassen, wenn man Konfessionalisierung als rein politisches Geschehen ausklammert, in der irrigen Annahme, dadurch besser dem Zeitalter „gegenläufige“ religiöse Kräfte erfassen und deren Intentionen „richtiger“ beschreiben zu können. Geradezu verzerrend wird das, wenn die Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück ausschließlich aus der Perspektive der alten Orden und der Niederlage ihrer Restitutionsansprüche bewertet werden. Die von Seibrich so sorgfältig aufbereiteten Fakten sprechen eine ganz andere Sprache: Die auf die Kirchengutrestitution fixierten Forderungen der alten Orden widersprachen nicht nur der Reichsterritorialverfassung und dem historischen Prozeß der frühmodernen Staatsbildung, sie liefen auch quer zum religiösen Aufbruch des 16. Jahrhunderts, der in der protestantischen nicht anders als in der katholischen Variante Seelsorge und Gemeindechristentum gegenüber den monastischen Idealen aufwertete, aufwerten mußte, sollte die Kirche nicht endgültig disfunktional gegenüber den Bedürfnissen der Christen in Stadt und Land werden.

Berlin

Heinz Schilling

Irene Pill-Rademacher: „... zu nutz und gutem der loblichen universitet“. Visitationen an der Universität Tübingen. Studien zur Integration zwischen Landesherr und Landesuniversität im 16. Jahrhundert (= Werkschriften des Universitätsarchivs Tübingen. Reihe 1: Quellen und Studien 18), Tübingen (Attempto Verlag) 1993, 583 S., kt., ISBN 3-89308-200-X.

Ein beliebtes Schlagwort im Kampf der Universitäten mit der Ministerialbürokratie ist die „Autonomie“ (es sei denn, es

geht um die Finanzierung der Hohen Schulen). Dabei weiß jeder historisch Gebildete, daß bei den landesherrlichen und den reichsstädtischen Universitäten, d.h. im ganzen deutschsprachigen Raum, von einer solchen Autonomie nicht die Rede sein konnte. Es war durchaus verständlich, daß die Regenten und Stadträte ein so teures Instrument nicht eigene Wege gehen lassen wollten, sondern für die eigenen Zwecke einzusetzen suchten (Heranbildung der im Lande nötigen Theologen, Juristen und Mediziner, Festigung der eigenen Konfession usw.). Ein wichtiges Organ bei dieser obrigkeitlichen Aufsicht war die Visitation, d.h. die Bestandsaufnahme durch landesherrliche oder reichsstädtische Beamte. Das gesamte „Leben“ der Akademie konnte einbezogen werden: Lehrbetrieb, Lebensstil der Professoren und Studenten, Finanzen, Beziehungen zu den Nachbarn (Universitätsstadt) usw.

Dieses Instrument landesherrlicher Aufsicht untersucht die vorliegende Arbeit am Beispiel Tübingen. Bis zur Vertreibung von Herzog Ulrich im Jahre 1519 kam es nur sporadisch zu Visitationen (1481 und 1491). Mehr System kam in das Ganze während der österreichischen Regentschaft über Württemberg (erste ordentliche Visitation 1525). Ohne Zweifel hing dies damit zusammen, daß die habsburgische Verwaltung durch die beiden Universitäten Wien und Freiburg mehr Erfahrung bei der landesherrlichen Aufsicht über die Akademien besaß.

Mit der Rückkehr des Herzogs im Jahre 1534 war die Einführung der Reformation verbunden. Damit erhielten die Visitatoren auch die Aufsicht über die Durchsetzung der Reformation an der Universität. Mit der Errichtung eines theologischen Studiums (Evangelisches Stift 1536) und des Collegium Illustre (1559 für die adeligen Beamten) kamen weitere Aufgaben dazu. Regelmäßige, zum Teil jährliche Besuche aus Stuttgart waren fortan die Regel. Einen gewissen Abschluß fand diese Ordnung in der „Ordination“ von 1601. In diesen ausführlichen Statuten für die Landesuniversität wurde auch die Visitation geordnet. Eine gewisse Lockerung erzwang der 30jährige Krieg. In dieser Zeit (zwischen 1623 und 1652) fielen die Visitationen überhaupt aus. 1652 wird die Kontrolle aber weiter verschärft: Jeder Hochschullehrer hatte fortan ein Diensttagebuch zu führen und darin Zahlen und Inhalt seiner Vorlesungen, Disputationen und Reden zu vermerken. Mit der ständigen Einrichtung eines Geheimen Rates als

oberster Landesbehörde im Jahre 1660 wird auch das Visitationskollegium institutionalisiert, d.h. als eine dem Geheimen Rat unterstehende Sonderbehörde etabliert. Ein ständiges Sekretariat erledigte fortan den Schriftwechsel zwischen Hochschule und Regierung; so wurde die punktuelle Visitation im Grunde durch ständige Direktiven von Seiten der Stuttgarter Regierung abgelöst. In der langen Regierungszeit (über fünfzig Jahre) des am Bildungswesen seines Landes überaus interessierten Herzogs Karl Eugen fanden lediglich zwei Visitationen der Landesuniversität statt.

In den Diskussionen um die Visitation spielten die universitären Privilegien eine gewisse Rolle. Sie sollten aber nicht in Richtung einer Autonomie überinterpretiert werden. Es handelte sich, wie bei anderen Körperschaften des Landes, allein um die Eingliederung der Universität in das Rechtssystem des Herzogtums (z.B. im Verhältnis zur Stadt Tübingen). Zu diesen Privilegien gehörte auch, daß die Universität von den Tübinger Stadtmetzgern „ungeschätztes“ Fleisch beziehen durfte (S. 285). Dieses Vorrecht führte zu ständigen Querelen. Deshalb beschloß die Universität schließlich, eine eigene, die „lateinische“ Metzgerei einzurichten.

Die landesherrliche Visitation der Universität war keine württembergische Eigenart. Deshalb schildert die Autorin auch die Verhältnisse anderer Universitäten (S. 338–366): Wittenberg, Leipzig, Greifswald, Marburg, Jena, Helmstedt, Herborn, Kiel und Mainz. In einem eigenen Kapitel (S. 375–472) werden 40 Quellentexte aus den Jahren zwischen 1520 und 1599 ediert. Ein weiterer Anhang (S. 473–534) bietet Biographien der wiederholt genannten Persönlichkeiten (Visitatoren, Professoren, Kirchenmänner usw.).

Grundlage der Untersuchung waren umfangreiche ungedruckte Quellen, vor allem im Universitätsarchiv Tübingen und im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Da die österreichische Zeit berücksichtigt wurde, waren auch die Bestände des Tiroler Landesarchivs und des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien heranzuziehen.

Weshalb Johannes Fabri von 1518 bis 1523 als Generalvikar in Konstanz „faktischer Leiter“ der Diözese gewesen sein soll (unter Bischof Hugo von Hohenlandenberg), wird nicht begründet (S. 77). Zu beiden Persönlichkeiten gibt es übrigens neuere Literatur. – Leider blieb die Diktion der Arbeit nicht von modischen Anwendungen frei. Die „Interaktion“ zwischen Landesherr und Landesuniversität waren

schlicht die Beziehungen oder das Verhältnis der beiden. – Bei der Gliederung fällt auf, daß zu Beginn allgemeine Aussagen über die „Visitation idealtypisch“ (S. 35–51) stehen; erst dann folgt die Schilderung der „Historischen Entwicklung der Visitationen“ (S. 52–303). Methodisch besser wäre es gewesen, zunächst mit der Analyse der pragmatischen Abläufe zu beginnen, um dann zu allgemeineren Schlüssen voranzuschreiten.

Tübingen

Rudolf Reinhardt

Axel Gotthard: Konfession und Staatsräson.

Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628) (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 126), Stuttgart (Verlag W. Kohlhammer) 1992, 31, 498 S., kt., ISBN 3-17-011964-8.

Die Jahre der Regierung Herzog Johann Friedrichs von Württemberg markieren zugleich Entscheidungsdaten der Reichsgeschichte: Der gescheiterte Reichstag von 1608 steht für das offenkundige Zerbrechen der Reichsverfassung an der politischen Verhärtung des Konfessionalismus und an den Aporien des Religionsfriedens von 1555. Und das Restitutionsedikt Ferdinands II. von 1629 bezeichnet als Ergebnis der ersten Phase des Dreißigjährigen Krieges den Höhepunkt einer machtgestützten katholisch-revisionistischen Reichspolitik, zugleich das vorläufige Ende der Hoffnung der Protestanten auf politische Parität im Rahmen der bestehenden Verfassungsordnung, schließlich den Umschlag des militärischen Geschehens von einem europäischen Hegemonialkrieg in die zwanzig Jahre zwischen diesen Eckdaten fällt eine höchst bewegte Phase politischer und diplomatischer Neuorientierung. Gleichsam ‚zufällig‘ beginnt in der Mitte dieses Zeitraumes der Krieg, offenbar ohne daß dies den Zeitgenossen als geschichtliche Zäsur besonders nachdrücklich ins Bewußtsein getreten wäre. Das Eintreten einer militärischen Auseinandersetzung, die alle politisch Handelnden im Grunde für unvermeidlich hielten, hatte eine fatale Zwangsläufigkeit an sich – darin ähnelt die Situation von 1618 der des Jahres 1914.

Axel Gotthard behandelt in seiner von Volker Press angeregten Tübinger geschichtswissenschaftlichen Dissertation

die Außenpolitik des Herzogtums Württemberg in dem genannten Zeitraum der Vorkriegs- und ersten Kriegszeit. Seine territorialgeschichtliche Untersuchung dient der exemplarischen Erhellung der politischen Reichsgeschichte. Württemberg eignet sich zu diesem Zweck vorzüglich: G.s Arbeit läßt erkennen, wie die Stellung einer auf Sicherung des eigenen territorialen Status bedachten deutschen ‚Mittelmacht‘ im Konflikt zwischen Reichstreue und konfessioneller Solidarität mehr und mehr zu einer an der spezifischen Staatsräson orientierten Politik führt. Deutlich wird auch, daß es dieser politischen Neuorientierung an der wünschenswerten Eindeutigkeit der Prämissen fehlt: es war eben nicht von vornherein ausgemacht, ob vorsichtige Reichsinnenpolitik oder umtriebige europäische Bündnispolitik dem württembergischen Eigeninteresse am dienlichsten sein würde. Das Gremium der herzoglichen Räte, unter ihnen so herausragende Gestalten wie Benjamin Bouwinghausen, Melchior Jäger, Sebastian Faber oder Jakob Löffler, gewinnt durch G.s akribische Auswertung des umfangreichen Archivmaterials markantes Profil. In ihm spiegelt sich der Konflikt um die außenpolitischen Optionen: Soll Württemberg an der Seite der calvinistischen Kurpfalz für einen starken europäischen Protestantismus eintreten? Oder wie Kursachen den Schutz des Kaisers (unter Absehung von dessen faktischer konfessioneller Parteinahme) für das Luthertum reklamieren? Oder gibt es einen ‚dritten Weg‘?

G.s Darstellung der württembergischen Außenpolitik zwischen 1608 und 1628 läßt sich lesen als Geschichte des Ringens um einen ‚dritten Weg‘. Im Rahmen einer Rezension kann nicht die Fülle der von G. minutiös ausgearbeiteten materialen Vorgänge noch einmal nacherzählt werden; nur einige Hauptzüge sind zu nennen: Entscheidend ist am Beginn die Option Württembergs für eine gesamtprotestantische Union und gegen ein exklusiv lutherisches Bündnis. Anders als die Kurpfalz interpretiert Württemberg die politischen Ziele der Union mit deutlich defensivem Akzent und läßt sich nur widerwillig in die Konflikte um die Jülicher Erbfolge und schließlich um die böhmische Krone involvieren. G. zeigt überzeugend, daß punktuelle Identifizierungen der württembergischen Politik mit den ausgreifenderen Zielen der Pfalz alsbald wieder vom Primat der ratio status begrenzt werden. So entsteht der Eindruck eines politischen Schwankens Württembergs,

dem aber nach G. ein konsequentes, unverwechselbares Politikverständnis zugrunde liegt. Es ist die freilich sich erst über mancherlei Umwege herausbildende Konsequenz des Kompromisses und der realistischsten Anpassung an die Erfordernisse der geschichtlichen Situation: „Wo Reichstreue und Glaubensfestigkeit in verschiedene Richtungen wiesen, waren gerade protestantische Politiker gezwungen, über eine spezifische Staatsräson nachzudenken“ (S.471).

In der Vorkriegszeit läßt sich mit G. der Begriff der ‚Komposition‘, eines außerordentlichen verfassungspolitischen Vergleichs der Reichsstände nach dem vielbeschworenen Beispiel des Passauer Vertrages von 1552, als Kernanliegen der württembergischen Reichspolitik (der Ausdruck erscheint mir treffender als ‚Außenpolitik‘) bestimmen. Die Realisierung des württembergischen Ausgleichsinteresses scheitert freilich an der Umformung des Kompositionsbegriffes zu einem konfessionellen Kampfinstrument in Verbindung mit den protestantischen Gravamina. Nach dem Ende der protestantischen Union erscheint ab 1621 an seiner Stelle der verfassungspolitisch neuartige Gedanke der ‚Neutralität‘ innerhalb des Reichsverbandes als Leitbegriff der württembergischen Politik. Sowohl in isolationistischem Rückzug wie in lebhafter diplomatischer Vermittlungstätigkeit erprobt Württemberg damit eine Politik der Verbindung von Eigeninteresse und Reichsverbundenheit, die gegenüber den bekannten protestantischen Extrempositionen, die durch Kursachsen bzw. die Kurpfalz bezeichnet sind, eigenständiges Profil gewinnt. G. urteilt abschließend: „Johann Friedrich und seine Räte haben das Menschenmögliche getan, um die von den Gesetzmäßigkeiten des Zeitalters, dem Polarisierungsdruck, der exzessiven Parteilichkeit immer krasser verengten Spielräume zu behaupten. Am Ende war auch das Menschenmögliche nicht genug.“ (S.482).

G. hat eine wichtige, materialreiche und lesbare Darstellung zur Vorgeschichte des Dreißigjährigen Krieges und zu seinem ersten Drittel aus der Perspektive eines mittleren protestantischen Territoriums vorgelegt. Er erzählt mit Freude am Detail aus den Quellen; auch wenn der Leser zuweilen von der Fülle der Namen und dem schnellen Wechsel der Schauplätze verwirrt zu werden droht, versteht er es, die Frage nach den politischen Konzeptionen durchzuhalten und damit seinem Anspruch auf eine exemplarische

Darstellung gerecht zu werden. Mit Recht weist er auf offene Forschungsfragen hin und mahnt vor allem eine Geschichte der protestantischen Union an. Dazu hat er selbst eine bedeutsame Vorarbeit geleistet.

Im Titel des Buches stehen die Begriffe ‚Konfession‘ und ‚Staatsräson‘ nebeneinander. Die Analyse der württembergischen Politik zeigt eine Verschiebung des Gewichts vom ersten zum zweiten Begriff. Wo die Begründung der Politik auf die Konfession als auf das in einem metaphysischen Sinne Letztgültige nur noch destruktiv wirkt, bietet sich die Konzentration auf das territoriale Eigeninteresse an als eine im Vorletzten angesiedelte Orientierungsgröße politischen Handelns. Die kirchengeschichtlichen Probleme der Konfessionalität bleiben bei G. verständlicherweise am Rande. Immerhin bieten seine Hinweise auf das durchaus problematische Verhältnis zwischen den Tübinger Theologen und ihrem Landesherrn bzw. dessen Räten (z.B. S.54, 110f. 227, 279, 417, 439ff. 447f.), sowohl was die Angst der verschiedenen Lutheraner vor dem Calvinismus angeht als auch im Blick auf derbe antirömische Polemik (Theodor Thumm), die politische Verwicklungen im Gefolge hatte, Anregungen für forschendes Nachfragen. Im Blick auf die Erforschung der Theologie und der Kirche des beginnenden 17. Jahrhunderts tut Kontextualisierung not: Das gegenseitige Verhältnis von Theologie und Politik bedürfte angesichts der religiösen Bestimmtheit des ganzen öffentlichen Lebens der Zeit einer genaueren Ausleuchtung. Die christologische Kontroverse zwischen Gießen und Tübingen (S.449) etwa verliert in der Verbindung mit der politischen Konstellation (Hessen-Darmstadt an der Seite Kursachsens gegen ‚calvinistische‘ Reichspolitik) an dogmatischer Blässe. Schließlich ist G.s Studie für die Diskussion um die ‚Konfessionalisierung‘ im Deutschland der frühen Neuzeit instruktiv (vgl. zuletzt den Forschungsüberblick von Johannes Wallmann in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg.v. Hans-Christoph Rublack, SVRG 197, Gütersloh 1992, besonders S.36f). Die politische Strategie des lutherischen Württemberg rechnet eher mit der Größe ‚Protestantismus‘ als mit der des ‚Luthertums‘. Dem theologischen ‚Trikonfessionalismus‘, in dem aber, wie z.B. der Gießen-Tübinger Streit zeigt, das Luthertum in sich nicht monolithisch geschlossen erscheint, verbindet sich mit einem konfessionell-politischen Dualismus zwischen Protestantismus und Katholizismus, wobei sich das

Luthertum je nach politischer Parteinahme auf beide Seiten verteilt. Württembergs Politik ist stärker als die Theologie der Tübinger an einer Stärkung des Gesamtprotestantismus interessiert, ohne jedoch der aggressiven Akzentuierung des Protestantischen durch die calvinistische Pfalz zu folgen.

Diese über G.s Ergebnisse hinausführenden Anmerkungen mögen genügen als Beleg dafür, daß G. eine auch für die kirchenhistorische Forschung höchst anregende Studie vorgelegt hat, die sich zudem in fast mängelfreier äußerer Form präsentiert. Der Benutzer ist besonders für ein Personen- wie für ein Sachregister dankbar.

München

Hellmut Zschoch

Bernhard Schneider: Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation (= Trierer Theologische Studien 48), Trier (Paulinus-Verlag) 1989, 493 S., Karten, kt., ISBN 3-7902-1276-8.

Die hier anzuzeigende Abhandlung gibt in ihrem Titel den Gegenstand und den örtlichen wie zeitlichen Umfang korrekt wieder. Sie gliedert sich in vier Hauptteile, nämlich die Schilderung der territorialen und kirchlichen Gliederung des Untersuchungsraumes (S. 57–74), die Erörterung von Terminologie und Typologie des kirchlichen Bruderschaftswesens sowie die Geschichte der Bruderschaften (S. 75–194), die Darstellung von Strukturen der Bruderschaften (S. 195–313) und schließlich die ausführliche Beschreibung des gottesdienstlichen Lebens der Bruderschaften (S. 314–467).

Schneiders Untersuchung ist eine von Andreas Heinz betreute und im Wintersemester 1988/89 von der Theologischen Fakultät Trier angenommene liturgiewissenschaftliche Dissertation. Daß der Autor allerdings nicht „nur“ Theologe, sondern auch studierter Historiker ist, zeigen das akribische Quellenstudium sowie die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode. Sieben überregional bedeutsame Landes- und Bistumsarchive sowie eine fast dreistellige Zahl von Bruderschafts- und Pfarrarchiven der Westeifel und der Stadt Trier wurden auf ihre einschlägigen Betreffe hin gründlich untersucht. Das Literaturverzeichnis einschließlich der gedruckten Quellen umfaßt 29 Seiten mit 445 Titeln (S. 21–49).

Damit ist die Qualität des analytischen Zugriffs hinlänglich charakterisiert.

Die materialreiche und praktisch alle Quellen sorgfältig erhebende Studie berücksichtigt zudem interdisziplinäre Ansätze und Fragestellungen und entwickelt so ein sachübergreifendes Gesamtbild des Bruderschaftswesens im Untersuchungsgebiet in der Zeit zwischen Tridentinum und Säkularisation. Dabei ist es dem Autor gelungen, das nachgerade „buntgescheckte“ Bild der Bruderschaften umfassend darzustellen und ihren wichtigen Beitrag für das wirtschaftliche und religiöse Leben der nachtridentinischen Zeit überzeugend herauszuarbeiten. 23 Karten und 31 Graphiken zeigen die Entstehung und Verbreitung der Bruderschaften, die Herkunftsorte ihrer Mitglieder, die Mitgliederentwicklung und ihre wirtschaftlichen Aktivitäten wie etwa Verbreitung der Zinsgeschäfte oder Anzahl und Höhe der Obligationen.

Sozialstruktur und Organisationsweisen der Bruderschaften werden ebenfalls so eingehend, wie es die Quellenlage gestattet, dargestellt. „Typübergreifend hatten die im Spätmittelalter gegründeten Bruderschaften eine kollegiale Leitungsstruktur mit wenigen, auf Zeit gewählten Amtsträgern ausgebildet. Für die nachtridentinischen Devotionsbruderschaften typisch war dagegen ein zahlenmäßig vergrößerter Kreis von Amtsträgern unter der Leitung eines nicht gewählten und zeitlich unbefristet tätigen Priesters. Fallstudien zeigen, daß, unabhängig vom Zeitpunkt der Bruderschaftsgründung, die soziale Führungsschicht unter den Amtsträgern der untersuchten Bruderschaften überproportional stark vertreten war. Offensichtlich war der soziale Status ein wichtiges Kriterium, um in ein führendes Bruderschaftsamt zu gelangen“ (S. 470).

Die Auswirkungen der großen geistesgeschichtlichen und politischen Ereignisse wie Gegenreformation, Aufklärung, Josephinismus und Französische Revolution auf die lokalen Devotionsbruderschaften, regionalen/überregionalen Wallfahrtsbruderschaften, lokalen Priesterbruderschaften, lokalen Schützen- und Zunftbruderschaften werden gründlich dargestellt. Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß weder die aufklärerische Reformpolitik des Trierer Erzbischofs Clemens Wenzeslaus v. Sachsen noch die josephinische Religionspolitik und auch nicht die französische Okkupation im Gefolge der Revolutionskriege das Bruderschaftswesen im Kern ernsthaft bedrohen

konnten: die alten Bruderschaften lebten nach jeweils wenigen Jahren wieder auf und blieben intakt. Was sich über diese Gefährdungen hinweg gerettet hatte, ging allerdings durch eine „zweite“ Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter.

Besonderer Schwerpunkt der Arbeit ist das in der Bruderschaftsforschung großenteils vernachlässigte religiöse Leben der Bruderschaften und dessen Einbettung in die allgemeine Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte. Hier sprudelten die Quellen im Westefeler Gebiet reichlich, und nicht zuletzt durch die vom Verfasser zum Teil neu ausgegrabenen 32 gedruckten, im Untersuchungsgebiet verbreiteten (und wohl auch benutzten) Bruderschaftsbüchlein – besonders zu loben ist der stets angegebene Bibliotheksstandort – gelingt es, ein lebendiges Bild der reichen bruderschaftlichen Eigen- und Sondergottesdienste zu zeichnen. Der nicht unwesentliche Beitrag der Bruderschaften zur Glaubenserneuerung und zur Verlebendigung des religiösen Lebens im 16.–18. Jahrhundert wird deutlich herausgearbeitet. „Die Gottesdienste der Bruderschaften erweiterten und bereicherten den regulären Pfarrgottesdienst erheblich. Vor allem die nachtridentinischen Devotionsbruderschaften trugen zu einer Ausweitung und Verfeierlichung des liturgischen Lebens auf der Ebene der Pfarrei bei. Dafür war die Praxis maßgeblich mitverantwortlich, daß diese Bruderschaften nicht nur an den Bruderschaftsfesten oder den Quatemberterminen ihre besonderen Gottesdienste feierten, wie es die überwiegende Mehrzahl der sonstigen Bruderschaften tat; nicht selten kannten sie wöchentliche oder monatliche Bruderschaftsgottesdienste. Die Bruderschaften trugen aber nicht nur zu einer Vermehrung der Gottesdienste bei, sondern brachten mit ihren Sondergottesdiensten auch eine qualitative Bereicherung, was wiederum in erster Linie für die nachtridentinischen Devotionsbruderschaften gilt“ (Seite 471).

Im Hinblick auf den häufigeren Empfang des Bußsakramentes und der Eucharistie wirkten die Bruderschaften ganz im Sinne der tridentinischen Reformbestrebungen segensreich. Beachtenswert wa-

ren im gottesdienstlichen Bereich ferner vor allem die muttersprachlichen Bruderschaftsandachten. Anders als die in lateinischer Sprache gehaltenen Bruderschaftsmessen, boten sie den Bruderschaftsmitgliedern und den übrigen Gläubigen die Möglichkeit einer stärkeren aktiven Teilnahme, die sich in gemeinsamem Gebet und Gesang äußerte. Einigen gemischten Chören der Christenlehrbruderschaften im Untersuchungsgebiet spricht Schneider eine Vorreiterfunktion für die im 19. Jahrhundert entstandenen Kirchenchöre zu. Eucharistie- und Heiligenverehrung hatten in den Bruderschaftsandachten ebenso breiten Raum wie das Gebetsgedenken für Kranke und Verstorbene. Ein besonders bedeutsames Element im gottesdienstlichen Leben der Bruderschaften war das Totengedächtnis; der Wunsch nach Sterbebegleitung und einem verlässlichen Gebetsandenken im Todesfall war häufig das entscheidende Motiv für den Beitritt in eine Bruderschaft.

Die Bruderschaften waren also in vielfältiger Weise auf die spirituellen Erwartungen und Bedürfnisse der Gläubigen ausgerichtet; sie holten sie dort ab, wo sie standen. Zustimmung kann man am Ende des stilistisch einwandfrei geschriebenen, praktisch druckfehlerfreien, gelegentlich aber etwas spröde zu lesenden Buches mit dem Verfasser feststellen, „daß Bruderschaften Frömmigkeitsleben und Seelsorge entscheidend mitgeprägt und Wesentliches zur Glaubenserneuerung und zur Verlebendigung des religiösen Lebens beigetragen haben. Durch die Bruderschaften konnten die Laien auf die Gestaltung des religiösen und besonders des gottesdienstlichen Lebens Einfluß nehmen. Die feste Verankerung in der Bevölkerung war Zeichen dafür, daß bruderschaftliche Gemeinschaften wichtige Bedürfnisse und Anliegen der Menschen im Untersuchungsgebiet aufgriffen und beantworteten“ (S. 473).

Fazit: eine äußerst gelungene wissenschaftliche Erstlingsarbeit, die für die Zukunft noch manch Erfreuliches aus der Feder des Autors verspricht.

Trier

Martin Persch

Neuzeit

Werner Raupp (Hrg.): *Mission in Quellentexten*. Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Erlangen – Bad Liebenzell (Verlag der Evang.-Luth. Mission und Verlag der Liebenzeller Mission) 1990, 480 S., kt., ISBN 3-87214-238-0.

Mit diesem Dokumentarband ist endlich eine bereits seit Jahrzehnten (!) bestehende empfindliche Lücke der kirchengeschichtlichen und missionswissenschaftlichen Forschung geschlossen. Zum ersten Mal gibt es damit eine umfassende Darstellung repräsentativer Quellen der Geschichte der älteren deutschen evangelischen Mission, die bekanntlich von der Reformation bis zu ihrem Einmünden in die internationale Missionsbewegung bei der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 reicht, mit der das Zeitalter der Ökumene beginnt. Aus diesen vier Jahrhunderten hat der Herausgeber, der Kirchengeschichtler Werner Raupp, eine imponierende Fülle an Material zusammengetragen, das auch die Judenmission (z.B. S. 448–455; F. Delitzsch u. G. Dalman) und wirkungsgeschichtlich relevante außerdeutsche Beiträge (z.B. S. 61–63; Hadrian Saravia; S. 301–304; H. Taylor) einschließt.

Mit Ausnahme der Beiträge des 16. u. 17. Jahrhunderts werden die deutschsprachigen Texte im Original wiedergegeben; fremdsprachige Quellen – aus dem Lateinischen, Englischen, Französischen und Jiddischen – sind übersetzt. Die Texte, die der Herausgeber mit einleitenden Erläuterungen hilfreich kommentiert, umfassen Dokumente der Missionstheorie (theologische u. missiologische Konzeptionen, Vorträge, kirchliche Erlasse, Utopien) als auch der missionarischen Praxis (Erlebnisberichte, Aufrufe, Predigten, Tagebuchaufzeichnungen). Die Auswahl und Vielfalt attestiert dem Herausgeber eine profunde Kenntnis der Quellenlage, was sich nicht zuletzt an der Berücksichtigung mehrerer Archivalien und Autographen zeigt (z.B. S. 57: Missionsfürbitte aus dem Jahre 1582); selbst verschollen geglaubte Schriften, die der Herausgeber wieder auffand (z.B. S. 238–240: Traktat der London Missionary Society von 1798, der zur Gründung des ersten deutschen Missionsvereins führte), werden zugänglich gemacht. Beachtenswert ist die große

Anzahl der Erstveröffentlichungen in deutscher Sprache (vgl. bes. S. 127–133; G.W. Leibniz) und die den Texten beigefügte ausführliche Sekundärliteratur, die eine noch nie dagewesene Bibliographie zur Missionsgeschichte darstellt. Das Werk ist sorgfältig gearbeitet und hält wissenschaftlichen Ansprüchen stand. Allerdings vermißt man (!) einen für ein solch voluminöses Werk notwendigen Registerband.

Einen verhältnismäßig breiten Raum finden Texte aus den „missionslosen“ ... missionsgeschichtlichen ‚saecula obscura‘ (finstere Jahrhunderte)“ (Hg. in Vorwort, S. 11), dem 16. (S. 13–59) und 17. Jahrhundert (S. 61–126), wobei die Reformatoren ausführlich zu Wort kommen. Bedeutsam aus diesem Zeitalter sind vor allem die Aufrufe und die originellen Pläne von Paracelsus, J. v. Welz und A. Comenius sowie der in Vergessenheit geratene erste protestantische Missionsversuch von 1557 in Übersee; aufschlußreich sind auch die im 17. Jahrhundert nicht verstummenden Einwendungen römisch-katholischer Kontroverstheologen, die die passive Haltung der evangelischen Kirche zur Mission „zu Recht“ (Hg., S. 71) heftig kritisierten. Repräsentativ sind auch die Texte des 18. Jhds. (S. 127–229). Sie umfassen neben Leibniz und den beiden ersten protestantischen Missionsgesellschaften, der Dänisch-Halleschen und der Herrnhuter unter anderem auch die Aufklärung (J. S. Semler, H.S. Reimarus u. a.) sowie die Deutsche Klassik (Goethe u. Herder). Das 19. Jhd. (S. 231–462), das auch als das „Große Missionsjahrhundert“ in die Geschichte einging, beginnt mit der deutschen Erstveröffentlichung von William Careys klassischem Traktat „Enquiry into the Obligations of Christians“ von 1792. Ihm folgen in ausführlicher Breite zwanzig Missionsgesellschaften, die vornehmlich mit Dokumenten aus der Gründungszeit vorgestellt werden, die von Glaubensmut, Begeisterung, ökumenischem Geist, aber auch von konfessioneller Verengung, abendländischem Superioritätsgefühl und Antiintellektualismus zeugen. Unter diesem Abschnitt hätte Herausgeber noch weit stärker die Missionsländer in den Blick nehmen sollen, um – sowohl von „Missionierten“ (vgl. S. 243) als auch von den „jungen Kirchen“ – gleichsam ein lebhaftes Echo auf die Missionsarbeit hörbar zu machen. Der

zweite Teil des Jahrhunderts behandelt hauptsächlich die Missionstheorie, wobei sich neben den namhaften Missionsführern (u.a. K. Graul, E. Buss, G. Warneck: „Evang. Missionslehre“) auch Theologen (u.a. F. Schleiermacher, M. Kähler, E. Troeltsch) vorstellen. Daneben ist ein eigenes Kapitel dem bekannten Kenner und Kritiker der Mission, E.F. Langhans und seiner instruktiven Abhandlung „Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission“ von 1864 zugeordnet. Einen gewichtigen Schwerpunkt bildet die brisante Frage nach den Beziehungen zwischen der Mission und dem Imperialismus, zu dessen „liierten Gefährtin“ sich die Mission zuweilen selbst „degradierte“ (Hg., S. 412). Drei Texte der Edinburgher Konferenz, die „die missionarischen Bemühungen des 19. Jhds zusammenfassen... und die ökumenische Ära einleiten“ (Hg., S. 456) bilden den Abschluß.

Höchst bemerkenswert ist schließlich die gemeinsame Veröffentlichung des Quellenbandes von einem „kirchlich-ökumenischen“ (Verl. der Evang.-Luth. Mission Erlangen) und „evangelikalen“ (Verlag der Liebenzeller Mission). Daß letzterer dabei sogar auch das ursprüngliche bildungsfeindliche Grundsatzzprogramm seines eigenen Missionswerkes veröffentlicht (S. 304–306: „Soll denn des Leeren-Stroh-Dreschens [sc. die theol. Ausbildung] kein Ende werden?“) ist ihm anzurechnen. Der für ein solch umfangreiches wissenschaftliches Werk äußerst günstige Preis konnte nur durch Druckkostenzuschüsse ermöglicht werden: der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaften, dem Evang.-Luth. Zentralverband für Äußere Mission und dem Arbeitskreis für evangelikale Missiologie sei Dank.

Die Quellensammlung wird auf lange Zeit als Nachschlagewerk und Hilfsmittel unentbehrlich sein – nicht nur für den Kirchenhistoriker und Missionswissenschaftler, für den Studenten und Pfarrer, sondern auch für den Bibelschüler, den Missionar und den interessierten Laien, der sich einen ersten Überblick und ein fundiertes Urteil über die wechselvolle

Geschichte der protestantischen Mission bilden möchte. Bleibt zu hoffen, daß Herausgeber, wie im Vorwort angekündigt, Fortsetzungsbände folgen läßt – vor allem über die neuere Zeit (1910–heute).

Fulda

Herbert Roller

Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (= Beiträge zur historischen Theologie 42), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1986, 13, 384 S., kt., ISBN 3-16-144979-7.

Diese bis 1674 reichende Spener-Untersuchung braucht – weit über ein Vierteljahrhundert nach ihrer Entstehung als ev.-theol. Habilitationsschrift in Bochum 1967 – nicht mehr im einzelnen vorgestellt zu werden. Viele Rezensionen¹ ließen insgesamt keinen Zweifel an der Wichtigkeit dieser Studie. Auch die pointierte Kontroverse zwischen Kurt Aland und Vf.² über Grundthesen des Buches – Johann Jakob Schütz; Luther – klärte nicht alle Fragen, erwies aber die Fruchtbarkeit des Frageansatzes nach der Herkunft Spenerscher Theologena. Das dreibändige Standardwerk von Paul Grünberg 1893–1906 (Neudruck 1988), eine Gesamtdarstellung Philipp Jacob Speners, ist für den auch in vorliegender Untersuchung behandelten Zeitraum entscheidend weitergeführt. Und zugleich erweist sich Grünberg immer und immer wieder als der (den o.g. Reprint allemal legitimierend!) unentbehrliche und selbstverständliche Ausgangspunkt für weiteres Eindringen in Spener – beileibe nicht nur wegen Grünbergs nicht überholter Primär- und Sekundärbibliographie Spener. Für die drei Jahrzehnte von Speners Wirken 1675 bis 1705, die – wie Kurt Aland mit vollem Recht fordert³ – nicht zugunsten eines frühen „Frankfurter“ Spener hintangesetzt werden dürfen, bleibt Grünberg ohnehin konkurrenzlos. Denn die Fortsetzung des vorliegenden Werkes „(wird) die Pia Desideria selbst und die von ihnen ausgehende Wirkungen behandeln“ (S.[VII]). Hier bleiben

¹ Siehe v.a. in Rezensionen zur ersten Auflage 1970, verzeichnet in „Pietismus-Bibliographie“ [1971–]1974 und 1975, von Klaus Deppermann (+) [ab 2.] und Dietrich Blaufuß, jeweils in: Pietismus und Neuzeit [PuN] 1, 1974, S. 176 und 2, 1975, S. 185. – [Kumulierte „Pietismus-Bibliographie 1971–1990“ in Vorbereitung.]

² Siehe PuN 1977/78 und ZThK 1980. 1981.

³ PuN 12, 1986, S. 141f.

also die von Grünberg in Vornehmheit und Noblesse – beides der Spenerforschung nicht selbstverständlich zuhänden – gestellte Frage und gegebene Erklärung in Geltung: „Wer wird einst [...] ein besseres [...] Denkmal für Spener schaffen? Ich heiße ihn im Geist willkommen.“⁴

Unbestreitbar hat W.s Arbeit der Spenerforschung wichtige, bereits wirksame Impulse gegeben. Die theologische Prägung Speners aus einer Nähe zu Luther hat das noch nicht beendete Gespräch mit einer z.B. durch Martin Schmidt repräsentierten Sicht Speners als eines Wiedergeburtstheologen entschlossen aufgenommen: der Schwerpunkt liege bei der „Erneuerung“. Die genetische Darstellung Speners mit ihrer Frage nach dem Umfeld und den Wurzeln Spenerschen Denkens rückt wie von selbst die Orthodoxie ins Blickfeld. Dieser Forschungsweg war 1921 bis 1923 schon einmal durch Hans Leube gegangen worden!⁵ Beides zusammen führt immer wieder zur Frage nach dem ‚unterscheidend Pietistischen‘ bei Spener. Dies zu benennen ist schwieriger als angenommen. Collegia pietatis und milder Chiliasmus galten als die griffigen

‚notae pietismi‘. Doch ein Rückgriff auf Johann Arndt („Von Wahrem Christentum“ I 1605) als Vertreter eines besonderen Typs von ‚Pietismus‘ relativiert natürlich obige Qualifizierung des Pietismus durch Chiliasmus und die Konzeption der „ecclesiola in ecclesia“; wobei letztgenannte Formel übrigens nicht erst 1676 (so 260), sondern schon am 23. Juli 1675 verwendet wird.⁶ Auch der Spur eines Spener sehr interessierenden Austauschs zwischen Johann Fecht und Adam Rechenberg über „einige exempla collegiorum privatorum (in dem vorigen seculo)“ wäre nachzugehen.⁷ All das haben – nachgewiesen in der von 1971–1990 reichenden „Pietismus-Bibliographie“ – viele Rezensionen, Aufsätze, auch Einleitungen zu einigen Bänden der ersten großen, von Erich Beyreuther/München ab 1979 herausgegebenen Spener-Ausgabe – bis 1994 in 14 Bänden – breit erörtert.⁸ Gewiß einen Impuls mit Langzeitwirkung gaben die der vorliegenden Untersuchung zugrundeliegenden Forschungen zum Spenerschen Briefwechsel, aus dem Briefe Speners vom 21. September 1666 bis Ende 1674,⁹ durch Udo Sträter kritisch

⁴ P. Grünberg: Ph. J. Spener Bd.3. Göttingen 1906/Neudruck Hildesheim 1988 (= Ph. J. Spener: Schriften, hg. von Erich Beyreuther. Sonderreihe I.3), S. 204, zit. nach der Einführung Erich Beyreuthers, S. 52 (vgl. S. 61f. die beachtlichen Bemerkungen Grünbergs zu seinem Umgang mit dem Dissens). Beyreuthers ausführliche Einleitung zum Grünberg-Reprint enthält (S. 19–52.56–62) eine 40seitige Darstellung des dreibändigen Spener-Werkes und (S. 63ff.) Grünbergs eigene Bibliographie. Die Forschungsgeschichte zu Spener kann an diesem Beitrag nicht vorübergehen.

⁵ Hans Leube: Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, hg. von D. Blaufuß. Bielefeld 1975, S. 268–277 Bibliographie Erich Hans Leube 1921–1944 (–1966), hier Nr. 1 und Nr. 3. 4, die Diss. 1921 zum Leipziger Pietismus und die Habilitation 1923 zur Orthodoxie.

⁶ So D. Blaufuß in Spener: Schriften (wie Anm.8), 16. Korrespondenz. 1989, S. 39*. – Corrigenda ders.: Art. Spener, in: Lit.-Lexikon 11. 1991, S. (94–97) 95 2. Sp.: „ecclesiola in ecclesia“ wird sehr schnell die Formel (Schriften 16,2, 1989, S. 89).“

⁷ Brief Ph. J. Spener an Joh. Fecht, Dresden 12.9.1690 [Teildruck: Bed. 3, S. 820–821]; bei Karl-Heinz Jügel: Ph. J. Spener und die Universität Rostock (in: Widersprechen und Widerstehen. FS Ernst Rüdiger Kiesow. Rostock 1991, S. 205–216) 209–216, Zitat S. 214f. Z. 117–125 [nicht in Bed.]. Auf eine Äußerung Fechts von 1696 zur Sache verweist M. Greschat in PuN 1, 1974, S. 161.

⁸ Philipp Jakob Spener: Schriften, hg. von E. Beyreuther, Bd.7. Die Wiedergeburtspredigten (1696/1715). Hildesheim 1994. Die Einleitung Jan Olaf Rüttgardts geht die einschlägigen Texte Speners zur Wiedergeburt nochmals sehr gründlich durch und kann die vorgebliche Relativierung der Rede von „Wiedergeburt“ bei Spener nicht bestätigen.

⁹ Es bedeutet eine markante Präzisierung ursprünglich erwogener Pläne aus 1981 (und eher), daß es nicht zu einer Veröffentlichung des Briefwechsels Speners kommt. Vgl. D. Blaufuß: Der Briefwechsel Ph. J. Speners [...]. Zur Revision editorischer Konzeptionen.

bearbeitet (vgl.S.[VI]), seit 1992 vorliegen. (Bis 1750 gedruckte Stücke von Speners Korrespondenz nahm Monika Estermann in das Briefinventar des 17. Jahrhunderts auf.¹⁰)

Überarbeitung und Erweiterung der zweiten Auflage bedeuten keine Änderung der Grundposition. An Johann Jakob Schütz als zweitem Urheber/Führer des (Frankfurter) Pietismus wird festgehalten (307.310.353). Es wird sich zeigen müssen, ob das Bestand hat auch vor den durch *Hans Schneider*/Marburg entdeckten Teilen des Schütz-Nachlasses in Frankfurt am Main (übrigens schon 1890 durch H. Dechent herangezogen; vgl. ZBK 59, 1990, S. 315/316). Taschen- und handbuchfähig jedenfalls ist jene Einschätzung Schütz' für den Vf. selbst nicht.¹¹ Und einem endlichen Abschluß der 1970 (S.VI) und wieder 1986 (S.VIII) angekündigten Edition der hier als kardinal wichtig – im ganzen vielleicht doch eine Nuance zu wichtig? – erachteten Briefe Anna Maria van Schurmanns an J.J. Schütz (307), nun wohl samt inzwischen entdeckten Gegenbriefen,¹² sieht man jetzt fast ein viertel Jahrhundert entgegen! Dabei besteht gerade hier wegen unterschiedlicher Interpretation dieser Briefe¹³ dringendes Interesse an ihrer Publikation. Auch zu den o.g. Gesamtbeurteilungen von Speners Stellung im Pietismus begegnen keine einschneidenden Veränderungen – völlig zu Recht also wurde eine „2. [...] Auflage“ des Buchs vorgelegt. Und auch hier ist zu fragen, ob eine über 1674 hinausgreifende Spenerdarstellung nicht doch die Gewichte verschieben wird. Martin Brechts um-

fängliche Spenerdarstellung im ersten Band der von der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus inaugurierten 4bändigen „Geschichte des Pietismus“ von 1993 scheint diesen Frage ein gewisses Recht zu geben.¹⁴ – Einzelne Änderungen beziehen sich auf Außerlichkeiten. Hinzugekommen ist ein hilfreiches Sachregister (380–384) – die Spalte mit den zahlreichen Nachweisen aus den „*Pia Desideria*“ darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihre Behandlung dem zweiten Band vorbehalten ist. Die lebenden und laufenden Balkenüberschriften über den Seiten sind eine gute Orientierungshilfe. Die Zeittafel 1635–1674 bedeutet eine wichtige Ergänzung (355f.). Neu gefaßt ist der Teil „Quellen und Literatur“ (357–370). Selbstredend werden dort die nötigen Ergänzungen geboten: weitere Fundorte von Spener-Briefhandschriften (DSB Berlin entspr. Krakau, Hannover, Kiel, Kopenhagen, Marburg und Philadelphia – mit z.T. fehlender Notierung von Literatur zu diesen Fundorten), Hinweise auf Speners gedrucktes Oeuvre (unter Weglassung der in der 1. Aufl. S.337 noch zusammengestellten Ergänzungen/Korrekturen zur Grünbergischen Spener-Bibliographie) und eine Würdigung des durch Reinhard Breymayer entdeckten (Teil-)Kataloges der Bibliothek Speners. Vf. hält ihn für den „Katalog der Bibliothek eines Sohnes von Spener“ (360). Das erweckt den falschen Eindruck, als würden Reinhard Breymayers sehr umsichtige und ertragreiche Studien zu „Auktionskataloge[n] in der Familie [!] Spener [...]“ hier einem Fundamentalirrtum unterliegen. (Brey-

In: editio 4, 1990, S. 112–132 (Lit.), bes. S. 125–129: „3. Der Brief als Dialog-Dokument“.

¹⁰ Monika Estermann: Verzeichnis der gedruckten Briefe des 17. Jh. Teil I. Drucke zwischen 1600 und 1750 (= Repertorien zur Erforschung der frühen Neuzeit 12 [I]), [Fasz. 4] S-Z. Wiesbaden 1993, S. 1036–1088 (Ph.J.Spener). – Rezension von D. Blaufuß zu dass., [Fasz. 1 und 2] A-F. G-K. 1992, in: Studien zur Deutschen Landeskirchengeschichte [SDLK] 1 = ZBK 62, 1993, Rez.Nr.615; zu [Fasz.3 und 4] L-R und S-Z, in: ZBK 63, 1994.

¹¹ J. Wallmann: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 4. Aufl. (UTB 1355). 1993, S. 140: „Fast [!] kann man Schütz den zweiten Begründer des Pietismus nennen.“ Ders.: Der Pietismus (KIG IV 01). Göttingen 1990, S. 81 J. J. Schütz „und die Anfänge des separatistischen Pietismus im Luthertum“ – eine der ersten Auflage von UTB 1355, Ullstein TB 3854. 1973, S. 140 nahekommende Sicht.

¹² Wallmann: Pietismus (wie vorige Anmerkung), S. 44f. A.17.

¹³ Aland in PuN 1977/78, S. 175f. 179ff.; ZThK 1981, S. 231.

¹⁴ D. Blaufuß, Rezension über: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. 1993. In: SDLK 1 = ZBK 62, 1993, Rez.Nr.623.

mayer selbst freilich sieht inzwischen den Grund für Wallmanns diesbezügliche Unsicherheiten schlicht in einer „jahrelange[n] Inaktivität auf dem Gebiete der Auswertung des Auktionskataloges von 1709 [...]“¹⁵. W. gibt Hinweise, welche Werke in Ph.J.Speners Bibliothek kaum vorhanden sein „können“ (?): „Schulbücher, Grammatiken, Klassikerausgaben aus den 80er und 90er Jahren des 17. Jahrhunderts, englischsprachige Literatur, schöngeistige Literatur aus der Zeit um 1700 und Erotica [...]“. Bibliotheksbesitzer werden staunen, wie Nachfahren besser über bibliophile Neigungen, aber auch über Zufallszugänge einer Bibliothek Bescheid wissen wollen als der Besitzer selbst ...! Willkommener Beleg bleibt die vorgebliche Bibliothek eines Sohnes Speners dennoch (61 A.87; 62 A.89; 322 A.95). Schließlich ist das Literaturverzeichnis natürlich auf den Stand gebracht – 15 von 18 Titeln aus der Feder des Vf. stellen (369f.) seine seit der ersten Auflage erschienenen einschlägigen Beiträge zusammen. Von den drei in der ersten Auflage (S.VI/VII) noch als unerreichbar genannten Titeln M. Schmidts, M. Kruses und H. Reiners findet sich zu Reiner trotz seiner ausführlichen Kapitel zu Johann Schmidt, Sebastian Schmidt, Johann Conrad Dannhauer und Abraham Calov bedauerlicherweise kein Hinweis in der Darstellung.¹⁶ Gelegentlich ist eine im Text genannte Neuauflage nicht vermerkt¹⁷; Häussermann ist vor Hagenbach zu ordnen; der Reihentitel – ihre (Nicht-)Nennung ist uneinheitlich praktiziert – bei

Stephan muß lauten SgV; Neudrucke (Reprints) oder Neuauflagen sind nicht immer herangezogen (Benzing, Beyreuther, M. Schmidt; Pietismus, Troeltsch; Walch: 64 A.100).

Änderungen in der Darstellung selbst – ein fleißiger Pflichtleser zählte gut 70 Stellen – betreffen etwa inzwischen bekannt gewordene Klärungen von ‚Sonthom‘, die Wertung der Rhetorik für das Predigtverständnis Speners, Schätzungen zur Anzahl der Juden in Frankfurt am Main und – zu ausführlich und besser in einer Spezialzeitschrift veröffentlicht – die Klärung der Identität von „Johann Anton Tieffenbach“ im Zusammenhang der Anfänge des Collegium pietatis (272–275 m.A.30b–30n.31). Auch ausdrückliche Korrekturen gegenüber der Erstauflage begegnen (258 m.A. 89a). Viele Belege in den Anmerkungen wurden ergänzt, präzisiert und ersetzt, wo eigene Forschungen oder die Literatur dazu Anlaß gaben.

Hier bleiben Wünsche offen. Welchen Erkenntnisfortschritt versprach Vf. sich vom wiederholten (übrigens auch 1990 praktizierten) Übergehen der Beyreutherischen Spener-Ausgabe? Wie soll der Leser von sich aus auf die Verderbtheit des herangezogenen Textes einer Widmung Speners aus 1668 stoßen?¹⁸ Was trägt es zur Klarheit bei, wenn (326–327) verschwiegen ist, daß seit 1979 die beiden Gutachten Horbs und Stolls zu Speners „Pia Desideria“ im ersten Band der Spener-Ausgabe wieder leicht zugänglich sind? Und hätte ein Hinweis auf den im vierten Band gedruckt nachgewiesenen Brief Johann

¹⁵ Reinhard Breymayer: Auktionskataloge deutscher Pietistenbibliotheken. In: Bücherkataloge als buchgeschichtliche Quellen in der frühen Neuzeit, hg. von Reinhard Wittmann (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 10). Wiesbaden 1984, S. (113–208) 190–199. Ders.: Der „Vater des Pietismus“ und seine Bücher: zur Privatbibliothek Ph. J. Speners. In: Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi, hg. von Eugenio Canone. Florenz 1993 (Lessico Intellettuale Europeo 58), S. (299–331) 316 A.36 mit S. 314 A.23.

¹⁶ Es ist dies ein weiteres Beispiel der – auf Reiners wohl zu pauschales Endurteil über Speners theologische Unselbständigkeit zurückgehenden? – Unterschätzung der Arbeit von Hermann Reiner: Die orthodoxen Wurzeln der Theologie Ph.J.Speners. Ein Beitrag zur Einordnung des lutherischen Pietismus in die deutsche Theologiegeschichte. Diss. theol. Erlangen 1969 [Druck 1972]. Die Kapitel zur Straßburger Orthodoxie (J. und S. Schmidt und J.C.Dannhauer; Reiner S. 31–47 mit S. A36–A47) und zu A.Calov (Reiner S. 70–166 mit S. A59–A168) bieten mindestens genügend Anschauung für ein differenzierendes Urteil!

¹⁷ Vgl. S. 15. A. 51 Stoeffler (2. Aufl.) mit S. 368 (1. Aufl.); S. 285 A. 62 Peuckert (2. Aufl.) mit S. 366 (1. Aufl.).

¹⁸ Der Text S. 194 A.72 ist mit Spener: Schriften I. 1979, S. 907 zu korrigieren: „fort“ für „fast“ und „von“ für „an“.

Jakob Zimmermanns an Friedrich Breckling geschadet?¹⁹ Hilfreich wäre es für den Leser allemal, von Speners Arndt-Ausgabe nicht nur ein in Privatbesitz befindliches Exemplar, sondern (248 A.47) das lange öffentlich bekanntgemachte²⁰ Exemplar in der Herzog-August-Bibliothek zu nennen. Für Johann Amos Comenius, Johann Henrich Reitz und Carl Hildebrand von Cansteins Briefwechsel mit A.H. Francke ist nicht auf die jetzt gültigen Editionen zurückgegriffen (284.144.254). Mitunter wird aus Handschriften zitiert, was aus einem Druck, für den Leser nachprüfbar, zu entnehmen gewesen wäre.²¹ Viele Stellen aus anonym gedruckten Schreiben Speners wären mit dem Empfänger, auch mit Datumspräzisierungen zu versehen gewesen, u.z. gerade auch für Briefe nach 1674.²² Ohnehin sind Schreiben in überwiegendem Maß ab 1675 herangezogen – was die Konsultation Estermanns und auch der im 15. und 16. Band der Spener-Ausgabe vorgelegten Brief(empfänger)verzeichnisse noch lange erforderlich macht.²³ In einigen Fällen erwartet man, daß das mitunter rigide Insistieren auf Fehlern, Versäumnissen und Irrtümern in der Literatur – Martin

Schmidt beklagte dies vor 20 Jahren als polemische „Ausnutzung von Irrtümern im einzelnen“²⁴ – seine positive Entsprechung bei konstruktiver Abhängigkeit von der Literatur fände. Mitnichten ist als einzigem Helmut Obst des Vf. (S.[V] nicht stichhaltig begründete) Abstinenz gegenüber Speners frühen Predigten aufgefallen.²⁵ Das in der ersten Auflage behauptete Fehlen Veiels in der Straßburger Matrikel war lange in der Literatur falsifiziert, wovon (71 A.20) nichts vermerkt ist; auch den Hinweis auf Speners früheste genealogische Arbeit (87f.A.90) verdankt man einer Rezension der ersten Auflage des vorliegenden Buches – ebenfalls nicht notiert. In die Annahmen über die Gründe des sich in der Tat bis in die 90er Berliner Jahre hinziehenden endgültigen Scheiterns der Drucklegung von Speners Bibelkommentar aus Luther dürfte die zu den Mainzer Jesuiten führende Spur durchaus mit einbezogen werden.²⁶ Lange und wiederholt geäußerte *Modesta Desideria*, doch Handschriften-, Brief- und Archivkataloge auch erkennbar heranzuziehen, *blieben Neglecta Desideria*; die wieder verschwiegenen einschlägigen Werke zum Thomas-Archiv in Straßburg, zur

¹⁹ Der S. 341 A.75 herangezogene Brief Zimmermann an Breckling ist in Spener: Schriften 4. 1984, S. 29 mit A.62 gedruckt nachgewiesen. – Zum Übergehen der Spener-Ausgabe in KIG IV O1 (1990) siehe ZBKG 1990, S. 301 m.A.87–98.

²⁰ Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 5, 1978, S. 216–217 zu Speners Arndt-Ausgabe.

²¹ Drei Beispiele für übergangene Drucke von Handschriften: S. 7 A.23; 341 A.75; 330 A.29.

²² Drei Beispiele für zu benennende Briefempfänger – nach dem 31.12.1674 –: S. 99 A.37 handelt es sich um den Brief Speners an Elias Veiel vom 1.10.1696 (schon Chrph. Schweitzer in Jb. d. Dt. Schillergesellschaft 8, 1964, S. 372). Aussagekräftig wäre der Hinweis auf den Empfänger einer der „ausführlichsten Darlegungen Speners zur Judenfrage“ (vom 8.4.1702) gewesen: der Altdorfer Johann Christoph Wagenseil (zu S. 236 A.170). Und der S. 348 A.110 Ende genannte Brief ging an Johann Ludwig Hartmann in Rothenburg/Tauber.

²³ Siehe oben Anm.9 sowie D. Blaufuß in Spener Bd.15 (L.Bed. 1711; 1–3). 1987, S. 53*–79*; 16 (Cons. 1709; 1–3). 1989, S. 29*–78* jew. Briefverzeichnisse 25.9.1667–25.1.1705 mit (ermittelten) Adressaten, vereinzelt Absendern. Für Spener 11–14 (Bed.1–4. 1700–02) ist Vergleichbares in Vorbereitung, sodann eine überarbeitete Kumulierung der drei Verzeichnisse.

²⁴ Mn. Schmidt: Rez. über W.: Spener (1. Aufl.), in: JGMOD 23, 1974, S. 309.

²⁵ Jan Olaf Rüttgardt: Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Ph.J. Spener [Diss. masch. 1971, S. 52 m.A.87] (AGP 16). Bielefeld 1978, S. 29.44 monierte das Übergehen früher Spener-Texte.

²⁶ D. Blaufuß: Ph. J. Speners Reformprogramm [...]. In: Una Sancta 40, 1985, S. (203–214) 212 A.22 zu der bei Wallmann S. 254 m.A.67 nicht erwogenen Intervention Mainzer Jesuiten – nach Briefen Speners aus 1690 und 1697; Spener: Schriften Bd. 15,2 (L.Bed.3), S. 385.630.

Trew-Briefsammlung in Erlangen, auch dasjenige zu den Briefen an E. Veiel in Frankfurt am Main, würde manchen weiterführenden Hinweis geben können ... Ein sonst in vergleichbaren Veröffentlichungen übliches Archiv- und Quellenverzeichnis, Übersichtlichkeit herbeiführend, fehlt wie schon in der ersten Auflage.

Nur wenige Setzfehler begegnen etwa in den Anmerkungen.²⁷ Im Register fehlt „Hanneken, Phil. Ludwig 267“ (unter H., Menno geordnet); Kapp, Friedrich muß lauten 200–202; 372 Boyneburg – Boxhorn falsch gelistet; 366 Paulig vgl. mit 346 A.98. – Wenn nur immer derart sorgfältig Korrektur gelesen würde wie in vorliegendem Buch!

Jenseits aller überflüssigen Empfehlung dieses Werkes ist vielleicht ein Rat sinnvoll. Manche Argumentationskette samt Schlußfolgerung erscheint vielleicht zu straff und exklusiv. Hinsichtlich des „theologische(n) Gewicht(es) (des) Einflusses [sc. Luthers] [werde] eher postuliert als begründet“ konnte eine Rezension aus 1971 konstatieren.²⁸ Hier hilft u.U. ein Blick in die Auseinandersetzung zwischen Aland und dem Vf., wo einzelne Punkte noch einmal sehr breit einem Diskurs ausgesetzt werden. Dort wohlthuend vorsichtig „vermute[t]“ z.B. Vf., was Speners Luther-Abstinenz in Straßburg – die es m.E. nicht zu konstatieren gibt – vielleicht herbeigeführt haben könnte.²⁹ Oder: Johann Heinrich Horb, der ebenso wie Johann Jakob Schütz endlich eine eigene Untersuchung verdiente, ist noch einmal ganz unbefangen daraufhin zu befragen, ob Max Goebel ihm zu Recht die Ehre eines „Mitgründers des Pietismus“ zubilligt³⁰; bestätigt Horbs Gutachten zu den „Pia Desideria“ wirklich diese Auszeichnung?

Auf jeden Fall liegt eine natürlich nicht abschließende – „man (müßte) heute noch einmal ganz neu ansetzen“ (S.[V]) –, aber im ganzen so leicht nicht wirklich überholte Darstellung Speners bis 1674 vor.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Philipp Jakob Spener: Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686. I. 1666–1674, herausgegeben von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias, Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1992, 42, 890 S., Ln. geb., ISBN 3-16-145647-5.

Zu den Desideraten der Pietismusforschung und darüber hinaus gehört seit langem eine Edition der Werke Philipp Jakob Speners. Eine von Kurt Aland geplante kritische Ausgabe wird jedoch allenfalls nur noch in höchst reduzierter Gestalt zustandekommen. In gewisser Konkurrenz zu Aland wird seit 1979 durch Erich Beyreuther eine Reprintausgabe von Speners Schriften mit ausführlichen Einleitungen veröffentlicht. In der Unterabteilung „Korrespondenz“ liegen als Doppelband XV die „Letzte Theologische Bedenken“ und als Doppelband XVI die „Consilia Theologica Latina“ vor, womit der breiteren Forschung ein Teil von Speners Briefen wieder zugänglich ist, allerdings in der bekanntlich in mehrfacher Hinsicht unzulänglichen Gestalt der alten Editionen. Deshalb betrieb der als Kenner Speners bestens ausgewiesene Bochumer Kirchenhistoriker Johannes Wallmann seit Jahren das Projekt einer kritischen Ausgabe der Briefe Speners als eines der signifikantesten Teile des Werkes des großen Pietisten. Davon liegt nunmehr ein erster stattlicher Band mit 217 Briefen vor. Die Vorteile einer modernen, kritischen Ausgabe gegenüber den alten Drucken, was Vollständigkeit, Textgestalt und Kommentierung anbetrifft, springen sofort in die Augen.

Der Herausgeber hat sein Vorhaben weise beschränkt, aber zugleich für Erweiterungen offengehalten. Angesichts der Fülle des Materials konzentriert er sich auf die Frankfurter Zeit, also jene beiden Jahrzehnte, in denen es zu der durch Spener geprägten Gestalt des lutherischen Pietismus gekommen ist. Verzichtet wird damit einstweilen auf die davorliegenden Briefe der Straßburger Zeit, was sich angesichts der in Frankfurt neu einsetzenden

²⁷ Drei Beispiele für Setzfehler in den Anmerkungen: S. 165 A.3 muß lauten zwei Mal Cons.1! S. 218 A.82 muß lauten S. 499–501. S. 236 A.174 muß lauten Cons.2,81ff.

²⁸ Martin Greschat in Luth. Rundschau 21, 1971, S. 495. Etwas zurückhaltender votiert hierzu Greschat in PuN 1, 1974, S. 161.

²⁹ ZThK 1980, S. 83.

³⁰ Ebd., S. 74. – Max Goebels „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche“ ist als Reprint (Gießen: Brunnen) wieder greifbar.

Entwicklungen verantworten läßt. Ob und wie eine Edition der Briefe der späteren Dresdner und Berliner Zeit angegangen werden kann, läßt sich heute noch nicht entscheiden.

Das Vorwort des Herausgebers (V–XII) begründet am Schluß das Projekt. Zuvor wird kompakt die Eigenart von Speners Briefen charakterisiert. Noch überwiegt die lateinische Sprache, neben der sich erst langsam die deutsche vorschiebt. Es ist ein nicht immer einfaches Latein, das an den Benutzer Anforderungen stellt. Man hat in der Hauptsache eine Korrespondenz mit Gelehrten, vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich, mit lutherischen Theologen vor sich, und das findet auch in den behandelten Themen seinen Niederschlag. Speners ursprüngliche Zugehörigkeit zur lutherischen Orthodoxie und eben nicht zum Spiritualismus wird auch daran evident. Vermißt habe ich eine Erörterung der Form der Briefe und deren Einordnung in die Entwicklung des deutschen Privatbriefes. Neben den devoten Superlativen fallen zunächst die häufig vorangestellten frommen Voten auf, die offenbar mit Bedacht formuliert sind (vgl. dazu auch den Schluß von Nr. 178). Bedeutsame Parallelen finden sich am Eingang von Speners Schriften oder später in den Briefen A. H. Franckes. Liegt hier eine pietistische Eigenart vor? Wie schon der Titel der Edition zeigt, werden die Briefe Speners, bis auf ganz wenige Ausnahmen jedoch nicht die weit spärlicher überlieferten Briefe an ihn geboten. Man wird diese Beschränkung akzeptieren müssen. Zumindest in einem gewichtigen Fall erscheint sie jedoch problematisch zu sein. Einer der wichtigsten Korrespondenzpartner Speners in Sachen Reform der Kirche war der Augsburger Pfarrer Spizel. Wegen ihrer Bedeutung für das Werden von Speners Programm im gegenseitigen Austausch fällt der Verzicht auf seine Gegenbriefe schwer ins Gewicht. Von einer Wiedergabe der „Gutachten“ Speners, die u.U. sehr ausführlich sein können, sieht die Ausgabe ab. Obwohl die Grenze von Brief und Gutachten fließend sein kann und mit Nr. 78a und 97 dann doch Gutachten geboten werden, dürfte die Entscheidung im Prinzip sinnvoll sein, zumal die Beischreiben auf die Gutachten hinweisen.

Die „Editorischen Vorbemerkungen“ (XXI–XXXI) machen zunächst die Eigenart der handschriftlichen und gedruckten Überlieferungen gut durchsichtig. Die Prinzipien der Textwiedergabe sind einwandfrei und entsprechend neuestem

Standard. Vermißt habe ich lediglich eine Bemerkung über die Gestaltung der Absätze. Sie sind offensichtlich nach Sinnzusammenhängen von den Herausgebern gesetzt worden, was die Übersicht über die Dokumente erleichtert. Für den Gebrauch des textkritischen Apparats, der etwaige eigene Korrekturen Speners, Überlieferungsvarianten und die nicht seltenen Fehler in den Drucken nachweist, muß man sich die verwendeten Zeichen nach XXIX f. einprägen. Zumeist hält sich der Umfang der Textkritik glücklicherweise in Grenzen. Einen Eindruck über die herangezogenen Primärquellen vermittelt das „Verzeichnis der Fundorte“ 861–864. Das meiste Material stammt immer noch aus Speners *Bedanken und Consilia*, aber es verdient Respekt, was die Herausgeber an sonstiger handschriftlicher und gedruckter Überlieferung aufgespürt haben. Sehr übersichtlich sind die Personen- und Ortsregister gestaltet. Hinzu kommt das für Spener unentbehrliche Bibelstellenregister.

Die einzelnen Briefe werden folgendermaßen dargeboten: Obenan steht der Adressat samt Wohnort, darunter der Ausstellungsort und das Datum. Adressat und Datum werden im Spitztitel wiederholt (Versehen bei Nr. 92). Erschlossene Angaben stehen in eckigen Klammern. Zu den respektablen Verdiensten der Ausgabe gehört es, daß, anders als bei den bisherigen Drucken der Spenerbriefe, die Adressaten und Daten fast vollständig aufgrund von sekundären Hinweisen plausibel identifiziert sind. Das bedeutet, daß man die Aussagen der Briefe persönlich und zeitlich einordnen kann, was vielfach einen erheblichen Erkenntnisgewinn bedeutet. Z.B. sind die Bemerkungen über die Reform des Theologiestudiums zum Teil an J. W. Petersen gerichtet. – Es folgt ein Regest des Briefinhalts, das nicht unbedingt auf letzte Vollständigkeit ausgeht, aber in Verbindung mit den Textabschnitten brauchbar ist. Nr. 204 hätte allerdings das Postscriptum einbezogen werden müssen. Aus den Angaben zur Überlieferung wird die Textgrundlage ersichtlich. Eine besondere Leistung stellt nochmals der kommentierende Apparat dar mit Biogrammen, die besonders für die Adressaten ausführlich gehalten sind, mit wertvollen bibliographischen Hinweisen und eigentlich allen wünschenswerten Erklärungen und Verweisen. Wo ein Nachweis nicht möglich war, wird dies offengelegt. Neben den Texten selbst wird der kommentierende Apparat zweifellos die künftige Forschung stimulieren.

Nachdem die Anlage dieser vorzüglichen Edition vorgestellt ist, ist nunmehr ein Eindruck von dem damit vorgelegten Quellenmaterial und seiner Bedeutung zu vermitteln, obwohl bei der Fülle des Materials nur auf die Hauptlinien oder Exemplarisches hingewiesen werden kann. Dem Zeitraum nach reichen die Briefe von Speners Anfängen als Senior in Frankfurt bis kurz vor das Erscheinen der programmatischen *Pia Desideria* (1675). Sie dokumentieren damit nicht weniger als die spannende Entstehungszeit des spezifischen Spenerschen Pietismus. Mußte man sich bisher die Vorgänge mühsam zusammenstückeln, hat man sie nunmehr in ihrem chronologischen Ablauf vor sich, was die Zusammenhänge viel klarer erkennen läßt.

Ganz private Briefe, etwa an Familienangehörige oder nahe Freunde, begegnen in diesem Band nicht. Immer geht es hauptsächlich um wissenschaftliche, politische, theologische, kirchliche oder seelsorgerliche Themen, was freilich nicht ausschließt, daß persönliche Mitteilungen miteinfließen. Eine echte Privatkorrespondenz wie die mit dem Schwiegersohn A. Rechenberg liegt erst in späterer Zeit vor. Sie unterscheidet sich der Form und der Sprache nach charakteristisch von dem, was in den alten Drucken an Briefen Speners veröffentlicht worden ist, in denen der sachliche Bezug zu bestimmten Gegenständen sowie die rollenbedingte Stellungnahme im Vordergrund stehen. Wie erwähnt, läßt sich Speners Korrespondenz zum Teil dem Genus des Gelehrtenbriefwechsels zuordnen. Mit dem Basler Mediziner J. C. Bauhin hat er sich z.B. über seine genealogischen und heraldischen Interessen ausgetauscht. Dieses Thema wird auch sonst gelegentlich behrt.

Der in der Büchermetropole Frankfurt ansässige Spener wurde verständlicherweise nicht selten mit Publikations- und Verlagsprojekten befaßt, was durchaus auch seinen eigenen Interessen entsprach. Die fortbestehenden Beziehungen zum heimatlichen Rappoltstein dokumentieren sich in einem Teil der Korrespondenz mit adligen Personen. Auch einige in der Funktion des Seniors geschriebene Briefe liegen vor. Sie betreffen z.B. Kasualien, Betreuung von Studenten oder den hartnäckigen Fall von Verweigerung der Teilnahme am Abendmahl, an dem auffallend ist, daß er brieflich behandelt worden ist. Von Speners Frankfurter Kollegen wird relativ häufig J. Grambs, der Schwiegersohn J. G. Dorsches, mit

seinen literarischen Aktivitäten erwähnt. Möglicherweise war der theologische Kontakt mit ihm für Spener doch bedeutender, als sich bisher präzise nachweisen läßt. Bekannt ist, daß Spener mit dem jungen Leibniz in brieflicher Verbindung stand. Aus dem relativ breiten Spektrum der erörterten Themen ragt die auch mit G. Spizel erörterte Abwehr gegen den Atheismus heraus. Daß Spener von der Philosophie keinen erheblichen Beitrag für die Theologie erwartete, wird exemplarisch an seiner Auseinandersetzung mit E. Leichner deutlich. Die sonstigen Briefe an Nichttheologen behandeln sehr unterschiedliche Themen.

Briefliche Beziehungen pflegte Spener zu einer stattlichen Anzahl von lutherischen Universitätstheologen und leitenden Kirchenmännern in den Territorien und Reichsstädten. Ein großer Teil der späteren Empfänger der *Pia Desideria* begegnet bereits im vorliegenden Band, was etwas über die Bedeutung dieses Beziehungsgeflechtes aussagt. Die Sorgen um Theologie und Kirche kommen dabei zur Sprache, wobei die Gemeinsamkeit der Interessen vorausgesetzt ist. Von sachlichen Differenzen ist zumeist wenig zu spüren. In einer besonderen Interessengemeinschaft wußte sich Spener mit einer Reihe von reichsstädtischen Theologen, die vor denselben spezifischen Problemen standen wie er. Zu den Professoren der theologischen Fakultäten, z.B. in Tübingen, Gießen, Kiel und Leipzig, bestanden Kontakte. Hervorgehoben werden muß das gute Verhältnis zu A. Calov in Wittenberg. Spannungen ergaben sich ausgerechnet zu Speners eigener Universität Straßburg. An ihnen wird dann sein eigener Weg erkennbar. Eine Reihe von Themen kehren in den Theologenkorrespondenzen vielfach wieder. Häufig wird die Sorge um den Bestand des Protestantismus angesichts dessen Gefährdungen durch die katholischen Mächte geäußert. Konzessionen gegenüber den Reformierten hat Spener in seiner Frankfurter Zeit konsequent abgelehnt. Von den u.a. durch J. Durie betriebenen innerprotestantischen Unionsbemühungen hielt Spener nichts. Die Versuche, den synkretistischen Streit mit den Helmstedter Theologen beizulegen, beobachtete er mit Aufmerksamkeit. Bei all dem präsentiert sich Spener als orthodoxer Lutheraner. Der Verehrer für den Reformator wird häufig Ausdruck gegeben. Speners damalige Beteiligung an einem Bibelkommentar aus Luthers Werken dokumentiert sich mehrfach. Gegenüber Luthers Bibelüber-

setzung wahrte er sich gelegentlich freimütige Kritik. Einen großen Raum nimmt in den Briefen ab 1670 der Vorläufer des „Terministischen (Gnaden)-Streits“ um den rigoristischen J. M. Stenger in Erfurt ein. Obwohl es zwischen Spener und Stenger theologische Gemeinsamkeiten gab und obwohl die Angriffe D. Hartnacks, der später auch zum Gegner Speners wurde, gegen Stenger von diesem nicht gebilligt wurden, stand er Stenger doch sehr kritisch gegenüber. In dem in Augsburg 1669 ausgebrochenen und dann sich ausbreitenden sog. Sabbatstreit trat Spener für eine verschärfte Sonntagsheiligung ein, die sich auch auf private Frömmigkeitsübungen erstrecken sollte, und legte sich deswegen u.a. mit seinem Straßburger Lehrer S. Schmidt an. Hier besteht sichtlich bereits ein bisher wenig herausgestellter Zusammenhang zu den u.a. am Sonntag stattfindenden *Collegia pietatis*.

Ein Herzstück des Bandes bilden zahlenmäßig wie inhaltlich die Briefe an G. Spizel in Augsburg, an E. Veiel in Ulm und an J. L. Hartmann in Rothenburg o.T. Die Thematik dieser Briefe ist bunt, sie weist jedoch einige bemerkenswerte Konstanten auf. Hier wird alsbald die allerdings auch sonst begegnende Klage über den traurigen Zustand der Kirche laut, dem hauptsächlich durch eine innere Erneuerung des Pfarrstandes und eine Reform des Theologiestudiums begegnet werden müsse. Damit sind bestimmte Grundelemente von Speners Reformprogramm benannt. Die Briefe an das Dreigestirn, dazu die an den kritischen B. Bebel in Straßburg, bieten die ursprünglichsten Informationen über die Entstehung der *Collegia pietatis*, der durch Spener im Luthertum etablierten neuen frommen Gemeinschaftsform. Deutlicher als bisher wird dabei der innere Zusammenhang der *Collegia* mit dem allgemeinen oder geistlichen Priestertum der Laien. Später hingegen wird von Spener dieser Zusammenhang nicht immer so klar ausgewiesen. Der Pflege des geistlichen Priestertums und der Frömmigkeit sollten auch Speners Editionen von Erbauungsliteratur dienen, bis hin zu der von J. Arndts *Wahrem Christentum* (1674). Spener hat diese Aktivitäten zumindest für ebenso wichtig gehalten wie die Publikation einzelner eigener Predigten. Ständig interessant sind die Erörterungen über bestimmte Autoren von Erbauungsliteratur wie z.B. St. Praetorius. Bestimmte, in der späteren Geschichte des Pietismus wichtige Beziehungen Speners, die bisher schwer erklärbar waren, werden bereits in diesem Band

aufgehell, so die zu J. G. Kulpis, der nachmals Speners Sache in der württembergischen Regierung erfolgreich vertrat, oder zu J. Fischer, der alsbald als Speners Anhänger zunächst in Livland in Erscheinung trat. J. de Labadies Weg in die Separation wurde von Spener aufmerksam beobachtet, ohne daß größere Sympathien erkennbar wären.

Von 1672 an liegen (deutsche) Briefe an J. E. von Merlau vor, eine der interessantesten, aber auch problematischsten Vertreterinnen des Frankfurter Pietismus, wenig später auch solche an ihren späteren Ehemann J. W. Petersen. Die merkwürdig umständlichen und schwerfälligen Briefe an J. E. von Merlau bedürfen einer besonderen Analyse. Im letzten von ihnen, mit dem der Band schließt, äußert Spener nach früherer ausdrücklicher Ablehnung erstmals die (chiliasmische) Erwartung auf einen Frühling der Hoffnung für die Kirche. Wenige Monate später veröffentlichte er die *Pia Desideria*, die das Zentrum des folgenden Briefbandes ausmachen werden. Man wird gespannt darauf sein dürfen. Einstweilen bleibt der Dank für eine überaus reiche und imposante Quellenpublikation.

Münster i.W.

Martin Brecht

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus herausgegeben von Martin Brecht [...]. Band 17, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1991 [erschieden 1992], 298 S., ISBN 3-525-55889-9; ISSN 0172-6943.

Der 17. Band von PuN ist der 14. der nicht mehr als „Jahrbücher zur Geschichte des Pietismus“ erscheinenden Bände (JGP), ursprünglich – neben AGP, BGP und TGP – die vierte publizistische Säule der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Ein „Auftrag“ der Pietismuskommission bleibt PuN indes auch so. Im Herausgeberkreis von acht Personen fehlten und fehlen Mitarbeiter an Rezensionsteil und „Pietismus-Bibliographie“ – ein wohl nicht mehr lange währender Zustand, weil öffentlich vermerkte „herausgebende“ Tätigkeit sich ja tätig konkretisieren wird – und umgekehrt ... – Band 17 ist bezüglich der redaktionellen/schriftleitenden/ geschäftsführenden Herausgeberschaft und der regelmäßigen Mitarbeiterschaft ein Übergangsband. Die geschäftsführende Her-

ausgeberschaft wechselt von Martin Brecht – nach 14 von ihm betreuten Bänden „ausschließlich“ um der zu erwartenden Innovationen willen – zu Ulrich Gäbler. Klaus Deppermanns unerwarteter Tod am 12. 8. 1990 erzwingt für Rezensionsteil und „Pietismus-Bibliographie“ Entscheidungen. Des Unterzeichneten Arbeit an der „Pietismus-Bibliographie“ für 20 Kalenderjahre 1971–90 wurde beendet und von Udo Sträter mit übernommen – den Dank an das Morgen und Gestern spricht Martin Brecht im Vorwort aus. Die für das Gesicht von PuN mindestens ebenso einschneidende Änderung, die Übernahme des Rezensionsteils ebenfalls durch Udo Sträter, wird ‚kleingedruckt‘ mitgeteilt (S. [4]). Wichtig ist bei all dem, daß eine Fortsetzung der „Pietismus-Bibliographie“ zu erwarten ist, nachdem dieses Hilfsmittel sich einen anerkannten Platz erworben hat – wenn ausnahmsweise diese Wertung dem Rezensenten in z.T. eigener Sache erlaubt ist, bei lebendiger Erinnerung an ungetrübt fair-kollegiale gemeinsame Erarbeitung der „Pietismus-Bibliographie“ mit Klaus Deppermann. -

Der solide redigierte Band enthält zwei Teile: Aufsätze und Literaturbesprechung (9-155.156-290). Angesichts der dem Band fehlenden „Pietismus-Bibliographie“ wird dies niemand kritisieren wollen, zumal immerhin 73 Seiten auf die drei Forschungsberichte über die Gebrüder Wesley, Philipp Matthäus Hahn und Jung-Stilling entfallen. Solche Forschungsberichte sollten für PuN öfters vorbereitet werden. Ob sie immer so umfangreich sein müssen wie – wohl an entsprechenden Beiträgen in ThR orientiert – derjenige von Rainer Vinke (178–228) mag dahinstehen. Aber wenn man derart eingearbeitete Berichtersteller wie Vinke gewinnen kann, profitiert die Leserschaft davon – nicht zuletzt weil seine Urteile vor Klarheit nicht zurückschrecken („[...] kann man dieser Ausgabe nur eine möglichst geringe Verbreitung wünschen [...]“, 182/83). Für die Planung und Durchführung von pietistischen Quelleneditionen sei auf das zu von Gustav Adolf Benrath edierten „Bibelübungen“ Gesagte verwiesen (189–91): haben derzeit große Quellenpublikationen kein Publikum? – Auch die Berichte zu Ph.M. Hahn von Martin Brecht und zu den Wesleys von Michael Weyer bieten dringend notwendigen Grundsatzüberlegungen zur ‚Pietismus‘-Forschung zwischen Anspruch und (harter, ökonomischer) Wirklichkeit, zwischen Kennerschaft und (begrenztem) Rezipierungsvermögen reichlich Gesichtspunkte.

Die 6 Aufsätze haben ihren Schwerpunkt in der Zeit des ‚klassischen‘ Pietismus: J.E. Petersen, Johann Caspar Schade und Anfänge der [Nicht-]Franckeschen [Nicht-]Stiftungen werden thematisiert. Die Analyse von Johanna Eleonore Petersens „Herzensgespräche“ 1689 führt zu einer bei den Petersens bis 1692 feststellbaren „kirchlichen“ Prägung ihres Pietismus – wobei Matthias freilich hinsichtlich Johann Arndt sich zu schnell auf Berndt Hamms (1992 durch Inge Mager nicht ganz nebenbei hinterfragte!) Interpretation stützt. – Im Berliner Beichtstuhlstreit und bei J.C. Schade beobachtet Mori die doppelte Wirkung von pietistischer Verkündigung: Akzeptanz als ein Weg der Befreiung von ‚Obrigkeit‘ und Abwehr bei strenger Forderung an die Lebensführung der Betroffenen (eine ja sehr allgemeine Beobachtung!). Dies verschränkt mit der Behauptung, Schade habe ‚nur‘ für eine Optimierung der Beichte gekämpft (nicht für ihre Abschaffung) – ich halte dies für den Standpunkt Franckes, nicht Schades – und verknüpft mit der je verschiedenen Interessenlage von ‚Oben‘ und ‚Unten‘ macht eine sozialgeschichtliche Bewertung des Beichtstuhlstreits nicht durchsichtiger. Ob nicht doch die endlich fällige, von mir („Spener-Arbeiten“ 1980) angemahnte und angebahnte möglichst breite Berücksichtigung von Schades Werk (Predigten) samt sonstigen Quellen wie seinem Briefwechsel und seinen Liedern (aaO. 159/60) an die Stelle der Darstellung des zum wiederholten Male durchpflügten Merseburger Faszikels weiterführen könnte? – Peter Wenigers „noch un abgeschlossene Quellenstudien zu den Anfängen der Glauchaschen Anstalten“ (119/20) dringen tief in das Hallesche Archivmaterial ein und machen dem lange nur ‚gastweise‘ in Halle weilenden Forscher deutlich, wie ertragreich schon die quellenkundliche Durchleuchtung früher Hallescher Geschichtsschreibung sein kann (97): Gemeindeform, Kirchen-/Gesellschaftsreform und ‚Gesamtreform‘ im Blick als integrale Zielrichtung von Franckes Tätigkeit in Pfarramt, Universität und Anstalt. Unterhalb dieser „zunächst kompliziert erscheinenden umfassenden Gesamtsicht“ (119) sei eine angemessene Frühgeschichte Halles nicht zu leisten – ein auf weitere Forschungen Wenigers gespannt machendes Zwischenergebnis. [2 Einzelheiten, zu 111 f.: den Brief Spener (an Francke) für Metternich, 24. 2. 1701, habe ich Spener Bd. 15,70* nachgewiesen; zu 109 A.58: der Mitte 1700 Hallesche ‚Sendboten‘ unterstützende „M.

Spizel" ist nicht (so 297) Gottlieb (gest. 1691), sondern der Sohn Gabriel S. (gest. 1706).] – Hartmut Lehmann gibt einen Ausschnitt aus der Reformationsgeschichtsschreibung 1835-54, mit dem Ausblick auf die Fruchtbarkeit dieser Fragestellung für die zeitgenössische Bewertung von protestantisch-katholisch im 19. Jahrhundert. – Nachdrücklich sei auf die Studie von Aleksander Radler über Eva von Tiele-Wincklers ‚Theologie‘ verwiesen: das Grundmuster der „tieferen Einheit von Spiritualität und Dogmatik“ (136), von „religiöse(r) Praxis [...] immer neben der Herrschaft des Dogmas“ (145), will wenigstens in Ansätzen bewältigt sein – schultheologische Raster greifen hier zu kurz – und stellt hohe Anforderungen an eine theologische Würdigung. (Man stößt auf vergleichbare Herausforderungen bei vielen ‚sperrigen‘ Gestalten wie z.B. Wilhelm Löhe.) Radlers Ausführungen orientieren sich in der Strukturierung des Materials am *ordo salutis*. Auf eine zu veröffentlichte Monographie von Barbara Konowsky aus 1987 wird mit Nachdruck hingewiesen (135 f.A.1). – Ein zweites Mal in diesem Band wird ein z.T. ‚autobiographischer‘ Text (17) gründlich untersucht: Eva Maria Frölichs „Predig-Amt“. Man muß sich schon ein Stück auf die Rhetorik einlassen, wird dann aber entschädigt durch einen geschärften Blick dafür, daß dem Gehalt einer Aussage ein Stück Unangreifbarkeit, ‚Autorität‘ verliehen werden soll dadurch, daß er in ‚autobiographische‘ Formen gegossen wird: Wahrheit als (persönlich) bezeugte Wahrheit (35). Abgesehen von dem historischen Zugewinn aus dieser Studie (32 f.A.96-98 sollte A. Oslander, Gesamtausgabe I. 1975, Nr. 6 S. 88-92 heranziehen) verpflichtet sie dazu, auf die in der Redeform sich verborgenden Signale pietistischer Texte sorgsam zu achten.

20 Rezensionen enthält der vorliegende Band (mit 166-68). Nominell durchschnittlich 2,3, faktisch 3,3 Jahre liegen zwischen der Veröffentlichung der Werke und ihrer Besprechung – ohne Berücksichtigung der ‚Ausreißer‘ aus [„1190“ für 1990 und] 1984 (die noch bei Andreas Lindt gefertigte Dissertation über den Wesleyfreund John William Fletcher). Der Durchschnittsumfang beträgt 3,2 Seiten (zwischen 7,5 und 1 Seite). Aus der Kenntnis von Redaktionsproblemen des Rezensionsteiles der ZBK 1983-1993 (660 Rezensionen) heraus kann auf die nur geringe Beeinflussbarkeit solcher Gelegenheiten nur durch rasche Rezensionvergabe und einfühlsam-verständ-

nisweckende ‚Erinnerung‘ verwiesen werden: durchschnittlich (!) 1/2 Jahrzehnt zwischen Beendigung der Arbeit des Autors an seinem Buch und der Rezension ist allemal (zu?) lang. (Ein Rez.-Organ wie die ThLZ hat in seinen besten [Anfangs-]Zeiten 1876-1910 eine Verzugszeit von mehr als einem Jahr für begründungsbedürftig gehalten – was später nicht durchzuhalten war. Gerhard Karpp: Theol. Literaturzeitung. 1978, 27.70.88.)

Ein Kreis von 17 ausgewiesenen Rezensenten stellt wichtige Werke mit übergreifender Thematik (Lutherbibel), Monographien zu Spener, A.W. Böhme und Oetinger, Editionen (Spener, Francke, z.T. Hamann, Ph. M. Hahn) und zwei Titel zur Erweckungsbewegung nebst einer Arbeit zum Allgemeinen Priestertum – mit bedauerndem Verweis auf die Nichtbeachtung des freikirchlichen Beitrags zur Sache – vor. Wallmanns Pietismusdarstellung, von der Spitze des Rezensionsteils an die Stelle vor die Arbeit von Weiß zu rücken, wird von M. Brecht besprochen, der zu dem 1993 erschienenen ersten Band der großen vierbändigen Pietismusdarstellung entscheidend beigetragen hat (Rez. in ZBK 1993 Nr. 623). Überaus einfühlsam und ungewohnt nachsichtig stellt J. Wallmann von den Spener-Arbeiten der 80er Jahre die erhebliche Wünsche offenlassende, von Gottfried Maron betreute Dissertation Hartmut Weiß' zu „Speners Verhältnis zum römischen Katholizismus“ vor, im „Thema zu umfangreich [...], um eine gründliche und die Forschung wirklich weiterführende Arbeit zu liefern [...]“ (251 f.). Die Neuausgabe der lateinischen „Consilia“ als Speners Schriften Band 16 durch Dietrich Blaufuß erfährt bei Peter Weniger eine genaue und hilfreich korrigierende Besprechung: sein Aufweis eines folgenreichen Fehlers bei der Verkettung der verstreuten Schreiben an einen Empfänger (nämlich Joh. Fischer) überzeugt mich hinsichtlich notwendiger Änderungen der Anlage dieser Briefverzeichnisse: in Spener Bde. 11-14 (Bed. 1-4) und bei der Erstellung des schließlich kumulierten Briefwechselsverzeichnisses Spener wird übersichtlicher, weniger fehleranfällig, wenn auch nicht so platzsparend wie in Spener Bde. 15 und 16 verfahren (übrigens auch mit besserer Textverarbeitung/Datenbank und angemessenem Druck; zu 253/54). Der S.251f. referierte Sachstand zur „Kontroverse“ (?) um Speners Briefwechsel und seine Editionen war freilich schon überholt gewesen durch den bislang letzten Beitrag zur Sache von D.

Blaufuß: „Der Briefwechsel Ph.J.Speners [...]. Zur Revision editorischer Konzeptionen“ (editio 4, 1990, 112–132). Bemerkenswert ist Peter Mencks Hinweis auf die in TGP erscheinenden Predigten A.H. Franckes: „Für die Forschung reicht eine solche Auswahl [meint: die 2,5% der im Franckeschen Predigtenverzeichnis erfaßten Texte – DB] natürlich nicht aus.“ (258) Stimmt dies einerseits, und erreichen sie andererseits den ‚nichtforschenden‘ Studierenden nicht, *für wen werden sie dann erarbeitet?*! Vorschnelle Fehlentscheidungen wären fatal. Auf oben zu Benraths ‚Bibelungen‘-Ausgabe Gesagtes verweise ich. Nur: ist die Zeit von Studienausgaben der Pietisten unwiderlich eingeläutet?

Mit dem abschließenden Hinweis auf das ordentliche Orts- und Personenregister („Leibnitz“?), welches allerdings die Rezensionen nicht mit einbezieht, verbinde ich die dringende Anregung, mit oder neben PuN 20, 1994 ein Gesamtregister zu erarbeiten, das dann auch die quellen- und forschungsmäßig wichtigen Gegenstände aus den Rezensionen erfaßt.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Hubert Wolf: *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887)* in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. Band 58), Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag) 1992, 57, 395 S., 1 Porträt, kt., ISBN 3-7867-1624-2.

Johannes Ev. Kuhn zählt zu den herausragenden katholischen Tübinger Theologen des 19. Jahrhunderts. Rupert Geiselmann, selber ein katholischer „Tübinger“, hat ihn den „spekulativ begabteste[n] Kopf der Tübinger Schule“ genannt (LThK 6 [1961] 656). Geiselmann fällt auch das Hauptverdienst zu, durch seine zahlreichen Untersuchungen zum Komplex der „Katholischen Tübinger Schule“ auf Kuhn und dessen theologisches Werk wieder aufmerksam gemacht und in vielfältiger Weise die Erforschung Kuhns angestoßen zu haben – nachdem er (wie fast alle „Tübinger“ der ersten und zweiten Generation) infolge der seit dem Ersten Vatikanum eingetretenen innerkirchlichen und innertheologischen Entwicklung über Jahrzehnte hin in Vergessenheit geraten war. Insbesondere die durch das Zweite Vatikanum bewirkten

„klimatischen“ Veränderungen haben zu einer fruchtbaren kritischen Auseinandersetzung mit dem theologischen Denken Kuhns geführt, deren Ergebnisse in einer ganzen Reihe systematischer Untersuchungen niedergelegt sind. Heute gilt Kuhns Werk in systematischer Hinsicht als weitgehend erschlossen, der Ansatz seines theologischen Denkens als rezipiert. Kuhn gehört zum Kreis jener vergessenen und wiederentdeckten Theologen des 19. Jahrhunderts, die man seit dem Zweiten Vatikanum gern als „Wegbereiter heutiger Theologie“ bezeichnet.

Im Gegensatz zum theologischen Werk Kuhns blieb dessen Biographie bislang auf weite Strecken unerforscht. Einen zeitgenössischen Biographen hat Kuhn nicht gefunden. Nach seinem Tod 1887 und dem ihm pflichtmäßig gewidmeten Nekrologon wurde es rasch still um ihn. Die Tatsache, daß er nicht nur seine zwischen 1846 und 1868 in Teilbänden erschienene „Katholische Dogmatik“ unvollendet gelassen, sondern auch seit 1869/70 keine einzige Zeile mehr publiziert hatte, gab natürlich Anlaß zu mancherlei Vermutungen. Schließlich brachte man dies mit dem Ersten Vatikanum in Zusammenhang, zumal sich die katholischen „Tübinger“ hinsichtlich dieses Konzils und seiner dogmatischen Beschlüsse in beharrliches Schweigen hüllten und seither nach einem (von Adolf von Harnack überlieferten) Wort Döllingers „in ihrer ‚Quartalschrift‘ nur noch theologische Allotria“ hätten behandeln dürfen. Für die vor allem seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts einsetzende hauptsächlich systematisch ausgerichtete Kuhn-Forschung scheint der biographische Aspekt von wenig Bedeutung zu sein. Vorwiegend an der „zeitlosen“ Quintessenz des Denkens Kuhns interessiert, begnügt sie sich mit der Untersuchung seines gedruckten vorliegenden Werkes und scheint dabei zu übersehen, „daß sich seine Theologie und seine spekulative Leistung im Kontext seiner Biographie sowie der theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen ‚Landschaft‘ seiner Zeit (mit ihren Veränderungen) vollzieht und sich nur auf ihrem Hintergrund verstehen läßt“ (S. 4).

Dies aufzuzeigen, ist das Ziel der hier zu rezensierenden biographischen Darstellung, die im Wintersemester 1989/90 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Doktor-Dissertation angenommen wurde. Dem Verfasser dieser profunden Untersuchung gelingt es denn auch, überzeugend darzulegen, daß das theologische Werk Johannes Ev. Kuhns von dessen keineswegs „gerad-

liniger“ Biographie nicht nur nicht gelöst werden kann (ein für den Historiker selbstverständlicher Tatbestand), sondern daß auch die verschiedenen „Richtungen“ und das abrupte Ende des literarischen Schaffens Kuhns in entscheidendem Maße überhaupt „diktiert“ waren von seiner jeweiligen ganz persönlichen Lebenssituation und den sie bedingenden wechselvollen theologischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Umständen. Damit ist das Ergebnis dieser Studie bereits angedeutet. Es war die Absicht des Verfassers, „den Systematiker“ Kuhn „auf den kirchengeschichtlichen Boden“ zurückzuholen oder „wenn man es so formulieren will: eine ‚kirchenpolitische‘ Biographie“ zu schreiben (S. 5). Das Ergebnis aber zeigt – als Beitrag der (auf die historisch-kritische Methode festgelegten) kirchengeschichtlichen Forschung zur *theologischen* Erkenntnis – geradezu exemplarisch, daß sich systematische Forschung sehr im Hypothetischen bewegt und ohne „Bodenberührung“ bleibt, wenn sie sich nicht zuvor sorgfältig über den „Sitz“ des von ihr zu untersuchenden literarischen Oeuvres „im Leben“ seines Autors Rechenschaft gibt, d. h. wenn sie nicht ihre spezifische Methode mit historischer Kritik verbindet. Darüber hinaus ist die Studie ein Beispiel auch dafür, wie kompliziert historische Forschung sich gestalten kann (und mit welchen methodischen Mitteln man sich gegebenenfalls auch auf Umwegen an die „historische Wahrheit“ heranzutasten vermag). Da Kuhns Nachlaß verschollen ist, stand dem Verfasser für sein Unternehmen mithin das (vermutlich) wichtigste Quellenarsenal nicht zur Verfügung. Allerdings kam ihm hier ein überraschender Fund von über 200 sehr persönlich gehaltenen, höchst aufschlußreichen Briefen Kuhns an den Grafen Albert von Rechberg (1803–1885) aus den Jahren 1862–1886 (im Gräfllich Rechbergschen Archiv zu Donzdorf) zu Hilfe, der den offensichtlichen Verlust des Kuhn-Nachlasses wenigstens teilweise kompensiert. Im übrigen mußte er, um sich eine möglichst breite Quellenbasis zu schaffen, in zahlreichen deutschen und römischen Archiven mühsame Recherchen anstellen und auf der Grundlage gedruckten Materials (Quelleneditionen und Literatur) allen Personen, Institutionen und Ereignissen, mit denen Kuhn in Berührung gekommen war, sowie den (möglicherweise) einschlägigen Streitschriften, Zeitungen und Periodica jener Zeit nachgehen.

Johannes Ev. Kuhn, Sohn eines Metzgers und Gastwirts in Wäschenbeuren

(zwischen Göppingen und Schwäbisch Gmünd), durchlief den für künftige katholische Geistliche damals in Württemberg üblichen gymnasialen Ausbildungsgang (mit Konvikterziehung) und absolvierte in den Jahren 1825–1830 als Konviktor des Wilhelmsstiftes an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen seine philosophischen und theologischen Studien. Sein Studium fiel in die Phase der sich anbahnenden „Möhlerianischen Wende“, gekennzeichnet durch eine allmähliche Zurückdrängung aufgeklärten Gedankengutes zugunsten romantisch-restaurativer Ideen („Kirchenkritik wich der Kirchenkonstruktion“) und eines daraus erwachsenden neuen Bewußtseins von Kirche und ihrer Unabhängigkeit vom Staat. Dieser Umbruch ging nicht ohne Polarisierungen innerhalb der Fakultät ab, doch setzten sich die „Möhlerianer“ durch. Auch Kuhn scheint seine entscheidende Prägung von Johann Adam Möhler (1796–1838) empfangen zu haben; jedenfalls galt er in der Fakultät als „Möhlerianer“. Im Herbst 1830 legte er als Bester seines Kurses die Schlußprüfung ab; zugleich wurde er auf Grund einer Arbeit über die pythagoreische Philosophie (Preisaufgabe 1827/28) zum Dr. phil. promoviert. Ein Jahr später (14. September 1831) empfing er als Alumnus des Rottenburger Priesterseminars die Priesterweihe.

Obwohl Kuhn wegen seines offenbar allzu stark hervortretenden Selbstbewußtseins bei seinen Vorgesetzten wiederholt Anstoß erregt hatte und diese ihm Intellektualismus und Vernachlässigung der Herzensbildung beschleunigten, verkannte man doch nicht seine hohe wissenschaftliche Begabung. Man entschloß sich, ihn ohne vorherigen Einsatz in der praktischen Seelsorge für die Vorbereitung einer wissenschaftlichen Laufbahn freizustellen und zunächst auf die damals zu diesem Zweck übliche „literarische“ Reise in verschiedene Universitätsstädte zu schicken. Damit begann Kuhns rasche wissenschaftliche Karriere: In Gießen, einer seiner Bildungsstationen, lud man ihn im Frühjahr 1832 zur Abhaltung von theologischen Vorlesungen ein, mit denen er sich so zufriedenstellend präsentierte, daß man den gerade Sechszwanzigjährigen an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät bereits im November 1832 mit der ordentlichen Professur für Exegese betraute. In den folgenden Jahren, in denen er sich auch durch Publikationen (in der Gießener Hauszeitschrift „Jahrbücher für Theologie und

christliche Philosophie“) zu profilieren suchte, kam er bei auswärtigen Lehrstuhlbesetzungen mehrmals ins Gespräch. Als Möhler 1835 im Streit um seine „Symbolik“ Tübingen verließ und einem Ruf an die Universität München folgte, benannte die Tübinger Fakultät Kuhn mit Vorzug als möglichen Nachfolger. Doch scheiterte seine Berufung am Votum des akademischen Senats, nach dessen Urteil er teils durch die Richtung seiner Studien, teils durch seinen „jetzigen amtlichen Beruf dem Fache der Kirchengeschichte [das Möhler vertreten hatte] zu fern“ stand (S. 26). Da ergab sich für die „Tübinger“, die eine Umorganisation ihrer Fakultät planten und aus diesem Grund sich den auch als Systematiker einsetzbaren Kuhn „reservieren“ wollten, schon 1836 eine neue Gelegenheit, diesen zurückzuholen, nämlich als Nachfolger des im selben Jahr verstorbenen Alttestamentlers Johann Georg Herbst (1787–1836). Diesem Antrag wurde stattgegeben, und im Oktober 1836 erging an Kuhn die königliche Ernennung.

Obwohl für Altes Testament berufen, hielt Kuhn neutestamentliche (bis 1855), apologetische (im Sommersemester 1837) und schließlich seit dem Wintersemester 1838/49 (in Ablösung Johann Sebastian von Dreys) dogmatische Vorlesungen; letztere bildeten fortan den Schwerpunkt seiner akademischen Lehrtätigkeit. Doch Kuhn, ein seine geistige Überlegenheit rücksichtslos ausspielender, überaus streitbarer Charakter, der als erklärter „Möhlerianer“ zusammen mit Carl Joseph Hefele (1809–1893) und Benedikt Welte (1805–1885) die Richtungskämpfe innerhalb der Fakultät binnen kurzem (nicht nur für seine Richtung, sondern) für sich entschied und dann jahrzehntelang als „Großherr“, „Zar“ und „Kalif“ (so sein späterer Fakultätskollege Franz Xaver Linsenmann) die Fakultät beherrschte, begab sich alsbald auch in die Arena öffentlicher theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Ebendiesem Aspekt in Kuhns Wirken und den durch seine Exposition in den Kontroversen seiner Zeit verursachten Verstrickungen und Winkelzügen in Kuhns Leben widmet sich im folgenden die vorliegende Untersuchung.

Im 2. Kapitel („Zwischen Orthodoxie und Heterodoxie“) schildert der Verfasser die Kontroverse Kuhns mit David Friedrich Strauß über dessen herausforderndes „Leben Jesu“ (Tübingen 1835/36). Gegenüber dem Strauß'schen Versuch, Jesus im Mythos aufzulösen, verteidigte Kuhn zunächst in zwei in den Gießener „Jahrbüchern“ veröffentlichten Beiträgen

(1836/37), sodann in seiner Monographie „Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet“ (Mainz 1838) unter Anwendung historisch-kritischer Methoden argumentativ die Historizität Jesu als eine Grundüberzeugung des Christentums. Die „Verwegenheit“, sich bei der Widerlegung der Strauß'schen Mythentheorie der Methoden protestantischer Bibelexegese bedient zu haben, brachte ihm in einer Rezension des sich als Hort katholischer Rechtgläubigkeit gerierende Mainzer „Katholik“ den Vorwurf des Neologismus und der Heterodoxie ein: er stehe „rein auf protestantischem Standpunkte“ (S. 35). Der Vorwurf war so gravierend, daß Kuhn mit einer Anzeige in Rom rechnen mußte, wenn es ihm nicht gelänge, seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen. Er tat dies, indem er sich auf die Seite der Gegner der (durch die posthume römische Zensurierung ihres Lehrers Georg Hermes [1775–1831] 1835 in die Defensive gedrängten) Hermesianer schlug. In seinem (zunächst anonymen) Nachruf auf Möhler in der fakultätseigenen „Theologischen Quartalsschrift“ (1838) attackierte er, eine alte „Tübinger Rechnung“ begleichend, Georg Hermes (weil dieser um 1830 Möhler, um dessen Berufung nach Bonn zu verhindern, verketzert habe). Und in seinem kurz darauf (ebenfalls in der „Theologischen Quartalsschrift“) publizierten großen Beitrag „Über Glauben und Wissen mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart“ (1839) stellte er, ein „neuscholastisches“ Argumentationsmuster aufgreifend, den („rationalistischen“) Hermesianismus und die (1834 verurteilte „fideistische“) Lehre Bautains als die äußersten Flügel links und rechts der gesunden, somit „rechtgläubigen“ Mitte dar, wobei er nicht versäumte hervorzuheben, daß seine eigene Lehre keineswegs bloße „individuelle Ansicht“ sei, sondern auf dem „objektiven kirchlichen Standpunkt“ basiere, also die gesunde Mitte bezeichne (S. 44).

Kuhn stellte sich, um sich selbst zu schützen, „auf die Seite der rechtgläubigen Sieger“ (S. 45). Es ist nicht so, daß man diese seine Taktik damals nicht erkannt hätte. Von seiten der Hermesianer, die natürlich auf seine Angriffe heftig reagierten – was Kuhn wiederum zu noch heftigeren Repliken provozierte –, wurde er unter dem bezeichnenden Titel „Der Tübinger Januskopf“ (1840) nicht ohne Grund des Opportunismus bezichtigt; und da der so bedacht auf dem neuscholastischen Mittelweg zwischen „Rationalismus“ und „Fideismus“ wandelnde An-

greifer auf dem zur Debatte stehenden Konfliktfeld „Glauben und Wissen“ selber keine Angriffsfläche bot, machten sich die Hermesianer die Argumente des – ihnen feindlichen – ultramontanen „Katholik“ zu eigen, um Kuhn als „Protestanten“ abzustempeln und in Rom (allerdings erfolglos) zu denunzieren. Die Kontroverse fand ihre unmittelbare Fortsetzung im Streit um das spekulativ-theologische Werk Anton Günthers (1783–1863), der mit seinem Schülerkreis zur ersten Tübinger Generation (Drey, Hirscher, Herbst, Möhler) in guter Beziehung gestanden hatte. Auch dieser Streit kreiste um das Problem „Glauben und Wissen“, und wieder stellte sich Kuhn dezidiert auf die Seite der gegnerischen Neuscholastiker. Mit seinem Aufsatz „Princip und Methode der speculativen Theologie“ (1841), in welchem er nach dem Grundsatz „fides praecedit intellectum“ eine Immanenz des Wissens im Glauben festhielt, jedoch umgekehrt eine Immanenz des Glaubens im Wissen ablehnte (während sich nach Günther Glauben und Wissen gegenseitig bedingten), blies Kuhn freilich nur zum Angriff und überließ dann das Kampffeld zweien seiner Schüler. Er selber behielt sich lediglich noch das „Schlußwort“ vor – nach Günthers römischer Zensurierung 1857 –, indem er in seine Trinitätslehre (Katholische Dogmatik II, Tübingen 1857) Argumente des Münsteraner Philosophen Franz Jakob Clemens (1815–1862), eines der schärfsten neuscholastischen Günther-Gegner, aufnahm, um mit diesem Günther nochmals Pantheismus und gemeinen Anthropomorphismus zu attestieren, sich selber aber als neuen Scholastiker zu erweisen. Und er sorgte dafür, daß das römische Verurteilungsdekret vom 8. Januar 1857 (mitsamt dem Breve Pius' IX. an den Kölner Kardinal Geissel „in Betreff des Güntherianismus“ vom 15. Juni 1857) in der „Theologischen Quartalschrift“ (40 [1858] 177–182) publiziert wurde. Kein Zweifel, Kuhn muß – was in der Regel nicht zur Kenntnis genommen wird – in den vierziger Jahren „durchaus als Wegbereiter der neuen Scholastik in Deutschland und als Hort der ‚Rechtgläubigkeit‘ gelten“ (S. 65). Als „neuerstandener Scholastiker“ wurde er in jenen Jahren auch gefeiert – keine Rede mehr von Neologismus und Heterodoxie, selbst seinem von „Katholik“ und Hermesianern (in merkwürdiger Liaison) verdächtigten „Leben Jesu“ wurde jetzt hohes Lob gezollt. Und Kuhn blieb der „orthodoxe Dogmatiker“ bis gegen Ende der fünfziger Jahre.

Doch nach dem Ende der Hermes-Kontroverse und noch während der Günther-Kontroverse, in denen es um Heterodoxie und Orthodoxie (auf beiden Seiten) ging, drängten – wie der Verfasser im 3. Kapitel („Im Kampf um die Freiheit der Kirche: Der ultramontane Kuhn [1841–1857]“) darlegt – mehr und mehr kirchenpolitische Probleme in den Vordergrund. Im (überwiegend protestantischen) Königreich Württemberg war am Beginn des 19. Jahrhunderts (wie in anderen deutschen Staaten auch) ein josephinisch-aufgeklärtes Staatskirchenregiment errichtet worden. Auch das als „katholische Landeskirche“ begründete neue Bistum Rottenburg war strenger Staatsaufsicht (durch den Katholischen Kirchenrat) unterworfen. Im Klerus dominierte ein aufgeklärter Geist Wessenberg'scher Prägung, dem auch die frühen „Tübinger“ verpflichtet waren. Durch den Einfluß Möhlers war jedoch im Klerus zunehmend ein neues Kirchenverständnis erwacht, mit dem sich eine stärkere Sensibilisierung hinsichtlich des der Kirche um ihrer religiösen Sendung willen nötigen Freiheitsraumes verband. Es entwickelte sich eine „jungkirchliche“ Opposition gegen Aufklärung und Staatskirchentum in Württemberg, deren Zentren Tübingen und die Patronatspfarreien des Grafen Albert von Rechberg um dessen Stammsitz Donzdorf, die später sogenannte „Donzdorfer Fakultät“, waren; dazu gesellten sich noch Rottenburger, allen voran der Subregens und nachmalige Regens Joseph Mast (1818–1893). Dabei weist der Verfasser (in Korrektur zu den bisherigen Darstellungen) nach, daß diese „jungkirchlichen“ Kreise (und der vom Grafen Rechberg angeführte katholische Adel) im Vormärz, eingeschworen auf das gemeinsame Feindbild, eine enge Koalition bildeten und somit bis 1848 von einem schroffen Gegensatz zwischen „Donzdorfer Fakultät“ und Katholisch-Theologischer Fakultät in Tübingen keine Rede sein kann. Im Gegenteil: Kuhn, Hefele und Welte, die sich als wahre Erben und Vollender Möhlers verstanden, haben zur Entstehung der „Donzdorfer Fakultät“ entscheidend beigetragen „und ihr fürs erste selbst angehört“ (S. 73). Und was Kuhn persönlich betrifft, so stand er damals in ungetrübtem Kontakt sowohl zu Joseph Mast als auch zu Graf Rechbergs Hofmeister Karl Erhard Schmöger, seinen nachmals erbittertsten Feinden. Und allesamt hefteten sie sich an den Münchener Nuntius in dem Bestreben, an der Römischen Kurie Rückhalt für ihre Aktivitäten zu finden und mit kuria-

ler Hilfe mißliebige kirchliche Gegner („Aufklärer“ und „Staatskirchler“) ausschalten. Hefe und Welte betätigten sich zu diesem Zweck – nach Ausweis der einschlägigen Bestände der Münchener Nuntiatur – als eifrige Informanten bzw. Denunzianten. Kuhn, stets vorsichtiger, griff selber nicht zur Feder; er wirkte im Hintergrund und bediente sich etwa in seinem Kampf um die Mehrheit in der Fakultät Joseph Masts als Denunzianten. „Vielleicht darf man ihn sogar als Kopf des ganzen Unternehmens bezeichnen“ (S. 75); jedenfalls war Kuhn über die ganzen Vorgänge wohlinformiert. In Sachen Rottenburg agierten die „Jungkirchler“ und „Möhlerianer“ aber auch über auswärtige Vertrauensmänner, so über den damals noch entschieden „ultramontanen“ Ignaz Döllinger in München oder über die Bischöfe von Speyer und Straßburg, Nikolaus Weis und Andreas Räß. Der Münchener Nuntius konnte sich im Falle Rottenburgs auf ein ganzes Informationssystem stützen. Und natürlich suchte man – vom „Ausland“ aus – durch „Sion“, „Katholik“ und „Historisch-politische Blätter“, durch Kampf- und Flugschriften die öffentliche Meinung zu mobilisieren. Auch der Rottenburger Bischof Johann Baptist von Keller (1828–1845), ein Mann des Ausgleichs und der kleinen Schritte, geriet, weil kein neuer „Athanasius“ nach dem Beispiel des intransigenten Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste-Vischering, in die Schußlinie „jungkirchlicher“ Kritik. Er wurde öffentlich und nichtöffentlich (namentlich durch Hefe und Kuhn) unter Druck gesetzt, schließlich im Herbst 1841 nach München zitiert und dort vom Nuntius offensichtlich über die ihm drohenden schweren Konsequenzen belehrt, falls er sich weiterhin den „jungkirchlichen“ Postulaten verschließe. Keller sah sich genötigt, die Flucht nach vorn anzutreten und mit einer den „freiheitlichen“ Zielsetzungen der Ultramontanen entsprechenden Motion an die Regierung in Stuttgart zu gelangen. Zwar hatte die Motion keinen Erfolg; doch vermochte sich der Bischof gegenüber den „Jungkirchlern“ immerhin zu „salvieren“. Bemerkenswert ist dabei, daß die Regierung ausgerechnet Kuhn um ein Gutachten zur bischöflichen Motion ersuchte (1842) – Zeichen dafür, daß man ihn (noch) für „zuverlässig“ hielt. Er wußte sich eben klug „in Deckung“ zu halten (zeigte allerdings in der Mischehenfrage – nur dieses Teilvotum ist erhalten – bei aller Abgewogenheit „einen klaren ‚kirchlichen‘ Standpunkt“ [S. 82]). Wie sehr sich

der Bischof – zwischenzeitlich – von Kuhn und Hefe beeinflussen ließ, dokumentiert seine Rom gegenüber geäußerte Bereitschaft, einen von beiden als Generalvikar anzunehmen (1842). Mit diesem „Schachzug“ wäre es gelungen, in der Diözesanleitung den Einfluß des „josephinischen“ Domdekan Ignaz von Jaumann (und damit den Einfluß der Stuttgarter Regierung) zurückzudrängen (in Rottenburg bildete das Domkapitel faktisch das Generalvikariat). Als zur nämlichen Zeit von Rom, Stuttgart und Keller selbst die Frage eines Koadjutors ventiliert wurde – Keller und die Regierung favorisierten den „aufgeklärten“ Johann Baptist Hirscher (1788–1865), was dem Bischof bei den Ultramontanen keine gute Presse einbrachte –, erschien Kuhn wieder auf den Kandidatenlisten, und die ultramontane Partei, an ihrer Spitze Hefe als eigentlicher Agitator, favorisierte ihn gegenüber dem Münchener Nuntius mit Nachdruck (Hirscher „non è così decisamente cattolico come il Kuhn“ [S. 87]). Mit dem Tod Bischof Kellers (1845) erledigte sich zwar diese Frage, und seine Nachfolge trat schließlich – nach schweren Komplikationen – Josef Lipp (1795–1869) als Kompromißkandidat an (1847); doch hatte Joseph Mast – diesmal der Agent der Ultramontanen – nochmals mit allen Mitteln versucht, mit Hilfe des Münchener Nuntius den inzwischen auch von der Regierung als ultramontan „entlarvten“ Kuhn „auf den Schild zu heben“.

Parallel zu diesen Vorgängen liefen die Kämpfe um die Majorität und Vorherrschaft der „römischen“ oder „kirchlichen“ Partei und um die Ausschaltung der „Staatsprofessoren“ oder „deutschen“ Partei in der Fakultät. Kuhn übernahm die Rolle des „Strategen“; er agierte nicht nur, indem er Joseph Mast vorschob, über die Münchener Nuntiatur, sondern wurde auch (anonym) publizistisch tätig (in der Augsburgers „Allgemeinen Zeitung“ 1846/47). Dem „Sion“ erschien die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät bald als „feste Burg“ des „Ultramontanismus“; Kuhn, Hefe und Welte sei es zu verdanken, daß ein „guter Grund in die Alumen gelegt worden“ sei (S. 114 f.). Der Verfasser geht auf diese fakultätsinternen und -externen Kämpfe, mit denen Kuhn und seine Gesinnungsfreunde durchaus staatliche Strafmaßnahmen riskierten, ausführlich ein. Sein Ergebnis: „Je negativer das Kuhn-Bild der Regierung im Vormärz wird, desto positiver zeichnen ihn die Ultramontanen. Je weniger politisch zuverlässig er dem Staat erscheint, desto

mehr wird er zum kirchenpolitischen Führer für die Ultramontanen“ (S. 115).

Da brachte das Jahr 1848 die Revolution und stürzte die Monarchie in die Krise. Die Rahmenbedingungen für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat änderten sich. Genau in diesem Augenblick wurde Kuhn in die Zweite Kammer des württembergischen Landtags gewählt. Sein Selbstverständnis als Politiker war beispielhaft, von seiner politischen Gesinnung her dachte er konservativ und „großdeutsch“ oder treffender „groß-österreichisch“ (so der Verfasser). Natürlich kämpfte er – ein glänzender Debattensprecher – für die Freiheit der Kirche; aber er machte auch deutlich, daß die ultramontane Kampfansage des Vormärz nicht gegen den Staat oder gar die Staatsform als solche, sondern lediglich gegen das Staatskirchenregiment gerichtet war, weil dieses der Kirche die ihr verfassungsmäßig garantierte Autonomie verweigert habe. Im übrigen verteidigte er verschieden die Rechte der Krone, womit er die Ultramontanen – und zu ihnen bekannte er sich ausdrücklich – vom Odium der Staatsfeindlichkeit befreite und sie hoffähig machte.

Ende der fünfziger Jahre aber glitt Kuhn in eine neue Kontroverse, in deren Verlauf gerade jene, die ihn einst als „neuerstandenen Scholastiker“ gepriesen hatten und seine kirchenpolitischen Mitstreiter gewesen waren, ihre Giftpeile nunmehr gegen ihn wandten. Der Streit wurzelte im Grunde im damals aufbrechenden Antagonismus zwischen Theologen, die in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und durch kritische Rezeption moderner Wissenschaftsmethoden darum rangen, der Theologie einen Platz im Haus der Wissenschaft zu sichern, und den „Neu-Scholastikern“, die ebendarin ein gefährliches Abirren von der Wahrheit sahen und ihr Heil in einer Repristinierung der mittelalterlichen Scholastik sowie in der Abschließung der Theologie und der Theologenausbildung von der „Welt“ suchten. „Zwei ganz und gar unverträgliche ‚katholische Grundhaltungen‘“ (Maurice Blondel) traten hier zutage. Kuhn verwickelte sich in diesen Streit durch seine Stellungnahme zu einer Programmschrift des Münsteraner Neuscholastikers Clemens, der darin die Auffassung vertrat, daß die positive Offenbarung leitende und maßgebende Norm der Philosophie sei. Demgegenüber verteidigte Kuhn die Freiheit der Philosophie, die allein der Vernunft als ihrem Erkenntnisgrund zu folgen habe und sich keiner au-

ßerwissenschaftlichen Autorität unterwerfen dürfe. Mit dieser (wiederum den alten Problemkreis „Glauben und Wissen“ berührenden) These, mit der er, ein Grundanliegen der modernen Zeit ernst nehmend, die Freiheit der nichttheologischen Wissenschaften gegen einen Monopolsanspruch von Theologie und Lehramt verteidigte, sodann mit seiner (damit zusammenhängenden) ablehnenden Haltung zu dem Anfang der sechziger Jahre diskutierten Projekt einer katholischen Universität provozierte Kuhn massive Gegnerschaft, als deren Protagonisten sich Clemens (mit dem Kuhn noch kurz zuvor Anton Günther bekämpft hatte) und der Freiburger Privatdozent Constantin von Schälzer (1827–1880) hervortaten. Mit letzterem verband sich endlich die „Donzdorfer Fakultät“, von der sich Kuhn und Hefele seit 1848 distanziert hatten, weil sie, mit den erzielten Ergebnissen sich begnüdend, den immer radikaler werdenden kirchenpolitischen Kurs der „Donzdorfer“ nicht mehr mitzutragen vermochten: Sie waren, da die Probleme im Verhältnis von Kirche und Staat sich mit der Revolution im wesentlichen gelöst hatten, nicht gewillt, die bisherige Abhängigkeit von der Staatsgewalt nunmehr gegen eine Abhängigkeit von Rom einzutauschen.

Der offene Konflikt mit den „Donzdorfern“ aber entzündete sich an einem peripheren lokalen Vorfall: nämlich an der von Joseph Mast betriebenen, jedoch staatlicherseits abgelehnten Gründung eines Redemptoristenklosters auf dem Schönenberg bei Ellwangen. Kuhn hatte sich privatim gegen dieses Projekt ausgesprochen, was ihm nunmehr als erklärte Feindschaft gegen den „Reformorden“ der Redemptoristen ausgelegt wurde, und da Joseph Masts Seelenführer der bei den Redemptoristen eingetretene ehemalige Gräfling Rechberg'sche Hofmeister Schmöger (seit 1868 Provinzial) war, der als „spiritus rector“ der berüchtigten „Seherin von Altötting“ (Louise Beck) über diese und deren „Orakel“ hohe und höchste Kirchenmänner „leitete“ und auch Schälzer in diesen dunstigen Bannkreis zog, erhob sich gegen Kuhn mit einem Mal eine ganze Phalanx kämpferischer „Rechtgläubigkeit“, die nun alles darauf anlegte, ihn zu erledigen.

Die Kapitel 4 („Im Kampf um die Freiheit der Wissenschaft: Auseinandersetzungen mit den Ultramontanen [1858–1865]“) und 5 („Der Prozeß vor der hl. römischen und universalen Inquisition gegen Kuhn [1866–1869]“) berichten in de-

taillierter Ausführlichkeit über die Formierung dieser „neo-ultramontanen“ Kampffront und das von ihr aus sehr unterschiedlichen Motiven gegen Kuhn inszenierte Kesselreiben, an dessen Ende der Prozeß vor dem Sanctum Officium stand. Ein wahrer Dschungel tut sich hier auf. Zwar blieb dem Verfasser – wie er mehrmals bedauernd zur Kenntnis gibt – das Archiv der heute in „Glaubenskongregation“ umbenannten römischen Inquisitionsbehörde verschlossen. Gleichwohl sucht er, unter anderem anhand der für den Verfahrensgang damals noch geltenden Konstitution „Sollicita ac provida“ Benedikts XIV. (1753), in minutiöser Kleinarbeit den Prozeß zu rekonstruieren. Die Denunziation Kuhns ging demnach unter dem Druck P. Schmögers und der „Höheren Leitung“ Anfang 1866 von Joseph Mast aus (zugleich mit dem Nebenzweck, für sich mit römischer Hilfe im Rottenburger Priesterseminar die „Alleinherrschaft“ zu erringen). In Rom spielte die entscheidende Rolle Kardinal Karl August Graf Reisach (1800–1869), auch er ein „Kind“ der in Altötting sich offenbarenden „Mutter“ und überdies mit der kompromißloseste Gegner der deutschen Universitätstheologie (und „offenen“ Priesterbildung), der den Prozeß aus wohlherwogenen Gründen – der größeren Nachdrücklichkeit wegen – nicht bei der an sich zuständigen Indexkongregation, sondern beim Sanctum Officium anhängig machte. Die Ausarbeitung der Anklageschrift wurde Schälzer übertragen (der Verfasser kann zumindest den handschriftlichen Entwurf vorstellen) und ihm zur Unterstützung der in solchen Angelegenheiten erfahrene und mit der römischen Szenerie vertraute Redemptorist P. Michael Haringer (1817–1887), ebenfalls ein „Kind der Mutter“, beigegeben. In dem Prozeß ging es formell um Theologie (und „Wahrheit“), in Wirklichkeit jedoch vornehmlich um kirchenpolitische Ziele: um den vernichtenden Schlag der ultramontanen Kräfte gegen die moderne, somit „liberale“ philosophisch-historische Richtung in der Theologie, als deren Hauptrepräsentant jetzt plötzlich Kuhn figurierte, neben den bereits verurteilten Hermes, Günther, Frohschammer und dem durch seine Odeonsvorträge und die Münchener Gelehrtenversammlung diskreditierten Döllinger – „das Verfahren gegen Kuhn sollte zu einer Art Musterprozeß werden, mit dem die Vertreter der sogenannten ‘deutschen’ Theologie empfindlich getroffen werden sollten“ (S. 219). Doch dann stagnierte das Verfahren

mit einem Mal. Über den Grund kann man, solange die Prozeßakten nicht zugänglich sind, nur mutmaßen. Kuhn scheint – wie aus zeitgenössischen Indizien zu schließen ist – ein „glücklicher“ Umstand zu Hilfe gekommen zu sein: nämlich die Spannungen zwischen Jesuiten und Redemptoristen, die sich an den Bestrebungen der letzteren, ihren Ordensgründer Alphons von Liguori (1696–1787) zum „Doctor ecclesiae“ zu erheben und damit sein den Jesuiten widerstreitendes Moralsystem zu „kanonisieren“, entzündet hatten. Nun konnte aber im Sanctum Officium mit der Begutachtung der Lehre Kuhns (nach Maßgabe der Anklagepunkte) wegen dessen sprachlicher Eigenwilligkeit nur ein Konsultor (oder Qualifikator) betraut werden, der des Deutschen mächtig war, und hier stand lediglich ein einziger zur Verfügung: der Südtiroler Jesuit P. Johann Baptist Franzelin (1816–1886). Ihm fiel der Auftrag zu, und P. Franzelin scheint die redemptoristische Intrige durchschaut zu haben: Obwohl er Kuhns theologischen Standpunkt keineswegs teilte, scheint er zu dessen Gunsten plädiert, zumindest Kuhns Lehre nicht als verdammungswürdig beurteilt zu haben. Jedenfalls wurde der Prozeß aufgeschoben, um aus Deutschland und der Schweiz vier bischöfliche Gutachten einzuholen (November 1867). Zwei der konsultierten Bischöfe stellten dem Angeklagten uneingeschränkt positive Zeugnisse aus: der Rottenburger Bischof Lipp und der St. Galler Bischof Karl Johann Greith (1863–1882), durch den Kuhn in diesem Zusammenhang überhaupt erst – „sub sigillum“ – erfuhr, daß gegen ihn ein Inquisitionsverfahren im Gange war. Dann drängten die Konzilsvorbereitungen die Angelegenheit in den Hintergrund. Inzwischen legte Kuhn den allgemeinen Teil seiner „Gnadenlehre“ (Tübingen 1868) vor – ein (was bisher nicht beachtet wurde) „aus der Defensive geschriebenes Werk“, das nichts anderes darstellte als Kuhns Rechtfertigung vor der römischen Inquisition, öffentliches „Plädoyer des [nicht gehörten] Angeklagten für seine Unschuld und damit auf Freispruch“ (S. 310). Im Dezember 1869 starb Reisach. Das veränderte die Konstellation. Schließlich verlief der ganze Prozeß im Sande, vielleicht durch das Eingreifen des neuen Assessors im Sanctum Officium, Lorenzo Nina (1812–1885), eines gemäßigten Kurialen.

Kuhn war noch einmal mit einem „blauen Auge“ davongekommen. Aber als Theologen hatte man ihm das Rückgrat gebrochen (6. Kapitel. „Nach dem Sturm:

Gebrochene theologische Existenz [1868–1887]). Er enthielt sich fortan jeder publizistischen Äußerung, entzog sich auch zunehmend seinen Vorlesungsverpflichtungen und betätigte sich auf anderen, ungefährlicheren Feldern. Nur das Steuer seiner Tübinger Fakultät behielt er fest in der Hand. Daß er (mit der ganzen Fakultät) ein prinzipieller Gegner von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes in der vom Ersten Vatikanum definierten Form war, belegt eindeutig seine private Korrespondenz mit dem Grafen Rechberg. Allerdings erwies er sich hier, durch seinen Prozeß gewarnt, (wieder einmal) als gewiegter Taktiker. Tübinger Stellungnahmen zur Unfehlbarkeitsproblematik vor, während und nach dem Konzil sucht man vergeblich: Kuhn hatte sie unterbunden. Und er war es auch, der seinen (1869) auf die Rottenburger Kathedra erhobenen Freund Hefele letztlich dazu bestimmte, das „sacrificium“ der Unterwerfung unter die vatikanischen Dekrete endlich doch auf sich zu nehmen, um seinen ehemaligen Tübinger Kollegen den Offenbarungseid und damit möglicherweise das Schicksal Döllingers sowie seiner Diözese die Spaltung zu ersparen.

Sorgfältige archivalische Recherchen und breite Literaturkenntnis, mustergültige Methodik (die schon in der Transparenz der Gliederung zur Geltung kommt) und bemerkenswerte sprachlich-stilistische Gewandtheit sind die Vorzüge dieses gewichtigen Forschungsbeitrags, der nicht nur in ein dunkles Kapitel der Geschichte des Bistums Rottenburg und der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät im 19. Jahrhundert neues Licht bringt, sondern auf die Geschichte der katholischen Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert überhaupt Schlaglichter wirft (für den kundigen Leser mit durchaus aktuellen Bezügen). „Ketzer oder Kirchenlehrer?“ – was von Johannes Ev. von Kuhn, dem „Wegbereiter heutiger Theologie“, nach der ebenso spannenden wie beklemmenden Lektüre des Werkes bleibt, ist das Bild einer schillernden Persönlichkeit: eines Theologen, der „ultramontan“ gesinnt, in jungen Jahren aus kirchenpolitischen Zielsetzungen heraus Denunziation säte, dann von seinen sich radikalisierenden Mitsreitern „rechts“ überholt wurde und schließlich von ihnen, die er einst „angelernt“ hatte, wieder aus kirchenpolitischen Gründen Denunziation erntete. Als Theologe ist Kuhn daran zerbrochen. Ihn deswegen

zum Martyrer zu stilisieren, wäre auf Grund seiner Biographie verfehlt. Er war – und man muß sogleich hinzufügen: auf derselben Seite! – „Akteur und Objekt der kirchenpolitischen Machtkämpfe und theologischen Richtungsstreitigkeiten seiner Zeit“ (S. 383) – vielleicht (bei aller ihm eigenen Gescheitheit und Kraft der Spekulation) eine tragische Figur.

Das Werk, für das dem Verfasser hohe Anerkennung gebührt, findet seinen Abschluß in einer prägnanten schematischen Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse in neun Punkten (S. 379–385). Ein Orts-, Personen- und Sachregister ist beigegeben.

München

Manfred Weitlauff

Notiz

Martin Rade. Theologe – Publizist – Demokrat.

Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg vom 26. April bis 20. Mai 1990, (= Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 47), Marburg 1990, 229 S.

Ausstellungskataloge sind Indikatoren von Trends. Der die Rade-Exposition der Universitätsbibliothek Marburg begleitende Katalog bestätigt dies. Er ist ein Reflex der in letzter Zeit stark intensivierten Forschungen zum Kulturprotestantismus. Wer den Kulturprotestantismus nur als Phänomen des Kaiserreichs ansieht, wird bereits durch die Lebens- und Wirkungszeit Martin Rades (1852–1940) widerlegt.

Der Katalog folgt dem Drehbuch der Ausstellung, die am Lebenslauf Rades orientiert war: Kindheit in der Oberlausitz, Studium in Leipzig, Pfarrer in Schönbach und Frankfurt/Main, Universitätsprofessor in Marburg, letzte Lebensjahre in Hohemark (Taunus) und Frankfurt. In die Chronologie sind Sachthemen eingelagert. Archivalisch dokumentiert werden Rades Tätigkeit als Redaktor der „Christlichen Welt“, die Arbeit im Evangelisch-Sozialen Kongreß sowie in der Friedensbewegung vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Informationen über den reichhaltigen Rade-Nachlaß in der Marburger Universitätsbibliothek und über die Sekundärliteratur runden die durch Bildmaterial und tabellarischen Lebenslauf ergänzte Publikation ab.

Leipzig

Kurt Nowak



Neuerscheinungen des
INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ
ABTEILUNG RELIGIONSGESCHICHTE

Band 148

Theo Bell

Bernhard von Clairvaux in den Schriften Martin Luthers

1993. XI, 418 Seiten; Ln. mit Schutzumschlag

ISBN 3-8053-1329-2

DM 98,-

sFr. 98,- öS 765,-

Daß Bernhard in der Reformation eine große Wertschätzung erfuhr, ist zu einem großen Teil Martin Luther zu verdanken. Eingehend werden die Textstellen in Luthers Werk untersucht, in denen Bernhard zitiert oder erwähnt wird. Dieses konkrete Material ist die Basis, um Bernhards Rolle in Luthers Theologie zu bestimmen.

Band 151

Anette Zillenbiller

Die Einheit der katholischen Kirche

Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften

1993. X, 182 Seiten; Ln. mit Schutzumschlag

ISBN 3-8053-1539-2

DM 58,-

sFr. 58,- öS 453,-

Die Einheit der Kirche ist im Verlauf der Geschichte immer wieder zerbrochen. Daß diese Einheit auch nach der Reformation nicht nur eine Utopie bleibt, ist allen Christen als Aufgabe gestellt. Die vorliegende Studie hat Calvins Auffassung von der Einheit der Kirche zum Gegenstand; sie will durch eine neue Sicht der Texte Calvins und seiner Quellen zum interkonfessionellen Dialog beitragen.

Band 152

Simo Peura

Mehr als ein Mensch?

Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519

1994. IX, 325 Seiten; Ln. mit Schutzumschlag

ISBN 3-8053-1538-4

ca. DM 78,-

sFr. 78,- öS 609,-

In der bisherigen Forschung hat man nahezu einstimmig erklärt, daß die Vergöttlichung für Luther entweder unbekannt oder unannehmbar gewesen wäre. Wie die Untersuchung des Autors im Gegensatz dazu zeigt, gibt es viele authentische Aussagen Luthers, in denen er sein Verständnis der Vergöttlichung darlegt. Diese Studie ist die bisher umfangreichste Darstellung des Themas bei Luther und hat großes Interesse beim letzten Internationalen Luther-Kongreß von St. Paul hervorgerufen.

Verlag Philipp von Zabern



55030 Mainz · Postfach 4065



Walter de Gruyter
Berlin • New York

GERMANIA SACRA

Historisch-statistische Beschreibung
der Kirche des Alten Reiches

Herausgegeben vom
Max-Planck-Institut für Geschichte.

Neue Folge 32

Die Bistümer der Kirchenprovinz
Mainz. Das Bistum Konstanz 4.

**Das (freiweltliche)
Damenstift Buchau am Federsee**

Bearbeitet von **Bernhard Theil**

Groß-Oktav. XII,224 Seiten. Mit 4 Klapptafeln. 1994.

Ganzleinen DM 220,-/öS 1.760,-/sFr 210,- ISBN 3-11-014214-7

Aus dem Inhalt:

Quellen, Literatur und Denkmäler - Archiv und Bibliothek - Historische Übersicht - Verfassung und Verwaltung - Religiöses und geistiges Leben - Besitz - Personallisten

➔ Neuerscheinungen

Die protestantischen
Wurzeln der sozialen
Marktwirtschaft

Ein Quellenband

Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft

Ein Quellenband.
384 Seiten. Kt. DM 38,-/
öS 297/sFr 39,30
[3-579-00109-4]

Die Denkschrift der EKD »Gemeinwohl und Eigennutz« hatte das wirtschaftliche Handeln in Verantwortung für die Zukunft zum Thema und fand breite Resonanz. Nur wenig bekannt ist – im Hinblick auf die Vergangenheit –, wie sehr sich die soziale Marktwirtschaft aus protestantischen Wurzeln speist. Bereits im 19. Jahrhundert entstand in kirchlichen Institutionen und in Unternehmen ein Konzept des richtigen Verhältnisses von Gemeinwohl und Eigennutz. Der Quellenband bietet Originaltexte aus dem Zeitraum von 1870 bis 1950.

Albrecht Aichelin Paul Schneider

Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Band 6.
416 Seiten. Kt.
Ca. DM 38,-/öS 297/
sFr 39,30
[3-579-01864-7]

Paul Schneider galt zum Zeitpunkt seines gewaltsamen Todes 1939 neben Martin Niemöller als Symbolfigur der Bekennenden Kirche. Charakteristisch für diesen ungewöhnlichen Landpfarrer war sein tiefer christlicher Glaube, den er radikal bezeugte.

Am Beispiel des eskalierenden Konfliktes Schneiders mit den Kirchenbehörden und mit dem NS-Regime untersucht der Autor, ob und inwieweit die Leitungsgremien der Bekennenden Kirche dem Kampf eines ihrer Mitglieder Rückhalt bot.

Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches

Band III. Von der Errichtung des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935 – Februar 1937)
Hrsg. im Auftrage der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Bearbeitet von Gertraud Grünzinger und Carsten Nicolaisen.
416 Seiten. Kt.
Ca. DM 88,-/öS 787/
sFr 89,30
[3-579-01865-5]

Die Dokumente dieses Bandes belegen, daß von verschiedenen Machtzentren des nationalsozialistischen Staates mit unterschiedlichen Zielvorstellungen Kirchenpolitik betrieben wurde.



Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus

NEU BEI MOHR:

Religiöse Phänomene im Spiegel der Zeit

Christel Butterweck **'Martyriumssucht'** **in der Alten Kirche?**

Studien zur Darstellung und Deutung
frühchristlicher Martyrien

Von Althistorikern wird bisweilen die These vertreten, daß Martyriumssucht, das heißt, provoziertes Martyrium, eine Möglichkeit ist, die bisher noch ungeklärte Entstehung von Christenverfolgungen zu erklären. Die Autorin legt dar, wie das Sokratesbild auf verfolgte Christen übertragen wird. Sie untersucht die 'Martyriumssucht' als Topos in vier Argumentationszusammenhängen: Apologetik, Polemik, Paränese und Panegyrik. Es geht dabei weniger um die Frage, was passiert ist, sondern warum die Martyrien als freiwillig gedeutet wurden. Die Untersuchungen ergeben, daß 'Martyriumssucht' als nachträgliche theologische Interpretation von Martyrien nicht die Entstehung von Christenverfolgungen erklärt und somit auch kein historisches Phänomen beschreibt.

1994. Ca. 300 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie). ISBN 3-16-146217-3 Leinen ca. DM 138,-/ca. öS 1080,-/ca. sFR 125,-(Mai)

Hans Christoph Stoodt **Katharismus und Organisation**

Aufbau, Leben und Lehre der katharischen Gemeinden Südfrankreichs im Wirkungsgebiet des Perfectus Petrus Auterii 1300 - 1310

Über die Rekonstruktion der Biographie des katharischen Perfectus Petrus Auterii stellt Stoodt den von ihm repräsentierten Katharismus als eine eigenständige Phase in der Geschichte dieser religiösen Bewegung dar. Es wurden hierfür alle verfügbaren Informationen aus den Akten der Inquisitionen in Paniers, Carcassonne und Toulouse ausgewertet. Besonders Gewicht wurde dabei auf die organisatorische Struktur der von Auterii maßgeblich geschaffenen katharischen

Gemeinden südlich von Toulouse, speziell im Hochland der Grafschaft Foix, gelegt.

1994. Ca. 380 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 5). ISBN 3-16-146156-8 Leinen ca. DM 178,-/ca. öS 1390,-/ca. sFR 161,- (Juli)

Sven Grosse **Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter**

Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit

Sven Grosse beschäftigt sich mit einer der wichtigsten der Voraussetzungen der Reformation. Er untersucht die Auswirkungen der Heilungsgewißheit auf die Frömmigkeit und das seelsorgerliche Problem der Skrupelhaftigkeit im Deutschland vor der Reformation. Als Quellen dienen ihm die Frömmigkeitstheologie des Johannes Gerson als Hauptmodell, sowie Trostbücher, Beichtschriften, Schriften zur Kommunionvorbereitung, Sterbekunst, die für diese Thematik einschlägig sind. Es zeigt sich, daß die vorreformatorische Epoche eine in sich konsistente Theologie des Trostes besaß, die sich mit derjenigen der Reformation in Einzelheiten berührte, jedoch im Fundament unterschiedlich ist.

1994. Ca. 280 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 85). ISBN 3-16-146213-0 Leinen ca. DM 158,-/ca. öS 1235,-/ca. sFR 143,- (Mai)

J.C.B. MOHR
(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN





Ludger Schenke

Die Urgemeinde

Geschichtliche und theologische Entwicklung
1990. 360 Seiten. Kart. DM 36,-
ISBN 3-17-011076-4

„Der Verfasser entwirft ein Bild der frühen Christenheit, das in weit ausgreifender Betrachtung nicht nur den Ablauf des Geschehens, sondern auch die Lebensbedingungen der damaligen Zeit, vor allem aber die Anfänge einer frühchristlichen Theologie umfaßt. So sehr sich der Verfasser dabei auf die Fülle einschlägiger Untersuchungen stützt, so klar gibt er doch jeweils sein eigenes, durchweg wohl abgewogenes Urteil ab und fügt die vielen Bausteine zu einem geschlossenen Entwurf zusammen, der nicht nur die Urgemeinde im engeren Sinn, sondern darüber hinaus auch die frühe Christenheit in Palästina und Syrien vor und neben Paulus in den Blick faßt. Sorgfältig zusammengestellte Literaturhinweise sowie gefaßte kritische Würdigungen wichtiger Abhandlungen tragen dazu bei, daß der Leser gründlich informiert und in die Lage versetzt wird, sich für die eigene Arbeit orientieren zu können. Insofern erfüllt dieses Buch durchaus die gestellte Aufgabe, eine Zusammenschau für die Hand der Studierenden zu bieten.

Die materialreiche Darstellung bietet ein nützliches Arbeitsbuch, das als solches benutzt sein will, um reichhaltige Belehrung zu empfangen, aber sich auch ein eigenes kritisch begründetes Urteil zu bilden.“

E. Lohse in Theologische Literaturzeitung

**Fordern Sie unser Gesamtverzeichnis
Theologie/Religionswissenschaft an.**



Verlag W. Kohlhammer
70549 Stuttgart

**Forschungen
zur
Kirchen-
und Dogmen-
geschichte**

58: Wolfram Kinzig
Novitas Christiana

Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius.
1994. 702 Seiten, gebunden DM 198,- / öS 1545,- / SFr 198,-
ISBN 3-525-55166-5

In der Forschung ist bis heute heftig umstritten, welche Rolle das Christentum bei der Ausbildung der Idee des sozialen und politischen Fortschritts gespielt hat. Diese Arbeit liefert für die Zeit des Urchristentums und der Alten Kirche dazu eingehende Quellenuntersuchungen und erbringt den Nachweis, daß erst das Christentum einen alle wesentlichen Lebensbereiche umfassenden Fortschrittsbegriff ausgebildet hat. Dieser findet seinen klassischen Ausdruck in der Reichstheologie des Eusebius und ist bedeutsam für Wesen und Verständnis der sogenannten Konstantinischen Wende.

57: Adriaan H. B. Breukelaar
**Historiography and Episcopal Authority
in Sixth-Century Gaul**

The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context.
1994. 391 Seiten, gebunden DM 110,- / öS 858,- / SFr 111,50
ISBN 3-525-55165-7

Die Historien Gregors von Tours (594) sind bekannt als die ausführlichste und fast einzige, aber wichtigste erzählende Quelle für unsere Kenntnis einer grundlegenden Epoche in der Geschichte Europas. Das vorliegende Werk stellt nicht Gegenstand und Quellenwert der Historien in den Mittelpunkt, sondern die Darstellungsinteressen des Autors, der einen der angesehensten Bischofsitze Galliens innehatte und ein Repräsentant der gallorömischen Aristokratie in jener Umbruchszeit war. Es bietet eine methodisch explizite Gesamtinterpretation der Historien.

55: Matthias Schlicht
Luthers Vorlesung über Psalm 90

Überlieferung und Theologie. 1994. 183 Seiten, gebunden DM 58,- /
öS 453,- / SFr 59,50. ISBN 3-525-55163-0

Die Vorlesung über Psalm 90, die Martin Luther 1534/35 in Wittenberg hielt, ist in der Forschung oft herangezogen und unterschiedlich interpretiert worden. Vor einer eigenen Interpretation untersucht der Verfasser ihre Überlieferungsproblematik. Ein Vergleich der Vorlesungsnachschrift Rörers mit der Druckausgabe Dietrichs bringt Ergebnisse hervor, die für die weitere Darstellung der Auslegung von weitreichender Bedeutung sind. Die ausführliche Quellenanalyse zeigt außerdem Konsequenzen für die Interpretation aller späten Vorlesungen des Reformators auf.

V&R

**Vandenhoeck
& Ruprecht**

11206 7 Silen

Zeitschrift für Kirchengeschichte

105. Band 1994
Heft 3

TR 105 ✓
X



Verlag W. Kohlhammer

20. DEZ. 1994

✓ ZIK

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 105. Band (Vierte Folge XLIII) Heft 3

Untersuchungen

Markus Vinzent: Die Gegner im Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom 285

Martina Stratmann: Karls des Kahlen Auseinandersetzung mit dem Klerus von Ravenna (875) – Ein Briefwechsel 329

Gottfried Hammann: Die ekklesiologischen Hintergründe zur Bildung von Bucers „Christlichen Gemeinschaften“ in Straßburg (1546–1548) . 344

Wolfram Kinzig: Philosemitismus. Teil II:
Zur historiographischen Verwendung des Begriffs 361

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 383

Literarische Berichte und Anzeigen 384

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1995 kostet im Abonnement DM 256,- 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 07 11/78 63-0; Telefax 07 11/78 63-263. Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11/78 63-0, Telefax 07 11/78 63-393.

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 die 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.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

UNTERSUCHUNGEN

Die Gegner im Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom

Markus Vinzent

Auch wenn in jüngster Zeit zu Markell von Ankyra mehrere neue Arbeiten erschienen sind, ist man der Frage, wer die Gegner in Markells Schreiben an Julius von Rom sind, noch nicht nachgegangen.¹

¹ Danken möchte ich ganz herzlich Herrn Dr. habil. Wolfram Kinzig (Heidelberg), Herrn Prof. Dr. Martin Tetz (Bochum) und Herrn cand. theol. Martin Wallraff (Cambridge) für ihre Anregungen und ihre Kritik. Vergeblich sucht man die Behandlung der hier untersuchten Frage bei Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867, 181: Erwähnung der „wichtigsten arianisierenden Lehrformeln“; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, IX, in: *NGWG.PH*, 1911, 469–522 = ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Berlin 1959, 265–334 (hiernach zitiert), 304: „arianische Thesen“, um den Verdacht zu erwecken, daß die Verfasser der Verleumdungsschreiben (Euseb und Genossen) „Arianer seien“; G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, 273 („Marcel rappelle les erreurs ariennes, mais de fait c'est à Arius lui-même qu'il en emprunte les formules“); die Frage wird nicht behandelt oder allenfalls gestreift bei W. Gericke, *Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Bibli-zist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament* (TABG 10), Halle 1940, 108 („die Arianer und ihre Geistesgenossen“); J. M. Fondevila, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra*, Madrid 1953; F. Scheidweiler, *Marcell von Ancyra*: *ZNW* 46 (1955) 202–214; T. E. Pollard, *The Exegesis of John X. 30 in the Early Trinitarian Controversies*: *NTS* 3 (1956/7) 334–349; ders., *Marcellus of Ancyra. A Neglected Father*, in: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. J. Fontaine/Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 187–196; E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts* (BGBE 12), Tübingen 1971, 139 („Arianer“); L. W. Barnard, *Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A Reconsideration*: *RThAM* 38 (1971) 69–79; ders., *Marcellus of Ancyra and the Eusebians*: *GOTR* 25 (1980) 63–76; ohne Erfolg bleibt aber auch der Blick in die verschiedenen Arbeiten von M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I-III*: *ZKG* 75 (1964) 217–270; 79 (1968) 3–42; 83 (1972) 145–194, 158; ders., *Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakonos Eugenios von Ankyra*: *ZNW* 64 (1973) 75–121; ders., *Zum altrömischen Bekenntnis. Ein Beitrag des Marcellus von Ancyra*: *ZNW* 75 (1984) 107–127; ders., *Die Kirchweihsynode von Antiochien (341) und Marcellus von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Folgen*, in: *Oecumenica et Patristica*, Festschrift W. Schneemelcher, ed. D. Papandreou/W. A. Bienert, Chambéry/Genf 1989, 199–217, 209: „Wiederholung ... der alten Argumentationsgänge“; R. M. Hübner, *Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra*, in: *Écriture et culture phi-*

Der Brief hat anders als die Fragmente seines Buches gegen Asterius und andere Eusebianer, welches Markell zwischen 330 und 336 verfaßte und Kaiser Konstantin überreichte, bisher wenig Aufmerksamkeit erfahren,²

losophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 Septembre 1969), ed. M. Harl, Leiden 1971, 199–229; ders., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre* (PP 2), Leiden 1974; ders., *Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinaris von Laodicea*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. FS Wilhelm Breuning*, hg. v. M. Böhnke, Düsseldorf 1985, 175–196; ders., *Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea* (PTS 30), Berlin/New York 1989; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I.: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg (2. Aufl.) 1982, 414–449 (dort die ältere Literatur), cf. auch J. T. Lienhard, *Marcellus of Ancyra in Modern Research: TS 43*, 1982, 486–503; ders., *The Exegesis of 1 Cor 15, 24–28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus: VigChr 37* (1983) 340–359; W. A. Löhr, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts* (BBKT 2), Witterschlick/Bonn 1986; keinen Aufschluß geben auch die neuesten Arbeiten zu Markell von G. Feige, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (ETHSt 58), Erfurt 1991; ders., *Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325)*, in: *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor sechshundert Jahren und aus Anlaß des vierzigjährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums*, hg. v. W. Ernst/K. Feiereis (ETHSt 63), Leipzig 1992, 277–296, 279 („Gesinnungsgenossen des Arius“); K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 59), Berlin/New York 1994; ders., *TRE 22* (1992) 83–89; Ch. Riedweg, *Einleitung und Kommentar zu Ps.-Justin, Ad Graecos de vera religione* (bisher ‚Cohortatio ad Graecos‘), Habilitationsschrift Zürich (R. diskutiert die Autorschaft Markells; wird veröffentlicht); cf. zur neuesten Markellliteratur H. G. Thümmel, *Rez. zu Eusebios Werke. 4. Band: ThLZ 118* (1993) 408.

² Cf. zu den Fragmenten von Markells Werk gegen Asterius und andere Eusebianer die Ausgabe der Werke des Eusebius von Cäsarea: *Eusebius Werke IV. Gegen Marcell. Über die Kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells*, ed. E. Klostermann, 2. Aufl. durchgesehen von G. Ch. Hansen (GCS), Berlin 1972, 185–214 (ebd. 214f. auch der Brief des Markell an Julius von Rom, der bei Epiphanius, *haer.* 72, 2–3 H. aufbewahrt ist; herangezogen wurden die Ausgaben von Klostermann/Hansen und Holl/Dummer); zu vergleichen ist für den Text der Fragmente auch K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1); zitiert wird nach der Ausgabe von Klostermann/Hansen, in Klammern werden die Fragmente nach der neuen Zählung von Seibt angegeben; cf. des weiteren K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), Teil C, der das *Opus ad Constantinum* des Markell aus den v. a. bei Euseb., *c. Marc. und de ecl. theol.* I–III erhaltenen Fragmenten dieses Werkes dem inhaltlichen Duktus nach rekonstruieren will; Seibt zufolge ist der ganze erste, theologisch gewichtigste Teil des zweigeteilten Buches, welcher knapp mehr als die Hälfte des Gesamtumfanges von Markells Buch ausmachte, gegen Asterius gerichtet (*frg.* 1–114 „Polemik gegen Asterius den Sophisten“), und der zweite Teil (*frg.* 115–128 „Polemik gegen die kirchlichen Amtsträger“), stellt einen Nachweis dar „der Übereinstimmung der Theologie der Bischöfe mit Asterius, Häretikern (Valentin, Markion) und Philosophen („Hermes“, Plato)“; cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 244–249; sein Datierungsvorschlag, nach welchem Markell „sein Buch im Laufe des Jahres 336“ geschrieben hat (ebd. 204), ist nicht zwingend; cf. zu den unterschiedlichen Datierungen, die von 330 bis 336 reichen, R. M. Hübner, *Die Schrift des Apollinaris* (cf. Anm. 1), 129¹⁴; in der vorliegenden Untersuchung werden neben dem Schreiben des Markell an Julius vorwiegend Markells Fragmente herangezogen; mit Ausnahme der Schrift Ps.-Anthimus, *de sancta ecclesia* (cf. weiter unten Anm. 89) ist man in der Forschung, was die Zuschreibung weiterer pseudonymer Schriften

obwohl M. Tetz heraushebt: „Das Schreiben wird mit Recht allerseits für echt gehalten. Wegen seiner textlichen Integrität müßte an sich jede Bemühung um die Theologie des Marcellus bei ihm einsetzen. Allein, einerseits seine Kürze sowie schon die Tendenz des Epiphanius, das Schreiben als Verteidigungsschrift ins Zwielficht zu rücken, und dazu andererseits noch die große Anzahl der Fragmente aus einem umfassenden, voraufgegangenen Werk des Marcellus, das allerdings von Eusebius von Caesarea im antimarcellischen Sinne exzerpiert wurde, haben es nie recht zu solchem Einsatz bei dem Schreiben an Julius kommen lassen.“³ Beschäftigten sich Patrologen und Dogmatiker mit dem Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom, waren sie vor allem an der „forschende(n) Frage nach dem altrömischen Bekenntnis“ interessiert.⁴ Die Suche nach dem *Symbolum Romanum* aber überdeckte Tetz zufolge die „Frage ... , in welcher Form denn Marcellus das altrömische Bekenntnis bezeugt ... Ja, die Gewißheit, die Frage nach der Form der Überlieferung mit der Bestimmung ‚Taufbekenntnis‘ beantwortet zu haben, brachte eine solche Sicherheit in der Handhabung des Ergebnisses mit sich, daß man aus dem Gebrauch des altrömischen Bekenntnisses bei Marcellus relativ unbesehen auch auf Tendenz, Interesse und nicht zuletzt Charakter des Bischofs von Ankyra schließen zu können meinte“.⁵

M. Tetz zeigt auf, daß das Bekenntnis Markells aus dem Brief an Julius von Rom in wesentlichen Punkten von der aktuellen Situation, in welcher sich Markell am Ende seines eineinvierteljährigen römischen Exils⁶ befand, geprägt ist. Mit diesem Text liegt folglich kein Taufbekenntnis vor, sondern eine „in die theologischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts übernommene Glaubensregel“,⁷ oder, wie H. v. Campenhausen eine solche „Rechtfertigung ... im Stil und in den gewohnten Bahnen der rechtgläubigen Überlieferung“ nannte, ein „persönliches theologisches Glaubensbe-

an Markell betrifft, immer noch in vielen Punkten so unterschiedlicher Meinung, daß sich kein Forschungskonsens abzeichnet; cf. zur Forschungslage: R. M. Hübner, *Die Schrift des Apolinarius* (cf. Anm. 1), 129f.¹³.

³ M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 111; zur Kritik an Markell cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 5f.; G. Feige, *Die Lehre Markells* (cf. Anm. 1), 135–162, insbes. 158: Markell ist „auch im nizänischen Lager auf beträchtliche Kritik gestoßen“; cf. ders., *Markell von Ankyra* (cf. Anm. 1), 278.

⁴ M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 107–111 (dort auch weitere, ältere Literatur zur Epistel und zum *Symbolum Romanum*).

⁵ Ebd. 108.

⁶ Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*, Bd. I, BEFAR, Fasc. 224, 1976, 196⁵ errechnet eine Aufenthaltsdauer von 13 Monaten; dagegen hält K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 12 an dem Zeitraum von 1 1/4 Jahren fest.

⁷ M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 118; cf. zur Frage der Übernahme der älteren Glaubensregel in Markells Bekenntnis die kritische Notiz von K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 134: „TETZ ist rundweg bei der Abgrenzung des Bekenntnisses zuzustimmen ... Ob es allerdings ratsam scheint, von einer Übernahme der im 2. und 3. Jahrhundert beheimateten Regula fidei zu sprechen, müßte noch einmal überdacht werden, da Markell ja in sein persönliches theologisches Bekenntnis ein ‚Taufbekenntnis‘ *uminterpretierend integriert* hat.“

kenntnis“.⁸ Um ein persönliches Glaubensbekenntnis im historischen Kontext theologischer Auseinandersetzungen lesen zu können, bedarf es der Klärung, auf welche gegnerische Theologie mit ihm reagiert wird.

Zur Erhellung der Gegnerschaft des Markell bietet das Schreiben an Julius eine Reihe von Hinweisen; vor allem liegt in einer dem Bekenntnisteil vorangesetzten Passage ein einschlägiger Text gegnerischer Thesen zur Auswertung bereit. Doch diesem Briefteil galt bisher, soweit ich sehe, kein Interesse der Forschung.

Das Schreiben ist viergeteilt: Am Anfang steht eine Einleitung, gefolgt von dem Passus, in welchem die gegnerischen Thesen zu finden sind, daran schließt sich Markells persönliches Glaubensbekenntnis an, und am Ende steht eine Bitte an Julius; leider teilt Markell an keiner Stelle mit, gegen wen er sich wendet und wem die gegnerischen Thesen zuzuschreiben sind.⁹ In seinem früheren Buch hatte Markell folgende Gegner mit Namen genannt: Asterius (von Kappadokien)¹⁰, Eusebius von Cäsarea bzw. von Palästina,¹¹ Eusebius (von Nikomedien),¹² Narcissus von

⁸ H. Fr. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)*: ZNW 67 (1976) 123–139, 126; cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 134; im folgenden werden in der Regel für die Bezeichnung der theologischen Erklärungen von Synoden oder Einzelpersonen die Begriffe „Bekenntnis“, „Symbol“ oder „Formel“ synonym verwendet; wie schwer die theologischen Erklärungen begrifflich scharf zu fassen sind, zeigt ein Blick in A. M. Ritter, *Art. Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche*: TRE 13 (1984) 399–412, bes. 408–410; für die Bezeichnung der „Privatbekenntnisse“ verwendet Ritter: Glaubensregel, -erklärung, -bekenntnis, Formel und Symbol.

⁹ Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214f. Kl.); die Einleitung: ebd. 214, 12–28; die gegnerischen Thesen: ebd. 214, 28–215, 3; der Bekenntnisteil: ebd. 215, 4–33; die Bitte und der Briefschluß: ebd. 215, 33–39; zu der historischen Einordnung des Schreibens und zu den aus ihm zu gewinnenden äußeren Hinweisen auf die Gegnerschaft cf. weiter unten, 323–328.

¹⁰ Wenn ich richtig gezählt habe, begegnet Asterius mehr als 25 mal in den Fragmenten Markells; zu seiner Person cf. G. Bardy, *Astérius le Sophiste*: RHE 22 (1926) 221–272; W. Kinzig, *In Search of Asterius: Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms* (FKDG 47), Göttingen 1990, 14–21.125–132; ders., ‚Trample upon me...‘ The Sophists Asterius and Hecebolius: Turncoats in the Fourth Century A.D., in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. Ch. Stead*, ed. L. R. Wickham/C. Bammel (SVigChr 19), Leiden u.a. 1993, 92–111; zu Person und Werk (samt Neuausgabe der Fragmente) cf.: *Asterius von Kappadokien. Die Theologischen Fragmente, Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar* von Markus Vinzent (SVigChr 20), Leiden 1993; Markus Vinzent, *Gottes Wesen, Logos, Weisheit und Kraft bei Asterius von Kappadokien und Markell von Ankyra*: VigChr 47 (1993) 170–191.

¹¹ Cf. Markell, *frg.* 81 (116); 84f. (122;118) (202, 34–203, 1; Eusebius von Palästina, so genannt im Briefzitat des Narcissus von Neronias; 203, 17; 203, 23 Kl.); cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 452; zu Euseb. Caes. cf. weiter unten Anm. 22.

¹² Cf. Markell, *frg.* 34f. (2;9); 87 (18) (190, 16; 190, 23.26; 204, 2 Kl.); zu Euseb. Nic. cf. die einzige (!) Monographie: A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens, unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streit*, Halle 1903; cf. G. Bareille, *art. Eusèbe de Nicomédie*: DThC 5 (1924) 1539–1551; M. Spanneut, *art. Eusèbe de Nicomédie*: DHGE 15 (1963) 1466–1471; *Art. Eusebius von Nikomedien*: BBKL 1 (1975) 1566–1568 (mit weiteren

Neronias¹³ und Paulinus von Tyrus.¹⁴ Arius oder „Arianer“ werden weder in Markells Buch, noch in seinem Brief erwähnt.¹⁵

Die Zahl der eigentlichen Gegner in Markells früherer Schrift reduziert sich, wenn man der Frage nachgeht, warum Markell die Genannten einführt: Paulinus von Tyrus und Eusebius von Nikomedien werden als die geistigen „Väter“ des Asterius bezeichnet,¹⁶ Eusebius von Nikomedien wird auch deshalb genannt, weil Asterius einen Brief desselben an Paulinus von Tyrus mit einem eigenen Brief verteidigte, welcher wohl letztlich den Anlaß bildete, warum Markell zur Feder griff und sein Werk gegen ihn und die übrigen Eusebianer verfaßte.¹⁷ Narcissus von Neronias wird mit einem kurzen Ausspruch und mit einem Stück aus einem Brief an Chrestus, Euphrosinus und Eusebius zitiert,¹⁸ damit skizziert Markell erstens, daß Narcissus

Literaturangaben); C. Luibheid, *The Arianism of Eusebius of Nicomedia: IThQ* 43 (1976) 3–23 (L. versucht, die Theologie des Eusebius von der des Arius zu scheiden).

¹³ Cf. das Zitat eines Schreibens des Narcissus von Neronias an Chrestus, Euphrosinus und Eusebius in: Markell, *frg.* 81 (116) (202, 34–203, 2 Kl.); cf. Markell, *frg.* 85 (118) (203, 24 Kl.); cf. Th. Zahn, *Marcellus* (cf. Anm. 1), 34.

¹⁴ Cf. Markell, *frg.* 37 (19); 40 (121); 84 (122); 87 (18) (191, 2; 191, 29f.; 203, 20; 204, 7f. Kl.).

¹⁵ Hier gilt die grundlegende Einsicht, die H. Chr. Brennecke, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II* (PTS 26), Berlin/New York 1984, 3³ auf folgenden Nenner gebracht hat: „Arius war am 17.9.335 auf der Synode von Jerusalem auf Befehl des Kaisers restituiert worden (Ath., *apol. sec.; de syn.* 21) und wohl sehr bald danach gestorben ... In der Folgezeit gehen die Auseinandersetzungen kaum noch um die Lehren des ehemaligen alexandrinischen Presbyters“; die These von T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge/London 1981, 240–244, Eusebius wollte mit der Nichtnennung des Arius in den zitierten Markellzitaten bewußt irreführen, Markell aber habe mit seinem Werk auf Arius Wiederzulassung 335 reagiert und darum vor allem gegen Arius geschrieben beruht auf einer Annahme e silentio; gegen diese Annahme steht das mit Eusebs Markellzitaten übereinstimmende Zeugnis des Sozomenus, *hist. eccl.* II 33, 4 (378 SC 306), in welchem Asterius' schriftstellerische Wirksamkeit und Predigt als der Anlaß von Markells Schreiben genannt wird und Ps.-Anthimus, *de sancta ecclesia* 8–12 (96, 43–97, 64 M.) (cf. weiter unten Anm. 89), worin als Gegner nebeneinander lediglich Eusebius und Asterius genannt werden.

¹⁶ Cf. Markell, *frg.* 40 (121); 84 (122) (191, 29f.; 203, 20 Kl.); daß beide „Väter“ des Asterius nicht sofort auf eine theologische Ebene gestellt werden dürfen, zeigt das Schreiben des Eusebius von Nikomedien an Paulinus, in welchem der Absender dem Adressaten die eigene theologische Auffassung erst darlegt und ihn höflich bittet, in seinem Sinne an Alexander zu schreiben; cf. Euseb. Nic., *ep. ad Paulin. Tyr.* (= Ur. 8; III 15–17 Op.); auch wenn keine theologischen Gegensätzlichkeiten zwischen beiden festzumachen sind, so lassen sich doch deutlich Verschiedenheiten erkennen: Eusebius z.B. verwendet ein anthropologisches Beispiel zur Erläuterung der Andersheit von Zeuger und Gezeugtem, cf. Euseb. Nic., *ep. ad Paulin. Tyr.* (= Ur. 8; III 17, 1–4 Op.), wohingegen Paulinus von Tyrus die Verwendung eines anthropologischen Beispiels für die Veranschaulichung der Zeugung aus verschiedenerlei Gründen ablehnt, cf. Paulin. Tyr., *ep.* (= Ur. 9; III 17f. Op.); Markell, *frg.* 39 (21) (191 Kl.); cf. hierzu weiter unten 312–316.

¹⁷ Cf. M. Vinzent, *Gottes Wesen* (cf. Anm. 10), 172.

¹⁸ Ob beide Narcissusfragmente aus demselben Schreiben stammen (so H.-G. Opitz, *Ur. 19, Athanasius, Werke III/1, 41*), ist ungewiß; die Tatsache unterschiedlicher Skopoi in beiden Texten spricht eher dagegen: Im Brieffragment liegt eine Antwort des Narcis-

sich der Vorstellung Eusebs von Cäsarea von den zwei Ousiai anschloß und sogar von drei Ousiai sprach, und zweitens, daß der negative Einfluß des Asterius auf die „sogenannten“ Führer der Kirche offenkundig ist.¹⁹

Der Hauptgegner in Markells Buch, dies liegt auf der Hand, ist Asterius von Kappadokien. Dem Glaubensbekenntnis des Asterius und den von ihm aufgeworfenen Fragen, Schriftinterpretationen und Theologumena tritt Markell mit seinem Werk ausführlich und detailliert entgegen. Vor allem gegen ihn entwickelt er seine eigenen Positionen, wie der oftmalige Verweis auf Asterius, die vielfältigen Zitate und Referate aus dem oder den Schriften dieses Gegners und die häufige Bezugnahme auf ihn belegen.²⁰ Dabei gestand Markell: „Siehe, das Asterianische betrübte uns nicht so sehr, wenn er gedrängt worden wäre, dies zu schreiben, wohl aber, weil auch einige der sogenannten Vorsteher der Kirche, indem sie die apostolische Überlieferung vergaßen, Äußeres aber den göttlichen Lehren vorzogen, es wagten, derartiges zu schreiben und zu lehren“.²¹

Asterius war also deshalb so gefährlich, weil er Führer der Kirche mit seiner Lehre beeinflusste. Eusebius von Nikomedien und sein Namensvetter, der Bischof von Cäsarea, scheinen „sogenannte Vorsteher der Kirche“ gewesen zu sein, die Markell hierbei im Auge hat und die er eigens in seinem Werk attackiert. Kein Wunder, daß Eusebius von Cäsarea sich gegen Markells Buch mit zwei Werken (*Contra Marcellum* und *De ecclesiastica theologia*) zur Wehr setzt.²² Auffallend ist, daß Eusebius sich in seinen Repliken gegen Markell von Asterius nur stillschweigend in jenen Punkten absetzt, in welchen er anderer Meinung als Asterius ist, ihn aber jeweils so weit mitverteidigt, als seine eigene Theologie mit der des Asterius übereinstimmt. Auch dies stützt die These des Markell vom Einfluß des Asterianischen auf die „sogenannten Vorsteher der Kirche“ und begründet, warum Markells Werk vor allem eine antiasterianische Antilogie ist.

sus auf Hosius vor, in der dieser über die Zwei-Ousia-Lehre des Eusebius von Cäsarea hinaus seine Drei-Ousia-Lehre (wohl im Hinblick auf Vater, Sohn und Geist) bekennt, im zweiten Text aber, einem kurzen Ausspruch, wird, wie die markellische Reaktion darauf zeigt, zwischen dem ersten Gott (Vater) und dem zweiten Gott (Logos) anhand einer Schriftauslegung zu Gen 1, 26 unterschieden, so daß ein Zweier- und kein Dreierschema vorliegt.

¹⁹ Cf. Markell, *frg.* 81 (116) (202, 35–203, 2 Kl.); cf. auch den Vorwurf Markells, Narcissus lehre wie Markion und Platon, Markell, *frg.* 85 (118) (203, 24 Kl.); cf. weiter unten 324 f. zum asterianischen Einfluß und zur Sorge des Markell in seinem Brief an Julius, daß Bischöfe, die ihn (und seine Theologie) nicht genau kennen, von denen, die ihn bei Julius verleumdet haben, beeinflusst und getäuscht werden könnten.

²⁰ Cf. M. Vinzent, Gottes Wesen (cf. Anm. 10), 180f.

²¹ Markell, *frg.* 98 (115) (206, 10–14 Kl.).

²² Zu Euseb. Caes. und seinen antimarkellischen Werken cf. G. Feige, *Die Lehre Markells* (cf. Anm. 1); zu Leben und Werk mit weiterer Literatur: J. Moreau, art. Eusèbe de Césarée de Palestine: *DHGE* 15 (1963) 1437–1460 (cf. ders., Art. Eusebius von Caesarea: *RAC* 6, 1966, 1052–1088); D. S. Wallace-Hadrill, Art. Eusebius von Caesarea: *TRE* 10 (1982) 537–543; Art. Eusebius von Cäsarea: *BBKL* 1 (1975) 1561–1564; F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte* (Biographien zur Kirchengeschichte), Berlin 1991.

Es darf wohl angenommen werden, daß Markell die Theologumena des Asterius, mit denen er sich ihres großen Einflusses wegen eingehend beschäftigt hatte, auch noch zur Zeit der Abfassung seines Briefes wenige Jahre nach dem Entstehen seines Buches präsent waren.²³ Wenngleich man hieraus noch nicht ungeprüft darauf schließen darf, daß Markell in seinem Brief wiederum die Theologie des Asterius heranzieht, um sich von ihr abzusetzen, so liegen doch zumindest die Fragen nahe: Will Markell mit seinem Schreiben an Julius vielleicht zeigen, daß die Führer der Kirche noch immer von der Theologie des Asterius, die er doch als Irrlehre gebrandmarkt hatte, beeinflusst sind? Und daß die Abfassung seines vielgeschmähten Buches sich auch nachträglich noch als notwendig erweist, weil die Eusebianer weiterhin auf der Basis der von ihm bekämpften asterianischen Lehre theologisieren und ihn angreifen? Wann ist der Brief Markells entstanden?²⁴ Berücksichtigt Markell in seinem Brief Eusebius' von Cäsarea Attacken gegen ihn? Reagiert Markell auf die 341 auf der eusebianisch geprägten Enkänien synode von Antiochien erstellten Symbole?²⁵ Oder wendet sich Markell ganz allgemein gegen die Eusebianer, die ihn verurteilt haben? Um auch Antworten auf diese Fragen geben zu können, sollen zunächst die von Markell in seinem Brief angeführten gegnerischen Thesen im Detail untersucht werden.²⁶

²³ Cf. Markell, *frag.* 28 (57); 65 (1) (189, 16–18; 197, 9f. Kl.).

²⁴ Auf diese Frage kann erst am Ende der Versuch einer Antwort gegeben werden, da der Brief keine präzisere Zeitangabe enthält, als daß er zum Ende des eineinvierteljährigen Exils Markells geschrieben ist; da jedoch nicht genau bekannt ist, wann dieses Exil begann, bleibt zunächst nur der Zeitraum zwischen Herbst 340 und Frühjahr 341; cf. W. Gericke, *Marcell*, 6.13–17 (Herbst 340); M. Tetz, *Zum altrömischen Bekenntnis*, 113 (Herbst 340); E. Schendel, *Unterwerfung*, 138 (kurz vor dem Frühjahr 341); cf. hierzu weiter unten 323–328.

²⁵ Cf. zu dieser Synode *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 28f. 168–173; das Datum der Eröffnung dieser Synode, die nach W. Eltester, *Die Kirchen Antiochiens im IV. Jahrhundert: ZNW* 36 (1937) 251–286, 254f. am 6.1.341 erfolgt sein soll, ist zwar allgemein rezipiert (cf. W. Schneemelcher, *Die Kirchweihsynode von Antiochien 341*, in: *Bonner Festgabe Johannes Straub*, hg. v. A. Lippold/N. Himmelmann, Bonn 1977, 319–346, 330; M. Tetz, *Die Kirchweihsynode*, cf. Anm. 1, 209), steht aber nicht auf sicherem Fundament; Eltesters Zuordnung der Datumsangabe an das Werk eines unbekannteren arianischen Historiographen des 4. Jhs. ist bei näherer Betrachtung nicht haltbar; dieser Frage wird in einer gesonderten Untersuchung nachgegangen. Solange die Datierungsfrage nicht gelöst ist, scheint mir eine leicht korrigierte Schwartz'sche Chronologie der Ereignisse (Frühjahr 341 Synode in Rom, dann Rückkehr der römischen Presbyter aus Antiochien, dann Abfassung der Markellepistel, dann Enkänien synode) sowohl der Epistel Markells als auch den übrigen Quellen am ehesten gerecht zu werden; Markell hatte nämlich offensichtlich von der Absage der Orientalen bezüglich der römischen Synode bei der Abfassung seines Briefes gewußt (Rückkehr der Gesandten), ohne jedoch die Bekenntnistexte von Antiochien zu kennen; cf. weiter unten 323–328.

²⁶ Cf. M. Tetz, *Zum altrömischen Bekenntnis* (cf. Anm. 1), 114f.: „Bemerkenswert ist hierbei das Ich des Verfassers, der sich durch ein gegnerisches, an Julius gerichtetes Schreiben aus dem Osten gezwungen sieht, persönlich seinen Glauben darzulegen. Zunächst aber gibt Marcellus ein kurzes Referat der gegnerischen Hauptsätze, in denen die Tendenz der Distanzierung zwischen dem παντοκράτωρ θεός und dem ‚Sohn, unserem

Es wird kaum zu vermuten sein, daß Markell die gegnerischen Thesen, deren Quelle er nicht angibt, aus dem oder den Beschuldigungsschreiben der Gegner, die er zu Beginn seines Briefes erwähnt, entnommen hat.²⁷ Konnte Markell überhaupt den genauen Inhalt dessen, was diese schrieben, und, wenn ja, warum sollte er Julius in Erinnerung rufen,²⁸ was an diesen und nicht an ihn schriftlich ergangen war? Wahrscheinlicher ist, daß Markell für die gegnerischen Thesen nicht auf das Schreiben an Julius zurückgreift, wenn es ihm denn vorlag, sondern eher auf Äußerungen seiner Gegner, die ihm aus anderen Quellen zugänglich gewesen sind oder die ihm geläufig waren.

Im folgenden werden die gegnerischen Thesen jeweils zunächst mit dem verglichen, was Markell in seiner früheren Schrift an theologischen Gegenmeinungen bekämpfte und zu widerlegen suchte. Da diese Schrift weitgehend gegen Asterius gerichtet ist, von der Diskussion zwischen Asterius und Markell jedoch nur Fragmente auf uns gekommen sind, wird das Material hinzugezogen, das von den Schriften des Asterius vor allem bei Athanasius erhalten ist und thematisch zur Diskussion zwischen Markell und Asterius gehört haben kann.²⁹ Ebenso werden weitere Quellen herangezogen, um die von Markell referierten Thesen zu vergleichen vor allem mit der Theologie des Eusebius von Cäsarea, des Eusebius von Nikomedien, Paulinus von Tyrus, Narcissus von Neronias und Arius. Außerdem soll ein Seitenblick auf die Bekenntnisse der Enkänien synode geworfen werden. Auf diese Weise wird geprüft, ob das, was an Parallelen entdeckt wird, spezifischer Natur ist und auf eine bestimmte Quelle hindeutet, oder ob die Parallelen dem Gedankengut verschiedener Eusebianer entsprechen.

Herrn Jesus Christus', dem bei den πάντα rangierenden Logos, herausgestellt wird"; M. Tetz, der ausführlich auf den Bekenntnisteil des markellischen Schreibens eingeht und diesen erläutert, läßt jedoch den zur Diskussion stehenden Teil gegnerischer Thesen unkommentiert.

²⁷ Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 13–15 Kl.); cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte* (cf. Anm. 1), 304; wenn E. Schwartz jedoch meint, das Referat gäbe „arianische Thesen“ wieder, um die Eusebianer als Arianer zu entlarven und sie „unter die Anathematismen von Nicaea fallen“ zu lassen, so fragt man sich, warum Markell mit der in Nizäa nicht verurteilten Lehre von den Zwei Logoi beginnt und auch die Anathematismen nicht wörtlich und nicht vollständig anführt.

²⁸ Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 26f. Kl.); das oder die Schreiben sind nicht näher auszumachen; man könnte an das Schreiben der Eusebianer denken, von welchem Ath., *apol. c. Ar.* 20 berichtet (ohne daß dabei allerdings Markell erwähnt würde, den Athanasius überhaupt in seinem Bericht über die Vorgänge in Rom an dieser Stelle geflissentlich übergeht); zu dem weiteren Briefwechsel zwischen Julius und den Eusebianern cf. die Übersicht und Zusammenstellung der Texte bei E. Schwartz, *Zur Geschichte* (cf. Anm. 1), 291–303 und die weiterführende Kritik daran bei W. Schneemelcher, *Die Kirchweihsynode* (cf. Anm. 25), 324–328.

²⁹ Cf. die neue Ausgabe der Theologischen Fragmente des Asterius in *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), welche eine Überarbeitung und Erweiterung darstellt gegenüber der früheren von G. Bardy, *Astérius le Sophiste* (cf. Anm. 10) (Text und Kommentar; fast unverändert wieder gedruckt in: ders., *Recherches* (cf. Anm. 1) 316–354 mit einem zusätzlichen Anhang 3 zum ‚Commentaire du psaume IV‘, 354–357); die Zählung der Asteriusfragmente folgt der neuen Ausgabe.

Das markellische Referat lautet:

1. a) φασὶ γάρ

μὴ ἴδιον καὶ ἀληθινὸν λόγον εἶναι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τὸν υἰόν,
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν,
ἀλλ' ἕτερον αὐτοῦ λόγον εἶναι καὶ ἑτέραν σοφίαν καὶ δύναμιν,
τοῦτον γενόμενον ὑπ' αὐτοῦ ὠνομάσθαι λόγον καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν,
b) καὶ διὰ τὸ οὕτως αὐτοὺς φρονεῖν
ἄλλην ὑπόστασιν διεστῶσαν τοῦ πατρὸς εἶναι
φασιν.

2. a) ἔτι μέντοι καὶ

προϋπάρχειν τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα
b) δι' ὃν γράφουσιν ἀποφαίνονται
μὴ εἶναι αὐτὸν ἀληθῶς υἰὸν ἐκ τοῦ θεοῦ·
ἀλλὰ κἄν λέγωσιν
ἐκ τοῦ θεοῦ
οὕτως λέγουσιν
ὡς καὶ τὰ πάντα.

3. a) ἔτι μὴν καὶ ὅτι

ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν
b) λέγειν τολμῶσι καὶ
κτίσμα αὐτὸν καὶ ποίημα εἶναι,
διορίζοντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς.

τοὺς οὖν ταῦτα λέγοντας ἀλλοτρίους τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἶναι πεπίστευμαι.³⁰

Aufgrund der Einführungsformulierungen zu den einzelnen Thesen gliedert sich der Text deutlich in drei Teile, welche wiederum je zwei Sinnabschnitte besitzen. Lediglich Teil 2 b ist noch einmal weiter strukturiert; wegen des zusammenhängenden Inhalts von 2 b wird man diese Differenzierung als Untergliederung betrachten.

³⁰ Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 28–215, 2 Kl.): „Sie sagen nämlich, der Sohn, unser Herr Jesus Christus, sei nicht eigener und wahrer Logos des allmächtigen Gottes, sondern er sei ein anderer Logos von ihm und eine andere Weisheit und Kraft. Dieser Gewordene werde von ihm Logos und Weisheit und Kraft genannt. Und weil sie in dieser Weise denken, sagen sie, er sei eine andere, vom Vater getrennte Hypostase. Ferner zeigen sie aber, indem sie schreiben, der Vater existiere vor dem Sohn, auch auf, daß dieser nicht wahrhaft Sohn aus ‚dem‘ Gott ist, aber, selbst wenn sie sagen, aus ‚dem‘ Gott, so sagen sie, wie auch das All. Ferner aber wagen sie auch zu behaupten, daß es einmal war, da er nicht war, und daß er ein Geschöpf und ein Gebilde sei, wobei sie ihn vom Vater trennen. Ich glaube, daß folglich diejenigen, die solches behaupten, nicht zur katholischen Kirche gehören“. Wegen der beispielsweise bei Arius und Asterius geläufigen Unterscheidung zwischen „Gott“ (dem Sohn) und „dem Gott“ (dem Ungezeugten) wird der Artikel vor „Gott“ wie im Griechischen auch im Deutschen jeweils wiedergegeben, auch wenn dies zu sprachlichen Härten führt.

Formal fällt auf, daß Markell die Thesen nicht in direkter, sondern in indirekter Rede anführt und sie nicht einem bestimmten Autor zuschreibt, sondern mehreren Gegnern (φάσι). Er verdeutlicht damit, daß er Gegnerisches nicht ausschreibt oder zitiert, sondern vielmehr verschiedene, zentrale Inhalte der von ihm abgelehnten Theologie referiert. Vor allem Teil 2 b macht den Referatcharakter augenscheinlich. Nachdem Markell wiederum in indirekter Rede anführt, die Gegner leugneten, „daß dieser nicht wahrhaft Sohn aus ‚dem‘ Gott ist“, räumt er doch ein, auf gegnerischer Seite lehre man das „aus ‚dem‘ Gott“, präzisiert seinen Vorwurf und fügt an: „Selbst wenn sie sagen, aus ‚dem‘ Gott, so sagen sie, wie auch das All“.³¹ Die häufigen editorischen Verdeutlichungen und Hinweise sprechen dafür, daß mit Ausnahme der offensichtlich zusammengehörenden Konstruktion in 1a und 1b kein fortlaufender Text abgeschrieben wird, sondern Markell entweder thematisch Zusammengehörendes von verschiedenen Orten sammelt und miteinander verbindet, oder daß er einen Text rafft und referiert.

Teil 1 a und b:

Die Lehre von den Zwei Logoi, Weisheiten und Kräften

Mit der Gliederungspartikel ἔτι μέντοι setzt Markell Teil 2 von Teil 1 und mit ἔτι μὴν Teil 3 von 2 (und 1) deutlich ab. Der Form, der Ausführlichkeit und dem Inhalt entsprechend liegt auf Teil 1 das größere Gewicht. Formal rahmt Markell Teil 1 durch ein doppeltes „sie sagen“ ein. Er führt nicht nur ausführlich an, was von der gegnerischen Seite bestritten wird, sondern setzt auch hinzu, was auf dieser bekannt wird.

Bevor die Frage nach der Herkunft der gegnerischen Thesen zu beantworten versucht wird, muß bei diesem Teil untersucht werden, inwieweit markellischer Sprachgebrauch im Referat vorliegen kann. Hierzu gilt es, das Referierte auf dem Hintergrund der Epistel und des früheren antieusebianischen Markellbuches zu lesen.

Der Herausgeber der Markellfragmente E. Klostermann gibt in der Edition der *Epistula ad Iulium* durch den Schriftsatz zu erkennen, daß er den Gesamtbestand des oben zitierten Ausschnittes abgesehen von den markellischen Einleitungs- und Übergangsformulierungen und mit Ausnahme der Wendung τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν für gegnerischen Wortlaut hält. In der Tat begegnet die Formulierung „unseren Herrn Jesus Christus“ gleich viermal fast wörtlich wieder im Bekenntnisteil von Markells Epistel,³² der sich an das Referat der gegnerischen Thesen anschließt.³³ M. Tetz bemerkt in seiner Untersuchung aus dem Jahr 1984: „Marcellus entdeckt geradezu für seine theologische Konzeption die paulinische Wendung ‚unser Herr Jesus Christus‘, mit der er durch die gegnerischen Sätze konfrontiert war.

³¹ Zur Auslegung cf. weiter unten 308–312.

³² Zum markellischen Bekenntnis und dem persönlichen Charakter cf. M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 114; cf. ders., Die Kirchweihsynode (cf. Anm. 1), 209.

³³ Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (215, 9.15.19f.31f. Kl.).

Denn in den Fragmenten seines großen Werkes kommt sie nicht vor; dort redet er vom δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.³⁴ Und M. Tetz zieht zur Erhellung der Herkunft dieser Formulierung das von Markell in seinem früheren Buch angeführte Credo des Asterius heran, in welchem die besagte Wendung steht.³⁵ Markell berichtet nämlich, Asterius glaube „εἰς πατέρα θεόν παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ...“³⁶ Ohne zu entscheiden, ob Markell seine Formulierung aus Asterius' Credo in die Epistel hinüber genommen hat oder nicht, folgert M. Tetz aus ihrer Bezeugung bei Asterius lediglich, daß sie aus östlicher Bekenntnistradition stamme.³⁷ In seiner 1989 veröffentlichten Untersuchung „Die Kirchweihsynode von Antiochien (341) und Marcellus von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Folgen“³⁸ kommt M. Tetz wieder auf die Wendung τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν zurück und ergänzt sein früheres Ergebnis. Ein Vergleich des Bekenntnisses, mit welchem sich Theophronius auf der Enkäniensynode von Antiochien (341) rechtfertigte, und des Markellbekenntnisses der Epistel führen M. Tetz zu dem Schluß: „Es kann jetzt vielleicht präziser gesagt werden, daß er (Markell) sie (die Formulierung ‚unseren Herrn Jesus Christus‘) bei seiner Auseinandersetzung mit der Erklärung des Theophronius von diesem übernahm“.³⁹ K. Seibt haben beide Erklärungsversuche nicht überzeugt; er zweifelt überhaupt an der Sinnhaftigkeit der von M. Tetz bearbeiteten Fragestellung angesichts einer biblischen Redewendung wie der zur Diskussion stehenden.⁴⁰ Wenn er es auch für möglich hält, daß Markell die Formel von den Gegnern übernommen hat, vorausgesetzt, sie ist auch im Referat der Epistel nicht Formulierung von Markell selbst,⁴¹ so betrachtet er es als unmöglich, daß Markell sie von Theophronius übernommen hat: „Nicht nur deswegen, weil Theophronius weiterhin ein Theologe bleibt, der sich von Markell distanziert und auf den sich zu beziehen Markell daher keinen Grund hatte, sondern wegen der *chronologischen Unmöglichkeit*: Markell formuliert die Epistula ad Iulium vor der römischen Synode von 341, an der er selbst ja nicht teilnahm. Die römischen Presbyter trafen aus Antiochien ‚im Frühjahr 341 in Rom ein, während dort schon die Synode tagte‘“.⁴² M. Tetz hatte aber gerade angenommen, daß „die römische Gesandtschaft, die man solange in Antiochien festgehalten hatte, ... nach Rom zurück(kehrte) und die Antwort der Orientalen mit(brachte)“ und erst „danach ... die römische Synode unter dem Bischof Julius statt

³⁴ M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 116f.

³⁵ Cf. M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 126.

³⁶ Markell, *frg.* 65 (1) (197, 10–12 Kl.).

³⁷ Cf. M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 122.

³⁸ M. Tetz, Die Kirchweihsynode (cf. Anm. 1), 199–217.

³⁹ M. Tetz, Die Kirchweihsynode (cf. Anm. 1), 212f.

⁴⁰ Cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 135.

⁴¹ Cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 135.

⁴² K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 138f. mit einem Zitat von W. Eltester, Die Kirchen (cf. Anm. 25), 255; zur Kritik an dieser Chronologie cf. Anm. 25 und die Ausführungen im letzten Teil weiter unten 323–328.

⁴³ M. Tetz, Die Kirchweihsynode (cf. Anm. 1), 209.

(fand)“.⁴³ Das chronologische Argument von K. Seibt würde demnach nicht stechen.⁴⁴ Und auch wenn das erste Argument einleuchtet – denn warum soll sich Markell auf einen Theologen berufen, der sich von ihm distanziert – läßt sich gegen den Schluß von K. Seibt, die Formel sei markellisch, zeigen, daß die herausgeberische Entscheidung Klostermanns, der er sich angeschlossen hatte, nicht zwingend ist. Es ist schwer einzusehen, warum diese fünf Worte, die als Apposition bruchlos innerhalb des gegnerischen Gedankenganges stehen, markellisch sein sollen, während der gesamte sie umgebende und einbettende Rest – immerhin 10 Zeilen bei Klostermann – geschlossen gegnerisches Referat ist. Meines Erachtens ist die Annahme, daß die Formulierung τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν zum Referat der gegnerischen Meinung gehört, einfacher und unproblematischer, auch wenn damit die Frage nicht entschieden ist, woher diese Wendung stammt. Zur Lösung dieses Problems muß noch einmal auf Markells Buch zurückgegriffen werden. Dort nämlich ist die Formulierung, wie oben gezeigt, ausdrücklich von Markell für Asterius bezeugt. Mit einem weiteren Fragment des Asterius, welches Markell in seinem Buch anführt, ist offenkundig, daß der κύριος-Titel neben anderen Titeln eine Bezeichnung ist, welche Asterius dem Vater und dem Sohn zuschreibt, dem μονογενῆς θεός, um die Abbildhaftigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater, dem παντοκράτωρ θεός, herauszustellen.⁴⁵ Wie sehr Markell diese asterianische Verwendung der Titel „Herr“ und „Gott“ mißfiel, ist an seiner Reaktion auf einen anderen Asteriustext ablesbar. Laut Markell hatte Asterius behauptet: Der Vater habe „aus sich den μονογενῆς Logos und den πρωτότοκος der ganzen Schöpfung gezeugt, ... ein Herr einen Herrn, ein Gott einen Gott, als unverändertes Abbild von Wesen, Willen, Herrlichkeit und Kraft ...“⁴⁶ Beiden, dem Vater und dem Logossohn, dem Zeuger und dem Gezeugten,

⁴⁴ In der Tat wird der entsprechende Passus in Julius' Schreiben (in: Ath., *apol. sec.* 26, 3) unterschiedlich gedeutet; nach H. Chr. Brennecke, *Hilarius von Poitiers* (cf. Anm. 15), 6 läßt sich folgern, daß die Synode bereits vor Eintreffen der Legaten versammelt war; so bereits: E. Schwartz, *Zur Geschichte* (cf. Anm. 1), 296¹.301; dagegen nimmt W. Schneemelcher, *Die Kirchweihsynode* (cf. Anm. 25), 325.330 an, daß die Synode erst nach Rückkehr der Presbyter zusammengetreten war und sie damit nach Abschluß der Enkänien synode stattgefunden hatte; für die These von Schneemelcher-Tetz spricht die Tatsache, daß Markell in seiner Epistel von der definitiven Absage der Orientalen, nicht nach Rom zu kommen, ausgeht; dies klingt ganz danach, als ob die Presbyter ihre Antwort bereits nach Rom gebracht hätten. Andererseits erwähnt Markell in seinem Brief weder eine römische Synode, sondern richtet seinen Brief an Julius, noch scheint er, wie unten gezeigt wird, Kenntnisse von den Symbolen der Enkänien synode zu besitzen; wenn er im Schlußpassus seines Briefes Julius bittet, dieser möge seinen Brief einem Schreiben an die Bischöfe einfügen, und wenn mit diesem Schreiben des Julius der bei Athanasius aufbewahrte lange Brief des Julius gemeint ist (in: Ath., *apol. sec.* 21–35), scheint die Synode in Rom in der Tat bereits ihren Abschluß gefunden zu haben, bevor Markell schreibt. Es weist auch die Diktion des ganzen Briefes darauf hin, daß Markell seinen Brief im Bewußtsein abfaßt, als orthodox anerkannt worden zu sein; cf. weiter unten 323–328.

⁴⁵ Cf. Markell, *frg.* 65 (1) (197, 9–14 Kl.); cf. Asterius, *frg.* 9 (86 V.).

⁴⁶ Markell, *frg.* 96 (113) (205, 27–31 Kl.); cf. Asterius, *frg.* 10 (86 V.).

kommen nach Asterius die Bezeichnungen „Herr“ und „Gott“ zu; die Titel verdeutlichen einerseits die genaue Abbildhaftigkeit von Zeuger und Gezeugtem, ihre willentliche Übereinstimmung in allen Worten und Taten, und andererseits ihre hypostatische Verschiedenheit.⁴⁷ Hierzu bemerkt Markell: „Diese Worte beweisen klar seine üble Gotteslehre. Wie nämlich kann der gezeugte Herr und Gott ... Bild Gottes sein? Das eine nämlich ist ein Bild Gottes, das andere Gott. Ist es Bild, so ist es folglich nicht Herr und auch nicht Gott, sondern Bild des Herrn und Gottes, ist es aber Herr und Gott, kann der Herr und Gott nicht auch Bild des Herrn und Gottes sein.“⁴⁸ Für Markell kann das Bild nicht Herr und Gott sein, Herr und Gott wiederum sind ihm nicht Bild. „Es steht für Markell außer Frage, daß in Kol 1, 15 das zum Logos hinzugekommene Fleisch (τὴν προσγενομένην τῷ Λόγῳ σάρκα) vom Apostel ‚Bild des unsichtbaren‘ Gottes genannt wird.“⁴⁹ Markell lehrt Vater und Logos nicht als zwei Herren und zwei Götter, sondern im Anschluß an Eph 4, 5f. als einen einzigen Herrn und einen einzigen Gott: „Denn sagte er (der Apostel) ‚ein Herr‘, sagte er sofort ‚ein Gott‘, damit er auch den Vater miteinschließt, wenn er den einen Herrn erwähnt, wenn er aber vom Vater spricht, bezeugt, daß der Logos nicht außerhalb des Gottes ist.“⁵⁰ „Herr“ und „Gott“ sind ein einziges Prosopon, ein einziger Gott.⁵¹ Wenn beide, Logos und Vater, in der Schrift als „Herr“ und „Gott“ bezeichnet werden, so ist in ihr ein einziges Prosopon beider angezeigt, aber keine hypostatische Unterscheidung.⁵²

Die verschiedene Beurteilung der Titel „Herr“ und „Gott“ bildete folglich für Markell, ausgehend⁵³ von Asterius' Formulierungen in dessen Credo, einen herausragenden Streitpunkt, zu dem er Stellung bezog. Diesem Befund entspricht, daß auch die Formulierung θεὸς παντοκράτωρ aus dem

⁴⁷ Cf. Referat und Widerlegung bei Markell, *frg.* 92–94 (53–55) (205 Kl.); *frg.* 94 (55) belegen, daß es zwischen Asterius und Markell hierbei vor allem um die Auslegung von Joh 10, 30.38; Joh 14, 9f. ging, um Schriftstellen, welche Asterius auf die Übereinstimmung von Vater und Sohn und damit auf deren hypostatische Differenz hin auslegte, cf. Asterius, *frg.* 38–41 (102–104 V.); Markell, *frg.* 72–77 (125; 74f.; 90; 97; 91) (198–201 Kl.); cf. ders., *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (215, 30–33 Kl.).

⁴⁸ Markell, *frg.* 96 (113) (206, 1–4 Kl.).

⁴⁹ M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra III* (cf. Anm. 1), 160. 182–184.

⁵⁰ Markell, *frg.* 75 (90) (200, 20–22 Kl.); zur Differenzierung und zur Unterscheidung der Logoskonzepte des Markell und des Asterius cf. M. Vinzent, *Gottes Weisheit* (cf. Anm. 10).

⁵¹ Cf. Markell, *frg.* 78 (92) (202, 3–8 Kl.).

⁵² Cf. Markell, *frg.* 76 (97) (200, 23–201, 18 Kl.).

⁵³ Cf. Markell, *frg.* 65 (1) (197, 9f. Kl.: „ἀρξομαι τοῖνων ἀπὸ τῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγειν. γέγραφεν πιστεῦειν εἰς πατέρα ...“); meines Erachtens will Markell damit sagen, daß seine Widerlegung inhaltlich bei dem Credo des Asterius aus dessen Brief ansetzt; hieraus wie K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 244 auf eine „absolute“ Position des Markellfragments am Anfang von Markells Buch zu schließen, in ihm also das erste erhaltene Bruchstück dieses Werkes zu sehen, und daraufhin eine Rekonstruktion der ursprünglichen Abfolge der Markellfragmente zu geben, welche zur Wiederherstellung der „formalen Konturen“ und der „thematischen Bereiche“ dieses Werkes führt, scheint mir dem Text nicht angemessen zu sein.

Referat der gegnerischen Thesen im Credo des Asterius belegt ist. Auch wenn sie in Markells Bekenntnis der Epistel wiederholt begegnet, antwortet Markell mit dieser Wendung, M. Tetz zufolge, „gewiß auch den gegnerischen Sätzen, wie er sie (in der Epistel) referiert hatte“.⁵⁴ Wiederum muß man auf die frühere Diskussion zwischen Markell und Asterius verweisen. Der Ausdruck θεός παντοκράτωρ ist verschiedentlich in Markells Buch zu finden.⁵⁵ K. Seibt bemerkt, daß bereits die ersten Worte von Asterius' Credo, die Bestimmungen „πατέρα θεός παντοκράτορα“ für den Vater und „τὸν μονογενῆ θεόν“ für den Sohn, vor Augen führen, „daß sich selbst in diesen wenigen Worten (im Kontrast zu Markells Antwort hierauf) schon zwei verschiedene Theologien gegenüberstehen. Während zum einen für Markell der ‚Allherrscher‘ nicht nur der Vater ist, sondern der eine Gott, der Vater, Sohn bzw. Logos⁵⁶ ... umschließt, wendet er sich zum anderen aus derselben Gottesvorstellung heraus gegen die Rede von einem ‚eingeborenen Gott‘,⁵⁷ da er durch sie einer Zwei-Götter-Lehre Vorschub geleistet sieht.“⁵⁸ Markell sieht in den ersten Zeilen des Johannesevangeliums ein Zeugnis für die Ewigkeit des Logos, welcher „Logos des Allherrschers“ ist.⁵⁹ Bevor der „allherrschende Gott“ nämlich das All geschaffen hatte, schreibt Markell, „war der Logos im Vater ... , denn es freute sich der Vater mit der Weisheit und der Kraft (cf. 1 Kor 1, 24) durch den Logos alles zu schaffen“⁶⁰. Die Formulierung πατήρ παντοκράτωρ oder παντοκράτωρ πατήρ begegnet bei Markell nicht. W. Gericke hat vermutet, daß Markell diese Wendung vermied und statt dessen nur vom παντοκράτωρ θεός spricht, weil nur diese, aber nicht jene Formulierung in der Schrift belegt ist.⁶¹ Darüber hinaus wird er jene aber gemieden haben, weil Asterius in seinem Credo vom πατήρ θεός παντοκράτωρ redete, um diesen vom υἱός μονογενής θεός zu unterscheiden. Offenkundig waren also auch diese Formulierungen aus dem Credo des Asterius mit der asterianischen hypostatischen Trennung von Vater und Sohn bei Markell auf Widerspruch gestoßen. Wenn Markell in der Epistel zu Beginn des ersten Teils seines Bekenntnisses den Glauben formuliert „an den *einzig*en Gott und dessen μονογενής υἱός λόγος, der immer mit dem Vater zusammen existiert und niemals einen Anfang des Seins besitzt“, und bei der Überleitung zum zweiten Teil des Bekenntnisses betonend vorwegschickt, „ich glaube also an den allherrschenden Gott und an Christus Jesus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn“, so klingen diese Formulierungen wie Reaktionen auf die Diskussion, die Markell gegen Asterius geführt hatte.

⁵⁴ M. Tetz, Zum altrömischen Bekenntnis (cf. Anm. 1), 117.

⁵⁵ Cf. Markell, *frg.* 19 (37); 60 (110); 117 (105) (188, 11f.; 196, 4; 210, 13f. Kl.); cf. ders., *frg.* 31 (59); 51 (68) (190, 3; „ὁ παντοκράτωρ δεσπότης“; 194, 7; „ὁ παντοκράτωρ“ Kl.).

⁵⁶ K. Seibt verweist auf die Markellfragmente 51 (68) und 60 (110).

⁵⁷ K. Seibt verweist auf die Markellfragmente 3 (10) und 16 (33), außerdem für die Lehre des Asterius auf das, was Markell in *frg.* 36 (66) und 96 (113) anführt.

⁵⁸ K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 254f.

⁵⁹ Markell, *frg.* 51 (68) (194, 5–9 Kl.).

⁶⁰ Markell, *frg.* 60 (110) (196, 4f. 11f. Kl.).

⁶¹ W. Gericke, *Marcell* (cf. Anm. 1), 116.

Läßt sich auch in der Frage, ob in den beiden diskutierten Wendungen markellischer oder nichtmarkellischer Sprachgebrauch vorliegt, letztlich keine sichere Antwort gewinnen, so deuten doch die Parallelen der gegnerischen Thesen zu Formulierungen aus Asterius' Credo darauf hin, daß auch ein gegnerischer Sprachgebrauch wie der des Asterius vorliegen könnte.

Größere Gewißheit verspricht die Suche nach Parallelen zu den noch nicht behandelten Textstücken aus Teil I a und b. Sie finden sich wiederum bei Asterius, sind jedoch nicht in den Fragmenten zu entdecken, die in Markells Werk aufbewahrt wurden, weshalb sie in der Forschung bislang, soweit ich sehe, für diesen Zusammenhang unberücksichtigt geblieben sind, sondern müssen den bei Athanasius von Alexandrien überlieferten Fragmenten des Asterius entnommen werden.

Markell kam bei der Diskussion des asterianischen Credo und der Lehre vom „allherrschenden Gott“ zur Untermauerung seiner Lehre vom ewigen Logos, der immer im Vater ist, auf eine Formulierung, die sich – wie oben im Zitat ersichtlich – an 1 Kor 1, 24 (Gottes Weisheit und Gottes Kraft) anlehnt.⁶² An drei verschiedenen Stellen, an denen Athanasius gegen die Theologie des Asterius argumentiert, zitiert er zuerst als dessen hervorragendes und wohl typisches Lehrstück jenen Text, in welchem Asterius die Unterscheidung zweier Kräfte und Weisheiten ausgehend von Röm 1, 20 und 1 Kor 1, 24 ausgeführt hat.⁶³

Nach Asterius ist *die ewige Kraft des Gottes*, welche er in Röm 1, 20 liest, eine andere als die von Paulus in 1 Kor 1, 24 artikellos genannte „Kraft Gottes und Weisheit Gottes“.⁶⁴ Im Unterschied zu Markell, der im Bekenntnis seiner Epistel das Immer-mit-dem-Vater-Sein und die Ursprungslosigkeit vom *μονογενῆς υἱὸς λόγος* aussagt,⁶⁵ bezog Asterius das Immer-mit-dem-Gott-Sein und das Ungezeugtsein nur auf die in Röm 1, 20 belegte ewige Kraft des Gottes, nicht aber auf den Logossohn Christus.⁶⁶ Christus ist hingegen die von dieser ewigen Kraft (Weisheit und Logos) des Gottes gezeugte Kraft und Weisheit Gottes, die Asterius als Alleingewordenen und Erstgeborenen der Geschöpfe zu den Geschöpfen und Kräften zählt.⁶⁷ Auch

⁶² Daß dies in Reaktion auf Asterius' Auslegung zu 1 Kor 1, 24 steht, habe ich nachzuweisen versucht in: M. Vinzent, *Gottes Weisheit* (cf. Anm. 10).

⁶³ Cf. Ath., *c. Ar. I* 32; II 37 (PG 26, 77A-B; 225B); ders., *de syn.* 18 (II 246, 1–11 Op.).

⁶⁴ Asterius, *frg.* 64 (124 V.); cf. zur Stelle: Th. Zahn, *Marcellus* (cf. Anm. 1), 40: „Mit richtiger Auslegung von 1 Kor. 1, 24 hatte er (Asterius) die Ansicht bekämpft, daß Paulus Christus als die wesentliche Weisheit und Kraft Gottes gepredigt habe.“

⁶⁵ Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (215, 4f. Kl.).

⁶⁶ Cf. Asterius, *frg.* 64 (124 V.).

⁶⁷ Ebd. (124, 4–15 V.): „ἀλλήν μὲν εἶναι τὴν αἰδιον αὐτοῦ τοῦ θεοῦ δύναμιν τὴν ἔμφυτον αὐτῷ καὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἀγεννήτως ... ἄλλην δὲ δύναμιν καὶ σοφίαν διδάσκει θεοῦ“; cf. ders., *frg.* 66 (126, 1–5 V.): „καίτοιγε ἡ μὲν αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ ἡ σοφία, ἦν ἀναρχον τε καὶ ἀγέννητον οἱ τῆς ἀληθείας ἀποφαίνονται λογισμοί, μία ἂν εἴη δῆπουθεν καὶ ἡ αὐτή, πολλαὶ δὲ αἰ καθ' ἕκαστον ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσαι, ὧν πρωτότοκος καὶ μονογενὴς ὁ Χριστός“; bei einer Reihe weiterer gegnerischer Auslegungen von Joel 2, 25; 1 Kor 1, 24 und Röm 1, 20, die Athanasius in verschiedenen seiner Schriften meist ohne Angabe eines Verfassers anführt, konnte ich zeigen, daß sie mehr oder we-

wenn Christus als *πρωτότοκος* und *μονογενής* die Vielzahl der übrigen Geschöpfe an Herrlichkeit überragt,⁶⁸ ist er als Kraft Gottes gleichermaßen wie auch alle anderen geschaffenen Kräfte von dem Gott abhängig, „der sie geschaffen hat und sich ihrer bedient.“⁶⁹ Als Beleg dafür, daß Christus trotz seiner Größe, die sich in all seinen Titeln ausdrückt, den Geschöpfen nicht ungleich wird, bringt Asterius Beispiele aus der Schrift, welche er beispielsweise Joel 2, 25 und den Psalmen entnimmt und durch die er belegen will, daß die Schrift auch von anderen Geschöpfen sagt, sie seien Kräfte und Diener „des“ Gottes bzw. könnten sogar „große Kraft“ genannt werden: „Der Prophet sagt, daß die Heuschrecke, die wegen der menschlichen Sünde geschickt wird, von dem Gott selbst nicht nur Kraft Gottes, sondern sogar eine große (Kraft) genannt wird; und der selige David fordert in mehreren Psalmen nicht nur Engel, sondern auch Kräfte auf, den Gott zu loben; indem er alle zum Hymnus ruft, macht er die Menge deutlich und weigert sich nicht, sie Diener Gottes zu nennen, und lehrt, seinen Willen zu tun.“⁷⁰ Trotz seiner Titel „Kraft“, „Weisheit“ und „Logos“ ist Christus ein Geschöpf, das Gott in Dienst nimmt, zu sagen und zu tun, was seinem Willen entspricht.⁷¹ Wie das Kraftsein, sind auch das Ähnlichsein und das Bildsein keine Spezifika Christi, des Sohnes, welche ihn zum Nichtgeschöpf machen würden, sondern sind Titel, die auch den übrigen Geschöpfen, den Söhnen, zukommen können. Asterius schreibt: Auch „das ‚ähnlich‘ ... haben wir mit dem Sohn gemeinsam ... weil auch über uns geschrieben wurde: ‚Der Mensch ist Bild und ist Gottes Herrlichkeit‘, ... über die Kraft: Weil auch ‚die Raupe und die Heuschrecke‘ ‚Kraft‘ genannt werden und sogar ‚große Kraft, dies oft aber auch vom Volk geschrieben ist.“⁷²

Dem entspricht, was Athanasius einleitend zu der Auslegung des Asterius von Röm 1, 20 und 1 Kor 1, 24 an gegnerischen Thesen referiert und was dem Inhalt zufolge und dem Zusammenhang nach ebenfalls Asterianisches wiedergibt; es ist ein Text, welcher eine unmittelbare inhaltliche und

niger getreue Referate der Fragmente 64 und 66 des Asterius sind, oder mit den in diesen Fragmenten vorgetragenen Thesen so eng zusammenhängen, daß eine asterianische Verfasserschaft des Zitierten oder ein Referat asterianischer Theologie angenommen werden muß, cf. die Kommentare zu den Fragmenten 32;46;65;67f.;70–73, in: *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 215–218;256–258;305–307;308–310;313–317.

⁶⁸ Cf. Markell *frg.* 104 (77) (208, 1–3 Kl.); cf. M. Tetz, *Zur Theologie des Markell III* (cf. Anm. 1), 164; Asterius spricht von einer (vorkosmischen) Herrlichkeit des Sohnes, die ihm vom Vater gegeben wurde und als gegebene eine verliehene und geschöpfliche Herrlichkeit ist, cf. Asterius, *frg.* 35;38 (100;102 V.); Markell dagegen hebt nicht heraus, daß die vom Vater dem Menschen gegebene Herrlichkeit eine *gegebene* ist, sondern stellt sie als eine *dem Menschen* gegebene vor, cf. Markell, *frg.* 105–108 (78–81) (208 Kl.); in *frg.* 106f. (79f.) (208 Kl.) gibt Markell als Erklärung: „Welche andere Herrlichkeit unter den Menschen kann größer sein“ als die Herrlichkeit, die der Mensch dadurch empfing, daß er vom Logos angenommen wurde.

⁶⁹ Asterius, *frg.* 66 (126 V.).

⁷⁰ Ebd.; daß dies nicht nur für bestimmte Titel, sondern für wohl alle Hoheitsaussagen Christi gilt, läßt sich Asterius, *frg.* 46 (112 V.) entnehmen.

⁷¹ Cf. Asterius, *frg.* 38;40 (102 V.).

⁷² Asterius, *frg.* 46 (126, 1–11 V.).

sprachliche Parallele zu Teil 1 a und b des markellischen Referats bietet: „Entsprechend ihren eigenen Erfindungen“, urteilt Athanasius, „führen sie viele Bilder und Weisheiten und Logoi ein, und sie sagen, ein anderer sei der eigene und natürliche Logos des Vaters, in welchem er auch den Sohn gebildet hat, der wahre Sohn aber werde nur dem Namen nach Logos genannt ... und Weisheit wird er dem Namen nach genannt, sagen sie; eine andere freilich sei die dem Vater eigene und wahre Weisheit, die mit ihm zusammen ungezeugt existiert, in der er auch den Sohn geschaffen hat; ihn nannte er Weisheit entsprechend der Teilhabe an jener.“⁷³

Die Lehre von den zwei Kräften, Weisheiten und Logoi, in welcher zwischen dem eigentlichen Logos des allmächtigen Gottes, des Vaters, und dem anderen, dem vom eigentlichen Logos geschaffenen Logos, dem Sohn, unterschieden wird, zwischen der eigentlichen Weisheit und der von dieser gebildeten Weisheit, zwischen der eigentlichen Kraft und der von dieser gezeugten Kraft, welche der Christus ist, gilt Athanasius zufolge als typisch asterianische Lehre.⁷⁴ Übereinstimmend mit dem Vorwurf des Athanasius, der Sohn werde bei Asterius nur uneigentlich Logos, Weisheit und Kraft genannt, hält auch Markell in seinem Buch Asterius vor, er nenne den Sohn nur „uneigentlich Logos“.⁷⁵ Im Gegensatz zu Asterius besteht er deshalb darauf, daß es nur einen einzigen Logos Gottes gibt, welcher „nicht uneigentlich Logos genannt wird ... , sondern eigentlich und wahrhaft seiender Logos ist“.⁷⁶ Diesen wahrhaft seienden Logos bezeichnet er als den „eigenen Logos“ Gottes.⁷⁷

Zum Teil bis in den Wortlaut hinein entsprechen Teil 1 a und b dem, was Athanasius an Asterianischem referiert, und harmonieren mit dem, was Markell in seinem früheren Werk Asterius vorhält. Demnach wird kaum zu bestreiten sein, daß mit diesem Teil des markellischen Referates eine Wiedergabe asterianischer Theologie und zum Teil auch asterianischer Sprache vorliegen kann.

Für den Anfang des Referates (μη ἴδιον καὶ ἀληθινὸν λόγον εἶναι ...) und für diese Auslegung von 1 Kor 1, 24 läßt sich noch auf eine weitere Parallele hinweisen. Sie geht über das bisher erörterte Material hinaus, da sie ei-

⁷³ Asterius, *frg.* 69 (128, 1–10 V.): „κατὰ τὰς ἰδίας ἐπινοίας πολλὰς εἰκόνας καὶ σοφίας καὶ λόγους ἐπεισάγουσι καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς λέγουσιν, ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποιήκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπινοίαν μόνον λέγεσθαι λόγον ... , σοφίαν τε ὀνόματι λέγεσθαι αὐτὸν φασι, ἄλλην μὲντοι εἶναι σοφίαν τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινήν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ, ἐν ᾗ καὶ τὸν υἱὸν ποιήσας ὀνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐξείνης σοφίαν αὐτόν.“

⁷⁴ Vgl. auch Ath., *c. Ar.* II 24.38 (PG 26;200A.228A-C); cf. Asterius, *frg.* 26;72 (94;132 V.).

⁷⁵ Markell, *frg.* 45f. (65;94) (193, 8f.; 193, 10 Kl.); daß dies über Asterius gesagt wird, findet zwar keinen Anhalt in den beiden Fragmenten des Markell, läßt sich aber aus dem Zusammenhang erschließen, in welchem Eusebius diese beiden bietet, cf. Euseb. Caes., *c. Marc.* II 2 (41 Kl.); cf. Asterius, *frg.* 71 (130 V.); cf. Th. Zahn, *Marcellus* (cf. Anm. 1), 119f.; Th. Zahn sieht die Nähe dieser Diskussion zu der von Markell in seiner Epistel diskutierten gegnerischen These.

⁷⁶ Markell, *frg.* 46 (94) (193, 10f. Kl.).

⁷⁷ Markell, *frg.* 44 (69) (193, 5 Kl.).

nen betont apologetischen Charakter besitzt. Das Fragment ist ohne Zuschreibung an einen bestimmten Autor bei Athanasius im 26. Kapitel der dritten Rede gegen die Arianer überliefert.⁷⁸ Der gegnerische Text bildet eine Sequenz vor allem biblischer Belegstellen von Niedrigkeitsaussagen, gegen deren Auslegung auf den Logossohn Christus weite Passagen der dritten Arianerrede gerichtet sind. Daß der Text höchstwahrscheinlich von Asterius stammt, habe ich im Anschluß an M. Richard an anderer Stelle nachzuweisen versucht.⁷⁹ Die Lehre von den zwei Logoi (Weisheiten und Kräfte) wird durch Schriftstellen untermauert, welche jeweils zu den Stichworten „Sohn“, „Kraft“, „Weisheit“ und „Logos“ gesammelt sind. Nach dem Muster: Wie kann der Sohn der Natur nach die wahre Kraft des Vaters sein, er, der zur Stunde des Leidens sagt: „Jetzt ist meine Seele erschüttert ...?“ werden den Gegnern Belege aus den Evangelien als Antworten auf folgende Fragen entgegengehalten:

πῶς δύναται ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι φύσει καὶ ὁμοίος αὐτῷ κατ' οὐσίαν ...

πῶς δύναται ἡ δύναμις εἶναι φύσει καὶ ἡ ἀληθινὴ τοῦ πατρὸς ...

εἰ ἡ σοφία ἦν φύσει καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ἰδία τοῦ πατρὸς, πῶς γέγραπται ...

πῶς δύναται ὁ λόγος ὁ ἴδιος εἶναι τοῦ πατρὸς, οὗ ἄνευ οὐκ ἦν ὁ πατήρ ποτε, δι' οὗ τὰ πάντα ποιεῖ ...⁸⁰

Was oben in Auslegung von Röm 1, 20 und 1 Kor 1, 24 von Asterius positiv in die Lehre von den zwei Logoi, Weisheiten und Kräften gebracht wurde, findet sich hier in Frageform gekleidet als Widerlegung der Lehre vom Sohn als des der Natur nach aus dem Vater seienden und ihm dem Wesen nach ähnlichen Sohnes und der Lehre vom Logos als des dem Vater eigen seienden Logos, ohne den der Vater niemals war und durch den der Vater das All gebildet hat (entsprechend sind die Aussagen über Weisheit und Kraft zu lesen).

Auch wenn die einschlägigen Asteriustexte für die Zwei-Logoi-Lehre in dem, was von Markells Buch erhalten ist, nicht zu finden sind, zeigen doch die Deutlichkeit und Heftigkeit, mit denen Markell gegenüber Asterius auf der Lehre von der *einen* Kraft, dem *einen* Logos und dem *einen* Gott beharrt, daß auch er sich in seinem Buch mit der asterianischen Zwei-Logoi-Lehre befaßt hatte.⁸¹ Es liegt auf der Hand, daß in der Epistel des Markell die Zwei-Logoi-Lehre in einer Weise referiert wird, die an Asterius erinnert.⁸² Wie wichtig Markell in seinem Brief gerade ihre Widerlegung ist, hat M. Tetz herausgestellt: „Die Epistula ad Julium ist weithin dadurch (durch die Widerlegung der Zwei-Logoi-Lehre) bestimmt. In ihr referiert Markell, daß

⁷⁸ Ath., c. Ar. III 26 (PG 26, 377A–380B).

⁷⁹ Cf. Asterius von Kappadokien (cf. Anm. 10), 318–321.

⁸⁰ Asterius, frg. 74 (134–138 V.).

⁸¹ Cf. Asterius von Kappadokien (cf. Anm. 10), 318–321 und meine zusammenfassende Darlegung in: M. Vinzent, Gottes Wesen (cf. Anm. 10), 180–187.

⁸² Cf. Th. Zahn, *Marcellus* (cf. Anm. 1), 119f., der den Zusammenhang zwischen der antiasterianischen Diskussion in Markells Fragmenten und den in seinem Brief vorgebrachten Thesen herausstellt, ohne allerdings Schlüsse für die Gegnerschaft in der Epistel zu ziehen.

seine Gegner neben dem eigentlichen und wahren Logos noch einen anderen Logos und eine andere Sophia sowie Dynamis lehren und deshalb von einer anderen, vom Vater getrennten ὑπόστασις“ reden. Markell hingegen liegt alles an der Identität des Logos Gottes mit dem inkarnierten Logos.⁸³

Teil 1 b gibt die Schlußfolgerung wieder, die sich Markell zufolge aus der in Teil 1 a von ihm erwähnten Zwei-Logoi-Lehre ergibt: καὶ διὰ τὸ οὕτως αὐτοὺς φρονεῖν ἄλλην ὑπόστασιν διεστῶσαν τοῦ πατρὸς εἶναι φασιν.

Daß der Sohn eine andere, vom Vater getrennte Hypostase ist, wurde bereits bei der Diskussion um den παντοκράτωρ θεός als asterianische Lehre, welcher sich Markell heftig widersetzt, behandelt. An mehreren Stellen ist in den Fragmenten des markellischen Werkes belegt, daß Markell Asterius nachsagt, dieser trenne Vater und Sohn in zwei verschiedene Hypostasen:⁸⁴ Asterius „behauptete nämlich, es gäbe zwei Hypostasen, die von Vater und Sohn ... und trennte so den Sohn ‚des‘ Gottes vom Vater, wie man auch einen Sohn eines Menschen von seinem natürlichen Vater trennen kann“,⁸⁵ und er „glaubt, daß der Sohn der Hypostase nach vom Vater getrennt ist wie ein Sohn eines Menschen“.⁸⁶ Nicht nur einmal, sondern zweimal habe Asterius (wohl im Hinblick auf Vater, Sohn und Geist) sogar von drei Hypostasen gesprochen.⁸⁷ Die Lehre von drei Hypostasen referiert auch Athanasius, der sie im Zusammenhang mit anderen asterianischen Thesen anführt, ohne allerdings dabei den Namen des Asterius zu erwähnen.⁸⁸ Desgleichen wird in der Schrift Ps.-Anthimus, *De sancta ecclesia* berichtet, Asterius habe drei Hypostasen gelehrt.⁸⁹ Neben der Verschiedenheit der Hypostasen, ist auch die Andersheit von Vater und Sohnlogos durch das ἄλλος – ἄλλος von Zeugendem und Gezeugtem bei Asterius belegt; Markell berichtet von Asterius, er lehre: „ἄλλος μὲν γὰρ ... ἐστὶν ὁ πατὴρ ὁ γεννήσας ἐξ ἑαυτοῦ τὸν μονογενῆ λόγον καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως ... ἄλλος δὲ ἐστὶν ὁ ἐξ αὐτοῦ γεννηθεὶς.“⁹⁰

⁸³ M. Tetz, *Zur Theologie des Markell III* (cf. Anm. 1), 163f.

⁸⁴ Cf. die Kommentare zu den Fragmenten 52–56 des Asterius in *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 267–273; cf. M. Tetz, *Zur Theologie des Markell II* (cf. Anm. 1), 32.

⁸⁵ Markell, *frg.* 63 (85) (196, 28–197, 2 Kl.); cf. Asterius, *frg.* 52 (116 V.).

⁸⁶ Markell, *frg.* 76 (97) (200, 30f. Kl.); cf. ebd. 58 (98); 77 (91) (195, 14f.; 201, 33f. Kl.); cf. Asterius, *frg.* 54f. (118 V.).

⁸⁷ Cf. Markell, *frg.* 69 (50) (198, 15 Kl.); cf. M. Tetz, *Zur Theologie des Markell III* (cf. Anm. 1), 181.

⁸⁸ Cf. Ath., *de syn.* 36, 5 (II 263, 20–23 Op.: „τρεις εἰσιν ὑποστάσεις καὶ οὐκ ἐστὶν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ ... ἡ μὲν σοφία τοῦ θεοῦ ἀγέννητος καὶ ἀναρχὸς ἐστὶ, πολλὰ δὲ εἰσιν αἱ κτισθεῖσαι δυνάμεις, ὧν μία ἐστὶν ὁ Χριστὸς“); cf. Asterius, *frg.* 62 (122 V.).

⁸⁹ Cf. Ps.-Anthimus (Markell?), *de sancta ecclesia* 9 (ed. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antiqua, Studi e Testi* 5, Rom 1905, 95–98, 96); über die vermutliche Verfasserschaft des Markell cf. *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 20 Anm. 1 (dort auch weitere Literatur).

⁹⁰ Markell, *frg.* 96 (113); 90 (51) (205, 27f.; 204, 28 Kl.); über die Zusammengehörigkeit der beiden asterianischen Aussagen, die aufgeteilt sind auf zwei verschiedene Markellfragmente, cf. den Kommentar zu Asterius, *frg.* 11 in *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 174.

Markell benutzt für den Begriff der Trennung verschiedene Termini, „ἄλλος-ἄλλος“, „διεστώς“, „διορίζειν“, „διαίρετος“ und „χωριστός“ in der Epistel und „διαίρειν“ und „χωρίζειν“⁹¹ in seinem Buch. Zwischen diesen Begriffen läßt sich kein grundlegender Unterschied erkennen; die Variation ist Ausdruck des Referatcharakters bzw. geht auf den markellischen Sprachgebrauch zurück.

Zur Formulierung der Verschiedenheit und Andersheit der Hypostasen von Vater und Sohn, die Asterius nach den Angaben Markells mit dem Hinweis auf das menschliche Verhältnis zwischen einem Vater und seinem Sohn begründet hat, wird noch weiter unten in der Erläuterung zu Abschnitt 2 zu handeln sein.

Nachdem aufgezeigt wurde, daß Markell in Teil 1 a und b sehr wahrscheinlich Asterius' Lehre von den zwei Logoi, Weisheiten und Kräften und dessen Lehre von den zwei Hypostasen von Vater und Sohn referiert, soll anhand des Vergleichs des Referierten mit Lehren der anderen Gegner Markells das bisherige Ergebnis überprüft werden.

Bei Eusebius von Cäsarea ist weder die Zwei-Logoi-Lehre mit der in Markells Brief angeführten Konsequenz des uneigentlichen Logosseins des Sohnes belegt, noch die dort angeführte These, der Sohn sei nicht der eigene und wahre Logos (des) Gottes.⁹² Eusebius nimmt in seinen antimarkellischen Werken im Unterschied zu Asterius keine ewige Weisheit und keinen ewigen Logos Gottes an, er widerspricht aber auch der antiasterianischen Antwort des Markell. Dessen Logoslehre, in welcher Eusebs Meinung zufolge der Sohn nicht der eigentliche Logos Gottes ist, lehnt er ebenso ab wie die Auffassung vom Sohn als einem nur uneigentlichen Logos und Geschöpf.⁹³ Von der Zwei-Logoi-Lehre läßt er alleine die in ihr enthaltene Abbildlehre für Vater und Sohn gelten, welche für Asterius nur Teil von jener war. Pointiert spricht Eusebius vom Vater als dem Urbild, dessen Bild der Sohn ist, und nennt den Vater den Gott selbst (αὐτόθεος),⁹⁴ die Vernunft selbst (αὐτόνους),⁹⁵ die Weisheit selbst (αὐτοσοφία), den Logos selbst (αὐτολόγος), das Leben selbst (αὐτοζωή) und das Licht selbst (αὐτόφως). Diese Namen besagen nicht, daß *in* Gott ein Etwas ist, etwa ein Akzidentelles oder ein Relatives⁹⁶, denn Gott darf nicht als etwas Zusammengesetztes gedacht werden, sondern zeigen einzig das Urbild an und belegen, daß der Sohn als Abbild vor allen Zeiten und damit bereits vor der Inkarnation

⁹¹ Cf. Asterius von Kappadokien (cf. Anm. 10), 268f.

⁹² Cf. A. Weber, APXH. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, o.O., o.J. (1965), 70–97.

⁹³ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 16 (76, 16f. Kl.); wie Eusebius Spr 8, 22 und das darin ausgesprochene Geschaffensein der Weisheit mit seiner Auffassung von der Nichtgeschöpflichkeit der Weisheit und des Sohnes harmoniert, zeigen seine langen Ausführungen in *de eccl. theol.* III 1–3 (137–157 Kl.); cf. hierzu A. Weber, APXH. (cf. Anm. 92), 73–76.

⁹⁴ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 14; III 17 (115, 16; 179, 2 Kl.).

⁹⁵ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 14 (114, 29; 115, 16 Kl.).

⁹⁶ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 14 (115, 7f. Kl.); was Eusebius hier für den Logossohn ablehnt, kann dementsprechend auch nicht von Gott als Logos selbst gelten.

„Weisheit“ und „Logos“ war.⁹⁷ Die Schriftstelle 1 Kor 1, 24 dient Eusebius in seinen antimarkellischen Werken neben vielen alttestamentlichen Zeugnissen als Beleg dafür, daß im Neuen Testament wie bereits im Alten Testament vom Sohn und nicht nur vom Logos Gottes die Rede ist.⁹⁸ 1 Kor 1, 24 ist auf den Sohn zu beziehen, er ist der Logos und er ist mit der Weisheit und der Kraft gemeint.⁹⁹ Gottlogos und Weisheit sind ein und dasselbe, nicht aber der weise Gott und seine Weisheit, der Sohn.¹⁰⁰ Der Sohn darf als Weisheit auch nicht wie ein Vermögen oder ein Akzidens in Gott gedacht werden, sondern er ist „subsistierende und lebendige Weisheit“, lebendiger Sohn.¹⁰¹ Ausdrücklich will Eusebius damit der Auffassung Markells von dem Logos und der Weisheit entgegentreten, sie seien als ewig und ungezeugt in Gott existierende zu denken und vom Sohn zu unterscheiden.¹⁰² Die zweifelnde Frage selbst schon und das Forschen, „ob der Sohn des Gottes existierte bzw. vorexistierte“, entspricht für Eusebius nicht kirchlicher Sitte.¹⁰³ Hätte ihm Markell folglich auch vorwerfen können, daß er den Sohn nicht als den Logos oder die Weisheit in Gott lehrt, kann Eusebius doch der Vorwurf aus Teil I a, man behaupte, der Sohn sei ein anderer Logos und eine andere Weisheit und Kraft als der eigene und wahre Logos des Gottes, nicht treffen, da er überhaupt von einer ungezeugten Weisheit in Gott nicht reden will. Indem Eusebius sich von Markell absetzt, korrigiert er neben der Theologie des Asterius – wie gezeigt – auch seine ehemalige eigene: Früher sprach er im Blick auf Vater und Sohn von zwei Kräften und lehrte offensichtlich nicht anders als Asterius,¹⁰⁴ in seinen antimarkellischen Werken dagegen übergeht er die Auslegung von Röm 1, 20¹⁰⁵. Und wo er eine göttliche Kraft erwähnt, lehnt er zu ihrer Beschreibung menschliche Vergleiche ab und nennt sie unaussprechlich und unfaßbar.¹⁰⁶ Anders dagegen steht es mit Asterius' Lehre von den zwei Hy-

⁹⁷ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 8; II 14 (66f.; 115 Kl.).

⁹⁸ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 20 (93, 30–32 Kl.).

⁹⁹ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 2 (139, 35–140, 4 Kl.).

¹⁰⁰ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 2 (138, 31–139, 34 Kl.).

¹⁰¹ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 2 (139, 18f. Kl.).

¹⁰² Inwieweit Eusebius mit seinem Vorwurf der markellischen Theologie gerecht wird, hat G. Feige, *Die Lehre Markells* (cf. Anm. 1), 30f. untersucht; zu den Vorwürfen cf. Euseb. Caes., *c. Marc.* I 1 (4, 23–26 Kl.); ebd. II 1.2 (31, 22–31; 35, 6f. Kl.); ders., *de eccl. theol.* II 3.12 (102, 4; 113, 30–114, 9 Kl.); ebd. III 14 (171, 28–30 Kl.); die Entsprechung von Ewigkeit und Ungezeugtheit findet sich auch bei Asterius, cf. Asterius, *frg.* 1–4 (82 V.).

¹⁰³ Euseb. Caes., *c. Marc.* I 1 (4, 29f. Kl.).

¹⁰⁴ In seinem Brief an Euphrat findet sich die Aussage, daß Vater und Sohn „zwei Wesen, zwei Dinge und zwei Kräfte sind, wie diese auch zwei Bezeichnungen“ tragen, Euseb. Caes., *ep. ad Euphrat. Bal.* 4 (= Ur. 4; 6, 1f. Op.).

¹⁰⁵ Wenn in den anderen eusebianischen Schriften Röm 1, 20 zitiert wird, bezieht Eusebius die Kraft auf den Logos, cf. *Commentarii in Psalmos* (PG 23, 188, 29–36; 649, 31–44; 1324, 15–29), ganz ähnlich: ders., *Praep. ev.* 12, 52, 34 (162, 4–7 Mras).

¹⁰⁶ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 6 (103, 28–33 Kl.), ansonsten ist die Dynamis für Eusebius der Paraklet und Hl. Geist, welcher weder Gott, noch Sohn ist, sondern ein Geschöpf des Sohnes, welches den Menschen durch den Sohn gegeben wird, cf. Euse-

postasen von Vater und Sohn, an welcher Eusebius festhält. Gegen Markell, und damit Asterius verteidigend, formuliert Eusebius, nachdem er ein Zitat aus Markells Widerlegung von Asterius' Credo zitiert hat: Markell, „dem es nicht gefallen hat, zu bekennen, daß der Vater wahrhaft Vater sein muß und der Sohn wahrhaft Sohn und der Heilige Geist ebenso ..., will bekennen, daß Christus ... nicht wahrhaft lebendiger und subsistierender Sohn ist.“¹⁰⁷ Die Bestreitung einer Zweigötterlehre, betont Eusebius, muß nicht notwendig einhergehen mit der Leugnung der Hypostase des Sohnes. „Die nämlich zwei Hypostasen annehmen, die ungewordene einerseits und die aus dem Nichts gewordene andererseits“, schreibt Eusebius, „halten an einem einzigen Gott fest“.¹⁰⁸ „Und fürchte nicht, o Mensch, daß du zwei Ursprünge einführen und aus dem Ein-Gott-Glauben herausfallen muß, wenn du zwei Hypostasen bekennst“.¹⁰⁹ In seiner antimarkellischen Verteidigung der eigenen Hypostase des Logos und Sohnes, bleibt er seinem früheren Werk gegenüber treu: „Denn er (der Logos ‚des‘ Gottes)“, heißt es in der *Demonstratio evangelica*, „hat für sich eine eigene, ganz göttliche und vernünftige Hypostase, die zwar für sich besteht, aber auch wiederum für sich wirkt, und unstofflich und unkörperlich ist und in allem der Natur des ersten und ungewordenen und einzigen Gottes ähnlich ist; sie (diese Hypostase) trägt die Logoi alles Gewordenen und die unkörperlichen und unsichtbaren Ideen alles Sichtbaren in sich. Deshalb nennen die göttlichen Sprüche sie auch Weisheit und Logos Gottes.“¹¹⁰

Wie die Belege zeigen, kann in Teil I b durchaus die Theologie des Eusebius von Cäsarea wiedergegeben sein, wie sie sich vor allem in seinen antimarkellischen Werken darstellt, nicht aber in Teil I a. Durch den konsekutiven Anschluß von I b an I a steht aber fest, daß beide Teile dem- oder denselben Gegner zuzuschreiben sind. Eusebius von Cäsarea scheidet daher als Gegner Markells in Teil I aus.

In den Arius sicher zuzuschreibenden Schriften¹¹¹ begegnet die Zwei-Logoi-Lehre nicht in der Ausprägung und Bedeutsamkeit, die sie bei Aste-

bius, c. Marc. I 1 (3, 23f. Kl.); ders., *de eccl. theol.* III 5.6.15 (162, 2–12; 164, 16–21; 173, 3–7 Kl.).

¹⁰⁷ Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (18, 30–35 Kl.).

¹⁰⁸ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 10 (69, 6–8 Kl.); cf. ebd. I 20 (87, 22–29 Kl.).

¹⁰⁹ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 7 (104, 3f. Kl.).

¹¹⁰ Euseb. Caes., *dem. ev.* V 5, 10 (228, 29–36 H.); cf. A. Grillmeier, *Jesus* (cf. Anm. 1), 303f.

¹¹¹ Hierzu sind zu zählen: Arius, *ep. ad Euseb. Nic.* (= Ur. 1; III 1–3 Op.); ders., *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 6; III 12f. Op.); ders., *ep. ad Const.* (= Ur. 30; III 64 Op.); meines Erachtens auch ders., *Thalia*, in: Ath., *de syn.* 15 (II 242f. Op.), cf. R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 1987, 95f.; cf. zur Diskussion um die Authentizität der *Thalia* und um den aus dieser in Ath., c. Ar. I 5f. (PG 26, 20C–24B) und ders., *ep. ad epp. Aeg. et Lib.* 12 (PG 25, 564B–565 C) erhaltenen Textbestand *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 63.283–301; auch wenn Ath., c. Ar. I 4 (PG 26, 20A) behauptet, daß Arius' *Thalia* von Leuten, die ihm offensichtlich geneigt waren, eine „neue Weisheit“ genannt wurde, bemerkt R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 6, richtig: „We do not ... know of any Homilies or Commentaries (of Arius), nor of any separate treatises, polemical or not. As we shall see, the

rius besitzt. Zwar schreibt Arius vom Sohn, dieser würde „unter tausend Vorstellungen gesehen, z.B. als Geist, Kraft, Weisheit, Herrlichkeit Gottes, Wahrheit und Bild und Logos. Begreife, daß er auch als Abglanz und Licht betrachtet wird“,¹¹² Arius' Hinweis auf die „tausend Vorstellungen“ ist aber weit entfernt von der asterianischen Abbildtheorie, die in dessen Credo begegnet: Während bei Asterius die Zwei-Logoi-Lehre und die Lehre der unveränderten Abbildlichkeit von Vater und Sohn sich gegenseitig systematisch bedingen und aus diesen Ansätzen der Schluß gezogen wird, daß der Sohn zum einen den Söhnen zuzuordnen ist und zum anderen dem Vater ähnelt, führt Arius mit den „tausend Vorstellungen“ lediglich verschiedene Titel des Sohnes an; nirgends ist aber angedeutet, daß er aufgrund dieser Titel darauf geschlossen hätte, daß der Sohn den Geschöpfen zugeordnet werden muß,¹¹³ oder aus den Titeln eine Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater abzuleiten ist. Im Gegenteil, aus Arius' Ablehnung einer „Gleichheit, Ähnlichkeit oder Gleichherrlichkeit“ des Sohnes mit dem Vater, ‚Gottes‘ mit ‚dem Gott‘, folgt schlüssig die Lehre von der Unähnlichkeit von Vater und Sohn in allem; eine solche aber schließt strenggenommen eine Zwei-Logoi-Lehre aus.¹¹⁴ Der Unterschied zwischen Arius und Asterius in der Abbildlehre war auch für Philostorgius Anlaß, die asterianische Lehre vom Sohn als dem „unveränderten Bild“ anzuprangern.¹¹⁵

Soweit die spärlichen Quellen eine Aussage zulassen, ist bei keinem anderen Arianer oder Eusebianer außer bei Asterius die Lehre von den zwei Kräften, Weisheiten und Logoi sicher nachzuweisen. Auch in keinem der Bekenntnisse der Enkänien synode begegnet sie. Statt dessen hat man bei der Abfassung des sogenannten zweiten Credo dieser Synode die Korrekturen, die Eusebius in seinen antimarkellischen Werken an der Lehre vom Logos und der Weisheit angebracht hatte, berücksichtigt.¹¹⁶ Die eusebiani-

heirs of his theological tradition hardly ever quote him. It may be doubted, in view of this total dearth, whether Arius ever wrote any but the most ephemeral works.“

¹¹² Arius, *Thalia*, in: Ath., *de syn.* 15 (II 243, 6f. Op.).

¹¹³ Hierauf verweist G. C. Stead, Arius on God's ‚Many Words‘: *JThS N.S.* 36 (1985) 153–157, 156 mit Blick auf Ath., *de decr.* 16, 1 (II 13, 29f. Op.); Stead meint, falls die von Athanasius zitierte Frage von Arius stamme („Gott spricht viele Worte, welches von diesen nennen wir folglich Sohn und eingeborenen Logos des Vaters?“), müsse die Antwort des Arius auf sie gelautet haben: „Keines“.

¹¹⁴ Aus diesem Grund ist es auch nicht angebracht, die Formulierung in der *Thalia* (Die Weisheit existierte *als Weisheit*, da der weise Gott es wollte), cf. Arius, *Thalia*, in: Ath., *de syn.* 15 (II 243, 5 Op.), nach dem Wortlaut aus einem Text zu ändern, der nicht Zitat, sondern Referat ist (Die Weisheit existierte *durch die Weisheit*, da der weise Gott es wollte); Athanasius setzt diesen Text vor ein asterianisches Referat, ob er darum den Wortlaut bewußt an Asterius anlehnt? Oder ob der Text asterianisch und nicht arianisch ist? Cf. Ath., *c. Ar.* I 5 (21 B); cf. hierzu *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 283–301.

¹¹⁵ Philost., *hist. eccl.* II 15 (25, 25–27 B./W.).

¹¹⁶ Die Bischöfe folgen dem asterianischen Credo in vielen Punkten, die Lehre von den zwei Logoi und Weisheiten nehmen sie aber nicht auf, sondern setzen zwischen die von Asterius' Credo geprägte Textpassage die eusebianischen Wendungen. Der Weg, der hierzu führte, läßt sich aus den erhaltenen Quellen noch nachzeichnen: Asterius hatte die Zwei-Logoi-Lehre u.a. anhand der Sohnbezeichnungen „Weinstock“, „Weg“,

sche Theologie fand Eingang mit der Lehre vom Sohn, dem zwar eine eigene Hypostase zugeschrieben wird, der aber nicht Geschöpf genannt wird, und mit den Formulierungen, daß der Sohn der lebendige Logos und die lebendige Weisheit ist.¹¹⁷ Wenn aber auszuschließen ist, daß Markell sich mit seiner Epistel von Eusebius von Cäsarea absetzt, dann schreibt er auch nicht in Reaktion auf das, was in Antiochien an Bekenntnissen aufgestellt wird. Damit ist aber unwahrscheinlich, daß Markell die Ergebnisse der Synode in Antiochien, falls diese bereits getagt und ihre Beschlüsse gefaßt hatte, bei der Abfassung seines Briefes vorlagen.¹¹⁸

Ausreichend gewiß ist dagegen, daß Markell in den Thesen I a und b keine andere Theologie referiert als die des Asterius: Athanasius hält die Zwei-Logoi-Lehre für typisch asterianisch, Markell setzt in seinem Werk der Lehre des Asterius seine eigene Unterscheidung der göttlichen Namen und Titel entgegen, Eusebius von Cäsarea reagiert auf Markells Einwände nicht mit einer völlig eigenen Vorstellung, sondern mit der von Asterius übernommenen, die er lediglich zurechtrückt. Dies mußte für Markell eine Bestätigung sein, welch großen theologischen Einfluß Asterius auf „sogenannte“ Führer der Kirche hatte.¹¹⁹

Teil 2 a und b: Die Relation von Vater und Sohn

Eine weitere herausstechende Lehre des Asterius, von welcher Athanasius und Markell berichten, ist die Vorauxistenz des Vaters vor dem Sohn. Markell verweist wiederholt auf das von Asterius zur Verdeutlichung der Vater-Sohn-Relation angeführte Beispiel aus dem menschlichen Bereich: „Er sagte nämlich, es gäbe zwei Hypostasen, die von Vater und Sohn ... und trennte so den Sohn ‚des‘ Gottes vom Vater, wie man auch einen Sohn ei-

„Tür“ und „Holz des Lebens“ exemplifiziert; cf. Asterius, *frg.* 69 (128 V.); Markell reagierte darauf, indem er Titel wie diese dem Logos, der Fleisch angenommen hat, zuschrieb, cf. Markell, *frg.* 43 (3) (192, 17–27 Kl.); Eusebius dagegen wies nach, daß diese Bezeichnungen bereits dem vorkosmischen und nicht erst dem inkarnierten Logos zukommen, und sprach immer wieder vom vorkosmischen, lebenden und subsistierenden Logos (Weisheit); die Enkänien synode greift Eusebius' Lösung wörtlich auf und nennt den Sohn „lebendigen Logos, lebendige Weisheit, wahres Licht, Weg, Wahrheit, Auferstehung, Hirte, Tür“; *Syn. Ant. in Enc.* (341), in: Ath., *de syn.* 23 (249 Op.); cf. hierzu Euseb. Caes., *c. Marc.* I 4; II 2 (18, 34; 34, 34 Kl.); ders., *de eccl. theol.* I 8 (66, 19f. Kl.: Der Sohn als der wahrhaft lebende und subsistierende Sohn, der nicht der Vater ist, sondern der für sich selbst existiert, lebt und wahrhaft als Sohn mit dem Vater existiert); cf. ders., *de eccl. theol.* I 7 (65, 32 Kl.); cf. zum „lebendigen Logos“: ders., *c. Marc.* II 4 (57, 10 Kl.); ders., *de eccl. theol.* I 20; II 14.24; III 2 (87, 3–5.22–29; 114, 34f.; 135, 19f.; 139, 5f. Kl.); cf. zur „lebendigen Weisheit“: ders., *de eccl. theol.* I 20; III 2 (95, 3f.; 139, 18 Kl.: Die vorkosmische, lebendige und subsistierende Weisheit); ebd. II 10 (110, 24–30 Kl.: „Leben, Licht, Eingeborener, Sohn Gottes, Wahrheit, Auferstehung, lebendiges Brot, Weinstock, Hirte und tausend andere“).

¹¹⁷ Cf. das Credo II der Enkänien synode in: Ath., *de syn.* 23 (II 249, 15f.32f. Op.).

¹¹⁸ Cf. weiter unten 323–328.

¹¹⁹ Cf. Markell, *frg.* 81 (116) (202, 35–203, 2 Kl.).

nes Menschen von seinem natürlichen Vater trennen könnte.¹²⁰ Athanasius berichtet, daß Asterius die Vorauxistenz des Vaters vor dem Sohn mit dem Beispiel des Arztes verdeutlichte: „Auch vor der Zeugung des Sohnes“, lehre Asterius, „hatte der Vater die Fähigkeit des Zeugens als vorher existierende, da auch der Arzt vor dem Heilen die Fähigkeit zum Heilen besitzt.“¹²¹ Asterius hatte offensichtlich mit den beiden Begriffen der „Mitexistenz“ und der „Vorauxistenz“ theologisiert: Mit „dem“ Gott existiert die diesem innewohnende, ungezeugte Kraft, die Christus zeugt und den Kosmos schafft, welche „der Vater ist, der zeugt“; dieser Vater existiert vor dem Sohn, weil er – wie der Arzt – das Vermögen des Zeugens bereits vor der Zeugung des Sohnes hat. Wenn diese kohärente Theologie, welche in dem Begriff der Vorauxistenz der ewigen Kraft vor der gezeugten Kraft und damit in der Zwei-Kräfte-Lehre (zwei Logoi, zwei Weisheiten) ihre Begründung besitzt, hinter den Thesen stünde, die Markell in Teil 2 a und b referiert, erklärte sich auch, warum die Teile 2 a und b an die Teile 1 a und b angeschlossen sind. Teil 2 ist in der asterianischen Theologie die logische Konsequenz aus Teil 1.

Mit asterianischer Theologie harmoniert auch, was Markell in Teil 2 b vorträgt. Bereits in seinem Buch hatte er Asterius vorgeworfen, dieser leugne bei seiner Vorstellung von der Abstammung des Gezeugten aus dem Zeuger, daß der Sohn der wahrhaft existierende Logos „des“ Gottes ist, welcher aus Gott hervorgegangen ist, und er bestreite, daß „dies die wahre Art der Zeugung“ sei und nenne „ihn einfach nur Sohn“, „was für gewöhnlich bei den Zuhörern den Eindruck einer menschlichen Erscheinung

¹²⁰ Markell, *frg.* 63 (85) (196, 29–197, 2 Kl.); cf. ders., *frg.* 36 (66); 76 (97) (190, 31–34; 201, 33f. Kl.); hiermit stimmt überein, was Athanasius an gegnerischer Auffassung ohne Angabe eines Urhebers überliefert in: *c. Ar.* II 34 (PG 26, 220C); in *Asterius von Kap-padokien* (cf. Anm. 10), 321–323 versuche ich aus Parallelen zu Asteriustexten und aus dem, was Markell und Athanasius über die asterianische Theologie berichten, nachzuweisen, daß mit diesen Zeilen ein Asteriustext vorliegt, den ich als Asterius, *frg.* 75 (140 V.) anführe.

¹²¹ Ath., *de syn.* 19, 2 (II 246, 27–29 Op.); cf. Asterius, *frg.* 14; 22 (88; 92 V.); die engste Parallele zu Asterius bietet Theognius von Nizäa, von dem Philostorgius, *hist. eccl.* II 15 (25, 23f. B./W.) berichtet, er lehre: τὸν θεὸν καὶ πρὸ τοῦ γεννησαὶ τὸν υἱὸν πατέρα οἶεται, ἅτε δὴ τὴν δύναμιν ἔχοντα τοῦ γεννησαὶ; daß Philostorgius die Lehre des Theognius getreu überliefert, bestätigt ein bis 1928 noch unbekanntes Schreiben des Theognius, welches herausgegeben wurde von D. de Bruyne, *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque de Nicée*: *ZNW* 27 (1928) 106–110, 107: „... pater maior autem non uastitate neque magnitudine quae quidem corporum propria sunt sed perpetuitate et inenarrabili eius paterna ac generandi uirtute et quia ipse quidem sempiternus est et in se plenitudinem habens“; leider sind die Adressaten (der erste ist ad papam gerichtet, ohne Nennung, welcher Bischof gemeint ist, der zweite ist völlig ohne Adressat) und die historischen Rahmen dieser Briefe nicht mehr erhalten. Eine weitere Übereinstimmung zwischen Theognius und Asterius betrifft die Betonung der Agennesie des Vaters als dessen spezifisches Wesensmerkmal (vgl. weiter oben zu Asterius); daß Theognius in die Debatte gegen Markell eingegriffen hat, ist von seiten der Antieusebianer der Synode von Serdika 342 belegt und wird von Hilarius überliefert, cf. Hilarius Pet., *Coll. antiar.* Paris. B II 1, 3 (111 Feder); zu Theognius von Nizäa cf. G. Bardy, *Recherches* (cf. Anm. 1), 210–214.

weckt".¹²² Übereinstimmend mit dem Urteil des Athanasius lautet Markells Schlußfolgerung aus der asterianischen Logoslehre, daß Asterius den Sohn nur „uneigentlich“ Logos nennt.¹²³ Auch wenn kein Asteriuszitat, in welchem der Sohn als ein Gewordener, ein Geschöpf oder ein Gebilde bezeichnet wird, in den Markellfragmenten erhalten ist,¹²⁴ muß aufgrund verschiedener Aussagen des Asterius, die bei Athanasius aufbewahrt sind, mit Gewißheit angenommen werden, daß Asterius sich den Sohn als ein Geschöpf vorgestellt hatte: „Vor allem nämlich“, zitiert Athanasius, „gehört er (der Sohn) zu den Gewordenen, und er ist eine der Vernunftnaturen“.¹²⁵ Der Sohn unterscheidet sich von den übrigen Gewordenen zwar in der Herrlichkeit, dies jedoch bedeutet keine grundsätzliche Verschiedenheit zwischen ihm und den übrigen Geschöpfen, sondern stellt lediglich einen Vorrang des Sohnes dar.¹²⁶ Trotz der Mittlerschaft des Sohnes und gerade wegen ihr¹²⁷ steht der Sohn auf der Seite der Söhne; vom Sohn und von den übrigen Geschöpfen gilt, daß sie „wurden“.¹²⁸

Markells Bericht, Asterius vergleiche die Zeugung des Sohnes aus dem Vater mit der menschlichen Zeugung, er glaube, daß der aus Gott Seiende nur Sohn ist und uneigentlich Logos genannt wird, und die Nachweise bei Athanasius über die asterianische Lehre vom Geschöpfsein des Sohnes zeigen, daß in Teil 2 b wiederum die Theologie des Asterius referiert sein kann. Lediglich die letzte Aussage von Teil 2 b scheint nur vergrößernd wiederzugeben, was Asterius gelehrt hat. Er unterschied nämlich zwischen dem ersten Geschöpf und allen übrigen Geschöpfen, zwischen der Herrlichkeit des Alleingewordenen und Erstgeborenen und der Herrlichkeit der übrigen Gewordenen, da ihm zufolge das erste Geschöpf unvermittelt geschaffen wurde und unmittelbar an der Kraft „des“ Gottes teilhat, während alle anderen vermittelt durch den Sohn entstanden sind und anteilhaft durch ihn an der Kraft „des“ Gottes teilhaben. Das Referat des Markell widerspricht aber nicht asterianischer Theologie, da die Aussage „wie auch das All“ den Sohn nicht unterschiedslos auf die Seite des Alls stellt, sondern genau genommen nur auf den Zeugungsprozeß zu beziehen ist; für diesen gilt aber analog, was nach Asterius für die Abbildhaftigkeit und die Herrlichkeit zu beachten ist: Ähnlichkeit und Herrlichkeit sind keine ausschließlichen Merkmale des Sohnes, sondern kommen auch den übrigen Geschöpfen

¹²² Markell, *frg.* 36 (66) (190, 31–34 Kl.); cf. Asterius, *frg.* 53 (116 V.).

¹²³ Cf. weiter oben, 300.f.

¹²⁴ Wahrscheinlich hat Eusebius von Cäsarea bei der Auswahl des Markellischen auch darauf geachtet, was Markell an Gegnerischem referierte und bekämpft hatte; jedenfalls ist eklatant, daß sowohl das asterianische anthropologische Beispiel für die Zeugung des Sohnes aus dem Vater, als auch seine Lehre vom Sohn als einem Gewordenen, einem Geschöpf und einem Gebilde in den von Eusebius überlieferten Markellfragmenten nur andeutungsweise enthalten sind.

¹²⁵ Ath., *de syn.* 19, 2 (II 246, 23–26 Op.); cf. Asterius, *frg.* 23; cf. Asterius von Kappadokien (cf. Anm. 10), 46–48.

¹²⁶ Cf. Asterius, *frg.* 35f.; 38; 46 (100; 102; 112 V.).

¹²⁷ Cf. Asterius, *frg.* 27; 23; 47 (96; 94; 112 V.).

¹²⁸ Cf. Asterius, *frg.* 27 (96 V.); ähnlich lehrte auch Eusebius von Nikomedien; cf. Euseb. Nic., *ep. ad Paul. Tyr.* 4–8 (= Ur. 8; III 16f. Op.).

zu,¹²⁹ wie auch die Zeugung nicht nur vom ersten Geschöpf, dem Sohn, ausgesagt wird, sondern auch von den übrigen Geschöpfen, den Söhnen.¹³⁰ Gerade die Zeugung und das Gewordensein des Sohnes aber bedingen, daß er Geschöpf zu nennen ist.

Arius behauptet in seinem Schreiben an Eusebius von Nikomedien, daß „Eusebius von Cäsarea, Theodot, Paulinus, Athanasius, Gregor, Aetios und alle Orientalen behaupten, daß ‚der‘ Gott dem Sohn Ursprungslos vorausgeht.“¹³¹ Zu bemerken ist, daß Arius aber nicht vom „Vater“ spricht, von dem in Teil 2 a die Rede ist, sondern von „dem‘ Gott“. Diesem Sprachgebrauch bleibt er in seinem Brief auch an anderen Stellen treu.¹³² Daß dies kein Zufall ist, sondern Arius' Theologie entspricht, habe ich an anderer Stelle mit den entsprechenden Belegen aus weiteren Schriften des Arius nachgewiesen:¹³³ Arius hat zwar behauptet, daß „der“ Gott dem Sohn voraus geht, aber im Unterschied zu Asterius nicht gelehrt, daß „der“ Gott immer Vater ist, im Gegenteil, für Arius ist „der“ Gott erst von dem Augenblick an Vater, da er den Sohn aus seinem Willen hervorgebracht hat.¹³⁴ Wenn in Teil 2 a dagegen von der Vorausgängigkeit des Vaters gesprochen wird, ist damit ausgeschlossen, daß Markell die Theologie des Arius referiert. Unsicher ist, ob Arius gelehrt hat, was in These 2 b referiert wird. Er bestreitet, die Zeugung des Sohnes sei körperlich aufzufassen, und erwähnt

¹²⁹ Cf. Asterius, *frg.* 46 (112 V.); cf. weiter oben 300; cf. auch Asterius, *frg.* 45 (110 V.), ein nicht mit Gewißheit Asterius zuzuschreibendes Fragment, in welchem es heißt, daß „auch wir Söhne Gottes werden können wie auch jener“; aber auch bei diesem Text spricht, wie ich in *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 253–255 ausgeführt habe, vieles für eine Verfasserschaft des Asterius.

¹³⁰ Cf. Asterius, *frg.* 31; 45 (98; 110 V.); cf. weiter unten zu Eusebius von Nikomedien, 312.

¹³¹ Arius, *ep. ad Euseb. Nic.* (= Ur. 1, 3; III 2, 4–6 Op.); zu dieser Liste cf. auch die Liste in Theod., *hist. eccl.* I 21; cf. R. P. C. Hanson, *The Search* (cf. Anm. 111), 6.

¹³² Arius, *ep. ad Euseb. Nic.* (= Ur. 1, 5; III 3, 4, 6 Op.).

¹³³ Cf. *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 67f.; cf. Arius, *Credo* (= Ur. 6, 2; III 12, 3–9; 13, 4.8.12f. Op.); der Vaterbegriff begegnet nicht im Credoteil, sondern lediglich in den Formulierungen gegnerischer und von Arius abgelehnter theologischer Vorstellungen; cf. ebd. (III 12, 10–13, 1.10–12 Op.), bzw. er findet sich an Stellen, an denen Arius vom entstandenen Sohn spricht, cf. ebd. (III 13, 5f. Op.); daß offensichtlich die Bezeichnungen „Vater“ und „Gott“ in der Auseinandersetzung zwischen Arius und Alexander eine Rolle gespielt haben, wird durch die differenzierte Redeweise von „Vater“ (Alexander) und „Gott“ (Arianer) in einem Brief des Presbyters Georgius an die Arianer in Alexandrien augenscheinlich: „Was werdet Ihr von Papst Alexander getadelt, der sagt, daß der Sohn aus dem Vater ist? Auch ihr habt euch nicht gescheut zu sagen, daß der Sohn aus ‚dem‘ Gott ist ...“, *Georg., ep.* (= Ur. 13; III 19, 2f. Op.)

¹³⁴ Cf. *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 67f.; cf. weiter unten, 321; es ist deshalb auch widersprüchlich, Arius die Lehre zuzuschreiben, „the Father exists prior to the Son“ und anschließend aus Arius' Thalia zu zitieren: „God was not eternally father. There was (a time) when God was all alone, and was not yet a father; only later did he become a father“, so R. Williams, *Arius* (cf. Anm. 111), 98.100; ein weiterer Hinweis, daß die Vorausgängigkeit von Gottes Gottsein vor seinem Vatersein in Zusammenhang mit „Arianern“ gebracht wurde, bietet Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (60, 7f. S.): εἰ δὲ ὕστερον μὲν πατὴρ καὶ πρότερον θεός· Ἀρειανῶν μὲν τὸ φρόνημα; (zur Frage der „Zeitlichkeit“ in dem Ariuszitat cf. weiter unten, 321).

gerade in diesem Zusammenhang, daß der Sohn *nicht* wie eines der Geschöpfe und einer der Gewordenen ist.¹³⁵ Eusebius von Cäsarea muß allerdings in einem Schreiben an Alexander von Alexandrien auf diesen Punkt in der Lehre des Arius erst besonders hinweisen,¹³⁶ was bezeugt, daß die Lehre des Presbyters durchaus in einer Weise mißdeutet wurde, als habe er den Sohn uneingeschränkt ein Geschöpf genannt. Diese Interpretation seiner Lehre ist in der Tat nicht nur bei Arius' Gegnern belegt, sondern auch bei Theologen, die ihm nahestanden.¹³⁷

Gibt Arius die von ihm oben genannten Orientalen theologisch richtig wieder?¹³⁸ Oder verkürzt er deren Theologie, indem er zwar ihre Gotteslehre notiert, nicht aber ihre Auffassung vom „Vater“. Leider sind nicht von all den in der Liste erwähnten Personen theologische Schriften oder Fragmente erhalten.¹³⁹

Eusebius von Nikomedien geht in seinem Schreiben an Arius nicht auf die Frage des Vaterseins Gottes ein. Er bestätigt dem Adressaten lediglich, daß dieser in der Frage des „Gewordenen“ die rechte Auffassung vertritt: „Jedem nämlich ist klar, daß das Gebildete nicht war, bevor es wurde. Das Gewordene aber besitzt einen Seinsursprung.“¹⁴⁰ In seinem Brief an Paulinus von Tyrus spricht er wie Arius nicht vom Vater, sondern lediglich von „dem“ Gott und dem, was aus „dem“ Gott geworden ist¹⁴¹, bzw. vom „Ungezeugten“ und „Gezeugten“¹⁴².

Eusebius von Cäsarea erklärt hingegen bereits vor Nizäa unmißverständlich im Sinne der These 2 a: „Wir sagen nicht, daß der Sohn mit dem

¹³⁵ Arius, *ep. ad Alex. Alex.* 3;5 (= Ur. 6; III 12, 10–12;13, 17–20 Op.).

¹³⁶ Cf. Euseb. Caes., *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 7; III 14f. Op.).

¹³⁷ Cf. das Verteidigungsschreiben des Alexander von Anazarbos an Alexander von Alexandrien (= Ur. 11; III 18 Op.), in welchem allerdings nicht Arius selbst sondern Arianer unterstützt werden; daß aber Leute, die lehrten, daß der Sohn eines der Geschöpfe ist, von Parteifreunden des Arius als Arianer bezeichnet werden, ist ein Hinweis darauf, daß diese Interpretation der Lehre des Arius nicht widersprach; cf. auch die Lehre des Georgius in seinem Schreiben an die Arianer in Alexandrien (= Ur. 13; III 19 Op.).

¹³⁸ Daß es auch andersdenkende Orientalen gab, betont Epiphanius, *haer.* 69, 4 (155 H.); cf. M. Simonetti, *La Crisi Ariana nel IV Secolo* (SEAug 11), Rom 1975, 31

¹³⁹ Cf. zu den erhaltenen Fragmenten der einzelnen weiter unten; kein Text ist aufbewahrt von Aetius (von Lydda, seine Bischofsstadt ist erwähnt in Theod., *hist. eccl.* I 21, 4), der nicht zu verwechseln ist mit dem späteren Aetius, dem Lehrer des Eunomius; auch von Gregor (vermutlich Gregor von Berytus) ist nichts erhalten; zu ihm cf. H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, Cambridge (2. Aufl.) 1900, 192.34⁴ (worin eine ausführliche Liste von Bischöfen gegeben wird, die als arianisch bzw. eusebianisch orientiert galten); cf. R. P. C. Hanson, *The Search* (cf. Anm. 111), 133.

¹⁴⁰ Euseb. Nic., *ep. ad Arium* (= Ur. 2; III 3 Op.).

¹⁴¹ Euseb. Nic., *ep. ad Paul. Tyr.* 4;8 (= Ur. 8; III 16, 11f. – ausgehend von Spr 8, 22 –; 17, 5–7 Op.).

¹⁴² Ebd. 3.5 (III 16, 1–6.14f. Op.); auch in diesem Schreiben ist der Vaterbegriff auf die Wiedergabe abgelehnter Thesen beschränkt; cf. ebd. 6 (III 16, 16 Op.); Ähnlichkeiten mit der Theologie des Asterius lassen sich aber ebenso in diesem Brief feststellen, man vergleiche das eusebianische Konzept der vollkommenen Ähnlichkeit von Zeuger und Gezeugtem bei physischer Andersheit und nicht Selbigkeit.

Vater existiert, sondern daß der Vater dem Sohn vorausexistiert. Wenn er nämlich mit ihm zusammen existieren würde, wie könnte der Vater Vater und der Sohn Sohn sein? Und wie der eine der Erste, der andere der Zweite? Und der eine Ungezeugter, der andere Gezeugter?"¹⁴³

Auch nach Nizäa bekennt Eusebius von Cäsarea in seinem Credo, welches er dem Brief an seine Gemeinde über die Synode von Nizäa einfügt, das Vatersein „des“ Gottes und thematisiert dieses in dem auf das Bekenntnis folgenden Bericht über die nizänische Synode. Er bekennt den Glauben an den Sohn, „der vor allen Äonen aus dem Vater gezeugt“ wurde,¹⁴⁴ und glaubt, daß Vater, Sohn und Hl. Geist sind und existieren, „der Vater wahrhaft als Vater, der Sohn wahrhaft als Sohn und der Heilige Geist wahrhaft als Heiliger Geist.“¹⁴⁵ Der Vaterbegriff und die nizänischen Formulierungen, nach denen der Sohn „aus dem Wesen“ des Vaters, „aus dem Vater“, oder *homoousios* mit dem Vater sei, hielt er für erläuterungsbedürftig, um jegliches Kategoriale in der Gottesvorstellung auszuschließen.¹⁴⁶ Die in Nizäa verurteilten Formulierungen („es war einmal, da er nicht war“, „bevor er gezeugt wurde, war er nicht“) greift er in eigener Diktion auf („vor der Zeugung war er nicht“) und führt an, alle Konzilsteilnehmer seien der Auffassung gewesen, daß „der Sohn ‚des‘ Gottes vor der Zeugung dem Fleisch nach existierte“.¹⁴⁷ Zur Verdeutlichung, wie die vorkosmische Zeugung des Sohnes zu verstehen sei, fügt er an, was er als Meinung des Kaisers gibt:¹⁴⁸ „Daß er (der Sohn) vor allen Zeiten sei, entspreche seiner göttlichen Zeu-

¹⁴³ Euseb. Caes., *ep. ad Euphrat. Bal.* 1 (= Ur. 3; 4, 4–6 Op.); cf. ders., *Dem. ev.* IV 3, 5 (153, 6–8); ebd. V 1, 20 (213, 27–29); cf. die Diskussion der Interpretation von Mt 18, 19 bei Euseb. Caes. in: H. B. Green, *Matthew 28:19, Eusebius, and the lex orandi*, in: *The Making of Orthodoxy*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, 124–141; R. Williams, *Baptism and the Arian Controversy*, in: *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. M. R. Barnes / D. H. Williams, Edinburgh 1993, 149–180, 160f.

¹⁴⁴ Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 4 (= Ur. 22; III 43, 10–12; 44, 12 Op.); cf. ders., *de eccl. theol.* I 2. (63, 20f.; 66, 18.26f. Kl.).

¹⁴⁵ Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 5 (= Ur. 22; III 43, 15–17 Op.); das „Vater wahrhaft als Vater“, „Sohn wahrhaft als Sohn“ begegnet entgegen der Angabe bei R. Williams, *Baptism* (cf. Anm. 143), 160 wieder in Auslegung von Mt 18, 19 im antimarkellischen Werk des Eusebius, cf. Euseb. Caes., *c. Marc.* I 1 (3, 7–4, 12 Kl.) (cf. Anm. 116); die Aussage wird wieder aufgenommen im zweiten Credo der Enkänien synode, in: Ath., *de syn.* 23, 6 (249, 20–33 Op.) und begegnet fast wörtlich bei Asterius, *frg.* 60 (120 V.); cf. M. Tetz, *Markellianer und Athanasius* (cf. Anm. 1), 104.

¹⁴⁶ Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 9f.; 12f. (= Ur. 22; III 45, 5–14; 45, 21–46, 6 Op.).

¹⁴⁷ Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 8; 16 (= Ur. 22; III 45, 1; 46, 16 Op.).

¹⁴⁸ Die Frage ist nicht entschieden, wem die folgenden Thesen zuzuschreiben sind: H.-G. Opitz rechnet sie zur „offiziellen Erklärung zum Symbol“; cf. ders., zur Stelle (= Ur. 22; III 46, 16–21 Op.); H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (AAWG.PH 34), Göttingen 1954, 76 fragt sich, ob sie nicht einen Gedanken Konstantins wiedergeben; K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 462 will erweisen, daß Gedanke und Formulierung in der Tat von dem „selbständigen und eigenwilligen Denker“ Konstantin stammen; H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939, 185 schreibt sie Hosius von Corduba zu; R. M. Hübner, *Die Einheit* (cf. Anm. 1), 275 Anm. 27 gibt sie als Meinung Eusebs.

gung, da er vor seiner aktuellen Zeugung auf ungezeugte Weise potentiell im Vater war; weil nämlich der Vater immer Vater ist, wie immer König und immer Retter, da er alles potentiell ist und sich immer auf dieselbe und gleiche Weise verhält.¹⁴⁹ Auch wenn Eusebius „seinerseits unmöglich zugestanden hat“, daß der Sohn auf ungezeugte Weise im Vater war und der Vater deshalb immer Vater ist, was seine antimarkellische Reaktion beweist, wollte er mit dem Zitat offensichtlich zeigen, daß auch der Kaiser glaubte, der Sohn existiere vor der leiblichen Zeugung.¹⁵⁰ In seinen antimarkellischen Werken kommt Eusebius auf das Vatersein zurück. Gegen Markell wendet er ein, daß dem einen Gott keine zwei Bezeichnungen, Vater und Sohn, gegeben werden dürfen, damit man beide nicht identifiziert: „Vater von wem nämlich ist er, wenn der Sohn nicht subsistiert; Sohn von wem aber, wenn der Zeuger nicht vorausgeht?“¹⁵¹ Nach dem ersten Teil des Argumentes könnte man annehmen, Vater und Sohn seien als Korrelate zu begreifen; der zweite Teil widerspricht jedoch dieser Deutung, denn er zeigt, daß aus dem Abstammungsverhältnis von Vater und Sohn die Vorausgängigkeit des Vaters vor dem Sohn gefolgert wird; der erste Teil ist demnach nicht als Ausdruck einer Korrelation zu fassen, sondern als Gegenargumentation zu Markell und dessen – nach Meinung des Eusebius – Leugnung der Subsistenz des Sohnes, eine fast wörtliche Parallele zu Teil 2 a.¹⁵² Der Vater des einzigen, eingeborenen Sohnes ist nach Eusebius der „einzig, alleinige, ungezeugte und ursprungslose, jenseits von allem seiende ... Ursprung ... , durch den das All wurde.“¹⁵³ Der einzige inhaltliche Unterschied zwischen „Vater“ und „Gott“ besteht in der Ursprungsrelationalität, die eine Implikation des Vaterbegriffes ist, Gott aber zukommt, weil er Vater ist. „Der“ Gott ist „der einzige, ursprungslose und ungezeugte, der die Gottheit als eigene besitzt und der Ursprung wurde für seinen Sohn, für dessen Existenz und Qualität ... Deshalb lehrt er (der Sohn), daß der Vater unser und sein Gott ist, mit den Worten, ‚ich werde hinaufgehen zu meinem Vater und zu eurem Vater und zu meinem Gott

¹⁴⁹ Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 16 (= Ur. 22; 46, 19–21 Op.); cf. F. Loofs, Das Nicänum, in: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1922, 68–82, 81; ob die Wiedergabe des ἐνεργεία-δυνάμει richtig ist (neupythagoreisch: aktuell-potentiell), hängt natürlich an der Antwort auf die Frage nach der Verfasserschaft; der Übersetzer steht dem weiteren Problem gegenüber, daß das δυνάμει zuerst vom Sohn und dann vom Vater ausgesagt wird; cf. die Diskussion bei K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 465–476.

¹⁵⁰ Ersteres bemerkt der Herausgeber Opitz zur Stelle (III 46 Op.).

¹⁵¹ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 4 (64, 15f. Kl.).

¹⁵² Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 14 (116, 26–28 Kl.); cf. ders., *ep. ad Euphrat. Bal.* 1 (= Ur. 4; 4, 4f. Kl.); wenn F. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios: *ThPh* 53 (1978) 321–352, 334 im Blick auf die zitierte Stelle (*de eccl. theol.* I 4) von einer „Korrelation der Begriffe ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ spricht“, ist dies nicht korrekt; Eusebius entwickelt seine Vater- und Sohnvorstellung aus der *Abstammungsrelation* von Vater und Sohn heraus, nicht aufgrund einer – wenn auch nur begrifflichen – Korrelation beider.

¹⁵³ Euseb. Caes., *c. Marc.* I 4 (23, 21–23 Kl.), er verweist hierbei auf Origenes, schließt sich dessen Meinung aber an, wie die nachfolgenden Belege zeigen.

und eurem Gott.' ... (Der einzige Gott) besitzt die eigene, ursprungslose und ungezeugte Gottheit der einzigursprünglichen Vollmacht, läßt aber den Sohn an seiner Gottheit und seinem Leben teilhaben, er, der durch ihn das All zur Existenz brachte ..."¹⁵⁴ Der Sohn, welcher „nicht ursprungslos und ungezeugt ist, damit es nicht zwei Ursprünge und zwei Götter gibt, ist aus ihm, dem Vater, gezeugt und besitzt den Zeuger als Ursprung.“¹⁵⁵ Eusebius behauptet folglich vor und nach Nizäa, daß Gott der einzig Ursprungslose ist, der als Vater dem Sohn vorausgeht, welcher aus ihm, dem Vater, stammt. Die Art der Zeugung des Sohnes vergleicht Eusebius insbesondere in seinen antimarkellischen Werken im Unterschied zu Asterius und Markell nicht mit einem menschlichen Beispiel.¹⁵⁶ Bereits in der *Demonstratio evangelica* hatte er geschrieben: „Sosehr aber der jenseits von allem seiende Gott vom erdhafte Körperlichen der Natur nach verschieden und getrennt ist, sosehr ist, wie man erkennen muß, auch die Weise, in welcher der Vater den Sohn zeugte, vom Werden des Körperlichen verschieden.“¹⁵⁷ Die Zeugung aus dem Vater darf nicht materialisiert gedacht werden, sie ist unbegreiflich. „Es ist nicht recht, zu sagen, daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sei ... nach Art der Zeugung der Lebewesen bei uns, Wesen aus Wesen mit Erleiden und völliger Trennung. Denn das Göttliche ist ganz und gar unteilbar, kann nicht zerschnitten, nicht zerrissen, nicht herausgeschnitten, nicht zusammengesetzt, nicht gemindert ... werden.“¹⁵⁸ Das Göttliche ist nicht kategorial aufzufassen. Sehr deutlich macht Eusebius durch die Unterscheidung zwischen „Zeugen“ und „Schaffen“,¹⁵⁹ daß der Sohn nicht aus dem Vater ist „wie auch das All“ (Teil 2 b): „Der aber wahrhaft Sohn ‚des‘ Gottes ist, aus ihm, weil er ja aus dem Vater geboren ist und folglich richtigerweise auch Eingeborener und Geliebter des Vaters genannt wird, ist auch Gott. Was aber könnte Erzeugnis Gottes werden und dem Zeuger ähneln; ein König schafft eine Stadt, aber er zeugt keine Stadt; den Sohn aber, heißt es, zeugt er, schafft er aber nicht ... und ebenso ist der Gott des Alls der Vater

¹⁵⁴ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 9 (67, 21–68, 4 Kl.).

¹⁵⁵ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 6 (103, 12–14 Kl.).

¹⁵⁶ Wie Euseb. Caes., *dem. ev.* IV 3, 4–7; V 1, 19 (153, 1–16; 213, 17–22 H.) lehrt, ist er auch dem Beispiel von Licht und Strahl/Abglanz gegenüber kritisch; während der Strahl zusammen mit seiner Quelle einer Natur ist und unabtrennbar vom Licht existiert, hat der Logos hingegen eine eigene Hypostase und existiert nicht ungeworden zusammen mit dem Vater; cf. F. Ricken, *Zur Rezeption* (cf. Anm. 152), 340; zu diesen und weiteren Beispielen und vor allem zu der in Eusebs *Demonstratio evangelica* von ihm eingeräumten begrenzten Zulässigkeit, doch metaphorisch die Zeugung mit dem Wohlgeruch und einem Lichtstrahl zu vergleichen, cf. G. C. Stead, ‚Eusebius‘ and the Council of Nicaea: *JThS N.S.* 24 (1973) 85–100, 90–92.

¹⁵⁷ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 12 (72, 12–15 Kl.); cf. F. Ricken, *Zur Rezeption* (cf. Anm. 152), 334.

¹⁵⁸ Euseb. Caes., *dem. ev.* 1, 9f. (211, 30–212, 1 H.); cf. A. Grillmeier, *Jesus* (cf. Anm. 1), 308.

¹⁵⁹ Eusebius benutzt für die Zeugungstätigkeit folgende Begriffe: φθεῖν (z.B. *de eccl. theol.* II 14), προβάλλειν (z.B. *de eccl. theol.* I 8), ἀποτίκτειν (z.B. *de eccl. theol.* I 10) und am häufigsten γεννᾶν im Gegensatz zu κτίζειν; cf. M. Weis, *Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Kirchen- und dogmengeschichtliche Studie*, Trier 1919, 46.

des Sohnes einerseits, andererseits wird er richtigerweise der Schöpfer und Bildner des Kosmos genannt.¹⁶⁰ Und im Gegensatz zu dem, was in den Thesen 2–3 von Markell an Gegnerischem referiert wird, verwahrt sich Eusebius in seinem antimarkellischen Werk gegenüber einer Deutung der Zwei-Hypostasen-Lehre, welche den Sohn auf die Seite der „übrigen Geschöpfe“ stellt.¹⁶¹ Während, wie oben gezeigt, These 2 a durchaus die Theologie des Eusebius wiedergibt, widerspricht These 2 b ihr deutlich.

Von Theodot von Laodizäa ist leider nur die Unterstützung der eusebianischen Theologie bekannt, aber keine Details seiner theologischen Auffassungen¹⁶².

Paulinus von Tyrus hatte nach Darstellung in Markells Buch einen Brief mit einem Satz aus Origenes (*de princ.* IV, 4, 1, 28) beendet, in welchem von Vater, Sohn und Geist die Rede ist und im Anschluß daran vom Vater gesagt wird, er sei „unzerrissen und ungeteilt Vater des Sohnes geworden, nicht, indem er diesen hervorgebracht hätte ...; wenn der Sohn nämlich ein Hervorgebrachtes des Vater wäre und ein Erzeugnis aus ihm wie die Erzeugnisse der Lebewesen, wäre notwendig der Hervorbringende und das Hervorgebrachte körperlich“; Paulinus unterstreicht mit diesem Zitat aus Origenes, daß die Zeugung des Sohnes nicht mit der menschlichen Zeugung verglichen werden darf, aber auch, daß Gott erst Vater des Sohnes *wurde*; daß Gott Vater *wird*, findet seinen Ausdruck auch in einem zweiten Origeneszitat (Orig., *in Gen.* 1), welches Markell aus Paulinus anführt: Paulinus lehnt das anthropologische Beispiel ab, weil Gott zwar Vater *wird*, aber nicht wie Menschen, die bis zum Zeitpunkt der Geburt ihrer Kinder daran gehindert sind, Väter zu sein; Gott dagegen hat wegen seiner Vollkommenheit das ihm inhärente Vermögen, Vater zu sein, und beginnt deshalb, Vater zu sein, nicht, als sei er vorher daran gehindert gewesen. Paulinus schließt folglich nicht wie Asterius vom göttlichen Vermögen, Vater zu sein, auf ein immerwährendes Vatersein Gottes, sondern behauptet, daß Gott im Sinne einer Aktualisierung seiner Potenz Vater *wird* und *anfängt*, Vater zu sein.¹⁶³

In einem Brief des Presbyters Georgius an Alexander von Alexandrien, den Athanasius überliefert, wird das Problem des Vorherseins des Zeugenden vor dem Gezeugten thematisiert, nicht aber das des Vaterseins des Zeugenden.¹⁶⁴ Georgius verdeutlicht anhand von Jes 1,1 und der Abstam-

¹⁶⁰ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 10 (68, 14–22 Kl.).

¹⁶¹ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 10 (69, 6–11 Kl.); cf. Socr., *hist. eccl.* II 21 (237–239 H.); cf. weiter unten, 320 f.

¹⁶² Cf. das Schreiben der Synode von Antiochien (325), *Henos somatos* (= Ur. 18; III 40, 5 Op.), in welchem leider keine spezifische Lehre des Theodot mitgeteilt wird; gleiches gilt, was das Schreiben dieser Synode betrifft, auch für die dort genannten Narcisus von Neronias und Eusebius von Cäsarea; cf. zu Theodot auch das Schreiben Kaiser Konstantin an ihn nach der Synode von Nizäa (= Ur. 28; III 63 Op.); cf. zu seiner Person und seinen antiapollinaristischen Aktionen H. M. Gwatkin, *Studies* (cf. Anm. 139), 59f.

¹⁶³ Paul. Tyr., *ep.* (= Ur. 9; III 17f. Op.); cf. Markell, *frag.* 39 (21) (191 Kl.); cf. K. Seibt, *Markell* (cf. Anm. 1), 288¹⁶⁶ wird als Quelle des Paulinus bzw. des Markell für die Origeneszitate die Apologie des Pamphilus benannt).

¹⁶⁴ Cf. zu Georg., dem alexandrinischen Presbyter und späteren Bischof von Laodi-

mungsrelation von Jesaja und Amos (Amos existierte, bevor Jesaja geworden ist) die Vorausgängigkeit „des Gottes“ gegenüber dem Sohn, trotz des Beispiels aber nicht das Vatersein Gottes, obwohl das Thema nahegelegen hätte.¹⁶⁵ Von derselben Hand stammt auch ein Schreiben an die Arianer in Alexandrien, in welchem das Vatersein im Wortlaut Alexanders von Alexandrien begegnet (der Sohn aus dem *Vater*), während die Arianer vom Sohn aus „dem“ *Gott* sprechen; die Lösung des Georgius lautet: „Wenn der Apostel schrieb, ‚das All aber aus dem Gott‘ und deutlich ist, daß das All aus dem Nichtsein geschaffen wurde, ist aber auch der Sohn ein Geschöpf und einer der Geschaffenen. Wenn gesagt wird, der Sohn sei aus ‚dem‘ Gott, so ist dies zu verstehen wie es auch heißt, das All (sei) aus ‚dem‘ Gott.“¹⁶⁶ Mit diesem Ausschnitt aus dem Brief des Georgius liegt die engste Parallele, welche aus dem Kreis der Eusebianer und Arianer bekannt ist, zu Teil 2 b vor, keine Parallele aber zu Teil 2 a. Mit der parallelen Formulierung steht Georgius Asterius allerdings näher als Arius.

Von Athanasius von Anazarbus ist ein Brieffragment überliefert, in welchem er verteidigt, daß der Sohn „des“ Gottes als Geschöpf aus dem Nichtsein gebildet wurde und eines von allen (Geschöpfen) ist; der Begriff „Vater“ oder das Vatersein „des“ Gottes werden nicht thematisiert.¹⁶⁷

Der Bericht des Arius über die Vorausgängigkeit Gottes gegenüber dem Sohn in der Lehre der von ihm genannten Orientalen ist, wie der Vergleich mit dem – zugegeben recht geringen – Bestand an erhaltenen Zeugnissen zeigt, richtig. Als verkürzt erweist er sich, was die Lehre des Eusebius von Cäsarea betrifft. Während außer bei dem Cäsareaner bei keinem anderen der von Arius Genannten die Lehre von der Vorausgängigkeit des Vaters, wie sie in Teil 2 a formuliert wird, begegnet, stimmt jedoch die Folgerung aus Teil 2 b nicht mit dem überein, was Eusebius gelehrt hat. Es scheint aber wiederum der Anschluß von 2 b an 2 a nicht dafür zu sprechen, daß Markell die Meinungen verschiedener Eusebianer in Teil 2 a und b zusammengetragen hat.

Im ersten von Athanasius für die Enkänienynode bezeugten Bekenntnis wird das Vatersein Gottes nicht zu Beginn beim Glauben „an den einen Gott, den Gott des Alls“ artikuliert, sondern begegnet erst im zweiten Abschnitt beim Glauben „an den einen, eingeborenen Sohn des Gottes, der vor den Äonen existierte und der mit dem Vater, der ihn gezeugt hat, zusammen war ...“.¹⁶⁸ Es ist folglich nicht davon die Rede, daß Gott Vater war, bevor der Sohn existierte. Im sogenannten zweiten Bekenntnis von Antiochien wird der erste Artikel erweitert; es heißt, man glaube „an den einzigen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Alls“; vom Sohn

zää: Th. Zahn, *Marcellus* (cf. Anm. 1), 34; P. Godet, art. Georges, évêque de Laodicée: *DThC* 6 (1915) 1230.

¹⁶⁵ Cf. Georg., *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 12; III 19, 3–5 Op.).

¹⁶⁶ Georg., *ep. ad Arianos Alex.* (= Ur. 13; III 19 Op.).

¹⁶⁷ Cf. Ath. An., *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 11; III 18, Op.); zu Ath. An cf. J. Mécérian, art. Athanase, évêque d'Anazarbe: *DHGE* 4 (1930) 1351; G. Bardy, *Recherches* (cf. Anm. 1), 204–210.

¹⁶⁸ In: Ath., *de syn.* 22 (II 248, 33, -249, 2 Op.).

wird im zweiten Artikel geschrieben, daß er „der einzige Herr Jesus Christus ist ... , der vor den Äonen aus dem Vater gezeugt wurde, Gott aus Gott.“¹⁶⁹ Ähnlich lautet auch der Wortlaut im Bekenntnis des Theophronius von Tyana, wobei dieser wie Asterius in seinem Credo die Zahlbegriffe bei Vater und Sohn ausläßt: „Ich glaube an Gott, Vater, Allmächtigen, den Schöpfer des Alls ... , und an seinen Sohn ... , Logos, Kraft und Weisheit, unseren Herrn Jesus Christus ... , den vor den Äonen aus Gott Gezeugten“.¹⁷⁰ In keinem dieser auf der Enkänien synode aufgestellten Formeln begegnet das Thema der Vorausgängigkeit des Vaters, dagegen wird, wenn auch nicht im ersten, so doch im zweiten Credo und in dem des Theophronius ausdrücklich die Zeugung des Sohnes „aus Gott“ bekannt.

Wenn Markell in Teil 2 a und b zunächst die These von der Vorausgängigkeit des Vaters anführt und daran anschließt, daß der Sohn nicht wahrhaft als Sohn aus Gott geglaubt wird, ist ausgeschlossen, daß er auf eines der vorgenannten Symbole anspielt. Erneut spricht dieser Befund gegen die Annahme, Markell habe bei der Abfassung seiner Epistel Kenntnis davon gehabt, was man in Antiochien geschrieben hatte. Statt dessen ist die einfachste Antwort auf die Frage nach der Urheberchaft der in Teil 2 a und b wiedergegebenen Thesen diejenige, daß Markell in Teil 2 die Theologie des Asterius wiedergibt.

Teil 3 a und b: Der Sohn ist Geschöpf

Asterius lehrte das ewige Vatersein Gottes und vertrat offensichtlich nicht nur die logische Priorität des Vaters vor dem Sohn, sondern mit dieser auch die Kategorialität des Sohnes und damit dessen Zeitlichkeit. Ersteres wird durch das Beispiel des Arztes, der auch „vor dem Heilen die Fähigkeit zum Heilen besitzt“, verdeutlicht. Das anthropologische Beispiel der menschlichen Zeugung aber bringt den zeitlichen Aspekt der Sohnzeugung zum Ausdruck, wie insbesondere ein Fragment belegt, das Athanasius anführt und das, wie ich an anderer Stelle zeigte, vermutlich asterianischen Ursprungs ist: „Wie nun kann der Sohn ewig mit dem Vater zusammen existieren? Denn auch die Menschen entstehen als Söhne nach einer Zeit aus Menschen. Und der Vater ist dreißig Jahre alt, der Sohn aber nimmt einen Anfang, da er dann gezeugt wird; und überhaupt war kein Sohn eines Menschen, bevor er nicht gezeugt wurde“.¹⁷¹ Selbstverständlich ist damit keine kategoriale Aussage über das Göttliche, den Vater, getroffen; auch darf jegliches Beispiel in Bezug auf „den“ Gott nur homonym-metaphorisch ausgelegt werden. Aber wenn Asterius vom Logos sagt, dieser sei „vor den Zeiten“ gezeugt,¹⁷² die vorkosmische Zeugung des Sohnes aus dem

¹⁶⁹ In: Ath., *de syn.* 23 (II 249, 11–14 Op.).

¹⁷⁰ In: Ath., *de syn.* 24 (II 250, 8–11 Op.).

¹⁷¹ In: Ath., *c. Ar.* II 34 (PG 26, 220C) = Asterius, *frg.* 75 (92 V.); cf. Asterius, *frg.* 44;75 (89;108;140 V.); cf. A. Grillmeier, *Jesus* (cf. Anm. 1), 371f.

¹⁷² Asterius, *frg.* 17 (90 V.).

Willen des Vaters lehrt¹⁷³ und den Sohn als erstes Geschöpf, Gebilde, Gezeugtes, Gewordenes und Vernunftwesen bezeichnet,¹⁷⁴ so muß von dem Sohn wegen dessen Geschöpflichkeit gelten, was vom Wesen des Geschöpflichen überhaupt gilt, daß er nämlich im Gegensatz zum Schöpfer dem Kategorialen und damit auch der Zeit unterliegt. Diese Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird in einem bereits weiter oben zitierten Text manifest: „Aber siehe ... , ‚der‘ Gott ist immer Schöpfer, und die Kraft zum Schaffen ist ihm nicht hinzugekommen; sind nun, da er immer Schöpfer ist, auch die Geschöpfe ewig, und ist es nicht rechtens auch von diesen zu sagen: ‚sie waren nicht, bevor sie gezeugt wurden?‘“¹⁷⁵ Nur den göttlichen Ermöglichungsgrund faßt Asterius unkategorial, schon die Relation von Vater und Sohn, von Ungewordenem und Gewordenem, Ungezeugtem und Gezeugtem, Schöpfer und Geschöpf, ist keine unkategoriale Korrelation, sondern eine nicht ewige und damit kategorial-zeitliche Abbildrelation, in der sich Unkategoriales und Kategoriales dem Sein nach streng gegenüberstehen, aber aufgrund von Urbildhaftigkeit und Abbildhaftigkeit in homonym-metaphorischer Relation befinden. Ausschließlich der göttlichen Ungewordenheit als Grundlosigkeit entspricht die Anfangslosigkeit, End- und Grenzenlosigkeit; das Werden der Gewordenheit und die Gewordenheit selbst dagegen implizieren Verursachtheit und Zeithaftigkeit. Die Zeugung des Sohnes vor den Zeiten bedeutet damit nach Asterius, daß der Sohn nicht vorkategorial bestimmbar ist, sondern meint, daß der Sohn das Erstkategoriale und damit als ein Zeitlicher den Anfang der Zeiten und der Schöpfung bildet.¹⁷⁶ Beides hängt für Asterius zusammen und läßt sich aus dem Vater- und Sohnbegriff ableiten: Aus dem Sohnsein des Sohnes folgt dessen Gezeugt- und Gewordensein, aus der Nichtkorrelativität von Vater und Sohn, von Schöpfer und Geschöpf, folgt, daß der Sohn nicht war, bevor er wurde. Für Markell bedeutet eine solche Lehre, wie er in seinem Buch ausführt, daß der Sohn „nur Sohn“ ist und „den Eindruck einer menschliche Erscheinung“ macht¹⁷⁷.

Auch wenn in den Asteriusfragmenten aus Markell im Unterschied zu denen aus Athanasius, nicht ausdrücklich belegt ist, Asterius nenne den Sohn ein Geschöpf und Gebilde, läßt sich doch aus Markells Reaktion auf Asterius erschließen, daß Markell wie Athanasius diese Aussagen des Asterius vorlagen. Im Blick auf Asterius und dessen anthropologisches Beispiel

¹⁷³ Cf. Asterius, *frg.* 14–22 (88–92 V.).

¹⁷⁴ Cf. Asterius, *frg.* 15f.; 19; 23 (90; 92; 94 V.).

¹⁷⁵ Asterius, *frg.* 22 (92 V.); cf. den Kommentar zu *frg.* 22 in *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 196f. mit dem Nachweis, daß dieser in *Ath., c. Ar. I 29* (PG26, 72A) anonym überlieferte Text mit hinreichender Gewißheit Asterius zugeschrieben werden darf.

¹⁷⁶ Cf. Asterius, *frg.* 17; 23; 25 (90; 94 V.); den einzigen Unterschied, den Asterius zwischen dem ersten Geschöpf und den übrigen Geschöpfen macht, ist von kategorialer Natur, nämlich dem der Herrlichkeit, welche dem Sohn prokosmisch gegeben wurde (d.h. unvermittelt), während die übrigen Geschöpfe diese Herrlichkeit erst vermittelt empfangen; cf. Asterius, *frg.* 35f.; 46, 4 (100; 112 V.).

¹⁷⁷ Markell, *frg.* 36 (66) (190, 31–34 Kl.).

verweist Markell auf den sogenannten „Vater“ des Asterius, auf Paulinus von Tyrus, und berichtet, daß „auch“ dieser nicht zögerte „dies zu sagen und auch zu schreiben, indem er den Christus bald einen zweiten Gott nannte – und dieser auf eine mehr menschliche Weise Gott geworden sei –, bald ihn als Geschöpf bestimmte. Daß dem tatsächlich so ist, beweist, daß er auch einmal bei uns, als er durch Ankyra kam, sagte, Christus sei ein Geschöpf.“¹⁷⁸ Wenn das Zitat aus Paulinus unterstützen soll, daß der Schüler dachte wie der Lehrer, ist anzunehmen, daß auch Markell die Asteriustexte kannte, in denen dieser im Ausgang vom anthropologischen Beispiel Christus ein Geschöpf nannte.¹⁷⁹ Wiederholt prangert Markell an, Asterius trenne aufgrund des menschlichen Vergleichs den Sohn vom Vater.¹⁸⁰

Da Markell in der Epistel die gegnerische These, „es war einmal, da er nicht war“, mit den Aussagen verbindet, der Sohn „sei Geschöpf und Gebilde“ und „indem sie ihn vom Vater trennen“, trifft er den inneren Argumentationszusammenhang asterianischer Theologie, wie er ihn selbst in seinem Buch früher angedeutet hatte und wie er sich aus den Zeugnissen bei Athanasius erheben läßt.

Eusebius von Cäsarea lehrt indessen nicht, daß der Sohn einen Anfang des Seins hatte und nicht war, bevor er wurde, obwohl auch er die ewige Zeugung des Sohnes nicht akzeptiert und eine Vorausgängigkeit des Zeugers vor dem Zeugenden annimmt.¹⁸¹ Er hatte das anthropologische Beispiel, welches Asterius für die Erläuterung der Zeugung des Sohnes anführte, nicht akzeptiert und insbesondere den Schluß abgelehnt, der Sohn sei ein Geschöpf.¹⁸² Zwar glaubt er, daß der Sohn „aus dem Vater“ gezeugt wurde, setzt aber anstelle einer anthropologischen Erläuterung des Zeugungsvorgangs das „gottgemäßere“ Beispiel „des Apostels“ vom Vater als dem „unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16) und vom Sohn als dem „Abglanz des väterlichen Lichtes“ (cf. Kol 1,15).¹⁸³ Die Zeugung selbst gilt ihm als „unaussprechlich“.¹⁸⁴ Er vermeidet so trotz der von ihm angestellten Überlegungen zum Vater- und Zeugerbegriff, was an möglichen in Nizäa verurteilten Implikationen für den Sohnbegriff aus der Zwei-Hypostasen-Lehre abgeleitet wurde. Für Eusebius ist die Zeugung kein anfangsloser Akt, er unter-

¹⁷⁸ Markell, *frg.* 40 (121) (191, 29–33 Kl.); daß jedoch Paulinus das anthropologische Beispiel für die Zeugung des Sohnes ablehnt, wurde oben ausgeführt (cf. Anm. 163); ob Markell hier vom Schüler auf den Lehrer schließt und nicht vom Lehrer auf den Schüler?

¹⁷⁹ Cf. hierzu und zur Lehre vom Geschöpfsein des Sohnes bei anderen Eusebianern weiter oben zu These 2 a und b.

¹⁸⁰ Cf. Markell, *frg.* 63 (85); 36 (66); 76 (97); 77 (91); 67 (48) (196, 28–197, 2; 190, 3134; 200, 30f.; 201, 33f.; 198, 7 Kl.).

¹⁸¹ Cf. die materialreichen Ausführungen bei M. Weis, *Die Stellung* (cf. Anm. 159), 55–59.

¹⁸² Daß dies in seinen antimarkellischen Werken in Absetzung zu Asterius geschah, ist evident, da er in keiner anderen seiner Schriften diese Thematik so eingehend behandelt.

¹⁸³ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* I 20 (92, 18–26 Kl.); cf. ebd. II 6 (103, 35–104, 2 Kl.).

¹⁸⁴ Ebd. III 3 (152, 32 Kl.).

scheidet aber Anfanghaftigkeit und Zeitlichkeit; Zeitlichkeit setzt er erst mit den Äonen an. Und da der Sohn vor den Äonen, aber nicht erst seit der Inkarnation existiert, kann Eusebius sagen, es gab *keine Zeit*, da der Sohn nicht war.¹⁸⁵

Der Ausdruck, „daß es einmal war, da er nicht war“ muß in der Tat nicht zeitlich aufgefaßt werden, wie ein Blick auf Arius lehrt. Wie G. C. Stead im Anschluß an H. M. Gwatkin formulierte, hat Arius diesen Ausdruck strenggenommen nicht zeitlich, sondern logisch aufgefaßt: „Der Vater war noch nicht Vater, und der Sohn ‚war nicht‘“. ¹⁸⁶ Arius kann wegen der rein logischen Deutung, die auch den Vaterbegriff betrifft, diesen Ausdruck, wenn überhaupt, dann nicht auf asterianische Weise, mit dem anthropologischen Beispiel erläutert haben, betonte Asterius doch gerade auch mit dem anthropologischen Beispiel die Voraugängigkeit des Vaters vor dem Sohn und klammerte so den Vaterbegriff aus dem „es war einmal, da er nicht war“ aus: Nur der Sohn war einmal nicht, während „der“ Gott immer Vater war. Und vielleicht lag ein Unterschied zwischen der Theologie des Arius und Asterius nicht nur im verschiedenen Vaterbegriff, sondern auch in einer anderen Auffassung vom Sohn, falls es richtig ist, daß Arius mit dem „es war einmal ...“ nicht wie Asterius die Geschöpflichkeit des Sohnes herausstellen wollte, sondern mit diesem Ausdruck lediglich hervorhob, daß der Sohn gezeugt, verursacht und nicht ungezeugt wie „der“ Gott ist.¹⁸⁷

In der Enkänien synode widmet man sich im zweiten Credo ausdrücklich dem Thema der Zeitlichkeit und lehnt jegliche Zeitkategorie für die Zeugung des Sohnes ab: „Wenn jemand im Unterschied zum reinen Glauben der Schriften lehrt und sagt, es sei vor der Zeugung des Sohnes entweder eine Zeit oder ein Zeitpunkt oder ein Äon oder ein Sein oder ein Werden,

¹⁸⁵ So bereits in Euseb. Caes., *ep. ad eccl. Caes.* 4, 15 (= Ur. 22; III 43, 11f. 46, 12–15 Op.); cf. A. Grillmeier, *Jesus* (cf. Anm. 1), 310; R. Farina, *L'impero e l'imperatore Cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (BThS I 2), Zürich 1966, 39 behilft sich mit der Annahme einer „abgeleiteten Ewigkeit“, auch wenn solches bei Eusebius sprachlich nicht nachzuweisen ist; wie sorgfältig man damals Anfanghaftigkeit und Zeitlichkeit unterschied, zeigt die präzise formulierte Ablehnung der Zeitlichkeit im vierten von Athanasius in Zusammenhang mit der Enkänien synode angeführten Credo: „Die sagen, ... ‚es war einmal eine Zeit, da er nicht war‘, betrachtet die katholische Kirche als Nichtzugehörige“, in: Ath., *de syn.* 25 (II 251, 14–16 Op.).

¹⁸⁶ G. C. Stead, ‚Eusebius‘ (cf. Anm. 156), 85; H. M. Gwatkin, *Studies* (cf. Anm. 139), 24; cf. Arius, *Thalia*, in: Ath., *de syn.* 15 (II 243, 2 Op.): „αὐτίκα γοῦν υἱοῦ μὴ ὄντος ὁ πατήρ θεός ἔσται“; cf. die Formulierungen des Athanasius in der Deutung dieser Lehre: Ath., *de decr. Nic. syn.* 6, 1 (II 5, 23f. Op.): „οὐκ αἰεὶ πατήρ, οὐκ αἰεὶ υἱός“; ders., *c. Ar.* I 5.9 (PG 26, 21A.29A-B): „οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατήρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν“; ders., *ep. ad epp. Aeg. et Lib.* 12 (PG 25, 564B): „οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατήρ ἦν“; cf. Alex. Alex. (Ath.?), *ep. ad episc.* 7 (= Ur. 4b; III 7, 19 Op.): „οὐκ αἰεὶ ὁ θεὸς πατήρ ἦν, ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς πατήρ οὐκ ἦν“; cf. zu diesem Schreiben und seiner Autorschaft G. C. Stead, Athanasius' earliest written work: *JThS N.S.* 39 (1988) 76–91; cf. die Unterscheidung zwischen zeitlicher Auffassung und logischer Auffassung bei Ath., *c. Ar.* I 14 (PG 26, 41B-C).

¹⁸⁷ Cf. Arius, *ep. ad Euseb. Nic.* 5 (= Ur. 1; III 3, 3f. Op.); diese Deutung bestätigt auch die Reaktion auf Arius bei Euseb. Nic., *ep. ad Arium* (= Ur. 2; III 3 Op.); in gleicher Auslegung ohne Blick auf das Geschöpfsein des Sohnes, sondern auf dessen Verursachtsein: cf. Arius, *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 6; 12, 7f.; III 13, 1f.8–10 Op.).

der sei anathematisiert.¹⁸⁸ Desgleichen fügen sie an die Ablehnung der Zeitlichkeit auch die der Geschöpflichkeit des Sohnes an: „Und wenn einer sagt, der Sohn sei ein Geschöpf wie eines der Geschöpfe und ein Gezeugtes wie eines der Gezeugten oder Gebilde wie eines der Gebilde ... , der sei anathematisiert“.¹⁸⁹ Hätten Markell diese Anathematismen vorgelegen, wäre sein Referat in Teil 3 sinnlos geworden. Gewiß wird in Antiochien nicht die Meinung aufgegeben, der Sohn sei später als Gott, sondern lediglich die Zeitlichkeit dieser Vorstellung ausgeschlossen, die Konsequenz der Geschöpflichkeit des Sohnes, die Markell in Teil 3 b aber angibt, ist *expressis verbis* verneint. Mit den scharfen Anathematismen wird auf der Enkänien-synode wiederum die Theologie aufgenommen, die Eusebius von Cäsarea vor allem in seinen antimarkellischen Werken in Korrektur des Asterianischen niedergeschrieben hatte. Ob Markell nicht andere für ihn unannehmbare Punkte aus dem oder den Symbolen der Enkänien-synode herausgegriffen hätte als gerade diejenigen, die seiner Darstellung der Gegner widersprachen? Die gleiche thematische Reihenfolge der Anathematismen der Enkänien-synode und der Teile 3 a und b aber läßt eher darauf schließen, daß Markell wie auch die Verfasser des Symbols auf den Argumentationsgang ein- und desselben Theologen anspielen, von welchem sie sich distanzieren. In der Tat hatte Markell, wie gezeigt worden ist, in seinem früheren Buch gegen Asterius' anthropologisches Beispiel und gegen dessen Trennung des Sohnes vom Vater geschrieben. Dieser logische Zusammenhang entspricht dem argumentativen Schluß der Thesen 3 a und b. Demnach referiert Markell auch in Teil 3 die Theologie des Asterius. Weder hatte Arius so gelehrt, noch Eusebius von Nikomedien, noch Eusebius von Cäsarea, im Gegenteil, Eusebius von Cäsarea hatte diese Schlüsse des Asterius ausdrücklich abgelehnt.¹⁹⁰ Es verwundert nicht, daß die Bischöfe, die sich zur Enkänien-synode versammelt hatten, auch in diesen Punkten wie-

¹⁸⁸ In: Ath., *de syn.* 23 (II 249, 35–37 Op.): „εἴ τις παρὰ τὴν ὑγῆ τῶν γραφῶν πίστιν διδάσκει λέγων ἢ χρόνον ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα ἢ εἶναι ἢ γεγονέναι πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω.“

¹⁸⁹ In: Ath., *de syn.* 23 (II 249, 37–250, 2 Op.).

¹⁹⁰ Bei Eusebius von Nikomedien begegnet das „es war einmal ...“ in seinem Schreiben an Paulinus von Tyrus nicht; er nimmt zwar an, daß der Sohn ein Geschöpf und Gebilde ist und lehrt ganz ähnlich wie Asterius die vollkommene Gleichheit zwischen dem Gewordenen und dem, der ihn geschaffen hat, er verdeutlicht jedoch mit dem anthropologischen Beispiel, das er benutzt, nicht die Vorausgängigkeit des Vaters vor dem Sohn, sondern stellt statt dessen heraus, daß die Zeugung des Sohnes *nicht* mit der Zeugung der Menschen verglichen werden kann; der Zeugungsprozeß ist nämlich kein natürlicher Hervorgang, sondern ein durch den göttlichen Willen bestimmter (nicht φύσις ἐκ τῆς φύσεως, sondern ἡ ἐφ' ἐκástῳ τῶν γενομένων ἐκ τοῦ βουλήματος αὐτοῦ γένεσις); Zeugung bedeutet keine Produktion von Selbigkeit, sondern von Andersheit; cf. Euseb. Nic., *ep. ad Paul. Tyr.* (= Ur. 8; III 15–17 Op.); cf. A. Lichtenstein, *Eusebius* (cf. Anm. 12), 17.98f.; G. C. Stead, „Eusebius“ (cf. Anm. 156); eine Argumentation, die der des Asterius ähnelt, begegnet, soweit ich sehe, nur bei dem Presbyter Georgius, *ep. ad Alex. Alex.* (= Ur. 12; III 19, 3–5 Op.); ders., *ep. ad Arianos Alex.* (= Ur. 13; III 19 Op.); cf. weiter oben, 317.

derum der Theologie der beiden Eusebii folgten und sich dezidiert von Asterius' Vorstellungen absetzten.¹⁹¹

Ein Resümee asterianischer Theologie als Beispiel eusebianischen Unglaubens

Die Thesen aus den Teilen 2–3 von Markells Referat ließen sich verschiedenen arianischen und eusebianischen Theologien zuordnen, nur bedingt gelang dies für die Thesen aus Teil 1. Als Ganzes gesehen aber harmoniert das Referat wegen der inhaltlich zusammenhängenden Argumentation der Teile 1–3 ausschließlich mit der Theologie des Asterius von Kappadokien. Auf dem Hintergrund von Asterius' Denken gewinnen die Thesen, die Markell referiert, und zwar auch in der Reihenfolge, in der er sie vorträgt, eine Form, die an ein Resümee asterianischer Theologie denken läßt. An den Anfang stellt Markell die für Asterius typische Zwei-Logoi-Lehre (Teil 1 a); aus ihr wird die Andersheit der Hypostase des Gewordenen von der des Vaters (Teil 1 b) gefolgt. Aus beidem, aus der Zwei-Logoi-Lehre und aus der Verschiedenheit der Hypostasen, wird für den Vater geschlossen, daß dieser vor dem Sohn existierte (Teil 2 a), und für den Sohn, daß er aus „dem“ Gott ist, wie auch das All (Teil 2 b). Für den Sohn gilt darüber hinaus, daß er nicht war, bevor er wurde, (Teil 3 a) und daß er als Geschöpf vom Vater getrennt ist (Teil 3 b).

Die polemische Absicht, eine Auswahl der für ihn eklatanten Irrlehren zu geben, bekennt Markell in seinem Schreiben an Julius zur Einleitung der gegnerischen Thesen: „Im Begriff von hier wegzugehen, halte ich es für notwendig, Dir meinen Glauben zu schreiben, den ich aus den heiligen Schriften gelernt habe, und den ich aus voller Wahrheit mit eigener Hand geschrieben übermittle, und Dich an die Irrtümer zu erinnern, die von jenen vorgetragen wurden, damit du erkennst, durch welche Worte sie die Wahrheit verbergen wollen, um die Hörer zu täuschen.“¹⁹² Auch wenn zu erwarten gewesen wäre, daß Markell seiner polemischen Absicht wegen ein verzeichnetes Bild der gegnerischen Theologie entwirft, bringt der Vergleich mit Texten von Markells Gegnern ein erstaunlich klares Ergebnis: Die Position des Asterius ist weitgehend getreu in markanten Zügen ihres Profils nachgezeichnet.

¹⁹¹ Aufgrund dieser Ergebnisse müßte der in der jüngeren Forschung weithin ungeprüft angenommene Einfluß des Asterius auf die Enkänienynode noch einmal kritisch überprüft werden; gewiß finden sich deutliche Spuren des asterianischen Credo vor allem im zweiten Bekenntnis der Enkänienynode, es lassen sich gerade in diesem Text aber ebenso Korrekturen an der Theologie des Asterius und sogar ihr widersprechende Theologumena aufzeigen (cf. die Aufnahme der Zahlbegriffe für Vater und Sohn, die starke Betonung der Abstammung gegenüber der Abbildlichkeit in den Begriffspaaren „Gott aus Gott“, „König aus König“, „Herr vom Herrn“; zu weiteren Änderungen cf. weiter oben, 307 f., 317 f.).

¹⁹² Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 24–28 Kl.).

Der Brief Markells läßt noch recht deutlich erkennen, in welchem historischen Kontext er abgefaßt wurde. Vermutlich wurde die römische Synode, an der Markell möglicherweise noch teilgenommen und auf der er sich mit Erfolg verteidigt hatte, nicht lange zuvor beendet.¹⁹³ Julius berichtet in seinem Brief an die Antiochener, in welchem er diese von den Ergebnissen der römischen Synode in Kenntnis setzt, von „den Bischöfen“ Markell (und Athanasius), daß viele mündlich und schriftlich für sie Zeugnis gegeben hätten.¹⁹⁴ Markell ist bei der Abfassung seines Briefes im Begriff, Rom zu verlassen, auch wenn er wegen des Nichtkommens der Eusebianer diese nicht, wie er beabsichtigte, zweier Dinge überführen konnte: „Daß das, was sie gegen mich (Markell) geschrieben haben, Lügen sind, und daß sie auch jetzt noch bei ihren früheren Irrtümern bleiben und sich Schlimmes gegen die Kirchen Gottes und uns, deren Vorsteher, erlauben.“¹⁹⁵ Markells Brief ist nicht an eine Synode, auch an keine künftige, sondern direkt an Julius gerichtet; in ihm wird auf keine Unterredung mit Julius Bezug genommen, er enthält keine Bitte um Bestätigung der Orthodoxie, sondern er klingt von der ersten Zeile bis zum Schluß, als sei die Rechtgläubigkeit seines Verfassers anerkannt. Daß sich Markell vor der römischen Synode als Abgesetzter und Exilierter seiner Anerkennung nicht gewiß war, beweisen sein Kommen nach Rom und sein Wunsch, öffentlich gegen die Eusebianer aufzutreten. In der Anrede seines Briefes an Julius hingegen betrachtet er sich als *συλλειτουργός*. Sein Weggehen von Rom ist nur sinnvoll, wenn sein *Causus* einen für ihn positiven Abschluß gefunden hat und er vermutlich wieder nach Ankyra zurückkehren kann. Jedenfalls schreibt Markell ohne Groll und ohne Ungewißheit. Mit seiner Notiz, daß die Gegner „auch jetzt noch bei ihren früheren Irrtümern bleiben und sich Schlimmes gegen uns ... erlauben“, will er wohl nicht auf die Beschlüsse der Enkänienynode anspielen, sondern scheint das Schreiben der Antiochener anzu zielen, von welchem auch Julius in seinem Brief berichtet und in welchem die Eusebianer die Gemeinschaft des Julius mit Athanasius und Markell anprangern.¹⁹⁶ Am Ende seines Schreibens bittet Markell seinen Amtskollegen Julius, „eine Abschrift dessen (was er geschrieben hat) dem Brief an die Bischöfe einzufügen, damit nicht einige getäuscht werden, die uns nicht genau kennen und sich an jene Schriften halten, die von diesen verfaßt wurden“.¹⁹⁷ Daß Julius vor der Synode von Rom keinen Brief mehr an die Bi-

¹⁹³ Auf die Teilnahme und die Verteidigung läßt jedenfalls schließen, was Athanasius, der ja zur selben Zeit wie Markell im römischen Exil weilte und die Vorgänge z.T. aus der Nähe hat verfolgen können, in *Hist. Ar.* 6 berichtet, cf. Anm. 25.44.

¹⁹⁴ Iulius, *ep. in: Ath., apol. sec.* 23.

¹⁹⁵ Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 18–21 Kl.) cf. J. T. Leinhard, *Did Athanasius reject Marcellus?*, in: *Arianism after Arius* (cf. Anm. 143), 65–80, 67–71.

¹⁹⁶ Cf. die Belege bei E. Schwartz, *Zur Geschichte* (cf. Anm. 1), 298f.

¹⁹⁷ Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (215, 36–38 Kl.); grundsätzlich können mit den Schriften die eingangs des Schreibens erwähnten Verleumdungen gemeint sein; das „Täuschen“ erinnert aber auch an die Einleitungsworte Markells zu den gegnerischen Irrtümern, welche zur „Täuschung der Hörer“ gedacht sind. Vielleicht drückt er aber gerade durch die Anspielung auf beides deren inhaltliche Zusammengehörigkeit aus.

schöfe schreibt, welchem er einen so eindeutigen Brief des Markell hätte einfügen können, ist evident. Die Notiz kann sich nur auf das Synodal-schreiben beziehen, welches Julius nach Abschluß der römischen Synode in ihrem Auftrag abzufassen hat und welches er an die keineswegs nur eusebianischen Bischöfe in Antiochien richtet.¹⁹⁸ Mit Markells beizufügender Abschrift ist wahrscheinlich nicht nur eine Kopie des Bekenntnisteiles aus seinem Brief gemeint – Markell hätte dann wohl eher von einer Kopie seiner Pistis gesprochen – sondern vermutlich das ganze Schreiben. Die Bemerkung über „jene Schriften, die von diesen verfaßt wurden“, läßt sich nicht genau erläutern; ihrer Unbestimmtheit wegen und aufgrund des Plurals mag Markell aber wiederum kaum an Synodalakten gedacht haben, sondern vielleicht an die bereits wiederholt von ihm genannten asterianisch-eusebianischen Werke bzw. die oder das gegen ihn gerichtete(n) Verleumdungsschreiben. Auch Markells Schlußäußerung in seinem Brief klingt demnach, als sei die Synode in Rom abgeschlossen und als wolle er, daß zur Verdeutlichung des Beschlusses seiner Rehabilitierung dem Synodalschreiben an die Bischöfe sein eigenes Schreiben ein- oder beigelegt wird. Dieser Rekonstruktionsversuch stimmt auch in der Reihenfolge der Ereignisse völlig überein mit der Nachricht, die Athanasius in seiner *Historia Arianorum* über den Casus des Markell in Rom übermittelt. Danach hatte Markell wegen der Gegenreaktion auf sein Buch gegen „die um Eusebius“ in die Verbannung gehen müssen, kam nach Rom, verteidigte sich und übergab sein geschriebenes Glaubensbekenntnis, das auf der Synode in Serdika angenommen wurde.¹⁹⁹

Offen ist, ob Markell bei seinem Aufenthalt in Rom eine Kopie seines Buches im Gepäck hatte. Von der Existenz des Buches und dessen Inhalt jedenfalls wird Julius Kenntnis gehabt haben. Wenn Markell dem Bischof von Rom „die Irrtümer, die von jenen vorgetragen wurden“, in *Erinnerung ruft*, nimmt er vielleicht an, Julius habe sein Buch gelesen.²⁰⁰ In der „Erinnerung“ an die „Irrtümer“ liegt ein Hinweis darauf, daß Markell seine Ausführungen im Brief als Verdeutlichung des früher von ihm Dargelegten ver-

¹⁹⁸ Cf. Julius, *ep.* in: Ath., *apol. sec.* 26.

¹⁹⁹ Cf. Ath., *Hist. Ar.* 6; zur Präzisierung der Stellung von Markell und Serdika, die Athanasius zwar grundsätzlich richtig aber offenkundig pauschaliert beschreibt, cf. M. Tetz, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika* (342): *ZNW* 76 (1985) 243–269, 258–266; W. Schneemelcher, *Serdika* 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche (1952), in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, ed. W. Bienert / K. Schäferdiek, *ABla* 22, Thessaloniki 1974, 338–364; H. C. Brennecke, *Hilarius von Poitiers* (cf. Anm. 10), 3–25; J. T. Lienhard, *Did Athanasius reject Marcellus?* (cf. Anm. 195), 72–74, unglücklicherweise beruft sich Lienhard (ebd. 72) zur Einschätzung von Serdika auf M. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*: *ZNW* 66 (1975) 194–222, 204, ohne den Beitrag von M. Tetz, *Ante omnia* (cf. weiter oben) und die darin ausdrücklich vermerkte Selbstkorrektur (ebd. 251³²) zur Kenntnis zu nehmen; zu Asterius und Serdika cf. *Asterius von Kappadokien* (cf. Anm. 10), 29.

²⁰⁰ Die Bezeichnung der gegnerischen Theologie als „Irrtum“ (πλανάη) mag an dasselbe Urteil über die Theologie des Asterius in Markells früherem Werk erinnern, cf. Markell, *frg.* 98 (115) (206, 14 Kl.).

standen wissen will.²⁰¹ Mit dem exzerpthaften Referat asterianischer Theologie und seiner ihr entgegengestellten konzisen Darlegung seines Glaubens setzt Markell jedenfalls einen Kontrapunkt zu dem oder den gegen ihn gerichteten Verleumdungsschreiben und zu den nicht lange zuvor in Umlauf gebrachten Werken des Eusebius von Cäsarea, in welchen dieser, gewissermaßen Asterius verteidigend, Passagen aus Markells Buch zur Widerlegung zusammengestellt hatte. Gleich zu Beginn des Schreibens verknüpft er seine gegenwärtige Position mit der Erinnerung an sein Auftreten in Nizäa und stellt heraus, daß es immer noch um dieselben Irrtümer geht, die er wenige Jahre zuvor in seinem Buch widerlegt hatte.²⁰² Auf diese Weise erläutert er Julius und den Bischöfen, die ihn nicht genau kennen, warum er so handeln mußte, wie er gehandelt hatte, und warum er gegen Asterius und die Eusebianer schrieb und schreibt. Bevor er seinen eigenen Glauben darlegt, führt er deshalb resümeeartig noch einmal die asterianische Theologie vor, weist auf deren Mangelhaftigkeit und auf ihren schlechten Einfluß hin und unterstreicht damit den Zusammenhang zwischen den früheren Auseinandersetzungen und den Verhandlungen in Rom und Antiochien.²⁰³ Da er nicht zuletzt wegen seines Buches gegen Asterius und die Eusebianer kritisiert wurde, erklärt es sich, warum er weder dieses, noch Asterius, noch irgendwelche Eusebianer mit Namen in seinem Brief erwähnt; allein die referierten asterianischen Irrtümer, die er früher bereits bekämpft hatte, stehen als Negative seinem Glaubensbekenntnis gegenüber.

Die früheren Gegner Markells blieben demnach seine aktuellen: die Eusebianer; die Theologie seines einstigen Hauptgegners unter diesen, die des Asterius von Kappadokien, bildet auch im Schreiben an Julius die Angriffsfläche. Da Markell beim Schreiben seines Briefes zwar um die Absage der Orientalen, nach Rom zu einer Synode zu kommen, weiß, aber offensichtlich nicht die Inhalte der Symbole der Enkänienynode kennt,²⁰⁴ kann und

²⁰¹ Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 26f. Kl.).

²⁰² Cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 13–21 Kl.); cf. G. Feige, Markell von Ankyra (cf. Anm. 1); Markells Engagement in Nizäa bestätigen Julius und ebenso die römischen Presbyter, die bei jener Synode anwesend waren; cf. Ath., *apol. sec.* 23, 3 (II 104, 34f. Op.); ebd. 32, 2 (II 110, 25–28 Op.); cf. G. Feige, Markell von Ankyra (cf. Anm. 1), 279; auffällig jedoch ist, daß Markell weder in seinen Fragmenten, noch in seinem Schreiben an Julius seine Gegner als Arianer bezeichnet; auch wenn man Arius (und nicht nur die Eusebianer allgemein) als Gegner des Markell in Nizäa ansehen wird, ist doch bemerkenswert, daß Markell die aktuellen Verleumder nicht mit den früheren Gegnern identifiziert, sondern diese lediglich zum Kreis jener zählt, cf. Markell, *ep. ad Iul.* = Nr. 129 (214, 14–16 Kl.); cf. Theodoret, *hist. eccl.* II 7, 1 (100, 19f. P./S.); cf. auch die Reaktion des Athanasius: Epiphanius berichtet, Athanasius habe, als er ihn nach seiner Meinung über Markell befragte, diesen weder verteidigt, noch verurteilt, sondern nur mit einem Lächeln geantwortet; cf. Epiph., *haer.* 72, 4 (III 259, 18f. H.).

²⁰³ Nach M. Tetz, Die Kirchweihsynode (cf. Anm. 1), 201 steht Markell bei dieser Synode zwar nicht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, aber „die Lehre des Marcellus wird wie die des Sabellius oder die des Samosateners strikt abgelehnt“.

²⁰⁴ Das gleiche scheint auch für Julius bei der Abfassung seines Schreibens an die Bischöfe, die aus Antiochien geschrieben hatten, zu gelten; cf. Iulius, *ep. in: Ath., apol. sec.* 21–35.

muß er vermuten, daß die Verhandlungen in Antiochien von Asterius mitgeprägt werden. In der Tat lassen sich asterianische Einflüsse und eine antimarkellische Tendenz der Synode konstatieren: Das sogenannte zweite Credo weist in Passagen und Formulierungen Parallelen zu Asterius' Bekenntnis auf, und Theophronius von Tyana muß sich in Antiochien gegen den Vorwurf des ‚Sabellianismus‘ und ‚Marcellianismus‘ verteidigen.²⁰⁵ Wenn M. Tetz mit seiner Textkorrektur und seiner erhellenden Interpretation der sich an Theophronius' Credo anschließenden Anathematismen Recht hat, dann wird Markell in Antiochien nicht anathematisiert, sondern gilt den Synodalen als bereits verurteilt.²⁰⁶ Das bedeutet dann aber, daß den in Antiochien Anwesenden die Schreiben des Julius und des Markell nicht vorliegen und sie von einer Rehabilitierung des Markell in Rom noch nichts wissen. Betrachtet man den häufigen Briefwechsel und die Auseinandersetzungen aus der Zeit vor der römischen und der antiochenischen Synode zwischen den Teilnehmern der einen und der anderen und sieht man auf die Entwicklung danach bis hin zu Serdika, kann man kaum annehmen, die Synodalen in Antiochien hätten die römische Entscheidung wortlos ignoriert, wenn sie sie gekannt hätten. Leider läßt sich die antimarkellische schriftliche Stellungnahme des Akazius von Cäsarea, des Nachfolgers des Eusebius auf dem Bischofsstuhl von Cäsarea und Teilnehmers auf der Enkänien synode, zeitlich nicht näher einordnen, greift sie doch speziell solche Formulierungen aus Asterius' Credo auf und verteidigt sie gegen Markell, welche von den Synodalen in das zweite Credo der Enkänien synode übernommen wurden.²⁰⁷

Das Schreiben Markells besitzt demnach einen dreifachen apologetischen Charakter:²⁰⁸ Markell rechtfertigt erstens die Abfassung seiner Schrift gegen Asterius und die Eusebianer und sein Eintreten für den nach seiner Meinung orthodoxen Glauben, zweitens reagiert er auf die ihn verleumdenden Briefschreiber, und drittens will er vermittels Julius den bischöflichen Kollegen sein eigenes, offensichtlich in Rom für orthodox

²⁰⁵ Zu den Unterschieden zwischen den Formulierungen der Enkänien synode und der Theologie des Asterius, cf. weiter oben, 307 f., 317 f., 323; zu Theophronius cf. dessen Credo in: Ath., *de syn.* 24 (II 250, 5–21 Op.); cf. hierzu M. Tetz, *Die Kirchweihsynode* (cf. Anm. 1), 202f.

²⁰⁶ Cf. M. Tetz, *Die Kirchweihsynode* (cf. Anm. 1).

²⁰⁷ Cf. Akac., *c. Marc.*, in: Epiph., *haer.* 72, 6–10 (260–264 H.); cf. W. A. Löhr, *Die Entstehung* (cf. Anm. 1), 6–9, 6, der die Stellungnahme des Akazius vorsichtig und mit guten Gründen in die unmittelbare Vorgeschichte der Enkänien synode setzt.

²⁰⁸ Die Erinnerung an K. Reinhardt und den Rat von U. Wickert, *Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte*, in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, hg. J. v. Oort/U. Wickert, Kampen 1992, 9–31, 18 vor Augen, „einen Autor primär nicht daraufhin zu befragen, inwiefern er Reaktion, sondern inwiefern er innere Form gewesen ist“, will ich am Ende betonen, daß Markell mit seinem Brief nicht nur eine Apologie schreibt, sondern weit mehr einen positiven Aufweis seines Glaubens, auch wenn aufgrund des Duktus dieses Schreibens in den voranstehenden Zeilen zunächst der apologetische Charakter des Briefes beleuchtet wurde. Den Brief im Hinblick auf die in ihm enthaltene Theologie zu untersuchen, würde eine eigene, reizvolle, noch nirgends in ganzer Tiefe unternommene Arbeit darstellen.

erklärtes Glaubensbekenntnis übermitteln. Dieses hat Markell erneut gegenüber der ihm weiterhin als häretisch erscheinenden eusebianischen Position formuliert, als deren theologischen Vertreter er offenkundig Asterius von Kappadokien betrachtet.

Karls des Kahlen Auseinandersetzung mit dem Klerus von Ravenna (875)

Ein Briefwechsel

Martina Stratmann

I. Einleitung

Vom westfränkischen Herrscher Karl dem Kahlen¹ (840–877) sind mehr als ein Dutzend Briefe überliefert und 18 weitere erschließbar², was – gemessen an anderen Königen und Kaisern des 9. Jahrhunderts – eine stattliche Zahl ist. Zu erklären ist dies zum großen Teil damit, daß sie im Namen Karls vom Reimser Erzbischof Hinkmar (845–882), seinem einflußreichen politischen Ratgeber, verfaßt wurden oder Angelegenheiten dieses Erzbistums betrafen und in Handschriften Reimser Provenienz erhalten geblieben sind³. Eine zusammenhängende Untersuchung und Edition haben die Briefe allerdings bislang noch nicht erfahren, sie sind recht verstreut ediert bzw. gedruckt: Georges Tessier hat in seiner Ausgabe der Urkunden Karls des Kahlen zwei Schreiben herausgegeben: eines, weil es bislang unveröffentlicht war, und das andere, weil es sich um ein Original handelt⁴; zwei Stücke, an Nikolaus I. und an Ado von Vienne, wurden bei den MGH unter den

¹ Vgl. jetzt die Biographie von Janet L. Nelson, *Charles the Bald* (1992); zu den Briefen S. 77 ff.

² Vgl. dazu Georges Tessier, *Recueil des Actes de Charles II le Chauve roi de France* 1–3 (1943–1955) Bd. 3 S. 35 ff., der die erschließbaren Briefe S. 36 Anm. 2 aufgelistet hat.

³ Vgl. zur Autorschaft Hinkmars an Briefen Karls Heinrich Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften* (1884): Die Nummern 325, 326, 359 und 420 des *Registrum Hincmari* gelten als im Namen Karls abgefaßte Schreiben Hinkmars; vgl. dazu auch Janet L. Nelson, *„Not Bishops’ Bailiffs but Lords of the Earth’: Charles the Bald and the Problem of Sovereignty*, in: *The Church and sovereignty c. 590–1918: Essays in honour of Michael Wilks*, hg. von Diana Wood (1991) S. 23–34, hier S. 27 ff. Vgl. auch zur Überlieferung der Briefe und Provenienz der Handschriften Martina Stratmann, *Briefe an Hinkmar von Reims*, DA 48 (1992) S. 37–81, hier S. 65 f. mit Anm. 150 und S. 75 mit Anm. 196 sowie unten Anm. 7 und 8.

⁴ Tessier Nr. 224, Bd. 1 S. 563 f. ist ein Brief Karls von 853/58 an Wenilo von Sens wegen des amtsunfähigen Hermann von Nevers; der Text findet sich auf einem Pergamentblatt, das in Sens zum Einwickeln von Reliquien benutzt wurde; Tessier Nr. 417, Bd. 2 S. 431 f. ist ein berühmtes, weil im Original erhaltenes, an die Einwohner von Barcelona gerichtetes Dankschreiben von ca. 876. Die übrigen Briefe Karls haben bei Tessier zwar Nummern erhalten, wurden aber nicht ediert.

Briefen der Karolingerzeit herausgegeben⁵; der berühmte Synodalbrief Karls an Ludwig den Deutschen von 858 findet sich in der Konzilienreihe der MGH⁶, und ein Mahnschreiben an den Klerus von Laon machte 1981 Gerhard Schmitz erstmals bekannt⁷; der größte Teil, und das sind alles Briefe an Päpste, ist aber noch nach Migne zu benutzen, und zwar in PL 124 unter den Briefen Karls⁸ und in PL 126⁹ unter den Werken Hinkmars.

II. Überlieferung

Von Tessier nicht beachtet und eigentlich nur im Rahmen der Hinkmarforschung knapp behandelt worden ist dagegen ein Brief Karls des Kahlen an den Klerus von Ravenna, der ebenfalls aus der Feder des Reimser Erzbischofs stammen soll, aber bislang als komplett verloren galt¹⁰: Vermutlich während seines Romzuges 875 hatte Karl der Kahle, so muß man aus dem Brief rekonstruieren, da andere Quellen zu dem Vorfall fehlen, konstatiert und getadelt, daß die aus dem Mönchsstand zu höheren Weihen aufgestiegenen Geistlichen von Ravenna nicht mehr die komplette Ordenstracht trugen. Der Klerus der Stadt, an der Spitze Erzbischof Johannes (ca. 853–878), schrieb daraufhin einen längeren Brief an den Herrscher, in dem er mit kanonistischen Zitaten die Ravennater Gewohnheit verteidigte. Da Karl in dem Schreiben mehrfach als *rex* tituliert wird, muß es vor seiner Kaiserkrönung (25. Dezember 875) abgefaßt worden sein¹¹.

⁵ Karl an Nikolaus I. wegen Adventus von Metz von 864 (*Tessier* Nr. 276; MGH Epp. 6 Nr. 9, S. 222 f.); Karl an Ado von Vienne von 869 (*Tessier* Nr. 329; ebda. Nr. 3, S. 176 f.).

⁶ Synodalbrief von Quierzy 858 (*Tessier* Nr. 194; MGH Conc. 3 S. 383 ff.).

⁷ Gerhard Schmitz, Wucher in Laon. Eine neue Quelle zu Karl dem Kahlen und Hinkmar von Reims, DA 37 (1981) S. 529–558 aus der Handschrift Berlin, Staatsbibl. Preuß. Kulturbesitz, Lat. 626. Der Brief kann nur ungefähr auf 853 bis 875 datiert werden.

⁸ Karl an Nikolaus I. wegen Wulfad von 866 (*Tessier* Nr. 294; *Migne* PL 124 Sp. 867 ff.; demnächst in MGH Conc. 4), überliefert in der Reimser Handschrift Laon, Bibl. mun. 407; Karl an Nikolaus I. wegen der Synode von Troyes 866 (*Tessier* Nr. 295; *Migne* PL 124 Sp. 869 f.; demnächst in MGH Conc. 4), ebenfalls in Laon 407; Karl an Nikolaus I. wegen Ebo von Reims von 867 (*Tessier* Nr. 305; *Migne* PL 124 Sp. 870 ff.; demnächst in MGH Conc. 4), ebenfalls in Laon 407; Karl an Hadrian II. von 872 (*Tessier* Nr. 350; *Migne* PL 124 Sp. 876 ff.), überliefert in der Reimser Handschrift Paris, BN lat. 1594 – Verfasserschaft Hinkmars unsicher; Karl an Hadrian II. von 872 (*Tessier* Nr. 358; *Schrörs* Reg. Nr. 325; *Migne* PL 124 Sp. 881 ff.), ebenfalls in Paris 1594; Karl an Hadrian II. von 872 (*Tessier* Nr. 359; *Schrörs* Reg. Nr. 326; *Migne* PL 124 Sp. 896), ebenfalls in Paris 1594.

⁹ Karl der Kahle an Johannes VIII. von ca. 877 (*De iudiciis et appellationibus*) (*Tessier* Nr. –, *Schrörs* Reg. Nr. 420; *Migne* PL 126 Sp. 230 ff.) überliefert in der Handschrift Basel, Universitätsbibl. O II 29, die mehrere Hinkmarwerke enthält (vgl. die Einleitung zu *De ordine palatii*, ed. Thomas Gross/Rudolf Schieffer, MGH Fontes iuris 3, 1980 S. 12 ff.).

¹⁰ Vgl. *Schrörs* Reg. Nr. 359 sowie S. 583 Anm. 137.

¹¹ Vgl. zu Karls Kaiserkrönung Wilhelm August Eckhardt, Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen, DA 23 (1967) S. 295–311 mit einer Edition des Textes aus der Handschrift Paris, BN lat. 10758.

Dieser Brief aus Oberitalien ist durch einen Druck überliefert; allerdings hat nicht, wie man bislang meinte, Ioannes Cordesius in seiner Hinkmar-Ausgabe von 1616 das Schreiben zum ersten Mal veröffentlicht¹², sondern der evangelische Kirchenhistoriker Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) in der ersten Auflage seines *Catalogus testium veritatis* von 1556¹³, den der katholische Kathedrankanoniker von Limoges¹⁴ in zahlreichen Fällen nachgedruckt hat¹⁵, ohne dies im Vorwort zu erwähnen.

Daß Flacius an dem Brief interessiert war, erklärt sich aus der Zielsetzung seines Wirkens, nämlich die in seinen Augen erdrückende Bevormundung und den Niedergang der römischen Kirche, insbesondere des Papsttums darzulegen, um die Notwendigkeit der Reformation zu erweisen¹⁶. Mittelalterliche Quellen, die Proteste gegen die römische Kirche enthielten wie der fragliche Brief, waren ihm von daher hoch willkommen und wurden, oft mit polemischer Einleitung, in vollem Wortlaut abgedruckt¹⁷. Aus diesem Grund hat er wohl auch einige Briefe Hinkmars zu Bistumsbesetzungen gedruckt, denn sie waren ihm Beweis dafür, daß der Einfluß des Papstes auf die Bischofseinsetzungen in der frühen Kirche nicht so beherrschend war wie später. Auch diese Briefe wurden von Cordesius stillschweigend aus dem *Catalogus* übernommen¹⁸.

Obwohl Flacius selbst keine näheren Angaben zum Codex macht, spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß er das seltene Stück im Kloster

¹² Ioannes Cordesius, *Opuscula et Epistolae Hincmari Remensis Archiepiscopi. Accesserunt Nicolai PP. I. et aliorum eiusdem aevi quaedam epistolae et scripta* (Paris 1615) S. 637–641. Auf diese Edition wiesen Schrörs S. 583 Anm. 137 sowie Karl Christ, Fuldaer Bibliothek (wie unten Anm. 19) S. 199 hin.

¹³ Matthias Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556) S. 178–183.

¹⁴ Zu Cordesius, der eine der größten Bibliotheken Frankreichs besaß, die nach seinem Tod der Kardinal Mazarin aufkaufte, vgl. den Artikel in der *Nouvelle Biographie Générale* 11 (1855) Sp. 792.

¹⁵ Vgl. auch unten Anm. 18. Erkennbar sind die Übernahmen daran, daß Cordesius auch die ein- und überleitenden Bemerkungen des Flacius zitiert hat. Cordesius S. 628 ff. hat außerdem Briefe Liudberts von Mainz und Otrfrids von Weißenburg sowie Formulare für Bischofswahldekrete nach dem *Catalogus* gedruckt.

¹⁶ Zu Flacius ist immer noch grundlegend die Biographie von Wilhelm Preger, *Matthias Flacius und seine Zeit*, 2 Bde. (1859/61); vgl. auch den Artikel „Matthias Flacius Illyricus“ von Oliver K. Olson in der *TRE* 11 (1983) S. 206–214.

¹⁷ Vgl. etwa die einleitenden Bemerkungen zu dem Briefwechsel im *Catalogus*: „... clerici Caroli ... contendunt monachos in sacerdotes receptos pristinum vestitum retinere debere. Inde apparet, quantopere Bonifacius pseudoapostolus Germanorum tunc eos homines papisticis nugis ac superstitionibus imbuerit“ (S. 178).

¹⁸ Schrörs Reg. Nr. 327, 500, 415, 501, 416 und 482 finden sich im *Catalogus* ¹(1556) S. 238 ff. = Cordesius S. 585 ff. Höchstwahrscheinlich hat Cordesius auch das Fragment der Synode von Fismes 882 (S. 614 ff.), das man bislang auf eine verschollene Handschrift aus dem Besitz von Jacques de Thou zurückführte (so Gerhard Schmitz, Hinkmar von Reims, die Synode von Fismes 881 und der Streit um das Bistum Beauvais, *DA* 35 [1979] S. 463–486, hier S. 464 Anm. 4) nach Flacius gedruckt, denn der bietet es in der Appendix seines *Catalogus* ¹ S. 1048 ff. mit denselben einleitenden Bemerkungen und im gleichen Textumfang wie Cordesius.

Fulda gefunden hat¹⁹, welches er dreimal besuchte, nämlich vor 1556, 1561 und 1573²⁰, und aus dessen Bestand er mehrere Handschriften in seinen Besitz brachte²¹. Ob sie von ihm abgeschrieben, gekauft oder entwendet wurden, ist dabei die alte Streitfrage, deren Beantwortung oft nicht frei war von konfessionell geprägter Voreingenommenheit²². Im Falle des Ravennater Briefes deutet allerdings die Tatsache, daß die „Epistola Johannis Archiepiscopi ad Carolum de his, qui ad sacram dignitatem pervenerint ex diversis moribus“ in einem Fuldaer Bibliothekskatalog von ca. 1600 noch erwähnt wird²³, darauf hin, daß er ihn an Ort und Stelle abgeschrieben und nicht den Codex mitgenommen hat, und zwar bei seinem ersten Besuch vor 1556, da das Schreiben bereits in der ersten Ausgabe des Catalogus sowie in allen weiteren und in den Magdeburger Centurien von 1565²⁴ enthalten ist. Fulda, wo Ulrich von Hutten Stiftsschüler war und 1519 die einzige, später verschollene Handschrift des Liber de unitate ecclesiae conservanda aufgefunden hatte²⁵, besaß übrigens im 15. und 16. Jahrhundert mehrere Hinkmarwerke, nämlich De cavendis vitiis, De praedestinatione und die Vita Remigii, wie verschiedene Bücherverzeichnisse ausweisen²⁶.

Der Antwortbrief Karls befand sich, wie durch die Erläuterungen des Flacius deutlich wird, im gleichen Codex, auch wenn dies aus dem von Christ edierten Fuldaer Katalog nicht hervorgeht²⁷. Ein anderer mittelalter-

¹⁹ Dies vermutete bereits Karl Christ, Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert. Die Handschriften-Verzeichnisse (Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen 64, 1933) S. 199.

²⁰ Zu Flacius Fulda-Besuchen vgl. vor allem Paul Lehmann, Johannes Sichardus und die von ihm benutzten Bibliotheken und Handschriften (1911) S. 99 ff., Christ, Fuldaer Bibliothek S. 180 f. und 228 sowie Edmund E. Stengel, Urkundenbuch des Klosters Fulda 1: Die Zeit der Äbte Sturm und Baugulf (1958) S. XXI f.

²¹ Berühmt sind vor allem die verlorene Fuldaer Briefsammlung und ein Band des von Hrabanus Maurus angelegten Fuldaer Chartulars; vgl. hierzu mit einer Zusammenfassung der bisherigen Forschung Klaus Nass, Untersuchungen zur Geschichte des Bonifatiusstifts Hameln. Von den Anfängen bis zum Hochmittelalter (1986) S. 88 f.

²² Vgl. dazu zuletzt Oliver K. Olson, „Der Bücherdieb Flacius“—Geschichte eines Rufmords, Wolfenbütteler Beiträge 4 (1981) S. 111–145, bes. S. 126 f.

²³ Vgl. Christ, Fuldaer Bibliothek S. 121 Nr. 273 mit S. 199 f.

²⁴ Vgl. dazu unten S. 333 f.

²⁵ Hutten besorgte 1520 die editio princeps dieses Werkes nach der Fuldaer Handschrift; vgl. dazu Wilhelm Wattenbach/Robert Holtzmann/Franz-Josef Schmale, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Die Zeit der Sachsen und Salier 2 (1967) S. 406 ff. sowie Mittelalterliche Bücherverzeichnisse des Klosters Fulda und andere Beiträge zur Geschichte der Bibliothek des Klosters Fulda im Mittelalter, hg. von Gangolf Schrimpf, Josef Leineweber und Thomas Martin (1992) S. 182.

²⁶ Vgl. Schrimpf, Mittelalterliche Bücherverzeichnisse Ba 371, S. 135; Christ, Fuldaer Bibliothek S. 119, Nr. 265: De cavendis vitiis. Schrimpf Ba 380, S. 136; Christ Nr. 273, S. 121: Ravennater Briefwechsel. Schrimpf Ba 390, S. 137; Christ Nr. 280 S. 122: De praedestinatione. Schrimpf Ba 565, S. 153; Christ Nr. 396, S. 142: Vita Remigii. — Vielleicht bezieht sich die Angabe des Flacius im Bd. 9 der Centuriae [wie unten Anm. 36] Sp. 523: *Scriptis ... et libellum contra liberum arbitrium, quem manuscriptum vidimus* auf die Handschrift von De praedestinatione in Fulda.

²⁷ Vgl. unten die Äußerungen des Flacius S. 333 mit Anm. 34 f. sowie Christ, Fuldaer Bibliothek S. 199, der dies bereits vermutet hatte.

licher Bibliothekskatalog, nämlich der des 11. Jahrhunderts aus der berühmten lothringischen Abtei Lobbes, ist da teilweise präziser: *Scriptum ravennatis ecclesiae ad Karolum regem. Rescriptum Hincmari archiepiscopi sub persona Karoli ad eandem ecclesiam. Vol. I*²⁸. Diese Angabe ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich: Zum ersten zeigt sich, daß der Überlieferungszusammenhang von Brief und Antwortbrief vorkam – wie auch im verlorenen Fuldensis; zum zweiten ist der Name des Erzbischofs Johannes hier nicht genannt, im Gegensatz zum Fuldaer Katalog und zum *Catalogus*; und zum dritten wird hier der Name Hinkmars als Autor der königlichen Antwort genannt – die einzige Quelle überhaupt, auf der die Zuschreibung an den Reimser Erzbischof beruht, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe²⁹, denn den Katalog von Lobbes konsultierte Sigebert von Gembloux für seinen *Catalogus de viris illustribus* im 11. Jahrhundert³⁰, den wiederum Johannes Trithemius am Ende des Mittelalters in seinem *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* rezipierte³¹. Auch Jean Mabillon beklagte den Verlust dieses Hinkmarwerkes nach seinem Besuch in Lobbes 1672 und Konsultation des dortigen Katalogs³². Da sowohl die Handschrift aus Fulda als auch der Codex aus Lobbes untergegangen zu sein scheinen, verdanken wir also dem im Dienste der Reformation eifrig sammelnden Kirchenhistoriker Matthias Flacius die Bewahrung des Ravennater Briefes³³. Die in seinen Augen wohl allzu ‚romtreue‘ Erwidern Karls bzw. Hinkmars hielt er dagegen für weniger beachtenswert und ließ sie „ob nimiam prolixitatem“ in seinem *Catalogus* aus³⁴ – ein Indiz, das für Hinkmar als Verfasser zu sprechen scheint,

²⁸ François Dolbeau, *Un nouveau catalogue des manuscrits de Lobbes aux XI^e et XII^e siècles, Recherches augustiniennes* 13 (1978) S. 3–36, hier S. 26 und 14 (1979) S. 196–248, hier S. 210 f. Der Katalog ist überliefert durch die Handschrift London, British Library Royal 6. A. V.

²⁹ Martina Stratmann, *Zur Wirkungsgeschichte Hinkmars von Reims*, *Francia* 22 (1995) (im Druck); hierauf beruht *Schrörs* Reg. Nr. 359 sowie *Christ*, *Fuldaer Bibliothek* S. 199.

³⁰ Sigebert von Gembloux, *Catalogus de viris illustribus* c. 100: *Hincmarus ... rescripsit ad ecclesiam Ravennatensem sub persona magni Karoli imperatoris* (ed. Robert Witte, *Lateinische Literatur und Sprache des Mittelalters* 1, 1974).

³¹ Johannes Trithemius, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (Basel 1494) fol. 43: „Hincmarus ... subiecta sub persona Caroli magni imperatoris scripsit valde instructe ad ecclesiam Ravennatensem librum I ...“

³² Jean Mabillon, *Vetera analecta*: „Inveni in Laubiensis monasterii bibliotheca catalogum veterem, qui tunc temporis penes Laubienses erant, librorum anno MXLIX recensitum, in quo notatur ‚Scriptum Ravennatis ecclesiae ad Carolum regem‘, tum ‚Rescriptum Hincmari archiepiscopi sub persona Caroli ad eandem ecclesiam‘ ... Hincmari scriptum nusquam typis, quod sciam, vulgatum est“ (Paris 1675, S. 59; ²1723 S. 213). Zu Mabillons Aufenthalt in Lobbes vgl. *Dolbeau*, *Recherches augustiniennes* 14 (wie Anm. 28) S. 210 Anm. 102.

³³ Wenn Flacius dies auch anders, d.h. aus seinem gegen Rom und die katholische Geschichtsschreibung gerichteten Argwohn heraus gemeint hat, so hat er doch vom Gang der Überlieferung her nicht Unrecht gehabt, als er in der Einleitung zur Edition schrieb: „Sed ascribam totam epistolam, quandoquidem alioqui vix proditura in lucem videatur“ (*Catalogus*¹ S. 178).

³⁴ *Catalogus*¹ S. 184: „Sed tamen in illa Caroli responsione, quam ob nimiam prolixitatem omisimus, aliqua bona notatuque digna sunt, ut, quod testatur caput septi-

denn seine Stärke war es ja keineswegs, sich kurz zu fassen! Flacius allerdings wußte nichts davon, daß der Reimser Erzbischof den Königsbrief aufgesetzt haben soll³⁵.

Jedenfalls verwundert es aufgrund dieser Gegebenheiten nicht mehr, daß Cordesius in seiner Hinkmar-Ausgabe ausgerechnet das Opus des Erzbischofs nicht bot, sondern nur den Brief der Ravennater, war er doch von Flacius abhängig, und so ist der ‚romtreue‘ Brief Karls des Kahlen fast spurlos untergegangen, was Flacius zu seiner Zeit sicherlich nicht für möglich gehalten hätte.

Der *Catalogus testium veritatis* des Illyricus war eigentlich nur die Vorarbeit für seine große Kirchengeschichte, die sog. Magdeburger Centurien, die ab 1559 zu erscheinen begannen³⁶. Im 1565 erschienenen 9. Band wurde auch die besagte Angelegenheit wieder behandelt, allerdings mit etwas anderer Gewichtung als im *Catalogus*: Vom Brief des Johannes von Ravenna wurde nur noch eine kurze Inhaltsangabe geboten³⁷, die zutreffend ist, wie der Vergleich mit dem Brief ergibt; Zuverlässigkeit in dieser Hinsicht wurde den Magdeburger Centuriatoren ja auch schon in anderen Fällen bescheinigt³⁸. Dagegen fand der Antwortbrief Karls diesmal mehr Interesse,

mum aliam rationem misse celebrandae suo tempore Hierosolymae, aliam Constanti-nopoli, aliam Romae, aliam Mediolani et aliam in Hispania Toleti.“

³⁵ *Catalogus* 1S. 177 f.: „Verum Imperatoris nomine respondent duriter quidam eius clerici (ut ipsa epistola testatur) ac omnino contendunt ...“ *Centuriae Magdeburgenses* 9 (wie Anm. 36) Sp. 304: „Sic clerus Ravennas a Carolo reprehensus, quod monachi sacerdotes designati, exuant habitum suum per litteras illi communi nomine respon-det.“

³⁶ *Ecclesiastica historia ... singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis scrip-toribus congesta per aliquos studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica (1559–1574)*. Über die Entstehung der Magdeburger Centurien vgl. Joachim *Massner*, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis* (1964) S. 36 ff. und 73 ff. sowie Heinz *Scheible*, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode* (1966) S. 11 ff.

³⁷ *Centuriae* 9 Sp. 359: „Dissensio inter Carolum Calvum et Ravennatem clerum: Ravennates, qui ex monachis ad sacerdotium adhibebantur, deponebant vestitum monachalem et sacerdotali utebantur: id reprehendit Carolus Calvus. Quare illi in epistola ad ipsum suam consuetudinem defendunt et ostendunt vestitum esse rem liberalem nec in eo pietatem aut religionem consistere, sed Carolus per litteras iis respondet ac omnino contendit monachos in sacerdotes receptos, pristinum vestitum retinere debe-re, ut patet ex illis epistolis.“

Rationes cleri Ravennatis sunt, quod Coelestinus et Leo Romani Pontifices censeant discernendos esse sacerdotes a plebe doctrina, non veste, sed conversatione, non habitu, mentis puritate, non cultu. 2. Quod propositum monachi in devotione sanctae conversationis et non in vestium cultu consistat, qui multiplex et varius sit, pro lo-corum et regionum diversitate, in Graecorum et Latinorum Ecclesiis. 3. Quia Romana Ecclesia idem observet. 4. Quia sui antecessores eam consuetudinem hactenus tenuerint. 5. Quia eo utantur libere et nemini legem praescribant.“

³⁸ Vgl. dazu bes. Ernst *Perels*, Ein erhaltener Brief aus der verschollenen Fuldaer Briefsammlung, NA 30 (1905) S. 145–147, der den MGH Epp. 5 Nr. 25, S. 339 f. edierten Brief des Priesters Atto an Ludwig den Frommen mit seiner Inhaltsangabe bei den Magdeburger Centuriatoren im Rahmen der Fuldaer Sammlung (ed. MGH Epp. 5 S. 529) verglichen hat.

denn von ihm finden sich in dem Band nicht nur eine ebensolche Inhaltsangabe³⁹, sondern auch verstreut drei Zitate, die im Anhang ediert werden⁴⁰, sich aber leider nicht in ihrer Reihenfolge in die Inhaltsangabe einfügen lassen.

Aber noch ein weiteres Stückchen dieses verlorenen Herrscherbriefes läßt sich zutage fördern, diesmal allerdings aus einer ganz anderen Quelle: Der französische Humanist François Pithou (1543–1621)⁴¹ fertigte zur 1588 in erster Auflage erschienenen Kapitularienausgabe seines berühmteren Bruders Pierre Pithou (1539–1596)⁴² ein Glossar an, und dort findet sich unter der Überschrift „In epistola Karoli Calvi Imperatoris ad clerum Ravennatem“ ein Zitat aus dem Brief⁴³, dessen letzter Satz sich interessanterweise mit dem letzten Satz aus dem dritten Zitat bei den Magdeburger Centuriatoren deckt⁴⁴.

Pierre Pithou besaß nachweislich Handschriften Hinkmars, die er sich wohl in Reims besorgt hatte⁴⁵, und François Pithou zitierte in seinem Glossar aus anderen Werken des Erzbischofs. Bei dem Antwortbrief an die Ravennater sagt er jedoch nichts von einer Verfasserschaft Hinkmars.

Daß das Schreiben aus Oberitalien sowie die königliche Antwort erhalten geblieben bzw. wenigstens nicht spurlos untergegangen sind, könn-

³⁹ Centuriae 9 Sp. 360 (im Anschluß an das Zitat in Anm. 37): „Rationes vero Caroli Calvi sunt. 1. Quod habitus monasticus sit sanctitatis et religionis et signet renunciatiōnem et contemptum mundi. 2. Quod regula Benedicti, Basilius, Innocentius, Ambrosius et alii patres censeant monachos et sacerdotium ex monasterio assumptos monachali habitu non debere nudari. 3. Quod sicut leges desertores militiae, ita canones monachos desertores suae graviter puniant. 4. Quod monachus Benedictinus in episcopum consecratus, licet totam regulam non possit observare, tamen queat Psalterium semel per septimanam legere. 5. Quod necesse sit monachos fieri periuros, si habitum suum abiciant. 6. Quod eo modo turbent concordiam, quam cum Gallicanis ecclesiis debeant habere.“

⁴⁰ Vgl. unten S. 342 f.

⁴¹ Vgl. den Artikel „François Pithou“ von R. Naz im Dictionnaire de Droit Canonique 31 (1954) Sp. 1504 f.

⁴² Vgl. den Artikel „Pierre Pithou“ von R. Naz ebda. Sp. 1505–1507.

⁴³ Pierre Pithou, Caroli Magni, Ludovici Pii et Caroli calvi capitula (Paris 1588), nachgedruckt bei Stephanus Baluzius, Capitularia Regum Francorum. Additae sunt Marculfi monachi et aliorum formulae veteres et notae doctissimorum virorum (Paris 1677) 2 Sp. 681–748 (das Zitat Sp. 730) und bei Mansi 18 B ebenfalls Sp. 681–748 und Sp. 730 das Zitat. Auf dieses Zitat machte aufmerksam André Jacob, Une lettre de Charles le Chauve au clergé de Ravenne?, RHE 67 (1972) S. 409–422, der das Zitat wiederholt in liturgiegeschichtlichen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts nachwies, die aber letztlich alle auf Pithou zurückgehen. Jacob kannte allerdings nicht den Zusammenhang mit der Hinkmar-Forschung.

⁴⁴ Vgl. unten S. 343.

⁴⁵ Pierre Pithou besaß z. B. den Codex unicus von Hinkmars De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae aus Saint-Remi de Reims, Paris, BN lat. 2866 (ed. Letha Böhringer, MGH Conc. 4 Suppl. 1, 1992; vgl. S. 32 f.). François Pithou hat in seinem Glossar auch aus dieser Schrift zitiert (vgl. die Stelle in der Ausgabe von Baluze Sp. 708 = MGH Conc. 4 Suppl. 1 S. 155) sowie aus dem 55-Kapitel-Werk, De ordine palatii und anderen Schriften.

te – wie bei der überwiegenden Zahl der Briefe Karls des Kahlen – auch in diesem Fall mit Reims zusammenhängen, denn wenn Hinkmar der Autor der Erwiderung war, wird er nicht nur sein eigenes ‚Opusculum‘ verwahrt haben, sondern er benötigte ein Exemplar der Ravennater Rechtfertigung zur Konzipierung seines Briefes und archivierte vermutlich beides zusammen, so daß die Vermittlung der Texte nach Lobbes und Fulda von Reims ausgegangen sein könnte.

III. Zum Hintergrund und Inhalt des Briefwechsels

Flacius Illyricus und der Fuldaer Bibliothekskatalog des 16. Jahrhunderts nennen als Absender des Briefes den Erzbischof von Ravenna, Johannes X., erstmals belegt auf der römischen Synode von 853⁴⁶. Mit Papst Nikolaus I. war er in langjährige Auseinandersetzungen verwickelt, da er versuchte, den Einfluß des Papstes im Gebiet des ehemaligen Exarchats von Ravenna zurückzudrängen. Hinzu kamen theologische Streitigkeiten, die schließlich zur Exkommunikation des Erzbischofs durch eine römische Synode vom Februar 861 führten. Erst danach lenkte Johannes ein⁴⁷, blieb sich aber zeit seines Lebens der Sonderstellung der Kirche von Ravenna bewußt und suchte sie zu betonen, ähnlich wie der Erzbischof von Mailand, was beide in Gegensatz zu Papst Johannes VIII. brachte, der nachdrücklich bestrebt war, die Position des Papsttums in Oberitalien wieder zu stärken. 877, im Jahr bevor Erzbischof Johannes starb, fand in Ravenna eine große päpstliche Synode statt, die u. a. die am 25. Dezember 875 erfolgte Kaiserkrönung Karls des Kahlen noch einmal bestätigte⁴⁸.

Als Absender ist Johannes im Brief selbst nicht eigens genannt, jedoch wird man ihn als spiritus rector ansehen dürfen. Der Inhalt und die Argumentation der Ravennater können kurz so zusammengefaßt werden: Sie hätten gehört, daß Karl Bedenken wegen der Kleidung derer habe, die aus dem Mönchsstand zu höheren Weihen emporgestiegen seien. Obwohl der König natürlich alle kirchlichen Regeln kenne, sei ihm wohl das spezielle Brauchtum ihrer Kirche nicht geläufig, weshalb sie *exempla patrum antiquorum* dazu zusammengetragen hätten. Nach einem Coelestin-Zitat, in dem es eigentlich um die Alltagskleidung und den Lebenswandel der Priester geht⁴⁹, und einem Leo-Zitat führen sie aus – und das ist ihr eigentliches

⁴⁶ Vgl. MGH Conc. 3 S. 299.

⁴⁷ Vgl. dazu Hermann Josef Schmidt, Die Kirche von Ravenna im Frühmittelalter (540–967). Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche, Historisches Jahrbuch 34 (1913) S. 729–780, S. 762 ff., Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (1989) S. 293 ff. sowie Klaus Herbers, Der Konflikt Papst Nikolaus' I. mit Erzbischof Johannes VII. von Ravenna (861), in: Diplomatische und Chronologische Studien aus der Arbeit an den Regesta Imperii hg. von Paul-Joachim Heinig (Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 8, 1991) S. 51–66.

⁴⁸ Vgl. ebenfalls Hartmann, Synoden S. 344 f. und 347 f.

⁴⁹ Vgl. zu diesem Zitat auch Joseph Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient (1924) S. 774: Es geht in der Dekretale um die außerliturgische geistliche

Argument –, daß es nicht auf die Kleidung, sondern auf den vorbildlichen Lebenswandel ankomme. Die Priester, die Bischöfe würden, behielten schließlich auch ihren *habitus sacerdotalis*. Wegen der zweimaligen Erwähnung des Skapuliers im Brief, ursprünglich ein Überwurf zur Schonung des Ordensgewandes bei der Feldarbeit, später selbst Teil des Ordenskleides⁵⁰, kann man vermuten, daß es das Fehlen dieses Kleidungsstückes war, was von Karl moniert wurde. Die Ravennater legen jedenfalls Wert auf die Feststellung, daß sie, was das Priestergewand anbelange, die Bräuche der römischen Kirche respektierten und außerdem dieses alles dargelegt hätten, um nicht vor Karl, dem sie ihre Reverenz erweisen, als *transgressores statutorum canonum* dazustehen. Konkrete schriftliche Belege konnten die Ravennater aber anscheinend für ihre Gewohnheit nicht beibringen, denn auch die angeführten Dekretalen passen nicht so recht zu ihren Darlegungen, und die Argumentation ist nicht sehr überzeugend.

Wie sahen nun die normativen Bestimmungen zur Ordenstracht der Mönche aus, auf die Karl sich stützen konnte? In der Regula Benedicti finden sich detaillierte Bestimmungen dazu, in denen auch das *scapulare* Erwähnung fand⁵¹. Sie wurden, wie aus der Inhaltsangabe bei Flacius hervorgeht, im verlorenen Teil von Karls Brief zitiert⁵². Bestimmungen zur Ordenstracht finden sich in der Karolingerzeit schon unter Karl dem Großen⁵³, aber vor allem im Zusammenhang mit der Aachener Reform von 816⁵⁴ und wurden im Fränkischen Reich voll rezipiert, wofür der Briefwechsel ein Beweis ist. Sie sind allerdings eher allgemeiner Natur, daß Kleiderluxus vermieden werden sollte oder Kanoniker und Mönche an ihrer Kleidung genau zu unterscheiden seien⁵⁵.

Gewandung, woraus bei Dionysius Exiguus, der sie in seine Sammlung aufnahm, ein Bezug auf die Altarkleidung wurde.

⁵⁰ Vgl. den Artikel „Skapulier“ im LThK 9 (1964) Sp. 815.

⁵¹ Regula Benedicti LV: De vestiario vel calciario fratrum (ed. Rudolf Hanslik, CSEL 75², 1977, S. 140 ff.).

⁵² Vgl. oben S. 335 Anm. 39. Außerdem werden dort noch im Brief zitierte Autoritäten wie Basilius, Innozenz I. und Ambrosius erwähnt, wobei mit Basilius wohl ein unter seinem Namen kursierender Regelkommentar gemeint sein dürfte (vgl. dazu Wolfgang Hafner, Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare, 1959 passim), Innozenz I. in der Dekretale JK 286 (Migne PL 20 Sp. 477 A) nur allgemein geäußert hat, ein Mönch dürfe nicht von seinem *propositum prius* abweichen, und die Bezugnahme auf Ambrosius überhaupt dunkel bleibt.

⁵³ Vgl. den Brief des Abtes Theodemar von Monte Cassino an Karl den Großen (ed. Kassius Hallinger/Maria Wegener, Corpus Consuetudinum Monasticarum 1, 1963, S. 171).

⁵⁴ Vgl. das Kapitular von Aachen (816) c. 19 (ed. Josef Semmler, ebda. S. 461). Vgl. auch ders., Die Beschlüsse des Aachener Konzils von 816, ZKG 74 (1963) S. 15–82, hier S. 51 f.

⁵⁵ Vgl. das Konzil von Aachen (816) c. 124 f. (ed. Albert Werminghoff, MGH Conc. 2 S. 404 f.). Vgl. etwa c. 125: *Habitus namque singulorum ordinum idcirco in ecclesia ab invicem discreti sunt, ut his visis, cuius propositi sit gestans vel in qua professione domino militet, liquido cognoscatur* (S. 405, 27 ff.). Vgl. hierzu auch Hartmann, Synoden S. 158: Diese Kanones sind selbständig formulierte Sätze, keine Zitate aus Kirchenvätern oder Ähnliches.

Die Erwiderung Karls, die nach Aussagen des Flacius *nimia prolixitate* gewesen sein muß, ist aus den erhaltenen Bruchstücken natürlich keineswegs zu rekonstruieren. Man kann nur Folgendes sagen: Das erste Zitat, in dem es um die unterschiedliche Beurteilung apokrypher bzw. nicht-apokrypher Schriften geht, könnte als Argument gebraucht sein, um die von den Ravennatern zitierten Papstdekretalen, vor allen Dingen die Coelestins, zu relativieren: Was früher gültig war und gebilligt wurde, muß nicht unbedingt heute noch Geltung besitzen.

Das zweite Fragment, ein allgemeiner Satz zur rechten Verwaltung des Kirchengutes, der nicht gut in die spezielle Thematik passen will, sondern eher in einen allgemeinen Pflichtenkatalog der Priester und Bischöfe gehört, könnte einmal mehr für Hinkmar als Verfasser des Briefes sprechen, denn dieser hat das Pseudo-Urban-Zitat im Rahmen seiner kleinen Zitatenzusammenstellung gegen Kirchenräuber, der von Sirmond so bezeichneten *Collectio de raptoribus*, oft gebraucht⁵⁶.

In den sich teilweise überschneidenden letzten beiden Zitaten von Flacius und Pithou geht es um die ursprünglich bestehende liturgische Vielfalt und die Rezeption der römischen Liturgie und Gebräuche im Frankenreich durch Pippin nach 754⁵⁷, die wohl als vorbildhaft dargestellt werden soll und allumfassend gemeint war. Deshalb würden diese Zitate gut zum letzten Punkt der Inhaltsangabe bei den Magdeburger Centuriatoren passen⁵⁸.

Insgesamt betrachtet ist der in der Zeit vor der Krönung entstandene Brief ein interessantes und bislang kaum beachtetes Zeugnis⁵⁹ für die Rezeption der Gebräuche der römischen Kirche im Frankenreich und den Willen des westfränkischen Herrschers zur Durchsetzung auch in Oberitalien, wobei es offenbar auch einer so selbstbewußten Kirche wie der von Ravenna unter Johannes X. nicht gleichgültig war, was Karl der Kahle über sie dachte.

⁵⁶ Vgl. Victor Krause, Hincmar von Reims, der Verfasser der sog. *Collectio de raptoribus* im *Capitular von Quierzy 857*, NA 17 (1893) S. 303–308 sowie Horst Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der Pseudoisidorischen Fälschungen 1* (1972) S. 212 f. und MGH Conc. 3 S. 212 f. sowie MGH *Fontes iuris* 14 S. 41 ff. zu weiteren Verwendungen dieser Zitatensammlung durch Hinkmar.

⁵⁷ Vgl. dazu Theodor Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*, *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) S. 169–189, bes. S. 170 ff. sowie Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia 1* (1962) S. 98 ff. und Cyril Vogel, *Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751–768) et Charlemagne (774–814)*, in: *Culto cristiano, politica imperiale carolingia* (Convegna del Centro di studi sulla spiritualità medievale 18, 1979) S. 20–41, zur Stelle S. 23.

⁵⁸ Vgl. oben S. 335 Anm. 39.

⁵⁹ Schmidt, *Kirche von Ravenna* erwähnt die Angelegenheit nicht.

IV. Edition

I.

Der Klerus von Ravenna verteidigt gegenüber Karl dem Kahlen die Gewohnheit seiner Kirche, daß die aus dem Mönchsstand zu höheren Weihen aufgestiegenen Geistlichen nicht mehr die komplette Ordenstracht tragen.

875

Druck: Matthias Flacius Illyricus, Catalogus testium veritatis (¹Basel 1556) S. 178–183; (²Straßburg 1562) S.100–102; (³Lyon 1597) S. 23–25; *Ioannes Cordesius, Opuscula et epistolae Hincmari Remensis archiepiscopi* (Paris 1615) S. 637–641 (aus Flacius); *Maxima Bibliotheca veterum patrum* 16 (Lyon 1677) S. 765 (aus Cordesius); *Migne PL* 129 Sp. 1267 B –1270 D (aus *Maxima Bibliotheca*)⁶⁰.

Divinae largitatis munere sapientia potentiaque praefulgido domino regi Carolo⁶¹ glorioso sancta Ravennas ecclesia inclytos cum felice successu semper manere triumphos.

Quamquam enim vestrae celsitudinis gloriae pro sapientiae altitudine⁶² et honore imperii, quo inter mortales principalis habetur, vivendi et docendi ecclesiasticae regulae pene omnia nota (so *Flacius wohl statt omnes notae*) videantur nihilque sit, quod de sacris lectionibus minus intellectum vestrae regali prudentiae arbitretur, tamen, quoniam quandam difficultatem et scrupulum super quorundam habitu, qui ex diversis morum et regulae disciplinis ad sacram perveniunt dignitatem, in vestra sacra mente fore audivimus, collectis super hoc quibusdam patrum antiquorum exemplis, quid de hoc priores sensisse contigerit et quid data auctoritate mandaverint servato in talibus nostrae tenore ecclesiae, dignum duximus et morem nostrae ecclesiae demonstrare et vestram in talibus ferventem vigilantiam serenare.

Pontificum enim Romanorum auctoritas, quibus in beato Petro cura et sollicitudo pascendi gregem ecclesiae a domino Iesu Christo est tradita⁶³, ex clara *fidei puritate*⁶⁴ docet, quibus rebus et regulis Christianorum vita in sua cuiusque professione debeat contineri qualisque servetur in urbis Romae ecclesiis disciplina, quorum beatus Caelestinus de hac re disputans inter cetera infert: *Dicimus*⁶⁵ enim *domini sacerdotes superstitioso potius cultui inservire, quam mentis vel fidei puritate et non mirum, ait, si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in ecclesia non creverunt, sed alio venientes itinere secum haec in eccle-*

⁶⁰ Auf die beiden zuletzt genannten Drucke verwies *Christ*, Fuldaer Bibliothek S. 199.

⁶¹ Karl der Kahle (840–877), der hier noch als *rex* tituliert wird.

⁶² Vgl. Rom. 11, 33.

⁶³ Vgl. Matth. 16, 17 f.

⁶⁴ Vgl. Anm. 65.

⁶⁵ Coelestin I. an die Bischöfe von Vienne und Narbonne (JK 369, *Migne PL* 50 Sp. 430 B – 431 B). Die Dekretale ist in den Sammlungen Dionysio-Hadriana, Hispana und Dacheriana enthalten.

siam, quae in alia conversatione habuerant, intulerunt. Amicti enim pallio sicut Graeci monachi et lumbos praecincti credunt se sanctae scripturae fidem non per spiritum, sed per litteram conplecturos. Nam, si ad hoc ista praecepta sunt, ut taliter servarentur, cur non fiunt pariter, quae sequuntur, ut lucernae ardentes una cum baculo teneantur? Habent enim suum ista mysterium et intelligentibus ita clara sunt, ut ea magis, quam decet, significatione ferventur. Nam in lumborum significatione castitas, in baculo regimen pastorale, in lucernis ardentibus fulgor operis boni demonstratur. Habent tamen hi istum forsitan cultum, morem potius quam rationem sequentes, qui remotioribus habitant locis et procul a ceteris degunt. Unde hic habitus in ecclesiis Gallicanis ut tot annorum tantorumque pontificum in alterum habitum consuetudo vertatur? Discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina, non veste, conversatione, non habitu, mentis puritate, non cultu. Docendi enim sunt populi potius, quam ludendi nec imponendum est eorum oculis, sed mentibus praecepta sunt infundenda.

Leo enim sanctae Romanae sedis episcopus dicit *propositum*⁶⁶ *monachi proprio arbitrio vel voluntate susceptum deserere non posse absque peccato*. Quia, quod quis vovit deo, debet ei reddere. Unde eum, qui relicta singularitatis professione ad militiam vel ad nuptias devolutus est, publicae poenitentiae satisfactione purgandum.

*Relictam singularitatis professionem, non scapulare, quod pro opere fertur*⁶⁷, exemplo supradicto accipimus neque, si ad sacerdotii dignitatem ascenderis, sed, si *ad militiam vel ad nuptias devolutus est, publicae poenitentiae satisfactione purgandus* habetur. In quibus, licet innocens possit esse militia et honestum coniugium, electionem meliorem, quae in sacerdotali officio esse non potest, deseruisse transgressio est. In quo capitulo⁶⁸ *propositum monachi devotionem sanctae conversationis, non vestium cultum* intelligentes, qui multiplex et varius pro locorum et regnorum diversitate, in Graecorum et Latinorum monachis invenitur⁶⁹. In his, qui ad regimen ecclesiasticum canonico ordine episcopali dignitate sacrantur, si in sacerdotali habitu et consuetudine ministrent ecclesiis, in quibus proventi sunt, nihil obviare paternis antiquorum regulis pro nostrae capacitatis intelligentia omnino confidimus, sed potius ecclesiasticis et apostolicis regulis innitentes concordiam, quam in habitu sacerdotum Romana conservat ecclesia, sequendam omnimodis iudicamus⁷⁰ melius multo magis arbitantes, ut uniformis sacerdotalis vestis a qualitate commune ministrandi ecclesiae ministerium sortiantur, quam amicto sub honore pontificatus pallio singulari ab utriusque ordine singularitatis, siquidem et episcopalis, professione vita et moribus discrepetur. Nec enim dicimus, ut generaliter omnibus ecclesiis hac lege habitus constringendi auctoritatem donemus.

⁶⁶ Leo I. an Rusticus von Narbonne (JK 544, Migne PL 54 Sp. 1207 B). Die Dekretale ist in der Dionysio-Hadriana und der Hispana enthalten.

⁶⁷ Vgl. Regula Benedicti LV, 6: *sufficere ... scapularem propter opera* (CSEL 275 S. 141). Zum Skapulier vgl. auch oben S. 337 Anm. 50.

⁶⁸ Gemeint ist das Coelestinzitat oben S. 339 f.

⁶⁹ Vgl. die wörtliche Übereinstimmung dieses Satzes mit Punkt 2 der Inhaltsangabe bei den Magdeburger Centuriatoren, oben S. 334 Anm. 37.

⁷⁰ Vgl. unten S. 343 das dritte und vierte Zitat aus dem Antwortbrief, wo diese Formulierung wiederaufgenommen wurde.

Scimus enim, quod *unusquisque*⁷¹ *in suo sensu abundet*, sed nos nostrarumque ecclesiarum pontifices, quos ex diversis morum et regulae disciplinis ad sacram pervenisse dignitatem⁷² gaudemus, si in habitu sacerdotali ecclesiis ministraverint, nullum habendum praepudicium neque pro habitu qualitate feriendos censura canonica formidamus. Ex antiquorum patrum institutis omnimodo arbitramur verum insuper consuetudinem ac morem nostrae ecclesiae concorditer retinendum, quem ceteris stola vestibus superiecta pro dignitate sacerdotii, qua in populo principantur, conservandum eius pontifices, quam sub veste poenitentiae et laboris in suo ordine statuerunt tenentes pro vestium qualitate et habitu nullum huius ordinis, *si*⁷³ *vita eius in cuiuscumque proposito nullo gravi facinore probatur infecta*, id est, *si non sit secundae uxoris copulae alligatus, si poenitentia publica non famosus, si nulla parte corporis imminutus, si servili aut originariae conditioni nequaquam obnoxius, si curiae probatur nexibus absolutus*, paternorum decretorum regulis aut institutis obnoxium, sed potius morem, qui in ea ecclesia ex antiquo est, inviolabiliter omnimodo observandum neque enim ad conservandum totius *singularitatis professionem*, quam sacerdotale officium in forma vitae ecclesiasticae minime patitur; observandum in singulis, quae huius sectae regularis auctoritas praecipit operanda, in esu, in silentio, in horis custodiendis et in omnibus regularibus actibus exhibendis, solum scapulare pallium⁷⁴ neglectis ceteris sufficiens omnium auctorum iudicio retinemus, sed potius sub habitu singulari a vita penitus discordantes in communis vitae participatione reprehendendos acrius estimamus. Nec hoc quidem dicimus, ut in omnibus huius religionis, cum ad sanctam pervenerint dignitatem relicto more ecclesiae vel religionis, in qua provecti sunt, mutandam vestem singularitatis generaliter censeamus, sed potius in utroque habitu sacerdotum, morem ecclesiarum et ordinem, in quibus provecti sunt, nullis patrum praepudiciis obnoxium, irreprehensibiliter arbitramur sequendum.

Huius enim nostrae consuetudinis causam, o bone rex, pro nostrae reprehensionis necessitate vestrae serenitati reddentes placitum deo sollicitudinem vestram, quam pro statu sanctae dei ecclesiae in omnibus suis utilitatibus vos ferventissimo mentis studio habere multorum relatione comperimus, serenare data auctoritate⁷⁵ humiliter exoptamus: pariterque etiam immensas gratiarum actiones principali magnitudini vestrae referimus, quae nos in nostris filiis, vestris siquidem fidelibus oratoribus monere et corrigere suis sacris apicibus est dignata et insuper, quantum pro sancta religione ferveant, in suae devotionis admonitione nobis, ne reprehensibiles videamur, ostensa. Unde ne statutorum canonum in hac nostra consuetudine semper transgressores apud vos videamur, quibus regulis ad huiusce-

⁷¹ Rom. 14, 5.

⁷² Dieselbe Formulierung findet sich oben S. 339, 18 ff.

⁷³ Gelasius I. an die Bischöfe von Sizilien und Lukanien (JK 636, ed. Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae* 1, 1867/68, S. 363). Die Dekretale ist in der Dionysio-Hadriana und in der Dacheriana enthalten.

⁷⁴ Vgl. S. 339 f. Anm. 65.

⁷⁵ Vgl. dieselbe Formulierung oben in der Einleitung S. 339, 21 ff.

modi tenorem et ordinem nostrae ecclesiae conservandum innitimur, in his nostris satisfactionis litterulis vestrae principali magnitudini relegendis ostendendum curavimus, libentissime, si quid melius aut piorum regulis canonica scriptione congruentius tenendum de hac re vestra reperit devota regalisque prudentia, vestris in omnibus monitis annuentes. Conservet deus omnem vestram salubrem dominationem ad gubernandam et tuendam ecclesiam suam sanctam. Amen.

II.

Karl der Kahle beantwortet den Brief des Klerus von Ravenna (Fragmente)

875/76

Druck: Matthias Flacius Illyricus, *Centuriae Magdeburgenses* 9 (1565).

Sp. 199, 44–200, 2:

Sicut⁷⁶ beatus Hieronymus in praefatione librorum Regum dicit⁷⁷ *viginti duo elementa sunt apud Hebraeos, per quae scribimus Hebraice omne, quod loquimur, et eorum initis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur, quibus quasi litteris et exordiis in dei doctrina tenera adhuc et lactans viri iusti eruditur infantia*. Quorum librorum nomina, qui ad auctoritatem tenentur, ibidem quisquis voluerit, potest relegere. Et *quicquid*⁷⁸ *extra hos est, inquit, inter apocrypha esse ponendum, sed quae tunc temporis inter apocrypha deputabantur, nunc auctoritate Carthaginensis concilii*⁷⁹ *et decretis beatorum Innocentii*⁸⁰ *atque Gelasii*⁸¹ *inter ecclesiasticas scripturas leguntur et computantur.*

⁷⁶ Das Zitat wird eingeleitet mit den Worten: „Carolus Iunior in responsione sua ad epistolam cleri Ravennatis inquit“.

⁷⁷ Gemeint ist die Vulgata des Hieronymus (ed. Robert Weber, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 1969, S. 364, 19–21). Jean Devisse, Hincmar, archevêque de Reims 3 (1976) S. 1498 verweist auf die Handschrift Reims, Bibl. mun. 118 mit der Vulgata des Hieronymus aus dem Besitz Hinkmars.

⁷⁸ Ebda. S. 365, 53 f.

⁷⁹ Nicht ermittelt.

⁸⁰ Gemeint ist c. 7 der Dekretale Innozenz I. an Exsuperius von Toulouse (JK 293, ed. Hubert Wurm, *Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum pontificum epistulis decretalibus, Apollinaris 12*, 1939, S. 74 ff.).

⁸¹ Gemeint ist die Dekretale Pseudo-Gelasius I., *De libris recipiendis et non recipiendis* (JK 700, ed. Ernst von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, 1912, S. 3 ff.).

Sp. 305, 31–38:

Episcopi⁸² et rectores monasteriorum ac rerum seu facultatum ecclesiarum dispensatores⁸³ eas non ut proprias, sed *vota*⁸⁴ *fidelium, precia peccatorum*, stipendia servorum dei et *pauperum*, debent fideli devotione tractare, sicut et canones sacri precipiunt.

Sp. 349, 55–350, 3:

Sed⁸⁵ tamen nos⁸⁶ sequendam ducimus Romanam Ecclesiam in sacra missarum celebratione et in civitatibus atque canonicis monasteriis, in diurnis et nocturnis officiis.

François Pithou im Glossar zur Kapitularienausgabe von Pierre Pithou (1588), abgedruckt bei Baluze (wie oben Anm. 43) Sp. 730:

Nam⁸⁷ et usque ad tempora abavi nostri Pippini Gallicana et Hispanica ecclesia aliter quam Romana vel Mediolanensis ecclesia divina officia celebrabant, sicut vidimus et audivimus ab eis, qui ex partibus Toletanae ecclesiae coram nobis sacra officia celebrarunt. Celebrata sunt etiam coram nobis sacra missarum officia more Hierosolymitano auctore Iacobo apostolo et more Constantinopolitano auctore Basilio, sed⁸⁸ nos sequendam ducimus Romanam ecclesiam in missarum celebratione.

⁸² Das Zitat wird eingeleitet mit den Worten: „Et Carolus Calvus in epistola ad clerum Ravennatem“.

⁸³ Vgl. Hinkmars Formulierung im Brief Schrörs Reg. Nr. 410: ... *oeconomo, id est ecclesiae facultatum dispensatore* ... (Migne PL 126 Sp. 273 C).

⁸⁴ Pseudo-Urban c. 4 (ed. Paul Hinschius, *Decretales Pseudoisidorianae et Capitula Angilramni*, 1863, S. 144); von Hinkmar wiederholt im Rahmen der von Sirmund sog. *Collectio de raptoribus* zitiert, einer Zitzatzusammenstellung gegen Kirchenräuber; vgl. dazu oben S. 338 Anm. 56.

⁸⁵ Dieses Zitat wird eingeleitet mit den Worten: „Alii in suscipiendis pontificiis ceremoniis nimis faciles sese praebuerunt. Carolus iunior in epistola ad Clerum Ravennatem testatur quidem diversos ritus missarum suo tempore passim observari“. Der textlichen Reihenfolge nach müßte es hinter dem Zitat von Pithou stehen.

⁸⁶ Vgl. unten Z. 17 f. die Überschneidung mit dem Zitat des Karlsbriefes, das Pithou bietet. Vgl. auch oben S. 340, 37 ff.: *concordiam, quam in habitu Romana conservat ecclesia, sequendam .. iudicamus*.

⁸⁷ Das Zitat wird eingeleitet mit den Worten: „In epistola Karoli Calvi Imperatoris ad clerum Ravennatem“.

⁸⁸ Vgl. oben Anm. 86.

Die ekklesiologischen Hintergründe zur Bildung von Bucers „Christlichen Gemeinschaften“ in Straßburg (1546–1548)

Gottfried Hammann

Problemzugang

Die Bildung der *Christlichen Gemeinschaften* in den Jahren 1547 bis 1549, d.h. kleiner Gemeinschaften bekennender Christen inmitten der Straßburger Volkskirche, gehört sicherlich zu den eigenständigsten Leistungen von Martin Bucers Tätigkeit. Als Beweis dafür mag allein der Widerstand dienen, dem sie ausgesetzt waren, oder die mit ihnen ausgelöste erbitterte Diskussion innerhalb der Straßburger Kirche. Und trotzdem muß man sich fragen, warum diese sowohl hinsichtlich ihrer Eigenart wie der ihnen von Bucer zugedachten ekklesiologischen Zielsetzung beachtlichen Gemeinschaften kaum das Interesse der Bucerforschung gefunden haben. Möglicherweise hängt dies mit dem Mißkredit zusammen, auf den diese Gemeinschaften stießen. Bekanntlich sind sie kurze Zeit nach ihrer Gründung wieder verschwunden – genau zu dem Zeitpunkt, als Bucer im Exil in England lebte und daher keine Möglichkeit mehr hatte, ihre Weiterentwicklung zu begleiten. Es könnte auch sein, daß diese Art ekklesiologischer Durchdringung von seiten eines protestantischen Reformators nur wenig Beachtung bei den Reformationhistorikern gefunden hat.¹ Es wurde auch

¹ Für die Untersuchungen, die sich mit dieser Thematik beschäftigen, verweise ich neben den allgemein bekannten Bibliographien von Ferdinand Mentz, Robert Stuppereich und Mechtild Köhn auf Pierre Lardet, *Vers une nouvelle bibliographie bucérienne: résultats d'un premier inventaire*, in: *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 8 (1983), 3–26 und auf den Bucer-Artikel von Jean Rott, in: *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, Heft Nr. 5, Strasbourg 1984, 402–405. Zu den Grundlagen von Bucers Ekklesiologie s. das schon ältere Werk von Jacques Courvoisier, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*, Paris 1933 und Gottfried Hammann, *Entre la secte et la cité: Le projet d'Eglise du Réformateur Martin Bucer*, Genève 1984; deutsch: *Martin Bucer (1491–1551). Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*, Speyer-Kassel-Frankfurt-Stuttgart 1989. Zum Thema der „Christlichen Gemeinschaften“ sei nach wie vor auf das Standardwerk von Werner Bellardi verwiesen: *Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft“ in Straßburg (1546–1550)*. Der Ver-

die Meinung geäußert, daß der ekklesiologische Ansatz in Bucers Theologie von Johannes Calvin in Genf übernommen, klarer akzentuiert und in die Praxis umgesetzt, d.h. letztendlich Bucers Theologie vom Calvinismus abgelöst worden sei.²

Möglicherweise darf man die Gründe für dieses Desinteresse nicht nur im offenkundigen Übergehen dieses Gemeinschaftsexperiments nach Bucers Aufbruch ins Exil suchen, nachdem seine Nachfolger in der Leitung der Straßburger Kirche immer stärker einem gediegenen Luthertum den Vorzug gaben. Auch nicht allein in der Tatsache, daß Bucer selbst nach seinem Exilsantritt und in seinem letzten ekklesiologischen Werk, *De Regno Christi* (1550), die Notwendigkeit derartiger kleiner Gemeinschaften innerhalb der Volkskirche nicht mehr wiederholt hat. Hier ist ganz allgemein auch das mangelnde Interesse der Forschung an ekklesiologischen Fragestellungen der Reformatoren zu berücksichtigen. In der Tat haben die Reformationshistoriker schon immer vorrangig andere Schwerpunkte als die Ekklesiologie behandelt, z.B. die Erlösungslehre, die Ethik, die Bedeutung der Werke in der Heilsökonomie oder den innerprotestantischen Abendmahlsstreit.

Standen diese genannten Themen unbestritten im Vordergrund dieser bewegten ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, so trifft ebenso zu, daß sich die Beschäftigung mit der Kirche bei den bekanntesten Reformatoren nicht lediglich auf das Problem der kirchlichen Institution beschränkte, sondern auch die Frage nach der Kirche in ihrer geistlichen, mystischen, „unsichtbaren“ Wirklichkeit einschloß. Außerdem war die Verwirklichung von Projekten, wie Bucers Christliche Gemeinschaften, nicht allein eine empirische oder zeitbedingte Angelegenheit, sondern auch Ausdruck eines beständigen, geradezu leidenschaftlichen theologischen Bemühens, das den Straßburger Reformator sein ganzes Leben in Beschlag nahm, vor allem aber während seiner gesamten Amtszeit in der elsässischen Hauptstadt.

Sowohl der theoretische Entwurf wie die praktischen Umsetzungen von Bucers Ekklesiologie verdienen, einem neuen und vertieften Studium zugeführt zu werden. Vor allem Bucers Verständnis der Kirche in ihrer mystischen Dimension als Leib Christi müßte dabei starke Beachtung finden. Nicht umsonst galt der Straßburger als „Fanatiker der Einheit“. Sein Kirchenverständnis, einschließlich der ihm zu seiner Lebzeit vehement vorgeworfenen „ökumenischen“ Gefahren, kann folglich die Positionen der aus

such einer „zweiten Reformation“, Leipzig 1934; Neudruck: New York/ London 1971. Heranzuziehen sind weiterhin die verschiedenen Einleitungen in Bd. 17 von Bucers Deutschen Schriften (=BDS): Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549; Schriften zur Gemeindeformation und zum Augsburger Interim, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1981.

² Dieser Ansicht war vor allem August Lang in seinem 1900 erschienenen und bis heute nicht überholten Werk: *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Wegen unvollständiger Quelleneinsicht konnte Lang das Experiment der „Christlichen Gemeinschaften“ nicht berücksichtigen. Am Schluß seiner Arbeit schreibt er: „Das eigentliche Leben der Theologie Butzers geht zu Ende mit dem Auftreten Calvins: sie mündet in allen maßgebenden Punkten in den Calvinismus ein“ (S. 372).

der Reformation hervorgegangenen Kirchen in ihrer Auseinandersetzung mit den Schwesterkirchen stützen. Die gegenwärtige Kontroverse um die Einheit der Kirchen macht auf Seiten der protestantischen Erben – historisch gesehen – die Argumentation mit einer nicht nur empirischen, sondern gleicherweise „mystischen“ Ekklesiologie erforderlich, wonach die Kirche als Leib Christi nicht nur ein theologischer, damit nicht realisierbarer, nicht institutionalisierbarer Begriff ist, sondern gerade – wenn auch strittige und unvollkommene – Auswirkungen auf die konkrete ekklesiale Realität der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften haben.

Neben ihrer historischen Einmaligkeit verdienen das ekklesiologische Interesse und ihre ökumenische Bedeutung eine verstärkte Beschäftigung mit dem Versuch der *Christlichen Gemeinschaften* – auch und gerade im Anschluß an die Gedenkfeier zum 500. Geburtstag ihres Gründers. In diesem Aufsatz geht es weniger um die historische Nachzeichnung ihrer Entstehung wie ihres raschen Scheiterns. Vielmehr wird versucht, aus diesen Gemeinschaften einige für das Denken und Handeln Bucers wichtige ekklesiologische Motive herauszuarbeiten.

I. Vor der Gründung der *Christlichen Gemeinschaften*

Die Gründung der *Gemeinschaften* gehört in die letzte Periode von Bucers Straßburger Tätigkeit und fällt zeitlich mit den Schwierigkeiten zusammen, die sich aus der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg und der Straßburg aufgezwungenen Übernahme des Interims ergaben. Für das Wirken Bucers in Straßburg bedeuten die Jahre 1546 bis 1548 einschließlich der genannten leidvollen Ereignisse einen endgültigen Abbruch.³ Mehr als 20 Jahre hatte er versucht, in Straßburg eine christliche Kirchengemeinschaft nach den Erfordernissen der Reformation und in Übereinstimmung mit biblischen Normen aufzubauen. War sein Denken in den ersten Jahren seiner Tätigkeit (1523–1529) vom reformatorischen Drängen nach Beseitigung der altkirchlichen Ekklesiologie und der von Rom vorgegebenen Strukturen bestimmt, so bemühte er sich im zweiten Jahrzehnt (1530–1539) um die Organisation der Straßburger Kirche nach den neuen Grundsätzen der Reformation. Dieses Bemühen läßt sich an der Durchführung zweier Synoden (1533/1539), an der Veröffentlichung zahlreicher Zuchterlässe wie Kirchenordnungen (in den Jahren 1534 und 1535) und an der Abfassung seines bedeutenden pastoraltheologischen Traktates *Von der waren seelsorge* (1538) mit reichhaltigen ekklesiologischen Gedanken ablesen.

³ Vgl. hierzu die Biographie von Martin Greschat, *Martin Bucer – ein Reformator und seine Zeit (1491–1551)*, München 1990. Die jüngste Untersuchung zu ekklesiologischen Fragen bei Bucer stammt von Reinhold Friedrich, *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) – insbesondere nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541*, 2. Bde. Diss.theol. Neuchâtel 1989 (masch.).

Diese vielfältigen Maßnahmen⁴ zur Herausbildung einer „wahren Kirche“ in Straßburg erbrachten allerdings nicht die vom Reformator erhofften Wirkungen. So ist die letzte Periode seiner Tätigkeit in der elsässischen Hauptstadt (von 1540 bis zu seinem Aufbruch ins Exil / April 1549) von einer fortschreitenden Ernüchterung gekennzeichnet, die zu einer Verschärfung seiner ekklesiologischen Forderungen führte – erkennbar an den fortgesetzten und immer stärker von den reichsstädtischen Behörden wie den Stadtbewohnern unterstützten Schikanen – mit entsprechenden Maßnahmen und vorgeschriebenen Verhaltensweisen, damit die Straßburger Kirche endlich zu einer „wahren christlichen Gemeinschaft“ werde. Diese Bemühungen um eine immer mehr bekennende christliche Gemeinschaft waren nicht eine Besonderheit Bucers. Selbst bei Luther sind sie schon 1526 an einer oft zitierten Stelle aus dem Vorwort zur „Deutschen Messe“ zu finden⁵, wenn auch für ihn der Zeitpunkt für deren Verwirklichung noch nicht gekommen war. Damals waren die Gefahren zu groß, die Spaltungen innerhalb der jungen Kirchengemeinschaften der Reformation zu vertiefen. Zunächst mußten Theologen herangebildet werden, die in der Nachfolgezeit eine derartige Umstrukturierung der Kirche übernehmen konnten.

Bucer hatte nicht diese Geduld wie Luther, d.h. er konnte nur bis 1546 warten. In jenem Jahr ließen ihn die plötzlich auftretenden Bedrohungen für die erst kurze Zeit vorher aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften (Straßburg war dafür ein gutes Beispiel) an der geleisteten Arbeit zweifeln. Die Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg lieferte ihm den Beweis, daß die Verzögerung hinsichtlich der stärker bekenntnisorientierten Umstrukturierung der Kirche im Fall Straßburgs nicht nur eine ekklesiologische Fehlentscheidung, sondern ganz einfach eine schwere Sünde ist. Die negativen Auswirkungen für die Reichsstadt konnten nur eine Folge des göttlichen Zorns sein.

Das Motiv der *inneren Einheit*

Bucers Überzeugung von der inneren Einheit bahnte sich schon einige Jahre vorher an. Die Enttäuschungen und Unannehmlichkeiten, die der Reformator seit 1541 erleiden mußte, führten zu einer verstärkten Entmutigung. Theologisch machte er dafür die mangelnde Umsetzung seiner Ekklesiologie verantwortlich.

Eine der Hauptursachen für diese zunehmend beklagenswerte Situation war nach ihm das Wiedererstarken des Täufertums in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts in Straßburg und Umgebung. In den vorangegangenen

⁴ Vgl. Jean Rott, *Le Magistrat face à l'épicurisme terre à terre des Strasbourgeois: note sur les règlements disciplinaires municipaux de 1440 à 1599*, in: *Croyants et sceptiques au XVI^e siècle: le dossier des „Epicuriens“*, hg. v. Marc Lienhard, Strasbourg 1981, 57–71 (= Jean Rott, *Investigationes Historicae – Eglises et société au XVI^e siècle – Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Marijn de Kroon und Marc Lienhard, Bd. 1, Strasbourg 1986, 535–549).

⁵ S. dazu G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, S. 397.

Jahren war dieses Problem zwar nicht gelöst worden, Bucer konnte aber wenigstens mit seinen Amtskollegen darauf zählen, daß die seit etwa 12 Jahren gegen das Sektierertum ergriffenen Maßnahmen neben der anhaltenden Predigt des Evangeliums zu einer fortschreitenden Schwächung, wenn nicht zur Beseitigung der mit den Täufern und anderen Dissidenten gegebenen Bedrohung führen werden. Zweimal (März 1538 und April 1540) hatten die weltlichen Behörden Straßburgs auf Drängen Bucers und seiner Amtskollegen Strafmandate gegen die Täufer erlassen.⁶ Diese Texte unterstreichen die Sorge der weltlichen und kirchlichen Behörden um die unbedingte Aufrechterhaltung der *kirchlichen Einheit* gerade in einer Zeit des Anwachsens sektiererischer Gruppen (vor allem der Täufer).⁷

Diese Einheit ist ein Schwerpunkt der ekklesiologischen Bemühungen Bucers in dieser die Gemeinschaften vorbereitenden Wirkungsphase. Nun ist die Täuferbewegung in den Jahren vor ihrer Gründung eben nicht verschwunden, sondern neu belebt worden.⁸ Bucer glaubte darin ein Indiz für die Schwächen seiner Ekklesiologie zu erkennen, die es möglichst schnell zu beheben galt. Der Kampf gegen das Sektierertum war sicherlich wertvoll, andererseits durfte aber die Verbesserung und Vervollkommnung der eingesetzten Kirche nicht außer acht gelassen werden. Bucer wußte, daß nicht alles an den Täufern verwerflich war, ihn beeindruckte sogar deren vorbildlicher Glaubenseifer. Auch beneidete er sie um die unter ihnen geübte Zucht. Bei den Verhandlungen mit den Vertretern der hessischen Täufer (1537) räumte er dies sogar ein und ging soweit, an die Aufwertung der Kindertaufe durch ein bekennendes „Zeichen“ zu denken, aus dem bekanntlich die evangelische „Konfirmation“ wurde.⁹

Die Täufer wetteiferten mit Bucers Biblizismus, der im Gegensatz zu den Dissidenten der buchstäblichen Befolgung der Heiligen Schrift Grenzen setzte. Schon Jahre vor der Gründung der *Gemeinschaften* schrieb er Landgraf Philipp von Hessen, daß sich das Volk in diesem Punkt durch die Problematik der Taufe verunsichern lasse, all seine Habe verkaufe, was ihnen aber wegen der Kinder zu verbieten sei.¹⁰ Auf dem Hintergrund dieser Bemerkung des Reformators zeichnen sich die klassischen biblischen Texte für die Verbindlichkeit der Gemeinschaft (Act. 2/4) ab, die Bucer selbst gern bei der Förderung seiner eigenen Gemeinschaftsprojekte innerhalb der Kirche zitierte.¹¹

⁶ Vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. XV: Elsaß. III. Teil: Stadt Straßburg 1536–1542, bearb. v. Marc Lienhard, Stephen F. Nelson u. Hans Georg Rott, Gütersloh 1986, Nr. 816, 817 u. 1014.

⁷ Ebda., S. 140: „Aber damit dennoch soliche schedliche secte und trennungen nit also frei und ungehindert zu verderbung gemeiner stat... uberhand nemen“; „... damit die kirch in einigkeit bleiben und solche rottungen und trennungen verhütet würden“.

⁸ Ebda., S. 140: „Daher dan kommen, das siche die secten hochlich gemert“.

⁹ Vgl. Günther Franz (Hg.), Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Bd. IV, Marburg 1951, Nr. 77, 213 f.

¹⁰ QGT (wie Anm. 6), Bd. XVI, Nr. 1310.

¹¹ Vgl. G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 99.

Je mehr sich das Täuferium ausweitete, umso problematischer wurde das für Bucer so wichtige Einheitsmotiv innerhalb der protestantischen Kirche Straßburgs selbst, während es in Beziehung zur römischen Kirche – wegen ausgebliebener Erfolge – an Bedeutung verlor. Für Bucer stellte sich nun die Frage, wie dieser Aufschwung des Sektierertums unterbunden werden konnte, das auf der grundlegenden Basis überschaubarer gemeinschaftlicher Gruppierungen einen Bekenntniseifer predigte, der wiederum in der strikten Befolgung biblischer Vorbilder verwurzelt war und (wie Bucer!) die Lauheit wie den mangelnden Bekenntniswillen der auf einer Stufe mit dem Heidentum aus neutestamentlicher Zeit gestellten weltlichen Obrigkeit brandmarkte.

Diese innerprotestantische Einheit war genauso schwer zu verwirklichen wie die Kircheneinheit mit Rom. Weder die fortschreitende Predigt des Evangeliums noch die von den Straßburgern bewiesene und sowohl von den Anhängern wie den Feinden der Reformation in der Kirchenleitung oder des römischen Traditionalismus herausgestellte Toleranz vermochten die sektiererischen Tendenzen innerhalb des Protestantismus aufzunehmen.

So blieb allein die Lösung über die Zuchtordnung, an der Bucer unaufhörlich seit den 30er Jahren gearbeitet hatte. Die ekklesiologischen Fragen gewannen dabei aber immer mehr an Bedeutung. Bucer verband zwar stets ethische Konsequenzen mit dogmatischen Voraussetzungen, und dennoch bezogen sich seine Angriffe im Verlauf der Auseinandersetzungen mit den Dissidenten auf Fragen in der Lehre – meistens ekklesiologischer Art. Dogmatische Wahrheiten bestimmen ethische Aussagen, eine falsche Lehre hat ein verkehrtes Handeln zur Folge. Die Erfahrungen mit dem Täuferreich in Münster (1534) hatte den klaren Beweis erbracht, daß aus dem Sektierertum Gewalt hervorgeht, die Einheit der Christenheit zerstört und mit der Aufkündigung des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit auch die göttliche Autorität untergraben wird.

Das Motiv der *ekklesialen Orte*

Wegen dieses Wiederaufschwungs des Täuferiums, den alle bis dahin getroffenen Maßnahmen nicht eindämmen konnten, sah Bucer Straßburg in seiner religiösen und politischen Einheit bedroht. Es mußten daher andere Mittel eingesetzt werden, um dieser ständig wachsenden Gefahr standzuhalten. Jedes Eingreifen in die Verhältnisse der Stadt bedeutete gleichzeitig ein Eingreifen in ihre Funktion als Kirchengemeinschaft. Wir berühren hier ein weiteres ekklesiologisches Motiv, das seine Auswirkungen auf die Vorbereitung von Bucers Plan zu den kleinen Gemeinschaften hatte, d.h. das Motiv der *ekklesialen Orte* in Übereinstimmung mit den Vorbildern der Urkirche und der Tradition der Kirchenväter. Die Frühzeit der Kirche war für Bucer nicht nur exemplarisch, sondern auch normativ.¹² Auch in dieser

¹² Siehe z.B. in den *Scripta duo* von 1544 folgenden Untertitel: „Omnia ex auctoritate non Scripturae tantum, sed etiam traditionum Apostolicarum, Canonum et S. Patrum“.

Hinsicht stimmte Bucers Biblizismus mit den Täufern überein. Er wollte der Kirche Straßburgs die Gemeinschaftsformen der Kirche aus neutestamentlicher Zeit wiedergeben, die sich von den ekklesialen Strukturen des Mittelalters unterschieden. Aus seinen Schriften geht hervor, wie stark die *Familie* für ihn ein bevorzugter ekklesialer Ort war, an dem sich die zwei wesentlichen Funktionen der Seelsorge verwirklichen ließen: die Unterweisung in der Lehre und die Erbauung in der Frömmigkeit. Dieser familiäre „Ort“ stellte für ihn einen wahrhaft ekklesialen Mikrokosmos dar, eine Kirche „privatim“ (oder „domatim“) als notwendige Ergänzung zur Kirchengemeinde, die Gemeinschaft „publice“ war.¹³

Wenn Bucer auch auf immer kleinere und bekennendere Gemeinschaften abzielte, so argumentierte der Reformator auch weiterhin zugunsten einer offenen ekklesialen Gemeinschaft, d.h. für die Volkskirche, wo die Dissidenten eine ausgrenzende Ekklesiologie nur für die wahren Auserwählten predigten. Bucer nimmt nun einen Zweifrontenkrieg auf: einerseits will er eine immer mehr bekennende Kirche, die durch den Einsatz ihrer Mitglieder zu einer besseren Zucht gelangt, andererseits sträubt er sich, in eine sektiererische Ekklesiologie abzugleiten, nach der sich die Kirchengemeinde auf christliche Konventikel, losgelöst von der Gesamtbürgerschaft, beschränken würde.

Dieses Dilemma hat sich in den Jahren nach der ersten Straßburger Synode (1533) abgezeichnet. 1534 z.B. verteidigte Bucer gegenüber den Täufern das Vorbild einer bekennenden Kirche, die aber allen zugänglich ist – „nach dem Beispiel der biblischen Tradition und der ersten Jahrhunderte der Kirche“.¹⁴ Niemals gab der Straßburger Reformator die Vorstellung einer Volkskirche zugunsten einer eingeschränkten und bekennenden Gemeinschaft auf, und dies eben wegen der ständig präsenten Gefahr der täuferischen Ekklesiologie innerhalb der Straßburger Kirche. Dies muß klar herausgestellt werden, um nicht die Bedeutung der späteren *Christlichen Gemeinschaften* falsch zu verstehen.

Diese Perspektive wird sich im Verlauf der 40er Jahre nicht ändern, trotz der Entwicklung und den immer intensiveren Bemühungen des Reformators in Richtung auf eine straffere Zucht unter den Straßburger Christen. In all den Jahren und Krisen, die der Gründung kleiner Gemeinschaften nach Bucers Vorstellung (in den Jahren 1547 bis 1549) vorausgingen, hat der notwendig volkscirchliche Aspekt sein ekklesiologisches Denken begleitet. Immer wird die Ambivalenz zwischen diesem Aspekt der Öffnung und dem

¹³ S. dazu G. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 355 f.

¹⁴ S. *Bericht auß der heyligen Geschrift* (1534), BDS 5, 197: „Diß ist in der substanz Götlichs bundts, nit weniger des newen, dann des alten ... und warlich ist es eyn grosse schmach Christi, ym, unserem heyland, zumessen, das er den gnadenbundt solte haben wöllen einthun (=einschränken) und enger machen, so er doch der ist ... der den gnadenbundt, der vor nur bey denen ware, die auch nach dem fleisch kinder Abrahe waren, in aller welt erweyteret hatt. Wie kan doch eyn Christ im das yn sein hertz kommen lassen, das unser Herr Jesus solte den bundt Götlicher gnaden und seiner erlösung seiner gleubigen kinderen eyngezogen haben, denen er zuvor gemein gewesen ist“.

ebenso unverzichtbaren Aspekt einer als Gemeinschaft besser organisierten und aktiveren Kirche. Dieses Motiv einer doppelten Ekklesiologie – volklich und bekennend zugleich – hat eine bedeutende Rolle in dem langsamen Heranreifen von Bucers Plan zu den kleinen „christlichen Gemeinschaften“ gespielt. Es ging für den Reformator um den deutlicheren Nachweis *wo*, an welchen „Orten“ die „wahre Kirche“ zu erkennen sei – in Abgrenzung zu den Forderungen täuferischer Kleingruppen, aber auch zu den Ansprüchen hierarchischer und klerikaler Strukturen der römischen Kirche zum Zeitpunkt der Gegenfront, die sich mit dem 1545 begonnenen Trienter Konzil und der katholischen Reform einstellte.

Das Motiv der *Heiligkeit*

Auf ekklesiologischer Ebene durchlebte Bucer zeitweise die Wechselbäder der Kritik, wie sie in der Fabel vom Müller, seinem Sohn und dem Esel zum Ausdruck kommen: zum einen warf man ihm vor, in der bekennenden Zucht bei den Straßburgern nicht konsequent genug zu sein¹⁵, zum andern mußte er achtgeben, daß Straßburg nicht als zweites Münster gebrandmarkt wurde!¹⁶ Je stärker er sich engagierte, um so mehr wurde er kritisiert. 1543 schrieb ein Basler Freund Bucers Sekretär Conrad Huber, daß seit dem Tod Capitos (1541) alles schief laufe, die Stadt voll von allerlei Sektierern sei und Bucer sich eher um seine Straßburger Kirche kümmern solle, als die Kirchen im übrigen Deutschland reformieren zu wollen – mit dem Ehrgeiz, überall an der Spitze zu stehen!¹⁷ Um die Mitte der 1540er Jahre setzte die Täuferbewegung erneut verstärkt ein, nachdem sich einzelne Gruppen nachts zu heimlichen Versammlungen im Wald von Eckbolsheim vor den Toren Straßburgs trafen.¹⁸ Einmal mehr verstärkte sich der Zweifel an der Richtigkeit der vielfältigen Bemühungen um die Reformation in der Lehre und der ethischen Erneuerung. Je mehr Bucer den Magistrat zur energischen Unterstützung bei der Einsetzung einer „wahren“ Kirchenzucht drängte, um so mehr schien die Straßburger Kirche – in den Au-

¹⁵ Zu entsprechenden, von ihm aufgegriffenen Vorwürfen siehe z.B. QGT, Bd. XVI, Nr. 1266: „Gravissimum crimen, quod hostes contra me apud bonos objicere possunt, est quod inexploratos incognitos ad mensam Domini admittimus, quod illam (= disciplinam) plerique nostrum in totum negligunt...“

¹⁶ Vgl. QGT, Bd. XV, Nr. 816: „... solich sect auch uber die mass von frembden und heimischen sich merenn und uberhand nemen will, das wir sehen, das unser milte handlung bei disen verstockten leuten nit verfaehet, und zu besorgen haben, das in künftigem wie in Münster auch beschehen, so sie iren vorteil ersehen, zu ufrur und ganzer verderbung diser stat Strassburg reichen mocht“.

¹⁷ QGT, Bd. XVI, Nr. 1330: „Quidam hic sparsit, ecclesiam vestram esse exulceratissimam, sectarum et epicureorum plenam, ministros otiosos esse ventres, pecuniis deditos, omnia cum morte Capitonis sepulta esse, quae hactenus ecclesiam vestram in pacis concordia tenuerunt; Bucorum plus in animo habere ecclesias inferioris Germaniae quam suam, ad quam vocatus, ecclesiam; causam addidit: vt sit caput omnis rei (...). Quot enim sectas habetis! Papistas, Hoffmannos, anabaptistas, Cutzios, Hetzeranos, epicureos!“

¹⁸ S. QGT, Bd. XVI, Nr. 1453–1455.

gen des Reformators – der Entartung wie der Kritik ausgeliefert zu sein. Böswillige Kritiker verbreiteten Verleumdungen über die Stadt und ihre Reformatoren, und wohlwollende Beobachter (wie der oben erwähnte Briefpartner) warnten Bucer und seine Freunde vor den verheerenden Folgen dieser erbärmlichen Charakterisierung¹⁹.

In diesem angespannten Klima wird – trotz mancher Übertreibung – die Verbitterung und Enttäuschung bei Bucer im Verlauf der Jahre verständlich. Je mehr er sich abmühte, umso weniger entsprachen die Entwicklungen seinen Vorstellungen von einer wahrhaft nach dem Evangelium reformierten Kirche! Die Geduld Bucers, der seit Beginn seiner Straßburger Amtstätigkeit nachhaltig die Heiligung des Gläubigen und dessen notwendigen Fortschritt in der Frömmigkeit betont hatte, wurde nun durch die offenkundige Nichtigkeit all seiner Bemühungen erschüttert.²⁰ Nicht nur die Straßburger Christen versperren sich 1545 wie schon 1523 gegenüber Bucers Versuchen zu einer moralischen Verbesserung, sondern auch die Kirche selbst als Gemeinschaft des Leibes Christi, die dazu berufen ist, Zeichen des „regnum Christi“ in dieser Welt zu sein, zeigte immer weniger Eifer und Bekennermut. Leider war dieses trostlose Bild nicht nur eine Folge aus dem Vollkommenheitsstreben des Reformators. Auswärtige Stimmen oder Verleumder, die in der Stadt Aufnahme fanden, bestätigten den erbärmlichen Zustand von Bucers Kirchenprojekt. Ausgerechnet er, der so sehr danach strebte, aus dieser Kirche ein Vorbild der Reformation zu machen und ihr ekklesiale Qualitäten („notae“) zu verleihen, stand nun vor einer Kirchengemeinschaft, die in ihrer Einheit zerrissen war, halbherzig die Frage nach den Gemeinschaftsformen anging und sich unfähig zeigte, ihre Heiligkeit wieder zu erlangen. Sowohl von außen wie in seinem Innersten fühlte er sich herausgefordert, immer mehr Zuchtmaßnahmen für die Individuen und Reformstrukturen für die Kirchengemeinschaft selbst zu erwirken.

Das Motiv der *Treue*

Bucer sah in den Gemeinschaftsformen der Urkirche das maßgebliche, d.h. normative Vorbild für eine reformatorische Kirche. Dieser Rückbezug mußte nach ihm nicht nur die Ausprägungen des gemeinschaftlichen Lebens, sondern auch das Handeln in ihnen anregen. Texte wie Act. 2 und 4,

¹⁹ QGT, Bd. XVI, Nr. 1330: „Vigilate igitur, ne quid hij perniciosi homines detrimenti dent ecclesiae vestrae: turbas moliuntur, quo impediunt cursum verbi Dei.“

²⁰ Diese Thematik von der fortschreitenden Heiligung bei Bucer hat A. Lang in seinem unter Anm. 2 zitierten Werk (S. 191) verkannt; dagegen haben Forscher der jüngeren Generation verstärkt darauf hingewiesen, wie etwa Fr. Wendel in seinem Buch *Calvin – Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, 30 f. – J. Müller, *Martin Bucers Hermeneutik* (= QFRG 32), Gütersloh 1965, 37 f. sieht im Fortschrittsgedanken ein thomistisches Erbe; s. außerdem C. Zippert, *Der Gottesdienst in der Theologie des jungen Bucer*, Marburg 1969, 113; W.P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge 1970, 37–38; W. Neuser, *Die Grundzüge der Theologie Bucers* (Praefata zum Römerbriefkommentar 1536), in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2, Göttingen 1980, 220.

Röm. 12 und 1. Kor. 12 finden sich wie ein Leitmotiv in allen seinen Schriften.²¹ Mehr als um ein Beispiel ging es hier nach ihm um eine Norm für die Treue, von der die apostolische Kontinuität der Kirche abhing. Interessant ist, daß für den Straßburger Reformator die Apostolizität der Kirche zwar vom Wort Gottes abhängt (und in diesem Punkt war er sehr wohl ein Schüler Luthers), sich nach dem Wirken dieses Wortes die Apostolizität aber auch an der sichtbaren Wirklichkeit der Kirche ablesen läßt.

Wenn er sich also (oft bitter) über die Abweichungen seiner Straßburger Kirche von den Gemeinschaften der Urkirche und der Alten Kirche beklagte, so beklagte er sich im Grunde über die mangelnde Apostolizität seiner Kirche. Gerade in Beziehung zu dieser Apostolizität entschied sich ihre Treue und Kontinuität, wie Bucer dachte. Eine der größten Gefahren, der sich die Kirche aussetzen konnte, war die – den Täufern vorgeworfene – Untreue gegenüber den ekklesialen Vorbildern der biblischen Texte.

In dieser Normativität der Urkirche wie der Alten Kirche zeigt sich die ganze Bedeutung von Bucers Ekklesiologie: Die apostolische Treue der Kirche bewahrheitet sich eben an diesem sicht- und greifbaren Vorbild der Gemeinschaft, ebenso wie an der Übereinstimmung des Glaubens der Christen mit dem Wort der Heiligen Schrift. Bucer läßt zwar gewiß nicht außer acht, daß das Wort der Heiligen Schrift vorausgeht und den Glauben bestimmt, und trotzdem legt er dieser Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Vorbild einer Gemeinschaft Beweiskraft für die christliche Echtheit jeder Kirche bei, die Christus und seinen Aposteln treu sein will. Die apostolische Kontinuität ist nicht nur ein theologisches, sondern auch ein historisches Faktum. Wenn in Bucers Denken immer der Heilige Geist die Initiati behält, um die Echtheit des Glaubens zu garantieren, so will der gleiche Heilige Geist, daß unanfechtbare kirchliche Ämter und Strukturen sein Wirken in der Gemeinschaft, in der korporativen Wirklichkeit der Kirche (als Leib Christi) bezeugen. So mußte für Bucer die mangelnde Treue und die ungenügende Übereinstimmung der Straßburger Kirche mit den gelebten christlichen Gemeinschaften der Urkirche das auf Dauer unerträgliche Zeichen für den Mangel an Apostolizität dieser Kirche sein.²²

²¹ Hier sei verwiesen auf das Bibelstellenregister in meinem Buch *Entre la secte et la cité*.

²² In seinen Schriften gegen Latomus aus dem Jahre 1544 bietet Bucer eine gute Zusammenfassung dieser Ekklesiologie: „Tertio requiritur ut unusquisque hanc fidem suam (= den Glauben, den er in den vorausgegangenen Punkten 1 und 2 dargelegt hat) in Ecclesia, apud quam habitat, solenniter confiteatur, seque ibi in obedientiam Christi, et Ecclesiae publice addicat; in ea religiose perseveret, unum Deum, unum Christum cum omnibus sanctis, qui unquam, aut uspiam fuerunt, aut sunt, colat; et instaurandae pietati in se et in alijs, toto corde studeat, eamque ob causam ad sacros conventus libenter conveniat, verbum Domini studiose audiat, summa religione cum Ecclesia oret, laudetque Deum, sacrificium suum offerat, sacramenta percipiat, disciplinae Christi, omnique piae correctioni, cum publicae, tum privatae, sed penitus permittat; atque ideo publicos Ecclesiae ministros, cuiuscunque loci et ordinis, ex animo veneretur et suscipiat; privatos quoque monitores et exhortatores (...) excipiat; ac quanto possit studio discat in dies servare plenius, quaecunque Christus praecepit; in eoque consentiat et adhaereat in Domino coniunctus et unitus cum omnibus saeculorum et

Damit ist die historische wie ekklesiologische Konstellation in den Jahren umschrieben, die der Gründung der *Christlichen Gemeinschaften* vorausgingen. Einige Aspekte von Bucers Kirchenverständnis, die sich in den 1530er Jahren herauskristallisierten, wurden im Verlauf der Zeit noch verstärkt. Bei näherem Studium zeichnet sich am Rand dieser Schwerpunktsetzung das Bemühen ab, der Kirche – theoretisch wie praktisch – ihre Übereinstimmung mit den vier „notae“ der Urkirche wie der Alten Kirche zurückzugeben: die *Einheit* – sowohl nach außen wie nach innen, die *Universalität* (oder „Katholizität“), d.h. die Frage nach den „Orten“, an denen Kirche gelebt wird, die *Heiligkeit* nicht nur ihrer Glieder als Individuen, sondern auch der Gemeinschaft als leiblicher Realität in Christus und schließlich die als *Treue* verstandene *Apostolizität* in der Kontinuität mit der ursprünglichen (theologischen wie institutionellen) Realität der urchristlichen Gemeinschaften. Von diesem Ansatz her habe ich versucht, die Lage in Straßburg wie Bucers Denken in der Zeit vor der Gründung der *Christlichen Gemeinschaften* zu interpretieren.

Das Zusammentreffen dieser ekklesiologischen Akzentuierungen mit einer sich verschlechternden historischen Situation sollte Bucers immer deutlicher hervortretende Ungeduld erregen. Als 1546 der Schmalkaldische Krieg die Niederlage der protestantischen Gebiete, zu denen Straßburg gehörte, wie die Einführung des Interims herbeiführte, sah der Reformator darin ein Zeichen für das Gericht Gottes und schritt zur Tat.

II. Die ekklesiologischen Beweggründe bei der Gründung der *Christlichen Gemeinschaften*

Wie kamen die aufgezeigten ekklesiologischen Schwerpunkte bei der eigentlichen Gründung der *Gemeinschaften* zum Tragen? Bevor wir diese Frage beantworten, muß zunächst der Werdegang nachgezeichnet werden, der zum Auftauchen dieser kleinen Bekenntnisgemeinschaften innerhalb der Straßburger Kirchengemeinden führte.

1934 hat erstmalig der Historiker Werner Bellardi auf die mit diesen Gemeinschaften verbundene Besonderheit in Bucers reformatorischem Wirken aufmerksam gemacht. Bellardi ging sogar so weit, dieses Experiment als „zweite Reformation“ zu werten.²³ Seine Arbeit hat als Standardwerk für die geschichtliche Darstellung der Gemeinschaften bleibende Bedeutung, auf das ich mich bei Einzelbelegen beziehe. Dabei beschränke ich mich in dieser kurzen Studie auf die Analyse der für die Gründung der Gemeinschaften ausschlaggebenden ekklesiologischen Hintergründe.

locorum Sanctis Dei. Haec omnia instituit Dominus, et servari praecepit. (...) In his ergo quae commemoravi, consistit tota Ecclesiae Christi communio (...)“, in: *Scripta Duo ad-versaria D. Bartholomaei Latomi LL. Doctoris et Martini Bucerii Theologi*, Argentorati 1544, fol. 131.

²³ „Der Versuch einer zweiten Reformation“; vgl. den Untertitel zu Bellardis Werk (wie Anm. 1 oben).

Nach W. Bellardi soll es derartige kleine Gemeinschaften seit Ende 1545 in mindestens zwei Straßburger Kirchengemeinden gegeben haben.²⁴ Dieses Datum ist aber offensichtlich zu früh angesetzt, da es in den Ratsprotokollen der Stadt Straßburg vor dem 21. Februar 1547 keinen Hinweis auf die *Gemeinschaften* gibt.²⁵ In der Zeit davor behandeln die Ratsquellen sehr wohl das Disziplinarproblem des „beschicken(s)“, d.h. der Vorladung zum Verhör. Dies bezog sich allerdings nicht auf innergemeindliche Gruppen, in denen sich Mitglieder der Straßburger Kirchengemeinden unter Leitung ihrer Prediger versammelt haben sollen. Dagegen lesen wir im Protokoll des 21. Februar 1547, daß „die Prediger von Sankt Thomas und Jung-Sankt-Peter die Leute zu besonderen Versammlungen beschicken und sich das Recht zur Exkommunikation anmaßen“.²⁶

Ohne hier auf die Einzelprobleme im Zusammenhang mit dieser noch nicht endgültig gesicherten Datierung eingehen zu wollen, kann m.E. der auslösende Faktor für die Bildung der Gemeinschaften nur in dem dramatischen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges gefunden werden. In der Tat mußte Straßburg im Januar 1547 mit Kaiser Karl V. Verhandlungen aufnehmen, dessen harte Bedingungen Anfang Februar in der Stadt bekannt wurden. Nun ergibt sich genau für den 21. Februar die erste ausdrückliche Erwähnung von Kleingruppen, in denen sich Gemeindeglieder mit dem Ziel einer strengeren Zuchtpraxis versammelten. Wir können daher im Ausgang dieses Krieges den zeitbedingten Anstoß zur Gründung von Bekenntnisgemeinschaften durch Bucer und einige seiner Amtskollegen sehen. Tatsächlich schrieb er, daß die Lauheit, das Sektierertum und das Versagen der weltlichen Obrigkeit nun ihre Früchte tragen, die Straßburger mit der Reform der Kirche zu größerer Bekenntnistreue zu lange gewartet haben, ihre Kirche daher nun unter dem göttlichen Zorn steht. Daraus entstand die ganze Unordnung²⁷, die „wir unseren Verfehlungen und Schwächen“ zuzuschreiben haben.²⁸

In dieser äußerst heiklen Situation, in der Bucer das Grundanliegen der Reformation gefährdet sah, verfaßte er hintereinander mehrere Abhandlungen zu den *Gemeinschaften*²⁹, in denen klar die mit dem Experiment verbundenen ekklesiologischen Beweggründe aufgeführt werden, der Kirche Straßburgs größeren Bekenntnischarakter zu verleihen. Gerade – weder zu seinen Lebzeiten noch im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts veröffentlichten – Texten beschreibt er genau das Verfahren, nach dem die Geistlichen der Straßburger Kirchengemeinden diese Bekenntnisgemeinschaften ins Leben rufen sollten.

²⁴ S. dazu BDS, Bd. XVII, 157.

²⁵ Vgl. dazu meine Untersuchung *Entre la secte et la cité*, 364 f. und Anhang IV, 431–433.

²⁶ QGT, Bd. XVI, Nr. 1542.

²⁷ Vgl. z.B. BDS, Bd. XVII, 100–104.

²⁸ Dieses Urteil entspricht dem Titel einer seiner Abhandlungen zu den *Christlichen Gemeinschaften*; vgl. BDS 17, 156 f.: *Von der Kirchen mengel vnnd fähl* (mit der von mir vorgeschlagenen Korrektur zur Abfassungszeit).

²⁹ Veröffentlicht in: BDS 17.

Zunächst sei an die Verwirklichung dieses Projektes erinnert, das zwei aufeinanderfolgende Phasen vorsah.³⁰ Die Geistlichen sollten zunächst „in diesen gefährlichen Zeiten“ von der Notwendigkeit predigen, eine „wahre“ christliche Gemeinschaft zu leben. Wer von diesem Ruf ergriffen worden ist, sollte sich nach einem Hausbesuch seines Geistlichen mit anderen „an einem passenden Ort und zu festgesetzter Stunde“ versammeln. Bei der ersten Zusammenkunft sollte der Geistliche noch einmal die Kennzeichen der „wahren christlichen Gemeinschaft“ darlegen, dann konnten sich die Gemeindeglieder dazu äußern. Daraufhin sollten all diejenigen, die an einer Fortführung des Experiments interessiert waren, aus ihrer Mitte einen oder zwei Verantwortliche wählen, die mit dem oder den Geistlichen und den vom Magistrat ernannten „Kirchenpflegern“ (Aufsehern!) ein Gremium zur seelsorgerlichen Förderung und zur Zuchtüberwachung für die Gruppe bilden sollten. Der oder die Geistlichen hatten sich dann ihrerseits zu verpflichten, indem sie über ihre Theologie vor der kleinen Gemeinschaft Rechenschaft ablegten und darauf die ganze Hausgemeinschaft verpflichteten. Danach sollten die „Ältesten“, d.h. die bestimmten Verantwortlichen, eine gleiche Art Verpflichtung eingehen hinsichtlich der von ihnen vertretenen Lehre, ihrer sittlichen Lebensführung und ihrer Zusammenarbeit mit dem oder den Geistlichen bei der Vertiefung der „Gemeinschaft“. Schließlich sollten in einem letzten Akt der ersten Phase die Namen dieser „Ältesten“ in ein Verzeichnis eingetragen werden.

Die zweite Phase sollte folgendermaßen verlaufen: Der Geistliche, die „Ältesten“ der Gruppe und die „Kirchenpfleger“ der Volkskirche laden nacheinander die bei der ersten Zusammenkunft anwesenden Mitglieder vor oder besuchen sie zu Hause. Sie führen mit jedem einzelnen und seiner Hausgemeinschaft ein Gespräch über die Lehre, die Sakramente, die christliche Lebensführung und die Buße. Ist dieser dann zu einer weitergehenden Verpflichtung in einer derartigen Gemeinschaft bereit, so soll er dies dem anwesenden Geistlichen und den anderen Verantwortlichen gegenüber durch das Handgelübde bezeugen und in ein Verzeichnis als Mitglied der *Christlichen Gemeinschaft* eingetragen werden.

Mit dieser Beschreibung des Gründungsverfahrens für die kleinen Gemeinschaften lassen sich die jenem Experiment zugrundeliegenden ekklesiologischen Motive besser wahrnehmen. Durch die Wiederaufnahme der schon weiter oben untersuchten Akzentuierungen Bucers – die verschiedenen „notae“ der Kirche, die von ihr erstrebte (innere) *Einheit*, die Gemeinschaftsorte, an denen sich Kirche verwirklicht, die von ihr ausgehende *Heiligkeit* und die von ihr bezeugte *apostolische Treue* – werden wir nun sehen, wie die Schriften zu den *Gemeinschaften* die ekklesiologischen Zielsetzungen des Reformators bestätigen.

³⁰ Vgl. hierzu BDS 17, 153–345 passim (z.B. 182 f.); außerdem W. Bellardi, op.cit., 125 und G. Hammann, op.cit., 370 f.

Die Einheit

Diese Thematik war – wie oben aufgezeigt – besonders wegen des Wiederaufschwungs täuferischer Versammlungen akut. Die Kirche Straßburgs war in ihrer ekklesialen Einheit mehr durch innere Zwistigkeiten bedroht als durch die noch kaum bewußt gewordene Trennung von der alten Kirche. Die separatistischen Spannungen im Innern stellten ein belastendes Dauerisiko für die politische Lage der Stadt dar. Die Bildung von Gruppen und Versammlungen, die trotz aller Beteuerungen Bucers leicht mit den separatistischen Bestrebungen der Täufer und anderer Sektierer identifiziert werden konnten, gaben Anlaß zu hinterhältiger Kritik und ließ Bucer selbst zum Mitschuldigen am ekklesialen Zusammenbruch der Straßburger Kirchengemeinschaft werden. Bucer war von derartigen Vorwürfen so sehr betroffen, daß er sie in den Schriften zu den *Gemeinschaften* auflistete.³¹ Schnell wurden Stimmen laut, nach denen diese Kleingruppen die Stadtbewohner in gute und schlechte Christen teilen, indem die einen aus einem Überlegenheitsgefühl heraus die anderen aburteilen. Daraus ergeben sich Gefahren für Spaltungen und Unordnung, weil es schließlich zwei Gemeinschaftsformen geben wird, die großen volkskirchlichen Gemeinden und die kleinen Bekenntnisgemeinschaften.

Bucer versuchte, die Kritik abzuwehren. So achtete er bei der Gründung der kleinen Gemeinschaften auf die Heranziehung der „Kirchenpfleger“, d.h. der von der weltlichen Obrigkeit bestimmten Ältesten der großen Kirchengemeinden.³² Sie hatten bei den Versammlungen anwesend zu sein, mußten bei den Hausprüfungen zur Aufnahme von Mitgliedern teilnehmen und behielten allein die Zuchtautorität über die nicht zu einer *Gemeinschaft* gehörenden Gemeindeglieder.³³ Und trotzdem hielt der Vorwurf unvermindert an: Bucer mußte sich gegen die Anklage verteidigen, er werde selbst zum Sektierer. Er schrieb daraufhin, daß die Sekten zur Teilung führen, weil sie sich von den andern trennen wollen. Die *Gemeinschaften* dagegen bekennen sich zur offiziellen, seit Jahren in Straßburg gepredigten Lehre der Kirche und beabsichtigen ausdrücklich, von innen her die Einheit um diese Lehre wiederherzustellen, die in so gefährlicher Weise von den Störungen der verschiedenen in der Stadt wütenden Sekten bedroht wird.³⁴ Die Vorwürfe ließen sich nicht beseitigen. Bucer beharrte aber dar-

³¹ Vgl. BDS 17, 189–195; 279–290; 322–340.

³² Vgl. BDS 17, 184 f.; 296–314; 338–415.

³³ Vgl. noch BDS 17, 193; 253 f.; 281; 339.

³⁴ S. ebda., 191 f. (u.a.): „Es hatt der widerteuffer vnd ein jede andere sect drey furneme malzeichen (...). Die dritte, das sie dann auch vffgeblasen beßer vnd heiliger sein wöllen vnd derhalben alle andere, so nit ires sins, glaubens vnd verstands sein wöllen, verdammen vnd sich von jhnen als von befleckten vnd unreinen absundern, dadurch dann der kirchen einigkeit zerrutung folgett. (...) So wirt diß vnser furhaben nit allein kein absunderung mitt bringen, dadurch die einigkeit der kirchen möchte zerret werden, sonder ist noch wol on allen zweivel eben das mittel, durch welches die kirch wider zu ruh vnd einigkeit komen mag, die doch sonst bißher so jemmerlich mitt mancherley secten als widerteuffern, Papisten vnd sonst Epicureischen leuthen zertrennet worden ist.“

auf, daß die kleinen Gemeinschaften nichts anderes zum Ziel haben, als die Einheit unter allen Christen voranzubringen – und gerade der sonntägliche Gottesdienst sollte sie zusammenführen. Niemals wollten Bucer und seine Amtsbrüder eine besondere Gottesdienstpraxis in den *Gemeinschaften*. Vor allem kommt im Abendmahl diese innere Einheit am besten zum Ausdruck, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, sich dort oft zur „wahren“ christlichen Gemeinschaft zusammenzufinden.³⁵

Die Heiligkeit

Das durchschlagendste Motiv für die Gründung der *Gemeinschaften* war vor allem das Bemühen um die Heiligkeit, das kontinuierliche Fortschreiten im Glauben, das Bucer für seine Kirche erhoffte. Diese Gemeinschaften sollten ein wichtiger institutioneller Markstein auf dem Weg der Heiligung sein. Sie sollten zum Katalysator der ganzen Volkskirche werden, die ohne derartige Bekenntnisgruppen unfähig ist, zur größeren Heiligkeit zu gelangen. Den *Gemeinschaften* kam somit die missionarische Aufgabe zu, die ganze Kirchengemeinde zu einer glaubwürdigeren Praxis des christlichen Lebens anzuhalten, die Bucer folgendermaßen zusammenfaßte: Hören auf das Evangelium, Gebrauch der Sakramente, Empfang der Privatabsolution (eben nicht nur der allgemeinen Absolution), Anerkennung der Exkommunikation, Aufforderung (durch Vorbildgebung!) zu einer besseren Ordnung der kirchlichen Handlungen und religiösen Übungen.³⁶ Noch konkreter ging es um das Eingeständnis und stärkere Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, „eine Seele, einen Leib und ein Herz“ mit allen andern Mitgliedern der *Gemeinschaft* zu bilden, die Sonntagsgottesdienste fleißig zu besuchen, oft zum Abendmahl zu gehen, seinen Besitz freiwillig mit anderen zu teilen, seine Kinder taufen zu lassen, aufmerksam die christliche Erziehung der Kinder und der ganzen Hausgemeinschaft zu verfolgen, die Zurechtweisung der Brüder und – gegebenenfalls – den Ausschluß aus der Gemeinschaft anzunehmen.³⁷ Gerade dieser letzte Punkt brachte die kleinen Gemeinschaften in Verdacht und rief den deutlichen Widerstand des Magistrats hervor wie auch die Ablehnung des Experiments durch einen Teil der Straßburger Prediger. Man vermutete dahinter Bucers Versuch, eine Art „papistischen“ Klerikalismus in der noch jungen reformatorischen Kirche wieder einzuführen.

Bucer beklagte unbeirrt die unvorstellbare Unordnung und Anarchie in der Straßburger Kirche.³⁸ Alle Zuchtmaßnahmen der weltlichen Obrigkeit konnten seinem Verlangen, bei den Straßburgern mehr Bußfertigkeit zu erreichen, nicht genügen. So beabsichtigte er, den eifrigen Gebrauch der Privatbeichte in den kleinen Gemeinschaften durchzusetzen, der in den öffentlichen Gottesdiensten zu wünschen übrig ließ.³⁹ Die *Gemeinschaften*

³⁵ S. dazu BDS 17, 249.

³⁶ Ebda., 163.

³⁷ Diese Aufzählung findet sich in BDS 17, 249–251.

³⁸ „Ein sudlery vnd confusion!“, s. BDS 17, 179.

³⁹ S. BDS 17, 171–178.

sollten neben der Zuchtgewalt der weltlichen Obrigkeit⁴⁰ diese Praxis der geistlichen Schlüsselgewalt wiederbeleben, somit der ekklesiale Ort für diese Praxis sein, deren Vernachlässigung so katastrophale Folgen für die Stadt hatte.⁴¹

Apostolizität

Über die *Christlichen Gemeinschaften* wollte Bucer schließlich der Kirche Straßburgs größere Treue zur Urkirche und Alten Kirche verleihen. Mit dieser erhofften Treue sollten die Kirchengemeinschaften seiner Stadt die wahre Kontinuität zwischen ihnen und dem gemeinschaftlichen Glauben in der apostolischen Zeit herstellen.

Es kann daher nicht überraschen, daß sich in den Schriften zu den *Gemeinschaften* eine ganze Fülle von direkten und indirekten Hinweisen auf die Anfangszeiten der Kirche finden.⁴² Bei der Beschreibung für die verschiedenen Existenzformen dieser kleinen Gemeinschaften wollte der Reformator immer stärker dem Organisations- und Funktionsvorbild der apostolischen Gemeinschaften gleichkommen, wie sie in der Apostelgeschichte und in den neutestamentlichen Briefen dargelegt werden. Ohne diese Gemeinschaftsformen werden die Straßburger Christen seiner Meinung nach niemals dieser ekklesialen Tradition treu sein, ihre Mitglieder niemals in ihrer Heiligung mit dem Dekalog übereinstimmen.⁴³

Diese apostolische Treue wird nicht allein durch das Bekenntnis zu einer gleichen Lehre, sondern auch durch den Nachweis eines gleichen Handelns bestätigt. Daraus erklärt sich z.B. Bucers Beharrung auf der Güterteilung nach dem Vorbild der in Apg. 2 und 4 beschriebenen Gemeinschaften.⁴⁴ Diese klassischen Texte für den Bekenntnischarakter der Kirche gehören in jenen Jahren zu den bevorzugten Quellen des Reformators. Der stetige Rückbezug auf urchristliche Gemeinschaften unterstreicht die immer drängendere Bedeutung, die er den institutionellen Ausformungen und Handlungen der Kirche zuschrieb. Damit sollte – wenn auch erst nach dem Lehrbekenntnis – ihre apostolische Treue und Kontinuität bestätigt werden.

Schluß

Mit vorliegender Studie wurde versucht, aus dem Kontext der letzten Jahre von Bucers Straßburger Tätigkeit die für sein Kirchenverständnis entscheidenden Motive herauszuarbeiten. Dabei sind die beiden Aspekte dieses Verständnisses deutlich geworden, vor allem seine Kennzeichen (oder seine

⁴⁰ Ebda., 159/162 f.

⁴¹ Ebda., 103–107.

⁴² Einzelbelege müssen hier unterbleiben; s. z.B. BDS 17, 249: „wie dan von der ersten kirchen (sic!) vns das vobild ist fürgestellt“. In meinem Buch *Entre la secte et la cité, passim* habe ich diese Thematik breit ausgeführt.

⁴³ S. BDS 17, 186 f.

⁴⁴ Ebda., 249 f.; 262–264. Die Bedeutung dieser Thematik läßt sich allein am Bibelstellenregister in BDS 17 nachweisen.

„notae“). Auf dem Hintergrund des Versuchs zu den *Christlichen Gemeinschaften* zeichnen sich sowohl vor wie während ihrer Gründung und ihrer kurzen Existenz (die wohl kaum Bucers Aufbruch ins Exil im April 1549 überlebten) die zunehmend deutlicher hervortretenden Schwerpunkte ab: die innere Einheit der Kirche Straßburgs, die Heiligkeit ihrer Glieder und die Treue zum apostolischen Vorbild. Die *Gemeinschaften* sollten also der ekklesiale Ort – man könnte auch sagen: ein Ort der Katholizität – dieser Lokalkirche sein. So bestätigt das Experiment dieser kleinen Bekenntnisgemeinschaften Bucers Bemühen um eine Kirche, die den von der Alten Kirche festgelegten „notae“ entspricht: der Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität.

Zum Zeitpunkt der äußerst angespannten Lage in Straßburg, als Karl V. der Stadt das Interim auferlegte und mit der Reichsacht drohte, als außerdem das Experiment der *Christlichen Gemeinschaften* an die Grenze des aktiven Widerstandes geriet⁴⁵, gab Bucer 1548 mit der Schrift *Ein Summarischer vergriff* – zum letzten Mal auf Straßburger Boden – eine Zusammenfassung seiner Ekklesiologie. Auch dort definiert er die „wahre“ christliche Kirche nach den gleichen Kriterien und Quellen: „Christus, unser Herr und Meister, erbaut sie (= die Glieder seiner Leibkirche), stärkt sie und läßt sie vorschreiten durch seine beständige, ein Leben dauernde Unterweisung und seine Zucht in diesem Glauben und Vertrauen, in dieser Hoffnung, Nächstenliebe und Heiligkeit, bis sie in voller Demut zum vollkommenen Glauben und zu ihm kommen (...). Er bewirkt diese Erbauung zum neuen Leben in sich, durch alle seine Glieder ohne Ausnahme. Er sammelt und bindet sie an ihn, wie die Glieder eines einzigen Körpers, über die verschiedenen Wege seiner Berufung und Gaben, mit denen sie sich die Stärke und die Werke ihres Herrn mitteilen können (...). Er leitet sie an, sich zu vereinigen, wenn sie können, sich zu unterweisen, sich zu leiten, zu trösten und gegenseitig zu ermahnen, in einem Geist, durch das Wort Gottes und die heiligen Sakramente, durch das Gebet und die Zucht des Herrn“.⁴⁶

Übersetzung von Gerhard Ph. Wolf

⁴⁵ Vgl. W. Bellardi (wie Anm. 1), 76 f.

⁴⁶ BDS 17, 131 f.

Philosemitismus

Teil II: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs*

Wolfram Kinzig

IV.

1. Träger des Philosemitismus sind Nichtjuden. Heuristisch nützlich ist die Abgrenzung zum Proselytismus: Während der Proselyt selbst Jude werden möchte, gibt der Philosemit seine ursprüngliche religiöse oder ideologische Identität nicht auf. Natürlich sind die Übergänge fließend.⁹⁷ Allerdings würde ich den „religiösen Typus“ des Philosemitismus im Sinne der Klassifikation von Schoeps eher als Proselytismus verstehen und daher ausscheiden. Statt dessen wäre zu überlegen, ob man in bestimmten Zusammenhängen nicht zusätzlich von „rituellem Philosemitismus“ (also der Übernahme jüdischer Praktiken bei verschiedenen christlichen Gruppen ohne Aufgabe der eigenen Identität⁹⁸) sprechen sollte.

2. Um die Charakteristika von „Philosemitismus“ besser hervortreten zu lassen, unterscheide ich ihn von „Antisemitismus“. Antisemitismus und Philosemitismus decken sich nämlich insofern, als sie beide einem „Judenbewußtsein“ entspringen. Sowohl Anti- als auch Philosemiten legen dem Judentum im Gegensatz zu anderen Völkern und Religionen eine heraus-

* Dies ist der zweite und abschließende Teil einer Studie, deren erster Teil in Heft 2/1994, S. 202–228 der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vorgelegt wurde. Aus Platzgründen werden die Anmerkungen in beiden Teilen *durchgezählt* und wird auf bereits zitierte Literatur *auch im ersten Teil* mit einem Querverweis des Typs „a.a.O. (Anm. xy)“ zurückverwiesen.

⁹⁷ Ein schönes Beispiel hierfür ist etwa Guillaume Postel, dem Umberto Eco in seinem Roman *Das Foucaultsche Pendel*, München/Wien 1989, neuerdings zu literarischem Ruhm verholfen hat. Postel scheint sich vom Philosemiten zum Proselyten entwickelt zu haben. Vgl. dazu die Biographie von Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, The Hague 1981 (Archives internationales d'histoire des idées 98), v.a. S. 130 ff.

⁹⁸ Erinnerung sei hier nur an den Sabbatarianismus im England des siebzehnten Jahrhunderts; dazu jetzt ausführlich David S. Katz, *Sabbath and Sectarianism in Seventeenth-Century England*, Leiden etc. 1988 (Brill's studies in intellectual history 10).

ragende Bedeutung bei; während der Antisemit diese Bedeutung aber als verhängnisvoll und gefährlich einschätzt, wird sie vom Philosemiten positiv bewertet. Die entscheidende Differenz zwischen Anti- und Philosemitismus liegt also nicht notwendig in einem unterschiedlichen Grad des Interesses am Judentum, sondern in der Motivation, der dieses Interesse entspringt, und/oder der Zielsetzung, auf die es hinführt. Auch Antisemiten können sehr viel über das Judentum wissen, stellen ihre Kenntnisse aber ganz in den Dienst der Bekämpfung des Judentums. (Man denke nur etwa an die Arbeiten zahlreicher NS-Historiker!)⁹⁹

3. Ein Interesse am Judentum allein ist also noch keineswegs ausreichend, um von „Philosemitismus“ sprechen zu können. Vielmehr muß auch noch ein (intellektuelles und/oder praktisches) Eintreten für das Judentum hinzukommen. Entscheidend für die Abgrenzung gegenüber dem Antisemitismus ist also die Stellung zum *zeitgenössischen* Judentum. Denn es gibt auch die Möglichkeit einer positiven Haltung gegenüber dem antiken Israel bei gleichzeitiger Ablehnung des zeitgenössischen Judentums (etwa, wenn letzteres als Verfallsform angesehen wird. Das Christentum wird dann oftmals als Erbe Israels verstanden.).

4. Sind also einerseits Anti- und Philosemitismus deutlich zu unterscheiden, so muß doch andererseits auch hervorgehoben werden, daß – wie etwa jüngst die Arbeiten Frank Sterns gezeigt haben – beide Erscheinungen eng miteinander verschlungen sein können. Was Stern für das Nachkriegsdeutschland beobachtet hat, dürfte vermutlich auch auf nicht wenige andere historische Situationen im Miteinander von Juden und Nichtjuden zutreffen: „Eine philosemitische oder projüdische Äußerung konnte in Negation eines antisemitischen Arguments erfolgen, sie konnte aber auch bedingt-antisemitische Meinungen mitschwingen lassen oder auf betonte Weise einer nicht-antisemitischen Haltung Ausdruck verleihen.“¹⁰⁰ Allerdings wäre Stern (und Bloch¹⁰¹) gegenüber zu betonen, daß dies keineswegs *immer* oder *notwendig* der Fall ist. „Philosemitismus“ *kann* eine Reaktion auf Judenfeindschaft sein, er *muß* es aber nicht, wie das unten angeführte Beispiel des biblisch-chiliasmatischen Philosemitismus zeigt.

5. Versuchsweise möchte ich vorschlagen, „Philosemitismus“ unter die Gruppe der „impliziten Axiome“ oder „regulativen Sätze“ im Sinne Dietrich Ritschls einzuordnen, also der „Steuerungsmechanismen, die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen.“¹⁰² Dabei ist die Zusammengehörigkeit von Denken, Sprechen und Handeln gerade im Hinblick auf unseren Themenkomplex zu betonen. „Philosemitismus“ wäre demnach der Steuerungsmechanismus, der nichtjüdisches Interesse *am* Judentum und Eintreten *für* das Judentum motiviert und reguliert. Als hermeneutisches Caveat ist Ritschls Zusatz wichtig, wonach „implizite Axiome“ „nicht unbedingt

⁹⁹ Vgl. z.B. oben Anm. 90. Zum Ganzen auch Edelstein, a.a.O. (Anm. 2), S. 11–13.

¹⁰⁰ Stern, *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (Anm. 17), S. 349 f.

¹⁰¹ Vgl. oben Teil I, S. 206.

¹⁰² Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Aufl., München 1988, S. 142; vgl. auch 21.

und in jedem Fall sprachlich ausformulierte Sätze“ sind, aber „an Steuerungswert verlieren, wenn sie sich der Formulierung völlig entziehen.“¹⁰³ Philosemitismus kann also auch dort der Sache nach vorliegen, wo nicht ausdrücklich auf ihn rekurriert wird. Er muß sich aber mindestens sekundär erschließen lassen.¹⁰⁴

6. Ist dieser Ansatz hilfreich, so wäre weiter zu fragen, welche Funktion dem Philosemitismus als implizitem Axiom eignet. In seinem Schlußbeitrag zu dem Sammelband über *Implizite Axiome* hat Ritschl auf verschiedene Funktionsweisen von impliziten Axiomen aufmerksam gemacht: „Einige funktionieren – um eine Anregung von Thomas Niedballa aufzunehmen – als ‚Quellen-Axiome‘, indem aus ihnen eine Vielzahl von Aussagen geschöpft und gerechtfertigt werden kann, etwa das Axiom ‚Gott als Vater‘. Jedoch kann dasselbe Axiom als ‚Dual-Axiom‘ oder Alternativ-Axiom in Funktion treten, wenn der Sprecher sich gegen andere mögliche Aussagen abgrenzen will (z.B. Gott sei nur als Vater, nicht als Mutter zu verstehen). Sodann können Axiome (z.B. wiederum dieses) im Vergleich zu anderen, thematisch ähnlichen, auf die Festlegung der eigenen Wichtigkeit drängen.“¹⁰⁵ Ich neige zu der Auffassung, daß diese letzte Funktionsweise, die man als „Dominanz-Axiom“ bezeichnen könnte, eine Sonderform des Dual-Axioms ist, indem es auch hier primär um Abgrenzung und Limitierung geht, nicht um Freisetzung weiterer Aussagen. Doch bedarf dies noch weiterer Untersuchung und soll daher im folgenden beiseite bleiben. Wendet man die Einteilung „Quellen-Axiom“ – „Dual-Axiom“ auf vorliegendes Phänomen an, so erweist sich „Philosemitismus“ in dieser Hinsicht als eigenartig ambivalent (im Gegensatz zu „Antisemitismus“, der immer ein „Dual-Axiom“ zu sein scheint: „Wir sind *gegen* die Juden, nicht *für* sie.“), nämlich einerseits als „Quellen-Axiom“ („Den Juden kommt geschichtlich eine besondere Bedeutung zu, und darum gilt ihnen unser Interesse und unsere Fürsorge.“) und andererseits als Alternativ-Axiom („Wir sind *für* die Juden, nicht *gegen* sie.“).¹⁰⁶ Dies erklärt sich daraus, daß die Hochschätzung der Juden den Gegensatz zu anderen Völkern und Religionen (den „Heiden“) impliziert, in der Terminologie Ritschls ausgedrückt: Das „Quel-

¹⁰³ Ebenda. S. 142.

¹⁰⁴ Zu den damit verbundenen Problemen vgl. ebenda, S. 142–144 sowie die übrigen Arbeiten des Autors zum Thema, z.B. Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, *HdJb* 29 (1985), S. 35–49 (danach zitiert; auch in: ders., *Konzepte – Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, S. 147–166); Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, in: Wolfgang Huber/Ernst Petzold/Theo Sundermeier (Hgg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, S. 338–355; ferner die ebenda versammelten Beiträge anderer Autoren zum Thema.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 350 f.

¹⁰⁶ Wichtig ist, daß ich „Philosemitismus“ hierbei nur als „implizite“ *Selbstbezeichnung* betrachte, nicht als *Fremdbezeichnung*. Die Unterstellung, der Gegner vertrete die Position eines „blinden Philosemitismus“, ist für die Geschichte des Philosemitismus als eines *historischen* Phänomens (im Unterschied zur Geschichte des Lexems als solchem) ohne kognitiven Wert und ethisch wie politisch fragwürdig. Vgl. dazu Klaus Berger, Zur Kritik der Theorie der impliziten Axiome, in dem in Anm. 104 genannten Sammelband, S. 229–245, hier: 231 f.

len-Axiom“ impliziert das „Dual-Axiom“ – wenigstens im vorliegenden Fall. Eigenartigerweise läßt sich der Satz aber nicht durchweg umkehren: Aus dem Eintreten *für* die Juden ergibt sich nicht notwendig eine Hochschätzung der Juden *als Juden*, wie das Beispiel Theodor Mommsens illustriert. Dies deutet darauf hin, daß philosemitische Phänomene „Wertigkeiten“ besitzen, die von ihrer Stellung in der jeweils vorliegenden Axiomenhierarchie abhängen.¹⁰⁷

7. Aus diesem Grunde halte ich es für sinnvoll, zwischen *primärem* und *sekundärem* Philosemitismus zu differenzieren. Es ist ein Unterschied, ob man das Judentum um seiner selbst willen hochschätzt oder ob sich das Eintreten für das Judentum als Folge gewisser anderer Prämissen ergibt.

8. *Sekundärer* Philosemitismus im Sinne dieser Definition sind der utilitaristische und der liberal-humanitäre Typus in der Klassifikation von Schoeps bzw. der ökonomische, der demokratisch-liberale und der humanistische Philosemitismus bei Edelstein, da hier materielle Vorteile bzw. der Toleranzgedanke die primären impliziten Axiome sind. Als überwiegend sekundärer Philosemitismus läßt sich wohl auch die Herausbildung eines „philosemitischen Habitus“ im Nachkriegsdeutschland verstehen, insofern er – wie oben dargestellt – sowohl „die ungestörte Weiterführung der bisherigen oder die Entwicklung neuer beruflicher Aktivitäten“ erleichterte, als auch das „geforderte Engagement in den politischen Bereichen der neu entstehenden Demokratie“ ersetzte.¹⁰⁸

9. *Primärer* Philosemitismus ist der soziale Philosemitismus im Sinne Edelsteins, nämlich das praktische (und häufig unreflektierte) Eintreten für die Juden, etwa unter Freunden oder Nachbarn.

10. Alle übrigen von Schoeps und Edelstein beschriebenen Formen können je nachdem dem primären oder dem sekundären Philosemitismus zugerechnet werden. Die Übergänge sind somit fließend.

11. Um die „Wertigkeiten“ philosemitischer Phänomene beurteilen zu können, ist es somit wichtig, ihr „Umfeld“ zu berücksichtigen. Dies geht nicht ohne eine Analyse des gesellschaftlichen und historischen Lebenszusammenhangs, dem sie entspringen und in den sie eingebettet sind. Diese Beobachtungen scheinen einerseits die Untersuchungen Sterns zu stützen,¹⁰⁹ andererseits die These Ritschls, nach der nicht-pathologische implizite Axiome auf Kommunikation ausgerichtet und insofern überindividuell sind.¹¹⁰

12. Hingegen ist die von Kantzenbach vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Philosemitismus und Konversionsbemühungen¹¹¹ nur wenig

¹⁰⁷ Zur hierarchischen Struktur von impliziten Axiomen vgl. Ritschls Hinweise, a.a.O. (Anm. 102), S. 142–144, ferner 110–113, 123–127, 145–147 und Die Erfahrung der Wahrheit, a.a.O. (Anm. 104), S. 47.

¹⁰⁸ Vgl. oben Teil I, S. 207.

¹⁰⁹ Vgl. Stern, *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (Anm. 17), S. 341–358 und oben Teil I, S. 207–209.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O. (Anm. 102), S. 142 sowie a.a.O. (Anm. 104), S. 43–45.

¹¹¹ Vgl. Kantzenbach, a.a.O. (Anm. 8), S. 87 f.; ferner van der Wall, a.a.O. (Anm. 14), S. 733 (Anm. 226).

hilfreich. Beides läßt sich nämlich nicht immer scharf voneinander trennen, da, wie die Bücher von Mel Scult, Paul Gerhard Aring und Martin Friedrich gezeigt haben, auch die Judenmission zu einem Interesse an und paradoxerweise zu einem Eintreten für das Judentum *als Judentum* führen konnte.¹¹²

Die vorliegenden Thesen greifen also auf die Überlegungen von Schoeps zurück und entwickeln diesen zu schematischen Ansatz dergestalt weiter, daß damit auch dem von Stern beobachteten Phänomen noch Rechnung getragen wird. Es ist nämlich m.E. durchaus nicht so, daß „die Einzigartigkeit der Shoah kein übergreifendes, rückblickendes Konzept des Philosemitismus für die Geschichte des Verhältnisses von Deutschen und Juden zuläßt“, wie Stern behauptet.¹¹³ Vielmehr sind die Parameter der Definition so zu wählen, daß sie einerseits selbst eine so komplexe Erscheinung wie den Philosemitismus im Nachkriegsdeutschland noch ausreichend abdecken, daß sie aber andererseits den Anforderungen an wissenschaftliche Präzision genügen und historische Aussagen von hinreichendem kognitivem Wert erlauben. Unbestritten bleibt dabei, daß die von Stern beschriebene Spielart des Philosemitismus spezifische Züge trägt, die sie von anderen unterscheidet. Diese Spezifika dürften, wenn ich Stern recht verstehe, vor allem in ihrem Charakter als „betonter Liebesantwort“ auf den Antisemitismus in der besonderen und historisch einzigartigen Situation Deutschlands nach der Shoah und dem Zweiten Weltkrieg bestehen. Mit den anderen Formen des Philosemitismus hat dieser „philosemitische Habitus“ aber das gemeinsam, daß auch er sich als Interesse am und Eintreten für das Judentum manifestiert.

V.

Daß es sinnvoll ist, von „Philosemitismus“ im historischen Sinne zu sprechen und zwischen primärem und sekundärem Philosemitismus zu unterscheiden, möchte ich an einem instruktiven Beispiel knapp erläutern, das in der Forschung der letzten beiden Jahrzehnte erhöhte Aufmerksamkeit gefunden hat, nämlich der christlichen Hoffnung auf eine eschatologische Judenbekehrung im siebzehnten Jahrhundert. Diese Hoffnung, die sich im wesentlichen auf Röm 11,25–32 stützte, wurde sowohl innerhalb der protestantischen Orthodoxie als auch von chiliastischen Kreisen vertreten. Was die Orthodoxie betrifft, so wird, wie Friedrich ausführlich dargestellt hat, die Bekehrungshoffnung konterkariert durch die Verstockungstheorie, mit der man sich ausbleibende Missionserfolge zu erklären versuchte. Je nachdem, ob das eschatologische Moment oder die jüdische Halsstarrigkeit stärker betont werden, kann man von Philosemitismus bzw. von Antisemi-

¹¹² Vgl. Mel Scult, *Millennial Expectations and Jewish Liberties. A Study of the Efforts to Convert the Jews in Britain, up to the Mid Nineteenth Century*, Leiden 1978 (Studies in Judaism in Modern Times 2); Aring, a.a.O. (Anm. 71); ders., a.a.O. (Anm. 8); Friedrich, a.a.O. (Anm. 8). Ferner Katz, a.a.O. (Anm. 4), S. 332.

tismus sprechen. Aber auch bei den in dieser Hinsicht irenischen Theologen innerhalb der Orthodoxie (wie etwa bei dem böhmischen Prediger Christoph Crinesius¹¹⁴, dem Konvertiten Christian Gerson¹¹⁵ und vor allem Georg Calixt¹¹⁶) ist dieser Philosemitismus, der sich auch und gerade in praktischen Forderungen nach einer fairen Behandlung der Juden niederschlägt, immer sekundär, da das Judentum nicht als solches in das Gesichtsfeld tritt, sondern lediglich als Objekt der Bekehrung. Daneben gab es aber auch Autoren, bei denen neben der Bekehrungshoffnung die Voraussage einer künftigen Würdestellung der Juden stärker in den Vordergrund tritt. Dabei handelt es sich zunächst charakteristischerweise um einen Nichttheologen, nämlich den Tübinger Juristen und Philologen Christoph Besold.¹¹⁷ Dieser schrieb 1620 in seiner Abhandlung „De Hebraeorum, ad Christum Salvatorem nostrum conversione Conjectanea“, einer der ersten nur diesem Thema gewidmeten Schriften in Deutschland,¹¹⁸ die endzeitliche Kirche der auf wunderbare Weise bekehrten Juden werde sich durch „besonderen Glanz“ (*gloria illustrior*) auszeichnen, und fuhr fort: „Denn während die Heiden draußen den Vorhof des Tempels zertrampeln, werden sie selbst das Allerheiligste des Gotteshauses bewohnen und werden dann über das Wissen der tiefsten Geheimnisse verfügen, wenn die Bundeslade im Tempel Gottes zu sehen sein wird [cf. Apk 11, 19].“¹¹⁹ Auch wenn er sich beeilt hinzuzufügen, der entscheidende Unterschied zur jüdischen Messiahshoffnung bestehe darin, daß sein Szenario nicht fleischlich, sondern allein geistlich zu verstehen sei, und sich auch vom Chiliasmus absetzt, so fällt die relativ detaillierte Schilderung der endzeitlichen Würdestellung der Juden doch auf.

Beide Elemente, nämlich die Betonung der künftigen herausragenden Stellung des Judentums im Zusammenhang eines detailliert geschilderten eschatologischen Dramas, finden sich dann wieder bei dem Braunschweiger Stadtsuperintendenten Johannes Schindler, der in seiner „Geistlichen Hall=Posaune“ von 1674 das Judentum mit der Braut des Lammes aus Apk 19, 7f gleichsetzt.¹²⁰ Vor allem bei Schindler sind die chiliastischen Einflüsse

¹¹³ Vgl. *Im Anfang war Auschwitz*, a.a.O. (s. o. Anm. 17), S. 350, Anm. 10.

¹¹⁴ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 37.

¹¹⁵ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 43–46, 47 f.

¹¹⁶ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 63–66.

¹¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 55 f.; Martin Brecht, *Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert*, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 25–49, hier: 22–36. Zu Besold vgl. jetzt auch Martin Brecht, *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. I: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 112–203, hier: 154 mit Anm. 4 (Lit.).

¹¹⁸ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 55 f.

¹¹⁹ Christoph Besold, *De Hebraeorum, ad Christum Salvatorem Nostrum Conversione Conjectanea*, in: ders., *Πεντάς Dissertationum Philologicarum*, Tübingen 1620 (Nr. 4; mit eigener Paginierung), S. 19: „... quòd Ethnicis atrium templi exterius, conculcantibus, ipsi intima Sacra adyta inhabitaturi sint; & summorum mysteriorum cognitione fruituri: cum arca Testamenti in Dei templo, conspicua fiet.“

¹²⁰ Johannes Schindler, *Geistliche Hall=Posaune Wormit den Jüden das grosse Erlaß=Jahr*

noch deutlicher spürbar als bei Besold, so daß Friedrich ihn wohl ganz zu Recht unter die Vertreter eines „Chiliasmus subtilis“ einreicht.¹²¹

Diese eschatologischen Spekulationen, die sich in der von der altprotestantischen Orthodoxie beherrschten deutschen Schultheologie bis in die siebziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts hinein nur ganz vereinzelt und zaghaft zu Wort meldeten,¹²² waren vor allem bei englischen und niederländischen Theologen bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts außerordentlich weit verbreitet.¹²³ Aufgrund verschiedener Berechnungen erwartete man hier den Beginn der Endzeitereignisse für die Jahre 1650–56.¹²⁴ Ebenso hatten sich zu etwa derselben Zeit auf jüdischer Seite die Erwartungen auf ein baldiges Kommen des Messias verdichtet.¹²⁵ Neuere Untersuchungen haben die Bedeutung dieser Konvergenz von christlichem Chiliasmus und jüdischem Messianismus in kirchengeschichtlicher, aber auch politischer Hinsicht, etwa was die Regierung Cromwells und die Frage der Wiedezulassung der Juden nach England anbetrifft, nachdrücklich herausgestellt.¹²⁶ In fast allen chiliastischen Szenarien dieser Zeit spielte die Bekehrung der Juden eine zentrale Rolle.¹²⁷ Eine Reihe von Autoren erwartete darüber hinaus aber die Rückführung der Juden nach Palästina und stellte die von ihnen im Millennium einzunehmende Würdestellung so stark heraus, daß das Bekehrungsanliegen dahinter verblaßte. In dem hier vorgegebenen Rahmen kann ich diese Tradition nicht im Detail

und Jubel=Fest angekündigt wird Oder De illustri Judaeorum Conversione sub finem mundi: Daß in den letzten Tagen ..., Braunschweig 1674; vgl. dazu Johannes Wallmann, „Pietismus und Chiliasmus“. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten“, *ZThK* 78 (1981), S. 235–266, hier: 250 f.; Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 88–91.

¹²¹ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 90.

¹²² Weitere Beispiele bei Hartmut Lehmann, Die Deutung der Endzeitzichen in Johann Matthäus Meyfarts Buch vom Jüngsten Gericht, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 13–24 (Johann Matthäus Meyfarth) und Brecht, *Chiliasmus*, a.a.O. (Anm. 117; Tobias Heß).

¹²³ Vgl. die Skizze bei Trevor-Roper, a.a.O. (Anm. 10).

¹²⁴ Vgl. Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 98 f.; Christopher Hill, „Till the Conversion of the Jews“, in: Richard H. Popkin, *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650–1800. Clark Library Lectures 1981–1982*, Leiden etc. 1988 (Publications from the Clark Library Professorship, UCLA 10), S. 12–36, hier: 13–21; auch in: *The Collected Essays of Christopher Hill II*, Amherst 1986, S. 269–300. Ferner Peter Toon (Hg.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel. Puritan Eschatology 1600 to 1660. A Collection of Essays*, Cambridge/London 1970, passim; Klaus Deppermann, Der englische Puritanismus, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 11–55, bes. 43 f.; Johannes van den Berg, Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden, in: ebenda, S. 57–112, hier: 99–107.

¹²⁵ Vgl. Gerschom Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*, Princeton 1973 (Bollingen Series 93), bes. Kap. 1 mit weiterer Literatur.

¹²⁶ Ich verweise hierfür summarisch auf die Arbeiten von Forschern wie Richard H. Popkin, Johannes van den Berg, Henri Méchoulan, David S. Katz, Peter T. van Rooden, Ernestine G. E. van der Wall und anderen.

¹²⁷ Vgl. nur den Überblick über den englischen und holländischen Millenarismus im Sammelband von Toon, a.a.O. (Anm. 124). Ferner Ball, a.a.O. (Anm. 34), S. 146–156; Ignacio Escribano-Alberca, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg etc. 1987 (HDG IV/7d), S. 12–51.

nachzeichnen. Vielmehr möchte ich ihre Bedeutung für unser Thema an ein paar ausgewählten Vertretern verdeutlichen.¹²⁸

¹²⁸ Eine Spezialmonographie zu diesem Thema im siebzehnten Jahrhundert fehlt meines Wissens, trotz einer Flut von Einzelstudien, die sich aber im wesentlichen auf die apokalyptischen und millenaristischen Vorstellungen der Zeit allgemein konzentrieren. Eine gesonderte Darstellung wäre dringend notwendig, um die ganz unterschiedlichen Motive, die die einzelnen Autoren zu ihren Einstellungen gegenüber den Juden veranlassen, besser beurteilen zu können (vgl. aber Johannes van den Berg, *Joden en christenen in Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Kampen 1969 [mir nicht zugänglich]). Um einen Eindruck von der weiten Verbreitung des biblisch-chilistischen Philosemitismus in dieser Zeit zu vermitteln, möge hier eine (sicher unvollständige) Zusammenstellung der christlichen Theologen folgen, die offenbar derartiges Gedankengut vertreten haben; dazu gebe ich jeweils Hinweise auf weiterführende Sekundärliteratur: aus England: Thomas Brightman (dazu Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 30–32; Ball, a.a.O. [Anm. 34] S. 152 f.; Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 91–93); Johann Heinrich Alsted (R[obert] G. Clouse, *The Rebirth of Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 42–65, hier: 51; vgl. auch unten S. 383); Joseph Mede (vgl. ebenda, S. 56–65; Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 93); John Archer (dazu B[ernard] S. Capp, *Extreme Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 66–90, hier: 67); die *Fifth Monarchy Men* (John Tillinghast; Mary Cary; William Aspinwall und andere; vgl. ebenda, S. 69, 71 f.; ders., *The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-century English Millenarianism*, London 1972, S. 190 f., 213 f.); Thomas Adams (vgl. Ball, a.a.O. [Anm. 34], S. 152); John Cotton (vgl. ebenda, S. 150); Ephraim Hunt (vgl. ebenda, S. 150, 153); William Strong (vgl. ebenda, S. 150 f.); Robert Maton (vgl. ebenda, S. 153); Samuel Rutherford (vgl. A. R. Dallison, *Contemporary Criticism of Millenarianism*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 104–114, hier: 107, Anm. 4); Moses Wall (vgl. Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 119 f.); Arise Evans (vgl. Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 121–123); Edward Nicholas (vgl. ebenda, S. 181 f.; Henry Méchoulan/Gérard Nahon (Hgg.), *Menasseh Ben Israel – The Hope of Israel. The English Translation by Moses Wall, 1652*, Oxford 1987 [The Littman Library of Jewish Civilization], S. 55 f.); Henry Jessey (vgl. Katz, a.a.O. [Anm. 12], Index s. v.; van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 161 ff.); David S. Katz, *Menasseh ben Israel's Christian Connection: Henry Jessey and the Jews*, in: Yosef Kaplan/Henri Méchoulan/Richard H. Popkin (Hgg.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden etc. 1989 [Brill's studies in intellectual history 15], S. 117–138; van der Wall, a.a.O. [Anm. 12]); John Robins and Thomas Tany (Katz, a.a.O. [Anm. 12], S. 107–126; ders., *Millenarianism, the Jews, and Biblical Criticism in Seventeenth-Century England*, *Pietismus und Neuzeit* 14 [1988], S. 166–184, hier: 166 f.);

aus Holland: Jacobus Koelman (vgl. J[ohannes] van den Berg, *The Eschatological Expectation of Seventeenth-Century Dutch Protestantism with Regard to the Jewish People*, in: Toon, a.a.O. [Anm. 124], S. 137–153, hier: 143 f.; ders., a.a.O. [Anm. 124], S. 93 f.); Johannes Coccejus (vgl. ebenda, S. 145); Henricus Groenwegen (vgl. ebenda, S. 145 f.); Jacobus Alting (vgl. ebenda, S. 146 f.); Jean de Labadie (vgl. ebenda, S. 149 f.; T. J. Saxby, *The Quest for the New Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists, 1610–1744*, Dordrecht etc. 1987 [Archives internationales d'histoire des idées 115], S. 144; Ernestine G. E. van der Wall, *A Precursor or a Jewish Impostor? Petrus Serrarius and Jean de Labadie on the Jewish Messianic Movement around Sabbatai Sevi*, *JGP* 14 [1988], S. 109–124); Pierre Jurieu (W. Philipp, *Spätbarock*, a.a.O. [Anm. 8], S. 30 f.; van den Berg, *Eschatological Expectation*, a.a.O., S. 151 f.); Petrus Serrarius (Pierre Serrurier; vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 149–199, 278–286, 338–465 u.ö.; dies., *Petrus Serrarius and Menasseh ben Israel: Christian Millenarianism and Jewish Messianism in Seventeenth-Century Amsterdam*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O., S. 164–190; dies., *A Precursor or a Jewish Impostor?* [a.a.O.]);

So veröffentlichte der damals hochgeachtete Jurist Sir Henry Finch 1621 anonym einen Traktat mit dem Titel „The Worlds Great Restavration. Or The Calling of the Ievves“, in dem er die künftige Wiederherstellung Israels in den glühendsten Farben ausmalte: „Out of all the places of thy dispersi-on, East, West, North, and South, his [sc. God’s] purpose is to bring thee home again, & to marry thee to himselfe by faith for euermore. In stead that thou wast desolate and forsaken, and sattest as a widdow, thou shalt flourish as in the days of thy youth. Nay, aboue and beyond thy youth. To be the joy of the earth, the most noble Church that euer eye did see. Small were thy beginnings how great soeuer, so exceedingly shall thy latter end encrease. Thy Saviour will ere it be long, draw neare vnto thee: not as once he did, riding vpon an Asse, base, and in humilitie, but as the glorious King of *Tsion*, subduing al things to himselfe by the scepter of his word. [...] All the Kings of the Gentiles shall bring their glory into thy citie, and fall downe before thee.“¹²⁹ Finch dürfte in dieser Schilderung der Endzeit von Thomas Brightman beeinflusst sein, in dessen Danielkommentar bereits die in Palästina versammelte Kirche der bekehrten Juden den Mittelpunkt der künftigen Welt bildete.¹³⁰ Schon Brightmans Werke hatten anfangs wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber der anglikanischen Kirche nur posthum im Ausland publiziert werden können.¹³¹ Ein derart „fleischlicher“ Chiliasmus

aus Deutschland: Paul Felgenhauer (vgl. Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. [Anm. 1], S. 40 f.; ders., *Deutsche Geistesgeschichte*, a.a.O. [Anm. 2], S. 270);

aus Frankreich (?): Jean Bethison (vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 382 mit Anm. 188 [S. 731]).

Vgl. ferner Mayir Vreté, *The Restoration of the Jews in English Protestant Thought 1790–1840*, *MES* 8 (1972), S. 3–50, hier: 13–18; Ball, a.a.O. (Anm. 34), S. 149–156; Richard Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth Century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Oxford 1978 (The Courtenay Library of Reformation Classics 8), S. 224–227; Scult, a.a.O. (Anm. 112), S. 17–34; Richard H. Popkin, *Jewish Messianism and Christian Millenarianism*, in: Perez Zagorin (Hg.), *Culture and Politics From Puritanism to the Enlightenment*, Berkeley etc. 1980 (Publications from the Clark Library Professorship, UCLA 5); Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 89–126; Richard H. Popkin, *The Third Force in 17th Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Philosophy*, *Nouvelles de la République des Lettres* 3 (1983), S. 35–63; N. I. Matar, *The Idea of Restoration of the Jews in English Protestant Thought: Between the Reformation and 1660*, *DUJ* 78 (N.S. 47; 1985/86), S. 23–35; Richard H. Popkin, *Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700*, in: J[ohannes] van den Berg/Ernestine G. E. van der Wall (Hgg.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents*, Dordrecht/Boston/London 1988 (Archives internationales d’histoire des idées 119), S. 3–32; Hill, a.a.O. (Anm. 124), S. 25–28.

¹²⁹ [Henry Finch], *The Worlds Great Restavration. Or the Calling of the Ievves*, London 1621, S. A2r–A3r. Zu Finch allgemein vgl. Wilfrid R. Prest, *The Art of Law and the Law of God. Sir Henry Finch (1558–1625)*, in: Donald Pennington/Keith Thomas (Hgg.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History Presented to Christopher Hill*, Oxford 1978, S. 94–117.

¹³⁰ Zum Einfluß Brightmans auf Finch vgl. Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 30, 32; Prest, a.a.O. (Anm. 129), S. 112.

¹³¹ Vgl. Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 27.

klang zu dieser Zeit außerordentlich subversiv und erfreute Seine Majestät, König Jakob I., daher keineswegs. Finch und William Gouge, der für die Veröffentlichung verantwortlich gezeichnet hatte, wanderten umgehend ins Gefängnis.¹³²

Bei der weiteren Entwicklung des holländisch-englischen Millenarismus spielte unter anderem ein Werk des Franzosen Isaac la Peyrère eine Rolle, das dieser 1643 anonym unter dem Titel „Du Rappel des Juifs“ veröffentlicht hatte.¹³³ Darin äußerte der Verfasser die Ansicht, die Juden würden in Frankreich zusammengerufen und von dort vom französischen König nach Palästina zurückgeführt werden. Jerusalem und der Tempel würden wiederaufgebaut. Der französische König werde dann als zeitlicher Messias von dort zusammen mit Christus als dem geistlichen Messias die Welt regieren.¹³⁴ Voraussetzung hierfür sei allerdings die Bekehrung der Juden; sie werde sich indessen nach Beseitigung aller antijüdischen Aktivitäten ganz von selbst ergeben. La Peyrère dachte an die Schaffung einer judenchristlichen Kirche ohne die Lehren, Dogmen und Riten, an denen die Juden Anstoß nehmen könnten.¹³⁵ Insbesondere behauptete er, die christliche und die jüdische Messias Hoffnung bezeichneten zwei verschiedene Rollen Christi, nämlich als christlicher Messias im ersten Jahrhundert und als geistlicher Messias der Juden am Ende der Zeiten. Es gelte für die Juden nur noch zu erkennen, daß sich die zweifache messianische Sendung Christi aus dem Alten Testament notwendig ergebe. Denn, so führt la Peyrère aus, die beiden Böcke beim israelitischen Ritual für den Versöhnungstag (Lev 16) seien ein Typos der doppelten Mission des Messias. So wie dort der Bock der Versöhnung dem Bock der Heiligung vorangehe, so setze das eschatologische Kommen des Messias den Sühnetod Christi am Kreuz voraus.¹³⁶ Durchweg ist bei la Peyrère dabei das Bemühen erkennbar, den Unterschied zwischen Juden und Christen auf ein Minimum zu reduzieren. Die Juden müßten sich bewußt machen, „que les Chrestiens adorent le mesme Dieu que les Juifs adorent. Qu'ils se seruent des mesmes Principes & des mesmes Auctoritez de l'Escriture sainte dont les Juifs se seruent. Qu'ils ont presque vne mesme *Commune croyance* avec les Juifs; & qu'ils ne different des Juifs qu'en la seule Intelligence de leur Messie que les vns & les autres croyent. Sur laquelle Intelligence il seroit facile de Concilier les Juifs avec les Chrestiens en

¹³² Vgl. Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 95–97. Ferner Toon, a.a.O. (Anm. 124), S. 32–34; Scult, a.a.O. (Anm. 112), S. 19 f.; Prest, a.a.O. (Anm. 129), S. 108–116.

¹³³ Zu la Peyrère allgemein vgl. Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596–1676). His Life, Work and Influence*, Leiden etc. 1987 (Brill's studies in intellectual history 1); zum Folgenden auch Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, a.a.O. (Anm. 1), S. 8–12.

¹³⁴ Vgl. [Isaac la Peyrère], *Du Rappel des Juifs*, o.O. 1643, Buch 2. Eine kurze Zusammenfassung (allerdings ohne Erwähnung des Königs von Frankreich) findet sich auch in dem dem *Systema Theologicum* beigefügten Sendschreiben an alle jüdischen Synagogen (ders., *Praeadamitiae. sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, & decimoquarto, capituli quinti Epistolae D. pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*, o.O. 1655; gefolgt von: *Systema Theologicum, ex Praeadamitarum Hypothesi. Pars prima*, o.O. 1655); vgl. ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 7, 95 f.

¹³⁵ Vgl. dazu im einzelnen la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), Buch V; ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 8, 54–59, 95 f.

leur faisant entendre ce que nous leur auons reiteré assez souuent; Que le mesme Iesus Christ qui est *Venu* pour les Gentils, est mesme Messie, & le mesme Redempteur qui *Viendra* pour les Iuifs.“¹³⁷ „Bekehrung“ meint für la Peyrère demnach lediglich die Anerkennung Christi als des geistlichen Messias der Endzeit ohne Übernahme weiterer christlicher Lehren.¹³⁸

Diese Schrift hinterließ bei Menasseh ben Israel, dem berühmten Amsterdamer Rabbi, den größten Eindruck.¹³⁹ Er stimmte nicht nur der Ansicht zu, dem französischen König komme in den künftigen Ereignissen eine wichtige Rolle zu. In seiner während der gescheiterten England-Mission von 1655–57 verfaßten apologetischen Schrift „*Vindiciae Judaeorum*“ griff er ausdrücklich auf la Peyrères Schrift als Kronzeugen für die jüdische Messiaserwartung zurück. So schreibt er, um sich gegen den Vorwurf der Idololatrie des Gesetzes zu verteidigen (ich zitiere die Übersetzung Moses Mendelssohns): „Die Israeliten halten für Artikel ihres Glaubens, daß ein Gott sei, der die einfache Einheit, ewig, unkörperlich ist, der das geschriebene Gesetz seinem Volke Israel, durch die Hand Moses, des Fürsten und Oberhauptes aller Propheten, gegeben habe, dessen Vorsicht sich um die Welt bekümmert, die er erschaffen; der aller Menschen Handlungen beobachtet, und sie dafür belohnt und bestraft. Endlich, daß einst ein Messias komme, um die zerstreuten Israeliten wieder zu versammeln, und daß kurz nachher die Auferstehung der Toten erfolgen werde. Dieses sind ihre Lehren, welche, wie ich glaube, nichts Abgöttisches enthalten, selbst nicht nach der Meinung derer, die anders urteilen. ‚Die Juden‘, sagt ein sehr gelehrter Christ unserer Zeit, der ein französisches Buch, das er die Zurückberufung der Juden nennt, geschrieben, (in welchem er den König von Frankreich zu ihrem Führer macht, wenn sie nach ihrem eigenen Lande zurückkehren werden), ‚die Juden werden erlöst werden, denn wir erwarten noch eine zweite Ankunft desselben Messias, und die Juden glauben, daß dieses seine erste, nicht die zweite Ankunft sei, und durch diesen Glauben werden sie erlöst werden, denn der Unterschied besteht nur in der verschiedenen Angabe der Zeit dieser Ankunft.“¹⁴⁰ Zwar wird man die Unterschiede zwischen Menassehs Messianismus und dem christlichen Millenarismus eines la Peyrère nicht leichtfertig verwischen dürfen;¹⁴¹ doch ist un-

¹³⁶ Vgl. la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 269–280.

¹³⁷ La Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 288 f.

¹³⁸ Vgl. la Peyrère, *Du Rappel*, a.a.O. (Anm. 134), S. 248–284; ferner Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 57.

¹³⁹ Die Einzelheiten bei Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 97–105.

¹⁴⁰ Vgl. Menasseh ben Israel, *Vindiciae Judaeorum, or a Letter in Answer to certain Questions propounded by a Noble and Learned Gentleman, touching the Reproaches cast on the Nation of the Jews, wherein all objections are candidly, and yet fully, cleared*, London 1656, S. 18. Mir lag nur die deutsche Übersetzung von Moses Mendelssohn (erstmalig erschienen Berlin 1782) vor; ich zitiere nach der Ausgabe: Menasse ben Israels *Rettung der Juden*, Berlin 1919 (Die Weltbücher 3), hier: S. 31.

¹⁴¹ Dieser Aspekt wird von Henry Méchoulan, *Menasseh Ben Israel and the World of the Non-Jew*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 83–97; Harold Fisch, *The Messianic Politics of Menasseh Ben Israel*, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), 228–239; und Rivka Schatz, *Menasseh Ben Israel's Approach to*

übersehbar, daß Juden und Christen um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts sich auch und gerade *theologisch* aufeinander zu bewegten.¹⁴² Dies wurde deshalb möglich, weil das Verhältnis zwischen Juden und Christen nicht mehr oder jedenfalls nicht in erster Linie *präterital* definiert wurde, also von der Frage nach der Anerkennung des historischen Jesus als des Christus her, sondern *futurisch*, indem man den Blick auf die Möglichkeit einer gemeinsamen eschatologischen Zukunft von Juden und Christen richtete.

Diese Verschiebung der Perspektive wird auch aus den Gesprächen deutlich, die Menasseh mit Antonio de Vieira (1608–1697), einem der führenden portugiesischen Jesuiten seiner Zeit, im Jahre 1646 oder 1647 in Amsterdam geführt hatte. Vieira ging es ebenfalls um die Versöhnung zwischen Juden und Christen, und er scheint, wie A. S. Saraiva in eindrucksvoller Weise plausibel gemacht hat, dabei theologisch auf la Peyrères „Rappel“ zu fußen, auch wenn er, anders als letzterer, die entscheidende politische Rolle dem portugiesischen König statt dem französischen zuwies.¹⁴³ Saraiva hat ferner die Parallelen in der zu dieser Zeit weithin diskutierten Frage nach der Rückkehr der verschollenen Stämme Israels¹⁴⁴, der Messias-Frage und der Daniel-Interpretation im Werk Menassehs und Vieiras nachgewiesen und sie auf die Unterredungen zwischen dem Jesuiten und dem Rabbi zurückgeführt. Menasseh scheint Vieira dabei zugegeben zu haben, daß die jüdische Annahme eines zeitlichen Messias mit der christlichen Konzeption eines geistlichen Messias nicht notwendig in Widerspruch stehe. Der Messias der Juden, den Vieira offenbar mit dem portugiesischen König Johann IV. identifizierte, werde vor der Wiederkunft des geistlichen Messias der Christen in die Welt kommen und ein irdisches Königreich errichten, an dem Juden und Christen gleichermaßen Anteil haben würden.¹⁴⁵ Das Bemerkenswerte daran war, daß das Heil von den Juden kommen würde, ohne daß sich die Juden zum aktuellen Christentum oder umgekehrt die Christen zum Judentum zu bekehren hätten.¹⁴⁶ Vielmehr ging Vieira, der, ähnlich wie la Peyrère¹⁴⁷, offenbar joachitischen Gedankengut aufnahm, von einer dritten heilsgeschichtlichen Phase aus, die sich an die der Synagoge und der gegenwärtigen Kirche anschließen und zur Vereinigung von

Messianism in the Jewish-Christian Context, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 244–261 betont.

¹⁴² So Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 102.

¹⁴³ Vgl. A. J. Saraiva, Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire, *StRos* 6 (1972), S. 25–56, hier: 43; zustimmend Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 104. Zum politisch-ökonomischen Hintergrund vgl. jetzt auch Jonathan I. Israel, Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640–1654), in: Katz/Israel, a.a.O. (Anm. 12), S. 76–97.

¹⁴⁴ Vgl. zu diesem Problem Katz, a.a.O. (Anm. 12), Kap. 4; Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 44–46.

¹⁴⁵ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 46–50, 52–55.

¹⁴⁶ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 54; Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 103 f.; ders., *Some Aspects*, a.a.O. (Anm. 128), S. 19.

¹⁴⁷ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 7, 62–68, 77.

Juden und Christen in einer erneuerten Kirche führen werde.¹⁴⁸ Im Hinblick hierauf verfolgte er auch Pläne für ein „Konkordat“ zwischen den portugiesischen Katholiken und den Juden: Die Christen sollten zugeben, daß die Juden dereinst unter der Führung eines messianischen Königs ins Heilige Land zurückkehren würden; im Gegenzug müßten die Juden Christus als den wahren Messias mit allen Folgen, die sich daraus ergäben, anerkennen. Wir wissen nicht, in welchem Rahmen dieses „Konkordat“ diskutiert wurde; bestimmte Anzeichen deuten indessen darauf hin, daß es bei den Gesprächen mit Menasse eine Rolle gespielt haben könnte.¹⁴⁹

Dieser judenfreundliche Chiliasmus hat sich gegen Ende des Jahrhunderts dann auf die Herausbildung des deutschen Pietismus ausgewirkt. Arbeiten von Johannes Wallmann und Dietrich Blaufuß haben bereits für Speners in den „Pia Desideria“ von 1675 formulierter Hoffnung auf „einigen bessern Zustand“ der Kirche „hier auff Erden“¹⁵⁰ millenaristischen Hintergrund nachgewiesen.¹⁵¹ Hans-Jürgen Schrader hat jüngst die gegenüber der Orthodoxie neuartige¹⁵² und häufig als *Nota Pietismi* deklarierte¹⁵³ Eschatologie bis in die dreißiger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts hinein nachgezeichnet.¹⁵⁴ Er stellt zunächst fest, daß der in der Orthodoxie verbreitete volkstümliche Judenhaß sich im Pietismus nirgends findet.¹⁵⁵ In der pietistischen Stellung gegenüber den Juden unterscheidet er sodann zwei verschiedene Richtungen. Die eine, nämlich die auf die Judenmission hinauslaufende kirchliche Richtung, war bereits seit Martin Schmidts Bei-

¹⁴⁸ Vgl. Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 54 f.

¹⁴⁹ Saraiva, a.a.O. (Anm. 143), S. 50 f.

¹⁵⁰ Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria* [1675], hg. von Kurt Aland, 3. Aufl., Berlin 1964 (KIT 170), S. 43, Z. 32.

¹⁵¹ Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 2. Aufl., Tübingen 1986 (BHT 42), S. 324–354; ders., *Der Pietismus*, Göttingen 1990 (Die Kirche in ihrer Geschichte IV/Ol), S. 49; Dietrich Blaufuß, Zu Ph. J. Speners Chiliasmus und seinen Kritikern, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 85–107. Vgl. jetzt auch Martin Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: ders., a.a.O. (Anm. 117), S. 279–389, hier: 299–301.

¹⁵² Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 129; ferner Gottfried Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, III: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1984, S. 71–287, hier: 98–100, 110 f., 114.

¹⁵³ Z.B. bei Blaufuß, a.a.O. (Anm. 151), S. 85; Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), S. 10; Martin Brecht, Einleitung, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 1–10, hier: 1.

¹⁵⁴ Vgl. Hans-Jürgen Schrader, Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: Hans-Otto Horch/Horst Denkler (Hgg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, I, Tübingen 1988, S. 71–107, v. a. S. 83–107.

¹⁵⁵ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 86. Zum Antijudaismus innerhalb der Orthodoxie (der allerdings auch differenziert betrachtet werden muß; so spielt der Vorwurf des Christumordes hier gar keine Rolle!) vgl. auch Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 49, 148 und Register s.v. Verstockung.

trag zum Handbuch „Kirche und Synagoge“ geläufig.¹⁵⁶ Paul Gerhard Aring hat diese Strömung in einer fast gleichzeitig mit Schraders Aufsatz erschienenen Darstellung noch schärfer profiliert.¹⁵⁷ Sie ist durch August Hermann Francke und Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum in Halle sowie Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Jesuswerbung repräsentiert.¹⁵⁸ Diese Pietisten sind an den Juden nicht als Juden interessiert, sondern in erster Linie als Objekt der Bekehrungsbemühungen. Auch das Eintreten für eine freundliche Behandlung der Juden dient also dem Ziel der Auflösung jüdischer Identität. Der Philosemitismus ist demnach eine Folge der Konversionsabsichten und insofern sekundär. Er setzt die schon in der Orthodoxie zu beobachtende Linie mit größerem Nachdruck fort.¹⁵⁹ Wir haben hier den christlich-missionarischen Typus im Sinne der Klassifikation von Schoeps vor uns.¹⁶⁰

Daneben gab es aber bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine andere Form von pietistischem Philosemitismus, in der eine Judenmission nicht nur nicht betrieben, sondern sogar ausdrücklich abgelehnt wurde. Dieses Phänomen ist noch weitgehend unerforscht. Schrader hat hierfür Ernst Christoph Hochmann von Hohenau, den Kreis um das Ehepaar Petersen, Johann Tennhardt und die Berleburger Philadelphier namhaft gemacht.¹⁶¹ Ein eindrucksvolles Beispiel dieser Richtung liegt etwa in Hochmann von Hohenaus „Schreiben an die Juden“ von 1699 vor, in denen den Juden in hymnischem Tonfall die Wiederherstellung Israels verheißen wird: „O Israel! die Zeit ist nicht ferne, da sich GOTT will wieder zu dir wenden, und seinen König einsetzen, auf einem heiligen Berge. Diesem grossem Meßiä, dem noch alle Zungen und Sprachen sollen Ehrerbietung bezeigen, will der HERR den Stuhl seines Vaters Davids geben, und er wird ein König seyn über das Haus Jacob ewiglich. Alle Obrigkeiten der Welt, alle Könige und Potentaten müssen sich künftigt hin beugen unter das gerade Scepter deines Königes, der die Gewaltigen vom Stuhl wird stossen, und die Nidrigen erheben. [...] Siehe Israel! dein König kommt mit Pracht und Maiestät, und mit solcher Herrlichkeit, daß die gantze Erde von seiner Krafft erbeben, und alle Königreiche der Welt sich ihm werden unterwerffen müssen, wer sich ihm wird widersetzen, und sich nicht demüthigen unter das herrliche Scepter seines König=Reiches, der soll und muß von GOTT selbst ausgerottet werden.“¹⁶² Hier wird die Tradition, die bereits Finch in

¹⁵⁶ Vgl. Schmidt, a.a.O. (Anm. 8).

¹⁵⁷ Vgl. Aring, a.a.O. (Anm. 8), S. 22–177.

¹⁵⁸ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 87.

¹⁵⁹ Vgl. Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 26–29, 55–62, 83–91, 113–117, 126–131. Zu Beispielen aus dem Liedgut vgl. Riemer, a.a.O. (Anm. 8).

¹⁶⁰ Vgl. den Überblick im Anhang zum ersten Teil dieses Aufsatzes; ferner Hans Schneider, Ein „Schreiben an die Juden“ (Freiwillige Nachlese III.4). Hochmann, Zinzendorf und Israel, *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 17 (1985), S. 68–77, hier: 70; Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 87.

¹⁶¹ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 94–107.

¹⁶² [Ernst Christoph Hochmann von Hohenau], Schreiben an die Juden, welches vor geraumer Zeit viel Eingang gefunden (1699), in: Erich Beyreuther/Gerhard Meyer/

ganz ähnlichen Worten achtzig Jahre zuvor artikuliert hatte, wiederaufgegriffen, aber noch insofern radikalisiert, als nun von Bekehrung überhaupt nicht mehr gesprochen und der Name Christi nicht genannt wird.

Diese Distanz zur Judenmission erklärt sich einerseits daraus, daß diese Pietisten jegliches menschliche Eingreifen in Gottes Heilsplan ablehnten; hinzu kommt, daß sie aus ihrer kirchenkritischen Haltung heraus den verfaßten Konfessionen nicht noch mehr Glieder zutreiben wollten.¹⁶³ „Die angemessene christliche Fürsorge für die Juden kann deshalb nur sein, sie zu ernstlicher Buße und Lebensheiligung entsprechend ihren eigenen alttestamentlichen Religionsgrundsätzen aufzuzureufen und durch Liebe und Besserung ihrer sozialen Situation die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer solchen Herzenseinkehr zu schaffen.“¹⁶⁴ So liest man etwa in Jahrgang 1733 der „Geistlichen FAMA“, dem Sprachrohr der Berleburger Gemeinschaft: „Die besondere einzelne Bekehrung ist biß dahero schwer genug befunden worden, daß keine Partey so glücklich sich fast zeigen und angeben will, es wäre ein Jud durch ihrer Kirche Licht und Macht wahrhaftig zum Leben GOTTES [...] gekommen [...] . Jede der drey Religionen haben genug Exempel, deren sie sich schämen, daß ein verarmter Jud oder ein unwissendes Kind erschnappt, mit Catechismus=Frage wie ein Papagey gefüllt und endlich getauft worden. Alle aber klagen, [...] wie die Juden=Täuflinge ihre geistliche Väter und Gevattern um wenig Pathen=Pfennige bey der Nasen herumgeführt, und die gantze Bekehrungs=Handlung zum Gelächter gemacht. Jedoch sind die Wächter und Schaffner der Kirche noch so blind, daß, wann sie wieder aus denen alten einen neuen Juden=Genossen machen, ein Ehren=Lohn bey der obern und untern Kirche gefordert wird, unter die erste Sterne des Himmels zu kommen. [...] Wollte man denen benachbarten Juden eine überflüssige Gerechtigkeit anpreisen und anweisen, so wäre es viel nützlicher, sie zum Eilen und Warten mit Gebeht und heiligem Wandel auff die Zukunfft Messia beständig zu ermahnen, ihnen die Geistlichkeit des Gesetzes auszulegen [...], sonderlich die Bitterkeit, Widrigkeit und Tyranney, der Christen zu hindern, und denen Juden selbst vor das geitzige Schacherwesen zum ordentlichen Arbeiten zu verhelffen. Diese Vor= und Zubereitung würde denen ungetauften Juden ein gutes Eilen und Warten verschaffen auff die Zukunfft Messia.“¹⁶⁵

Ohne Zweifel handelt es sich also bei der Haltung des radikalen Pietismus gegenüber den Juden um mehr als sekundären Philosemitismus. In

Leiv Aalen (Hgg.), *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – Ergänzungsband XI: Freywillige Nachlese (Kleine SchriftenJ, I.–VI. Sammlung, Hildesheim 1972 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – Ergänzungsbande zu den Hauptschriften XI), S. 62–69, hier: 65 f. Zu Hochmann vgl. zuletzt Hans Schneider, Art. Ernst Christoph Hochmann von Hohenau, in: TRE XV, 1986, S. 421–423; Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), 99–101; Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 117), S. 391–437, hier: 418 f. Zur Identifikation des Autors Schneider, a.a.O. (Anm. 160); vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 88, 95.*

¹⁶³ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 95.

¹⁶⁴ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 96.

¹⁶⁵ „Juden=Bekehrung“, in: *Geistliche FAMA* 2/11 (1733), S. 28–30, 37 (zitiert nach Schrader, a.a.O. [Anm. 154], S. 102 f.).

der Ablehnung jeder Form von Judenmission, ja in der Betonung, die Juden sollten sich im Gegenteil auf ihre eigenen Traditionen besinnen, lassen diese Theologen die altprotestantische Orthodoxie, ja selbst die holländischen und englischen Millenaristen weit hinter sich.¹⁶⁶ Das heißt aber, daß man zwischen primärem und sekundärem Philosemitismus scharf differenzieren muß. Denn wie Martin Friedrich ganz zu Recht feststellt: „Zwischen der Hoffnung auf eine – gar nicht mal vollständige und datierbare – Bekehrung der Juden“, wie sie in der Orthodoxie und dem kirchlichen Pietismus vorherrschte, und der chiliastischen Hoffnung auf die „leibliche“ Versammlung und Rückführung der Juden nach Palästina „liegen Welten, auch wenn beide sich besonders auf Röm 11 berufen.“¹⁶⁷ Die Tatsache, daß diese Pietisten mit ihrer Auffassung des Verhältnisses von Juden und Christen am Rande oder außerhalb der etablierten Kirchen und Universitätstheologie standen, muß uns noch heute zu denken geben.

Ich möchte aber – gegen Friedrich – betonen, daß man von Philosemitismus in diesem Zusammenhang als einer eigenständigen historischen Größe sprechen *muß*. Dieser ist auch keineswegs, wie von Friedrich behauptet, nur auf England beschränkt gewesen, sondern war mindestens ein westeuropäisches Phänomen. Zwar ist Friedrich und seinem Gewährsmann Trevor-Roper¹⁶⁸ darin zuzustimmen, daß dieser Philosemitismus mit dem Chiliasmus eng zusammenhängt, aber er entwickelt dann doch eine ganz eigentümliche Dynamik, die sich auf dem Hintergrund des Chiliasmus *allein* m.E. nicht ausreichend erklären läßt. Ferner ist er auch nicht auf die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts beschränkt, sondern in seinen Wurzeln schon wesentlich älter. Dies sei in einem letzten Abschnitt näher begründet.

VI.

Gegen die These Friedrichs (und Trevor-Ropers) spricht schon, daß chiliastische Theorien keineswegs immer oder auch nur hauptsächlich philosemitisch geprägt sind. Vielmehr sind innerhalb des Millenarismus¹⁶⁹ seit der Zeit der Kirchenväter in dieser Hinsicht zwei Traditionslinien zu unterscheiden.¹⁷⁰ Die eine wird in der Alten Kirche durch Theologen wie Ire-

¹⁶⁶ Einen markanten Philosemitismus vertreten ferner Friedrich Christoph Oetinger, Johann Jakob Friederich und Michael Hahn; vgl. dazu Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981 (WUNT 25), S. 440–447; Friedhelm Groth, *Die „Wiederbringung aller Dinge“ im Württembergischen Pietismus. Theologischeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsverständnis württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984 (AGP 21), S. 89–146, 173–251 jeweils mit weiterführender Literatur.

¹⁶⁷ Friedrich, a.a.O. (Anm. 8), S. 59.

¹⁶⁸ Vgl. oben Teil I, S. 205 mit Anm. 10.

¹⁶⁹ Dazu allgemein vgl. z.B. die Überblicksarbeit bei Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, 3. Aufl., London 1970; Otto Böcher/Georg Günter Blum/Robert Konrad/Richard Bauckham, Art. Chiliasmus, in: *TRE* VII, 1981, S. 723–745.

¹⁷⁰ Vgl. zur folgenden Skizze meine ausführliche Darstellung in der in Vorbereitung befindlichen Studie „Biblich-chiliasmischer Philosemitismus in der Alten Kir-

näus, Hippolytus oder Laktanz repräsentiert, bei denen das geistliche Israel (also die Kirche) das leibliche Israel ersetzt und das Judentum seine heils geschichtliche Funktion weitgehend einbüßt.¹⁷¹

Daneben findet sich jedoch schon in frühester Zeit ein zweiter Strang, in dem die jüdische Erwartung der eschatologischen Rückführung der Juden nach Palästina, des Wiederaufbaus des Tempels und der erneuten Inkraftsetzung des jüdischen Gesetzes in christlich-chilastische Systeme eingebaut wird. Schon Kerinth, angeblich noch ein Zeitgenosse der Apostel, soll – nach den Worten des Gaius – behauptet haben, „daß es nach der Auferstehung ein Reich Christi auf Erden geben werde und daß die Menschen im Fleische in Jerusalem leben und sich wiederum Leidenschaften und Vergnügungen hingeben würden.“¹⁷² Und Dionysius von Alexandrien ergänzt seinen Bericht noch durch den Hinweis auf „Feste, Opfer und Schlachtungen von Opfertieren“, die der von der Großkirche als Ketzer vermaledete Kerinth für die Endzeit erwartet habe.¹⁷³ Es sind vielleicht Christen mit diesen Überzeugungen, gegen die sich Markion wendet. Er kennt in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Gruppen in der Kirche, die daran glaubten, daß Christus den Juden ihr Land zurückgeben und ihren früheren Zustand wiederherstellen werde.¹⁷⁴ Zu diesen Christen zählt sich dann kurz nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts Justin. In dessen „Dialog mit Tryphon“ wirft der jüdische Gesprächspartner die Frage auf, ob die Christen denn tatsächlich glaubten, „daß unsere Stadt Jerusalem wiederaufgebaut werden wird“ und ob sie wirklich erwarteten, daß ihr Volk „sich versammeln und mit Christus freuen“ werde „zugleich mit den Patriarchen, den Propheten und den Gliedern unseres Volkes oder auch denen, welche vor Ankunft eures Christus Proselyten geworden sind“. Justin antwortet darauf mit einem uneingeschränkten Ja, räumt aber gleichzeitig ein, daß es „unter

che“. Zu den jüdischen Quellen vgl. jetzt auch den Überblick mit umfangreicher Bibliographie bei Andrew Chester, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: Martin Hengel/Ulrich Heckel (Hgg.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, S. 17–89; ders., *The Parting of the Ways: Eschatology and Messianic Hope*, in: James D. G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians*, Tübingen 1992, S. 239–313.

¹⁷¹ Vgl. Iren., *adv. haer.* 4, 33 (Verwerfung der Juden) mit 5, 34 f. (v. a. 34,1: Die ursprünglich an Israel gerichteten Verheißungen Jes 26,19 und Ez 37,12–14 werden hier mit Hilfe der christlich interpretierten Prophezeiungen Jer 16,14 f.; 23,7 f. auf die Kirche „aus allen Völkern“ bezogen); Hippol., *de Chr. et Antichr.* 57 f. (Verwerfung der Juden) mit *de Chr. et Antichr.* 5; 54; *comm. Dan.* 4,23; Lact., *inst.* 4,11; 4,21; *epit.* 43,3–7 (Verwerfung der Juden) mit 7,24; *epit.* 67,3–5; Sulp. Sev., *dial.* 2,14. Zur Vorstellung vgl. Marcel Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425)*, Oxford 1986 (The Littman Library of Jewish Civilization), S. 79 f., 169–173; Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley etc. 1983 (The Transformation of the Classical Heritage), S. 132–138 sowie Wolfram Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994 (FKDG 58), S. 122–140 und passim.

¹⁷² Gaius bei Eus., *h. e.* 3,28,2.

¹⁷³ Dionysius bei Eus., *h. e.* 3,28,4 f. = 7,25,2 f.

¹⁷⁴ Tert., *adv. Marc.* 3,24,1.

den Christen der reinen und frommen Glaubensrichtung viele“ gebe, die dies nicht anerkennt.¹⁷⁵

Eine interessante Variante dieser Vorstellung bietet Commodian in seinem *Carmen de duobus populis* (vv. 941–988). Ihm zufolge hält Gott seit der Zeit der babylonischen Gefangenschaft neuneinhalb Stämme *trans Persida flumine* verborgen.¹⁷⁶ Dieser Teil Israels hält das „Gesetz in seiner Gesamtheit“ (*universa legis*) ein und kehrt zu Beginn des tausendjährigen Reiches nach Palästina zurück. Auch Hieronymus erwähnt „viele Männer der Kirche“, die mit den Juden nicht nur erwarteten, daß am Ende der Welt „Jerusalem golden und mit Edelsteinen geschmückt“ wieder aufgebaut würde, sondern auch, daß es unter der Herrschaft des Heilands auf Erden wieder Opfer geben werde und die Ehen der Heiligen wiederhergestellt würden.¹⁷⁷ Eine derartige Lehre von der erneuten Geltung des Gesetzes zu Beginn des Tausendjährigen Reiches läßt sich etwa für Apollinaris von Laodicea nachweisen, mit dem sich Hieronymus intensiv auseinandergesetzt hat.¹⁷⁸ Mit der Diskreditierung des Chiliasmus verschwindet dieser Gedanke aus der (erhaltenen) theologischen Literatur. In negativer Form lebt er in der weitverbreiteten Exegese von Stellen wie Joh 5,43; II Thess 2,4 weiter, die Wiederherstellung des Tempels und die Restauration des Gesetzes seien ein Werk des Antichrists, der sich dadurch die Anbetung der Juden sichere.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Iust., *dial.* 80,1 f.

¹⁷⁶ Vgl. auch *instr.* 1,42. Zum gesamten Vorstellungskreis und seiner späteren Wirkungsgeschichte vgl. A[aron] Ro[thkoff], Art. Sambatyon, in: *EJ* XIV, 1971, Sp. 762–764; L[ouis] I[saac] R[abinowitz], Art. Ten Lost Tribes, in: *EJ* XV, 1971, Sp. 1003–1006; Katz, a.a.O. (Anm. 12), S. 127–157; Katz, Millenarianism, a.a.O. (Anm. 128), S. 169–171. Zu den Quellen Commodians vgl. Antonio Salvatore, *Commodiano – Carme Apologetico. Introduzione, Testo Critico, Traduzione, Commento, Glossario e Indici*, Turin 1977 (Corona Patrum 5), S. 213–222.

¹⁷⁷ „...quamquam sibi Iudaei auream atque gemmatam Hierusalem restituendam putent rursusque uictimas et sacrificia et coniugia sanctorum et regnum in terris domini saluatoris. Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum uirorum et martyres ista dixerunt, ut »unusquisque in suo sensu abundet« [Röm 14,5] et domini cuncta iudicio reseruentur“ (in *Hier.* 4,15,2 f. [CChr.SL 74]). An anderer Stelle ist Hieronymus weniger vorsichtig in seiner Verdammung des Chiliasmus; vgl. in *Es.* 18, prol.; in *Hiez.* 11,36,1–15; *vir. inl.* 18,4 u.ö. Eine Zusammenstellung der wichtigsten Belege findet sich in meinem oben in Anm. 170 genannten Aufsatz.

¹⁷⁸ Vgl. Bas., *ep.* 263,4; 265,2; Greg. Naz., *ep.* 102,14; ders., *carm. hist.* 30,177–182. Hieronymus spricht in diesem Zusammenhang von einer Schrift des Apollinaris, die eine Antwort in zwei Büchern auf ein Werk des Dionysius von Alexandrien gewesen sei, das sich seinerseits gegen Irenaeus gerichtet habe (in *Es.* 18, prol.). Vgl. ferner Epiphani., *pan.* 77,36,5. Epiphanius bezweifelt allerdings den Wahrheitsgehalt dieser Gerüchte – zu Unrecht, wie ich in meinem in Anm. 170 genannten Aufsatz nachweise.

¹⁷⁹ Vgl. dazu bereits Hippol., *de Chr. et Antichr.* 25; in *Dan.* 4,49,5 u.ö. Die Vorstellung wurde vor allem von Hieronymus dem Mittelalter vermittelt (vgl. Horst-Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, 2. Aufl., Münster, Westf. 1979 [BGPhMA, Neue Folge 9], S. 132–134). Zu weiteren Belegen vgl. Wilhelm Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen 1895, S. 108–115;

Man darf indessen vermuten, daß er im Untergrund weitergewirkt hat. So muß sich Johannes Chrysostomus in seinen „Reden gegen judaisierende Christen“ wiederholt mit der von Christen vertretenen Vorstellung auseinandersetzen, der Tempel werde eines Tages wiederaufgebaut.¹⁸⁰ Die Überlieferung dieser Form des Philosemitismus im Mittelalter ist noch völlig unerforscht. Insbesondere bedarf die Rolle radikaler, vom Joachimismus beeinflusster Gruppen als Vermittler philosemitischen Gedankenguts noch eingehenderer Untersuchung.¹⁸¹ Ein möglicher Hinweis darauf, daß die Vorstellung, die Juden würden eines Tages nach Israel zurückgeführt, bei diesen Gruppen tatsächlich tradiert wurde, findet sich etwa in den Exzerptsätzen, die die Pariser Professoren im Jahre 1255 aus dem *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum* des Franziskanerspiritualen Gherardino di Borgo San Donnino (1254) sowie aus dem *Evangelium Aeternum* selbst, d.h. Gherardinos Ausgabe des *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (in den der *Liber Introductorius* einführt), anfertigten. Dort heißt es in Satz VIII: „Dem ersten Buch dieses Teil läßt sich folgender Irrtum entnehmen: Auch wenn Gott den Juden in dieser Welt noch so schwere Prüfungen auferlegen mag, wird er dennoch einige aufbewahren, denen er am Ende *sogar dann*, wenn sie im Judentum verbleiben, Wohltaten zuteil werden läßt. Er wird jene am Ende von allen Angriffen der Menschen *sogar dann* befreien, wenn sie im Judentum verbleiben.“¹⁸²

Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, London 1971 (University of Newcastle upon Tyne Publications), S. 178–181; Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Die-gese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden 1976 (Studia Post-Biblica 27), S. 100–102; Rauh, a.a.O., S. 161 f., 226–230, 253 f., 405 ff. u.ö.; Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*, Manchester 1981, General Index, s. v. Jews: as supporters of Antichrist; Heinz Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Frankfurt am Main etc. 1988 (Europäische Hochschulschriften XXIII/335), Register ss. vv. Antichrist, Messias; ders., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, 2. Aufl., Frankfurt am Main/Bern 1990 (Europäische Hochschulschriften XXIII/172), Register s. v. Antichrist.

¹⁸⁰ Vgl. *or. adv. Iud.* 4,4,9; 5,1,3–6; 7,2,2 u. ö. Vgl. dazu Wolfram Kinzig, „Non-Separation“: Closeness and Co-operation Between Jews and Christians in the Fourth Century, *VigChr* 45 (1991), S. 29–53.

¹⁸¹ Vgl. dazu etwa Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin 1964 (FMAG 11), S. 104–153; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969, S. 473–504; Henri de Lubac, *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bände, Paris/Namur 1979/81 (Collection „Le Sycomore“), I, S. 69–253 und die Aufsätze bei Delno C. West (Hg.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*, 2 Bände, New York 1975.

¹⁸² „De primo libro huius partis potest extrahi error iste, videlicet quod quantumcumque dominus affligat Iudeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine *etiam manentibus in Iudaismo*, et quod in fine illos liberabit ab omni impugnatione hominum *etiam in Iudaismo manentes*“ (Satz VIII nach Ernst Benz, *Joachim-Studien*, II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem *Evangelium Aeternum*, *ZKG* 51 (1932), S. 415–455, hier: 418 [kursiv von mir]). Das Exzerpt bezieht sich nach Auffassung der Forschung auf Buch 1, Kap. 9 der *Concordia* (so Heinrich Denifle, *Das*

Aus diesem skizzenhaften Überblick wird deutlich, daß der Chiliasmus keineswegs notwendig philosemitisches Gedankengut implizierte. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Juden im neutestamentlichen *locus classicus* der Chiliasten Apk 20,1–7 gar nicht erwähnt werden. Vielmehr ergab sich die judenfreundliche Haltung mancher Millenaristen vermutlich aus der Kombination von drei ursprünglich selbständigen Vorstellungen, nämlich (1) den alttestamentlich-jüdischen Verheißungen über die Ankunft des Messias in Zion, der das zerstreute Gottesvolk wieder in sein Erbteil einsetzen werde, sowie (2) den apokalyptischen Prophetien über das tausendjährige Friedensreich auf Erden. Hierzu trat bisweilen (3) eine Tradition, die bestimmte neutestamentliche, vor allem paulinische Aussagen im Sinne einer zukünftigen Bekehrung Israels deutete (Röm 11).¹⁸³

Daneben haben der zweite und der dritte dieser Vorstellungskomplexe auch ganz unabhängig voneinander gewirkt. Aus diesen Gründen muß also vor vorschnellen Verallgemeinerungen gewarnt werden. Vielmehr sind für die Ausbildung philosemitischer Haltungen bei den einzelnen Autoren ganz unterschiedliche Motive wirksam, die im einzelnen untersucht werden müssen.¹⁸⁴ Eine wichtige theologische Voraussetzung für das erneute Aufblühen des biblisch-chiliasmischen Philosemitismus im siebzehnten Jahrhundert, die in der Forschung nicht hinreichend gewürdigt wird, war etwa die Umdeutung des Antichrist auf das Papsttum in den von der Reformation beeinflussten Ländern. Damit wurde der den Juden zgedachten

Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, *ALKGMA* 1 [1885], S. 49–142, hier: 76, der aber selbst unsicher zu sein scheint; Benz, a.a.O., S. 454). In der Ausgabe Daniels ist die zitierte Ansicht aber an der angegebenen Stelle nicht zu finden (vgl. E. Randolph Daniel, *Abbot Joachim of Fiore – Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Philadelphia 1983 [Transactions of the American Philosophical Society 73/8]). Möglicherweise war die im *Evangelium Aeternum* enthaltene Fassung der *Concordia* an der fraglichen Stelle interpoliert. Vgl. zur Frage von Glossen und zum Ganzen auch Benz, a.a.O., S. 443–446; Töpfer, a.a.O. (Anm. 181), S. 126–131; Reeves, a.a.O. (Anm. 181), S. 187–190; Lubac, a.a.O. (Anm. 181), I, S. 80–88; Maier, a.a.O. (Anm. 166), S. 178–181; Dieter Berg, Art. G[erhard] v. Borgo San Donnino, in: *Lexikon des Mittelalters* IV, 1989, Sp. 1316 (mit weiterer Literatur).

Zu Joachims Haltung zu den Juden im allgemeinen vgl. Beatrice Hirsch-Reich, Joachim von Fiore und das Judentum, in: Paul Wilper (Hg.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin 1966 (MM X), S. 228–263; auch in: West, a.a.O. (Anm. 181), II, S. 473–510 und Schreckenberg, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte (11.–13. Jahrhundert)*, a.a.O. (Anm. 179), S. 345–358.

¹⁸³ Vgl. in diesem Sinne auch die Anregungen bei Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 83 f., der aber auf eine eingehendere Untersuchung der Traditionsgeschichte verzichtet.

¹⁸⁴ Vgl. auch die anregenden Überlegungen bei Michael Heyd, Menasseh Ben Israel as a Meeting Point of Jewish and European History: Some Summary Comments, in: Kaplan/Méchoulan/Popkin, a.a.O. (Anm. 128), S. 262–267.

Zwar gehörte etwa für Petrus Serrarius die zukünftige Rückkehr der Juden nach Palästina nicht zum Kern, sondern nur zu den *circumstantiae* seines Chiliasmus (vgl. van der Wall, a.a.O. [Anm. 14], S. 343 f.); das hinderte ihn freilich nicht daran, diesen „Begleitumständen“ in seinen Schriften mehr Raum zu widmen als der Lehre vom Tausendjährigen Reich selbst!

Rolle im eschatologischen Drama plötzlich die Grundlage entzogen.¹⁸⁵ Daneben spielten aber ohne Zweifel eine große Zahl weiterer Faktoren eine Rolle, wie eine erneute Zuwendung zum Alten Testament, gerade auch in der Ursprache, ein Aufblühen der christlichen Kabbala, die ökonomische Bedeutung des Judentums in Wirtschaft und Handel, eine erhöhte messianische Spannung im Judentum des siebzehnten Jahrhunderts und anderes.¹⁸⁶

Der neuzeitliche Philosemitismus ist demnach also keineswegs einfach ein „Nebenprodukt“ des Chiliasmus, sondern ist das Resultat komplizierter historischer Prozesse, deren Einzelheiten teilweise noch im dunkeln liegen. Ja, man kann meines Erachtens nicht einmal so weit gehen zu sagen, philosemitische Vorstellungen seien – wenn überhaupt – dann nur in Zusammenhang mit dem Chiliasmus aufgetreten, auch wenn sie sich in der Tat häufig in diesem Kontext finden. So haben neueste Untersuchungen ergeben, daß man etwa bei la Peyrère überhaupt nur sehr bedingt von Chiliasmus sprechen kann, da typische Merkmale derartiger Theologien wie die Vorstellung vom Antichrist sowie Zahlenspekulationen überhaupt keine Rolle spielen.¹⁸⁷ Statt dessen läßt sich seine spezielle Vorstellungswelt eher auf dem Hintergrund der im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert entwickelten Marranentheologie erklären, mittels deren zum Christentum größtenteils zwangsbekehrte Juden (sog. *marranos*, *conversos* oder *Christianos nuevos*) ihr Schicksal zu deuten und zu verarbeiten suchten.¹⁸⁸

Hier steht die Forschung noch ganz am Anfang. Weitere offene Fragen kann ich abschließend nur noch andeuten:

1. Wie kommt es, daß der Chiliasmus und Philosemitismus, die in England und Holland bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wirksam sind, im Pietismus erst erheblich später rezipiert werden?

2. Damit zusammenhängend: Bestehen hier Verbindungslinien und wenn ja, wie verlaufen sie?

Gerade zu letzterem Punkt verfügen wir bislang nur über sehr unzureichende Erklärungsmodelle: Was Speners „Hoffnung besserer Zeiten“ anbetrifft, so hält Johannes Wallmann in seiner jüngsten Publikation zum Thema zwar „alle *literarischen* Herleitungen für fragwürdig“, nimmt aber dann doch an, Spener habe Christian Knorr von Rosenroths unter dem Pseud-

¹⁸⁵ Vgl. dazu Hill, a.a.O. (Anm. 179), S. 1–40; Gottfried Seebaß, Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit, in: *TRE* III, 1978, S. 28–43.

¹⁸⁶ Vgl. etwa den Überblick bei John Edwards, *The Jews in Christian Europe 1400–1700*, London/New York 1988 (Christianity and Society in the Modern World), S. 148–168.

¹⁸⁷ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 9.

¹⁸⁸ Vgl. Popkin, a.a.O. (Anm. 133), S. 21–2S, 94–96 mit neuerer Literatur zu diesem komplizierten Problem; v.a. Cecil Roth, *A History of the Marranos*, 4. Aufl., New York 1974, S. 168–194; Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, 2. Aufl., Seattle/London 1981, S. 1–50. Zur Terminologie vgl. Roth, a.a.O., S. 27 f.; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain From the Late XIVth to the Early XVth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, 2. Aufl., New York 1973, S. 59 mit Anm. 153.

onym „Peganius“ veröffentlichter „Eigentlicher Erklärung über die Gesichter der Offenbarung S. Johannis“ (1670) „besondere Bedeutung zugemessen“. Da Knorr seinerseits von Joseph Mede abhängig ist, werde man „die Wurzeln des pietistischen Chiliasmus vermutlich in England suchen müssen.“ Daneben seien aber durch Johann Jakob Schütz im Collegium pietatis „bereits Jahre vor Spener“ chiliastische Anschauungen, die Wallmann nicht weiter spezifiziert, vertreten worden.¹⁸⁹ Das klingt wieder wesentlich vager als noch in der zweiten Auflage seines Spener-Buches, in der Wallmann die Auffassung vertreten hatte, Spener sei durch Schütz mit dem Chiliasmus des Sulzbacher Kreises (Knorr) bekannt geworden.¹⁹⁰ Als zweiten Einfluß auf Schütz (und damit auf Spener) vermutete Wallmann damals die Spekulationen Pierre Serruriers (Petrus Serrarius)¹⁹¹. Schließlich sei auch der Labadismus zwar nicht für die Entstehung, aber doch für die „Ausbildung und Festigung der eschatologischen Gedankenwelt des Frankfurter Pietismus nicht ohne Einfluß gewesen.“¹⁹²

Martin Brecht hat hingegen darauf hingewiesen, daß Spener in der Testimoniensammlung, die er später zur Rechtfertigung der Vorstellungen von der eschatologischen Judenbekehrung und dem Fall Roms erstmals der lateinischen Ausgabe der *Pia Desideria* von 1678 beigab, weder Knorr von Rosenroth, noch Serrurier, noch Mede erwähnt, „obwohl zumindest die beiden letzten als reformierte Theologen zitierbar gewesen wären.“ Brecht hält es daher für „fraglich, ob Spener seine Eschatologie labadistisch-englischen Beziehungen verdankt. Die einschlägigen Informationen besaß er auch anderweitig, zumindest von Alsted her.“¹⁹³

Dietrich Blaufuß hat hier angeknüpft und die Liste der Autoren untersucht, die Spener in der „Evangelischen Glaubens-Lehre“ von 1688 dem älteren „Catalogus testium“ von 1678 hinzugefügt hat. Er möchte aufgrund dieser Zusätze die chiliastischen Einflüsse bei Spener mit Gruppierungen in Hamburg, Rostock und dem Bereich Celle – Hamburg – Lübeck – Lüneburg – Kiel in Verbindung bringen.¹⁹⁴ Schrader wiederum weist nach, daß der radikale Pietismus in dieser Hinsicht entscheidende Anregungen Theologen so unterschiedlicher Couleur wie Johann Angelius von Werdenhagen, Jo-

¹⁸⁹ Wallmann, *Der Pietismus*, a.a.O. (Anm. 151), S. 49 (kursiv im Original).

¹⁹⁰ Vgl. Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 344–348.

¹⁹¹ Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 349 f. Vgl. auch van der Wall, a.a.O. (Anm. 14), die darauf verweist, daß Speners „Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“ eine „unverkennbare Verwandtschaft“ zu Serrarius' Eschatologie aufweise, nämlich in der Erwartung der endzeitlichen Judenbekehrung und des Falles Babylons als Voraussetzungen für diesen herrlichen Zustand. Gleichzeitig räumt sie aber auch Unterschiede ein: „Een markant verschil is evenwel dat Spener met de ‚kerk‘ waarvoor hij betere tijden verwacht de eigentijdsse lutherse kerk bedoelt, terwijl Serrarius denkt aan de verborgen kerk waarvan de lidmaten onder alle volken verstrooid zijn“ (S. 620 f.).

¹⁹² Wallmann, *Philipp Jakob Spener*, a.a.O. (Anm. 151), S. 353 (kursiv im Original).

¹⁹³ Brecht, *Chiliasmus*, a.a.O. (Anm. 117), S. 35 f. Vgl. aber auch seine *Retractatio*, in: Brecht, a.a.O. (Anm. 151), S. 301 mit Anm. 39, wo er sich wieder der Position Wallmanns annähert.

¹⁹⁴ Vgl. Blaufuß, a.a.O. (Anm. 151), S. 99–101.

hannes Coccejus, Paul Felgenhauer, Petrus Serrarius (Pierre Serrurier), Pierre Jurieu, Pierre Poiret und Anders Pedersson Kempe verdankt, wobei auch hier wieder zahlreiche Spuren in den niederländisch-englischen Raum verweisen.¹⁹⁵

Das Bild ist also noch relativ dunkel. Insbesondere wäre der Hinweis Brechts aufzugreifen und nach der Rolle Johann Heinrich Alsteds zu fragen, der ja nicht nur auf dem Kontinent, sondern gerade auch in England (etwa von Mede) rezipiert wurde.¹⁹⁶ Eine Erweiterung unseres Kenntnisstandes in dieser Hinsicht wäre auch deshalb wichtig, um festzustellen, ob und in welchem Ausmaß gerade in der Frage des Philosemitismus kirchenkritische Strömungen auf die Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts eingewirkt haben.

So viel dürfte an diesem Beispiel jedoch bereits deutlich geworden sein: Die Kategorie des Philosemitismus ist, recht verstanden, zum Verständnis bestimmter historischer Phänomene des jüdisch-christlichen Verhältnisses notwendig. Dieser Philosemitismus ist indessen nicht auf das siebzehnte und frühe achtzehnte Jahrhundert beschränkt. Er beginnt bereits in der Alten Kirche und zieht sich als – zwar häufig schwach erkennbares, doch nie völlig versiegendes – Rinnsal durch die Geschichte von Juden und Christen. Im Problem des Philosemitismus steht die Identität von Judentum und Christentum zur Debatte. Das macht das Studium seiner Entwicklung so spannend und auch theologisch fruchtbar. Eine umfassende Darstellung dieser Entwicklung insgesamt bleibt daher auch im Hinblick auf das interreligiöse Gespräch ein dringendes Desiderat.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Markus Vinzent, King's College, GB-Cambridge CB2 1ST

Dr. Martina Stratmann, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstraße 16,
80099 München

Prof. Dr. Gottfried Hammann, Rue J.-de-Hochberg 19, CH-2006 Neuchâtel

PD Dr. Wolfram Kinzig, Steinacher Straße 7, 68259 Mannheim

¹⁹⁵ Vgl. Schrader, a.a.O. (Anm. 154), S. 98 f. Ferner oben Anm. 128.

¹⁹⁶ Vgl. Robert G. Clouse, Johann Heinrich Alsted and English Millennialism, *HThR* 62 (1969), S. 189–207, v. a. 201–203; ders., a.a.O. (Anm. 109), S. 42–56; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Apokalyptische Universalwissenschaft. Johann Heinrich Alsteds „Diatriben de mille annis apocalypticis“, *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988), S. 50–71.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. 5. Abteilung: Briefwechsel und biographische Dokumente, Bände II und III: Briefwechsel 1796–1798 (Briefe 327–552) sowie 1799–1800 (Briefe 553–849), herausgegeben von *Andreas Arndt und Wolfgang Virmond*, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1988 und 992, 57, 553 und 126, 585 S., Ln. geb., ISBN 3–11-011021-0.

Andreas Arndt / Wolfgang Virmond (Hrg.): Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen (= Schleiermacher-Archiv 11), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1992, 330 S., geb., ISBN 3-11-013189-7.

Der Band II des Briefwechsels umfaßt Briefe von Schleiermachers Übersiedlung nach Berlin bis Ende 1798. 226 Briefe konnten festgestellt werden, von denen 101 nur erschlossen werden konnten. 12 Briefe Schleiermachers werden erstmals vollständig, 79 Briefe (64 an, 15 von Schleiermacher) erstmals ediert. Wieder ist die Arbeit der Herausgeber sehr zu loben. Der Rezensent fühlt sich auch diesmal bereichert durch den historischen Apparat. Von Interesse ist, daß in diesen Briefen Schleiermachers frühe Neigung zu Eleonore Grunow und seine Schwierigkeiten mit der Zensur bei der Veröffentlichung der Übersetzung der Fawcett-schen Predigten ausführlich benannt werden. Damals hat ihn der Hofprediger Sack noch väterlich protegiert. Der Band dokumentiert aber auch den fortschreitenden Bruch, der, nach allem was wir wissen, einfach nicht zu vermeiden war. Leider sind auch aus diesem Zeitraum empfindliche Lücken im Briefwechsel zu vermelden, weil Schleiermachers Erben nicht nur Briefe Charlottens vernichtet haben, sondern auch Henriette Herz und Familie Benike haben diese lebendigen Zeugen damaligen Lebens vernichtet. Henriette Herz hat ihre Briefe an Schleiermacher allesamt vernichtet, und es ist kein einziger überliefert.

Gut ist, daß die Herausgeber ein mögli-

ches Mißverständnis ausräumen, indem sie versichern, daß von den überlieferten Texten nicht ein einziges Wort ausgelassen wurde (S. XLVII), Auslassungszeichen also immer anders begründet sind als durch editorische Eingriffe.

Inhaltlich finde ich diesen Band weniger ergiebig als den folgenden, auch wenn der Briefwechsel anschaulich Schleiermachers Lebensgefühl beschreibt, unmittelbar, bevor er zum ersten Mal die große literarische Bühne betritt. So schreibt er am 30. Mai 1798 an die Schwester: „Du mußt Dich nicht wundern, liebe, daß es mit meinem Schreiben so auffallend schlecht geht, es steckt nichts dahinter als das laute Wolbefinden und Lebensgenuß. Der Sommer hält mich an tausend Striken gefangen und läßt mich nicht los; ich komme kaum dazu, die Hälfte von alledem zu tuhn, was ich mir vorseze, und doch kann ich eigentlich nicht unzufrieden mit mir seyn: ich lebe, ich mache Andern angenehme Stunden, ich bin ihnen nützlich beihier – was kann man denn auf dieser Welt mehr thun“ (S. 320). Immerhin, seine Freunde betrachteten den Lebensgenuß und auch sein Verhältnis zu Henriette Herz mißtrauisch, eifersüchtig und vermuteten hinter der Freundschaft durchaus Leidenschaft, was Schleiermacher im gleichen Brief doch vielleicht etwas zu gestenreich („ich habe ausgelassen darüber stundenlang gelacht“ (S. 321) überspielend zurückweist.

Der Band III ist inhaltlich m.E. deshalb bedeutender, insofern hier der Lebensabschnitt Schleiermachers sich niederschlägt, in dem er mit den „Reden“, den „Monologen“ und den Briefen über Lucinde in die literarische Welt eintritt. Zeitweilig nach Potsdam versetzt, meldet der reformierte Prediger an der Charité sich zu Wort, unter Pseudonym zwar, aber doch recht durchsichtig und erkenntlich. Naiv will es erscheinen, wenn er an einen Buchhändler schreibt, er habe von einem Titel „Reden über die Religion“ gehört und wolle das Buch bestellen, falls es erreichbar sei (S. 264). Die Vorgeschichte

sowie die näheren Umstände dieser Verletzung nach Potsdam können nun doch mehr aufgehellt werden, weil der Band die entscheidenden Dokumente zum Teil erstmalig veröffentlicht. Lesenswert dazu ist – wie immer – die historische Einführung (S. XLII–LXV).

Der Briefwechsel gibt neben vielen historischen Details vor allem Einblick in Schleiermachers Ringen um die „Reden“. Der fragmentarische Briefwechsel mit Henriette Herz ist ein Spiegel dafür, wie fragend, tastend, vorsichtig und doch innerlich von sich überzeugt und auch mit einer gewissen Koketterie Schleiermacher in die gelehrte Öffentlichkeit tritt: „Die Fragmente, die Predigt, die Religion und der Kalender machen zusammen eine wunderliche Entrée in die literarische Welt. Was doch noch aus mir werden wird in diesem zeitlichen Leben“, schreibt er am 16. 4. 1799 an seine Freundin (S. 95).

Dokumentiert ist die zwiespältige Aufnahme der Reden durch den Freund Friedrich Schlegel und ein grundsätzliches gegenseitiges Nichtverstehen (S. 126), was sicher Grund für die wachsende Entfremdung der beiden gewesen ist. Der Band zeigt aber auch die unverholene Kritik des im Frühromantikerkreis so bewunderten August Ludwig Hülsen, der Schleiermacher unter dem Datum des 13. 4. 1800 schrieb: „das mindeste, was ich von ihren Reden in mich aufgenommen habe, ist Religion“ (S. 476). Von jenem Hülsen vermittelt die Akrбие der Herausgeber auch jenes bittere Wort über das Dasein der Gelehrten, das er so verabscheute: „Das Verhältniß der Gelehrten ist immer das am wenigsten natürliche; und die Forderung an uns, daß wir den übrigen Menschen ein Beispiel seyn sollen, kommt mir sozusagen nährisch vor. Sind wir große und berühmte Männer, so sind wir es lediglich auf Unkosten anderer“ (S. LXXXIX).

Natürlich erlaubt der Band durch die Texte und den glänzenden historischen Apparat wieder einen tiefen Einblick in die Situation des Kreises der Frühromantiker, ihre Träume und menschlichen, allzumenschlichen Unzulänglichkeiten. Etwa wenn sich die ja keineswegs koschere Dorothea Veit Schleiermacher gegenüber abschätzig über die problematische Liebe Caroline Schlegels und Schellings äußert (S. 450 ff.). Auch Schleiermacher hatte ja regen Anteil an der allgemeinen Verwirrung der Gefühle. Einmal durch die intensive Beziehung zu der verheirateten Eleonore Grunow, der er vielleicht 1799

einen Heiratsantrag gemacht hat (so meinen jedenfalls auf S. 248 die Herausgeber gegen Dilthey, der den Vorgang auf 1801 datiert), und sicher nicht nur dies. Das hat ihn offenbar nicht daran gehindert, über Goethes Verhältnis zu Christiane Vulpius zu lästern. Der treffliche Hülsen ist es wieder, der ihm das nicht durchgehen läßt und süffisant kontert: „Über Ihr zartes Verhältnis mit einer Freundin kann ich nicht urtheilen, ob ich freilich nicht läugne, daß ich ihre Wünsche nicht billige. Wie gesagt, der Segen thut es nicht. Hat die Natur aber die Ehe vollzogen, so sollte ihre Ewigkeit nicht gestört werden“ (S. 481). Schleiermacher muß auch sein Verhältnis zu Henriette Herz unter anderem gegen Charlotte wortreich verteidigen. In diesem Zusammenhang macht er eine Bemerkung, deren leicht daher gesprochener Duktus psychoanalytische Einsichten vorwegzunehmen scheint: „Es liegt sehr tief in meiner Natur, liebe Lotte, daß ich mich immer genauer an Frauen anschließen werde als an Männer, denn es ist so vieles in meinem Gemüth, was diese selten verstehen“ (S. 46).

Man spürt meiner Rezension hoffentlich ab, wie sehr auch dieser Band der KGA wieder zum Studium Schleiermachers anregt. Diese Gesamtausgabe ist auch in ihrem editorischen Umfang und in ihrer editorischen Wucht nicht abweisend, wie es leider manche kritischen Ausgaben unserer Klassiker tun. Dank auch an Hermann Fischer, der in seinem Vorwort dem verstorbenen Spiritus rector dieses Jahrhundertwerkes, Hans-Joachim Birkner mit bewegten Worten gedenkt. Es ist zu wünschen, daß die von ihm begonnene Arbeit auf dem Niveau, das er für unverzichtbar hielt, weitergehen kann.

Beiden Bänden sind wieder ausführliche und genaue Literaturhinweise beigegeben. In diesem Zusammenhang ist dann auch auf das Verzeichnis von Schleiermachers Briefwechsel nebst einer Liste seiner Vorlesungen hinzuweisen, das von beiden Autoren bearbeitet ist und noch einmal ausführlich den bisherigen Stand der Editionen darstellt. Damit werden also die von Ehrenfried von Willich und Hildegard von Schwerin, Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey und die Briefeditionen der Literaturarchiv-Gesellschaft in die kritische Gesamtausgabe aufgenommen und integriert. Der Band, in der Reihe Schleiermacher-Archiv erschienen, gibt zugleich Auskunft über den Stand der Briefwechseldition in der KGA und charakterisiert den Schleiermacherschen Briefwechsel als einen „Bestandteil der freien

Geselligkeit". Im Mittelpunkt des Briefwechsels steht nicht die gelehrte Diskussion, sondern „das Interesse an der ‚moralischen Welt‘; der wesentliche Inhalt ist die Selbstverständigung über die Subjektivität, die sich im Raum des Privaten als solche erfährt“ (S. 8). Die Vorlesungen von Halle und Berlin vor und nach der Eröffnung der Universität sind mit Fakultätsangabe, Hörerzahl, Datum und Tageszeiten (soweit vorhanden) versehen. Man kann an den Hörerzahlen den wachsenden Ruhm Schleiermachers gut verfolgen. Ausgelassen sind die Veranstaltungen des 1812 begründeten Theologischen Seminars. Einige knapp aber ausreichend informativ gehaltene Vorbemerkungen erklären historische und editorische Hintergründe.

Frankfurt/Main

Peter Steinacker

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearbeitet von Rudolf Herzog † und Othmar Pfyl (= Quellen zur Schweizer Geschichte. Neue Folge III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten. Band X), Basel (Kommissionsverlag G. Krebs AG) 1990, 433 S., geb., ISBN 3-85513-301-8

Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg (1774–1860), Generalvikar des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Bistum Konstanz und nach Dalbergs Tod Verweser dieses Bistums bis zu dessen definitiver Unterdrückung im Jahr 1827, galt bis weit in unser Jahrhundert herein – wie Dalberg auch – als Aufklärer reinsten Wassers und Vorkämpfer einer von Rom als dem „centrum unitatis“ unabhängigen deutschen Nationalkirche, dessen gefährlichen Treiben Papst und Römische Kurie durch ihre „entgegengesetzte“ Konkordats- und Vertragspolitik in Sonderverhandlungen mit den einzelnen deutschen Staaten und durch schließliche „Eliminierung“ Wessenbergs gerade noch rechtzeitig hätten Einhalt gebieten können. Dieses Bild Wessenbergs (und Dalbergs) wurde das ganze 19. Jahrhundert hindurch von einer ultramontanen ausgerichteten „geltenden“ Kirchengeschichtsschreibung kolportiert (und kopiert) – man vergleiche etwa die Beurteilung Wessenbergs und Dalbergs in den Werken Heinrich Brücks. Als 1898 Herman Schell in seiner – alsbald indizierten – Reformschrift „Die neue Zeit und der alte Glaube“ mit Blick auf eine katholische Aufklärung an die „viele[n] ernstge-

meinte[n] Geister“ erinnerte, „welche aus tiefer Hingebung für Glauben und Kirche die Heilung der Uebelstände mit den Mitteln der Aufklärung versuchten“, dabei den „unermüdliche[n] und tief religiöse[n]“, aber viel verdächtige[n] Wessenberg“ hervorhob und an die „Kirchlichgesinnten“ appellierte, „der ungerechten Verdächtigung niemals den Namen eines edeln und wahrhaft kirchlich gesinnten Mannes widerstandslos preis[zu]geben“, war dies damals nur Wasser auf die Mühlen der Angesprochenen. Schells Plädoyer vermochte sie in ihrem längst „fertigen“ Urteil nur um so mehr zu bestärken.

Inzwischen hat die Forschung – insbesondere der letzten Jahrzehnte – das Bild Wessenbergs und Dalbergs erheblich korrigiert und das Urteil Schells bestätigt. So kann nachweislich keine Rede davon sein, daß Dalberg und Wessenberg im Zuge der kirchlichen Neuorganisation Deutschlands nach dem Untergang der Reichskirche (1802/03) je den Plan einer von Rom unabhängigen deutschen Nationalkirche verfolgt hätten. Ihre (gewiß an die reichskirchliche Tradition anknüpfende) Konzeption des Aufbaus eines alle neu etablierten souveränen deutschen Staaten umfassenden Kirchenwesens mit primatialer Spitze – auf der Grundlage eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl! – stand vielmehr sowohl den staatskirchlichen Bestrebungen der deutschen Souveräne als auch dem erklärten Ziel der Römischen Kurie, die Kirche zu „monarchisieren“, im Wege und wurde deshalb von beiden Seiten desavouiert. Es kann ferner keine Rede davon sein, daß Wessenberg dem Obrigkeitsstaat kirchliche Rechte preisgegeben hätte. Er hat vielmehr unter den gegebenen Verhältnissen versucht zu retten, was noch zu retten war; die 1806 mit der liberalen Regierung des Kantons Luzern abgeschlossene „Übereinkunft in geistlichen Dingen“ ist hierfür ein lehrreiches Beispiel. Und was Wessenbergs Reformen im Bereich der Liturgie und praktischen Pastoral sowie der Priesterbildung und -fortbildung betrifft, so entsprachen diese – von den großen Hirtenbriefen der Aufklärungszeit längst angemahnt – einem dringenden Bedürfnis; sie waren von hohem seelsorgerlichem Verantwortungsbewußtsein getragene Pionierleistungen, natürlich für ihre Zeit und im Sinne einer katholischen Aufklärung – und man bedenke dabei immer auch die widrigen äußeren und inneren Umstände, unter denen Wessenberg wirken mußte. Daß er sich durch sein reformerisches Wirken, überhaupt durch sein mutiges

kirchliches Engagement, auch Feindschaft, die ihn verdächtigten und verleumdete, liegt auf der Hand. Zum Schicksal wurde ihm jedoch, daß sich mit dieser Opposition der Luzerner Nuntius verband.

Einen grundlegenden Beitrag zur Wessenberg-Forschung stellen die von Kurt Aland in den Jahren 1968–1987 besorgten Quelleneditionen dar: nämlich Wessenbergs „Autobiographische Aufzeichnungen“ (1968), „Reisetagebücher“ (1970) und „Kleine Schriften“ (1979) sowie „Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder [Ignaz Heinrich]“ (1987). Dieses – leider noch nicht abgeschlossene – deutsche Editionsprojekt findet nunmehr eine wertvolle und wichtige Ergänzung in einem ebenfalls Wessenberg gewidmeten schweizerischen Editionsunternehmen. Weite Teile der Innerschweiz gehörten ja bis 1815 dem Bistum Konstanz an (die sog. „Schweizer Quart“) und unterstanden somit zuletzt Wessenberg als zuständigem Generalvikar. Aber auch Wessenberg selbst war auf Grund seiner Abstammung väterlicher- und mütterlicherseits zumindest ein halber Schweizer, und 1801 hatte er als junger Konstanzer Domherr und außerordentlicher Gesandter Dalbergs bei der Helvetischen Republik mit der Sicherstellung des kirchlichen und klösterlichen Besitzstands auf Schweizer Boden einen bedeutenden diplomatischen Erfolg erungen. Seither pflegte Wessenberg mit einer Reihe von Schweizer Politikern und Staatsmännern – über alle konfessionellen Grenzen und politischen Couleurs hinweg – freundschaftliche Briefkontakte, und in seiner Eigenschaft als Generalvikar führte er mit kirchlichen Amtsträgern in der Schweiz, vor allem mit dem Luzerner Stadtpfarrer Thaddäus Müller, einem seiner treuesten Mitarbeiter, eine ausgedehnte dienstliche Korrespondenz. Diese nicht nur Wessenberg und seine Korrespondenten, sondern auch die damaligen politischen und kirchlichen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft beleuchtenden Quellen, soweit sie noch erhalten sind, der Forschung zu erschließen, ist das Ziel des schweizerischen Editionsprojekts. Es wird getragen von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz und unterstützt vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Der jetzt vorliegende, weitgehend von Rudolf Herzog bearbeitete und nach seinem Tod (1985) von Othmar Pfyl zum Abschluß gebrachte erste Band enthält die

Korrespondenz Wessenbergs mit dem Schriftsteller und Schweizer Staatsmann Heinrich Zschokke (1771–1848), einem gebürtigen Magdeburger und Protestanten, der, 1796 in die Schweiz eingewandert, zunächst durch seine Aktivitäten im Dienst der Helvetik, später, während der Restauration (1815–1830) und Regeneration (1831–1848), in einflußreicher staatlicher Stelle im Kanton Aargau und als geistiger Führer der aargauischen Liberalen eine bedeutende politische Rolle spielte – und dies, obwohl er lebenslang nie Schweizerdeutsch sprach, sondern an seinem angeborenen norddeutschen Idiom festhielt. Die Briefe, 174 an der Zahl (88 von Wessenberg und 86 von Zschokke), abgesehen von den ersten beiden aus den Jahren 1806 und 1813 allesamt in die Jahre 1815–1848 fallend, sind bemerkenswerte Dokumente der Freundschaft zweier hochgebildeter, jedoch nach Herkunft, Charakter und geistigem Zuschnitt grundverschiedener Männer, die einander stets größte persönliche Wertschätzung wahrten, wobei es der radikalliberalen, einem überkonfessionellen Christentum oder christlichen Humanismus zuneigende Zschokke war, der um Wessenbergs Freundschaft geworben hatte, in Anbetracht „der politischen Umgestaltung Germaniens“ sich wünschend, „daß der humane Geist der Dalberge und Wessenberge dereinst durch die, wo möglich, stillen Reformen der Kirche herrsche und die Menschheit auch hier ihrer selbst würdiger mache“ (Brief 1 vom 10. Dezember 1806). Zugleich bieten diese Briefe aufschlußreiche Berichte über politische und kirchenpolitische Vorgänge in der Schweiz und in Deutschland sowie Einblicke in das Denken und Urteilen beider Männer über diese Vorgänge, über die damaligen allgemein politischen und geistigen Bewegungen, über philosophische, allgemein weltanschauliche und kulturelle Probleme, über ihre eigenen Publikationen, die sie einander zuzueignen pflegten, besonders über Wessenbergs vierbändige Konziliengeschichte „Die großen Kirchenversammlungen des 15^{ten} und 16^{ten} Jahrhunderts“ (Konstanz 1840) und über Zschokkes zweiteiliges autobiographisches Alterswerk „Selbstschau“ (Aarau 1842). Und die eingestreuten ganz persönlichen Mitteilungen werfen Licht auf ihren äußeren Lebensgang, auch auf Wessenbergs Reise- und Badekurerlebnisse, und zuweilen geben sie etwas kund von ihrem innersten Fühlen – bis hin zu Wessenbergs gewiß ebenso unerwartetem wie bemerkenswertem Selbstbe-

kenntnis: „Mein Hauptbestreben war immer auf Reinheit der Gesinnung gerichtet, und bei diesem Bestreben kann ich mir nicht bergen, daß ich Manches, was bei größerem Talent sehr wohl damit vereinbarlich gewesen wäre, versäumt habe. Ich habe mich oft im stillen Kämmerlein befragt, was ich vor Gott werth seyn könne, und da hat mich denn jedesmahl ein so schauerlich-tiefes Gefühl meines Nichts ergriffen, daß ich die Thränen nicht zurückhalten konnte. Aber diese Selbstprüfung hat mir die Kraft verliehen, mich über die wie die Blätter im Wind daherausenden Welturtheile zu erheben.“ Der Brief, in welchem er diese Zeilen niederschrieb (Brief 80 vom 11. April 1840), ist im übrigen als Ganzer ein einzigartiger Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Wessenbergs, dem man „in der Laufbahn ... die Fersen durchschnitten“ hatte: den „die Baumeister“ (des neuen Kirchentums) „als einen ungefügigen Stein weggeworfen“ hatten. Freilich, prononciert religiöse Bekenntnisse sucht man in Wessenbergs Briefen sonst vergeblich. Zschokke etwa zu „katechētisieren“, hätte seiner diskreten Geistesart zutiefst widersprochen. Dies hinderte ihn allerdings keineswegs daran, gegebenenfalls seine Überzeugung als katholischer Priester klar zu artikulieren und in grundsätzlichen Fragen auch einmal scharf zu reagieren. Was ihn mit dem so unterschiedlich geprägten liberalen Protestantismus verband, waren persönliche Sympathie für den Menschen Zschokke und dessen grundehrlichen, aufrechten Charakter, für dessen durchaus biblisch orientierte humane und soziale Gesinnung, für dessen geistige Offenheit und Aversion gegen jegliche konfessionalistische Enge. In Zschokkes hoher Wertschätzung für Wessenberg aber – den er mit Fénelon verglich und sich als Bischof in der Schweiz gewünscht hätte – bewahrheitete sich in gewisser Weise, was Johann Michael Sailer, Wessenbergs einstiger theologischer Lehrer, über die „Geistlich-Geistlichen“ geschrieben hat: daß diese nicht selten auch dem Nichtgläubenden „Achtung gegen sich abzunöthigen“ wüßten, „wenn nicht durch das, was sie glauben und lehren, gewiß durch das, was sie sind und darstellen“. Beide aber waren in der Kunst des Briefeschreibens je auf ihre Weise Meister. Ihre Korrespondenz ist deshalb, weil sie einander etwas zu sagen hatten und das ihnen Mitteilenswerte zugleich geistvoll darzubieten wußten, eine lehrreiche und faszinierende Lektüre.

Die Edition genügt in ihrer sorgfältigen

Durchführung und Kommentierung höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen. Die beiden biographischen Skizzen über Wessenberg und Zschokke in der Einleitung (S. 9–25) erleichtern einem breiteren Leserkreis den Zugang zu den Briefen. Dem fachlich interessierten Leser bieten die Hinweise zur Editionstechnik (S. 29 f.) sowie das Personen-, Orts- und Publikationsregister wertvolle Hilfe. Daß diese bedeutende Briefsammlung nach dem Tod des Erstbearbeiters überhaupt noch erscheinen konnte, ist nicht zuletzt das Verdienst Othmar Pfyfls, der die wenig dankbare Aufgabe der Endredaktion übernommen hat. Ihm gebührt besonderer Dank. Dank gebührt des weiteren der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz, den Institutionen, die die Drucklegung finanziell unterstützt haben, sowie dem Kommissionsverlag Krebs AG Basel für die vorzügliche Ausstattung.

München

Manfred Weitlauff

Gerhard Schoenauer: *Kirche lebt vor Ort*. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation (= Calwer Theologische Monographien C.16), Stuttgart (Calwer Verlag) 1990, 205 S., kt., ISBN 3-7668-3088-0.

Eine Arbeit ‚zwischen den Disziplinen‘ ist hier anzuzeigen. Gefertigt als theologische Dissertation im Bereich Systematische Theologie (F. Mildnerberger) wurde sie sowohl im Korreferat (Manfred Seitz) als auch innerhalb einer entsprechenden Publikationsreihe der Praktischen Theologie zugeschlagen. Der Gegenstand ist indes ein historischer: Wilhelm Löhe (1808–1872), ‚geheimer [sehr geheimer!] Kirchenvater‘ im Luthertum des 19. Jahrhunderts; mehr als den Dorfpfarrer von Neuendettelsau in Franken ließ ihn kirchliche Obrigkeit nicht werden – und die Wirkung Löhes überragt alle kirchliche Obrigkeit zusammen bei weitem ... In dem Dreierfeld von Systematischer, Praktischer und Historischer Theologie bewegt sich diese Arbeit, was ihre Bewertung nicht leicht macht, was freilich zunächst schon dem Thema und dem Autor sehr viel abverlangt. V.a. kann es nicht gehen, wegen der disziplinüberschreitenden Anlage der Arbeit nun auf *keinem* der drei Felder wirklich stichhaltig nachzufragen. Der kirchengeschichtliche Aspekt ist naheliegenderweise hier der Schwer-

punkt. Vf. will der Frage „Widerspruch zwischen Recht und Geist“ bei Löhe nachgehen, der Frage von Theorie und Praxis bei Löhe Aufmerksamkeit schenken und sich dabei der Maxime stellen: „ein geschichtsloses Angehen aller dieser Fragen muß von vornherein zum Scheitern verurteilt sein.“ (14) Aber historisch bleibt die Arbeit primär nicht. Denn bei Löhe ein „Gemeindeaufbau-Konzept“, einen „Widerspruch gegen kirchliche Großorganisationen“ (Untertitel!) – deren eine ja die Neuendettelsauer Diakonissenanstalt geworden ist – zu sehen wäre ja anachronistisch. Und gar der Teil III der Arbeit, „die Berücksichtigung von Löhes Gemeindeprinzip“ bis hin zum Versuch, schillernde Begriffe wie „Konziliarität“ definitorisch zu erfassen (145f.), zeigen die Interessen, *innerhalb* deren nur die historische Rückfrage ihr Recht zugesprochen bekommt. Nimmt man noch die einschlägigen themen- und thesenbildenden Grundäußerungen des Doktorvaters F. Mildner hinzu – S.199/200 wird ihr Druck 1987 unverständlicherweise verschwiegen! –, dann besteht kein Zweifel mehr an einer auch von der Gegenwart zurück erfolgten Frage nach Sinn und Qualität von Kirchenleitung als dem leitenden Gesichtspunkt, dem das Löhe-Material ausgesetzt werden soll.

Ein erster Teil „Zur Löherezeption“ ist faktisch ein Literaturbericht, was noch etwas anderes ist als „Rezeption“ (18-49). Bei lehrreichen Einzelbeobachtungen erfolgt hier dennoch im ganzen keine wirkliche Verarbeitung, sondern viel zu sehr ein umständliches Aneinanderreihen, geordnet nach Themen (kirchliche Stellung; Verhältnis zur Erweckungsbewegung und konfessionellen Theologie; praktische Tätigkeitsbereiche Löhes), dann aber wieder nach Literaturgattung (Biographien, Gesamtdarstellungen, Kirchen- und Amtsbegriff, etc.). Ein sehr langer Anmarschweg, der die Löhedarstellung selbst freihalten mag von dem aber nötigen Gespräch mit der Forschung. Spannungsreicher, plastischer und ertragreicher wäre der wissenschaftliche Diskurs in der Tat jeweils ‚vor Ort‘ bei der Darstellung selbst gewesen – wobei dem Leser angesichts der ja allein relevanten Sachaussagen getrost zugetraut werden darf, daß er eine Biographie von einer Gesamtdarstellung etc. zu unterscheiden vermag, *wenn* die genügend aussagekräftigen Kurzzitierungen auch vor Ort und nicht ‚hinten‘ in einem Anmerkungsanhang erfolgen (ein im Jahre 1990 völlig überholtes Verfahren, wo inzwischen Gymnasiasten ihre Hausar-

beiten in Form eines integrierten Text-/Anmerkungsombuchs erstellen!). Es bleibt ein merkwürdig schwacher Konnex zwischen riesigem Literatur-Teil und der Darstellung selbst.

Nicht überbetont seien Einzelpunkte wie die in einer „Zusammenfassung“ plötzlich ganz neu eingeführte Behandlung der Löhedarstellung von Gerhard Rau (35f.), übrigens ursprünglich als Dissertation geplant. Auch die (dringend nötige!) Gesamtwürdigung von Johann Deinzer immer noch unentbehrlicher dreibändiger Löhe-Biographie (1873–1892) erschwert Schoenauer mit dem falschen Verweis auf Deinzer „große Anerkennung, die er Löhe in all [!] seinem Schaffen und Tun zollt“ (27) – welchem Tadel ja Deinzer selber schon begegnet war (3,335). Aber Deinzer verschweigt nicht Löhes verlöschende Predigtkraft (3,320f.), referiert Stählins (in viele andere ‚rühmensewerte‘ Eigenschaften verpacktes) Urteil über Löhes nicht ausgereiftes theologisches Reflexionsvermögen (3,334), stellt Löhes rigiden Standpunkt der Abendmahlsaskese bei ‚gemischten Altären‘ – dem Wissenden sehr wohl erkennbar! – nicht unkritisch dar (3,151f.) und spricht auch von Löhes „*Schranken*“ (3,336). Und eine „Beurteilung“ soll nach Deinzer der Leser gerade nicht „übernehmen“ (27), sondern selber vollziehen (3,331). Deinzer persönliche Reminiszenzen sind nicht häufig, aber aussagekräftig (2,114f.204.501f.; 3,68.74.155. 336.338; Vorworte 1, III–VI und – versteckt! – 3,335–338). (Nebenbei sei bemerkt, daß die Löhe-Ausgabe gerade keine „Gesamtausgabe“ ist – gegen S.15. [eine „Ergänzungsreihe“ ist 1991 begonnen worden]. Löhes Briefwechsel erfordert ganz neue Dimensionen der Bearbeitung.) Nicht bewältigt ist das Problem der zweifellos vorhandenen hagiographischen Literatur zu Löhe. Sie zu ‚vernachlässigen‘ (29) – und darunter sollte Hans Kreßels „Charakterbild“ von 1960 nicht fallen (159 A.121), das (38 A.53!) Tagebuchmaterial aus 1837ff. heranzieht) – bewahrt einen zwar vor der Knochenarbeit, die in und hinter solcher Darstellung liegenden Motive und Strukturen aufzuspüren, enthält einem aber auch Einsichten aus der Wirkkraft noch ‚unmittelbarer‘ Löhe-‘Geschichte‘ in den Jahrzehnten nach seinem Tod vor. Immerhin lebte bis 1928 noch *die* Oberin (1883–1921) Neuendettelsaus, die 14- bis 31-jährig Löhe selbst erlebende Therese Stählin. Und Hans Kreßel gibt 1929 im Vorwort seiner Darstellung der Predigt bei Löhe in drastischer Weise von solch 1908

erlebtem ‚Angerührt-Sein‘ durch Löhe (via H. Bezzel/D. Wilhelm Eichhorn) Auskunft.

Teil II, „Wilhelm Löhes Kirchen- und Amtslehre“, geht den Aussagen über die Kirche entlang, widmet dem Problem „Amt und Gemeinde“ ein eigenes Kapitel und vernachlässigt „Löhes praktische Tätigkeit“ nicht (dies 105-115) – schon von hier aus erkennbar Schoenauers hohe Schätzung Löhes als Theoretiker, was er in der Literatur als nicht unumstritten vorgefunden hat. Vf. erhebt aus Löhe ein „Gemeindeprinzip“ (78.103f.116-125), was ich für einen unglücklichen Ausdruck des Gemeinten halte: die Prävalenz der Einzelgemeinde vor der Landeskirche. (Wird hier nicht Löhe wirklich in eine ‚moderne‘ Fragestellung gezwungen?) Das hält auch der Teil zu „Amt und Gemeinde“ durch: „Zunächst aber ist für ihn die Einzelgemeinde Kirche.“ (104) Die Diskussion mit den Erlangern wird angeführt. Die Praxis Löhes ist bei Schoenauer v.a. hinsichtlich der wiederholt auftretenden Konflikte mit der Kirchenleitung (und staatlicher Obrigkeit) für das Kirchenverständnis wichtig – wobei hier natürlich die hoch situative Gemengelage an die Textinterpretation hohe hermeneutische Anforderungen stellt. Hier stehe Recht gegen Geist, hier werde das Evangelium dem ‚hierarchisch‘ durchgesetzten Kirchenrecht geopfert, hier gehe es um den Kampf der Einzelgemeinde gegen die Landeskirche.

Teil III versucht die Anwendung des historisch Erhobenen. Nun freilich dient das herausgearbeitete Löhe-Proprium von der Dominanz eines „Gemeindeprinzips“ der Falsifizierung einer kirchlicherseits erfolgenden Berufung auf Löhe in den entscheidenden Fragen des Amtes und der Einzelgemeinde. Wo man Löhe gefolgt sei, handle es sich um Marginalien und Einzelheiten (128). Die Aktualisierung der in Löheschen Entdeckungen schlummernden Potenz für „eine fortwährende Kritik an den verfaßten Kirchen bis auf den heutigen Tag“ stehe aus. Die Grenzen solch' Unternehmens benennt Vf. immer wieder selbst, so z.B., wenn er auf die z.T. widersprüchlichen Aussagen Löhes hinweist (131; 62 anders gewertet!) – was eine genetische Darstellung Löhes umso dringlicher macht. Daß Löhe sich schon selbst „nicht ganz verstanden“ wußte (15.128; ein bislang apokryphes Diktum Löhes) – am Ende wird daraus beim Vf. ein „nicht verstanden“-Sein (132) –, das müsse durch eine neue Aktualisierung des Verständnisses für

Löhe als Gegner „kirchlicher Großorganisation“ nun endlich aufgehoben werden. In der Schwebe bleibt, ob Vf. nur ein Anliegen der biographischen Literatur referiert oder hier seine eigene Meinung ausdrückt, wo er (29) davon spricht, „daß die Neuendettelsauer Anstalten, die Bemühungen auf dem Gebiet der Inneren Mission usw. auch heute noch im Sinne Löhes weitergeführt werden.“ Missionswerk, Diakoniewerk (beide Neuendettelsau) und Amt für Gemeindedienst (Nürnberg), hervorgegangen aus Abteilungen der 1849 von Löhe initiierten „Gesellschaft für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“, sind wahrlich jeweils „kirchliche Großorganisation“ geworden ...

Doch verlassen wir damit längst den kirchenhistorischen Bereich der Arbeit; in den Wust von gehenden und kommenden Gemeindeaufbaukonzepten kann auch Schoenauer keine Ordnung bringen, es bleibt bei „einigen Schlaglichtern“, „einigen Zahlen“, steilen Thesen wie: „Kirchenleitung ist nicht über, sondern unter den Gemeinden“ (140/1), und geradezu – im guten Sinn – abenteuerlichen Handlungsempfehlungen: bei einem Lehrkonflikt zwischen Pfarrer und Gemeinde ist im Falle des Rechtes auf Seiten des Pfarrers „die Gemeinde auszuschließen“ ... : das mögen die Kybernetiker und Kyberneten realitätsnah erwägen. Hermann Bezzels Stellung zu Harleß und Löhe (133f.) ist freilich nicht nur in plan widerzuegebenden Einzeläußerungen festzumachen und zu bewerten, sondern deren Stellung im Kontext von Bezzels Werk und seiner Zeit samt dem Umfeld der wie nie mehr nach ihm expandierenden Diakonissenanstalt zu bestimmen! Das wird zu erheblichen Neueinsichten führen (wie die in Vorbereitung befindliche wissenschaftliche Edition der Löhe-Texte Bezzels aus 1908 schon jetzt zeigt).

Ausschnitte von Löhes Wirken – in der Perspektive seiner nicht neutral zu erhebenden Ekklesiologie – bietet diese Arbeit, mitunter in der Ausdrucksweise unbeholfen („atomistisch“ würde ich Kantzenbachs Löhe-Beiträge nicht nennen). An die Benutzbarkeit der Arbeit bleiben Fragen, das Verzeichnis der Sekundärliteratur ist nicht exakt genug gearbeitet, Register wären nicht von Schaden. In einer Phase, in der Löhe befreit werden kann von der Last, ein ‚Heiliger‘ sein zu müssen, ist diese Arbeit ein redlicher Versuch, ihn zu einer Gestalt der Kirchen- und Theologiegeschichte werden zu lassen, die mehr in ihrem Fragecharakter als in ihrer Ant-

wortpotenz wichtig ist. Von der rückschauenden Verklärung Löhes darf es nicht zu einer vorwärtsdrängenden Belastung Löhes mit den Antworten für morgen kommen – das wären nur zwei Spielarten eines Mißverständnisses der geschichtlichen Gestalt Löhe. Gerade von den 1991 – nach dieser Arbeit – endlich erschienenen späten „Abendmahlspredigten“ her fällt auf Löhe an entscheidenden Punkten wie dem Ökumene-Verständnis und dem Verhältnis von Wort und Sakrament (ein wichtiger Differenzpunkt zu Bezzell) noch einmal ein neues Licht. Aber das konnte nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Jozef vanden Bussche: Ignatius (George) Spencer Passionist (1799–1864). Crusader of Prayer for England and Pioneer of Ecumenical Prayer (= Annua Nuntia Lovaniensia 33), Löwen (Leuven University Press, Uitgeverij Peeters) 1991, 256 S., ISBN 90-6186-446-1 u. 90-6831-334-7.

Einer der wohlhabendsten Familien Englands entstammend ist Sp. 1830, also ein halbes Menschenalter vor Newman dem Katholizismus beigetreten. Mit welchen Gefühlen dieser Schritt angesehen wurde, erhellt aus dem Schreiben seines Vaters an den Herzog von Norwich, sein Sohn stünde in Gefahr, „ein reisender Prediger, ja ein Methodist“ zu werden und bedürfe darum dringend der Zügel der kirchlichen Subordination“ (S. 31). In der Tat, damit ist seine Lebenslinie bezeichnet. Zwar ist er der römischen Kirche treu geblieben, aber er hat Aktivitäten entfaltet, die seinen Oberen wider den Strich gingen und nur wegen seiner gesellschaftlichen Stellung und seines Reichtums geduldet wurden und hat sich 1846 durch die Aufnahme in einen Orden der unmittelbaren Gerechtsame der Bischöfe entzogen. Zeit lebens aber ist er ein untriebiger Mann (im eigentlichen wie im übertragenen Sinne) geblieben.

Einmal katholisch geworden fühlte er sich sogleich zur Rekatholisierung Englands berufen. Die Zeit schien ihm (und so manchen anderen S. 58) reif zu sein. Für die nahe Zukunft erwartete er einen durchschlagenden Erfolg. Ein Mittel, um die allgemeine Aufmerksamkeit zu erwecken und wach zu halten, schien ihm ein Gebetsfeldzug zu sein, allwöchentlich und öffentlich abgehalten. Für diesen in

so vielen Ländern wie möglich zu werben, wurde sein Hauptbestreben (S. 38 ff.). Aber gerade im heimatlichen England begegnete er Zurückhaltung, ja entschiedener Ablehnung (35.43; nur einer der vier „Vicars Apostolic“ gehörte der „fanatischen Partei“ an, war allerdings sehr einflußreich S. 59). Baines, einer der englischen Bischöfe, wandte sich entschieden gegen ein öffentliches Ritual, das er als provozierend ansah (S. 51 f.; 57 f.). Ihm trat in Rom Wiseman entgegen (S. 53 f.). Gregor XVI. handelte widersprüchlich (S. 62 f.), engte Spencer jedoch nicht ein. Die Erörterung ist höchst interessant, sie führt in die Tiefe des Problems der accommodation für die Kirche.

Von Anfang an an Irland interessiert (S. 47) wandte Sp. sich in dem Maße, in dem seiner Naherwartung für England Widerstände entgegentraten, der grünen Insel zu. Irland, wo die katholische Kirche mit großem Erfolg die Volksmassen vom Anglikanismus zurückgewonnen hatte und von wo sich Ströme von Auswanderern nach Großbritannien ergossen, konnte als Vehikel für die Katholisierung Englands dienen. Andererseits sollte durch die von ihm entfachte religiöse Bewegung in Irland die britische Herrschaft auf der Insel, an der ihm als einem hartgesottenen Imperialisten (S. 49.91.142) viel lag, erleichtert werden – hier zeigt sich die für England so typische Verquickung von Religion und Politik. Diesem irischen Bereich galt die Hauptanstrengung seines letzten Lebensabschnitts.

Die sehr ausführliche und aus breitem Quellenmaterial erhobene Darstellung hat über die Lebensgeschichte Spencers hinaus ihre Bedeutung für die englische Kirchengeschichte (S. 77 f. über die spannungsvolle Beziehung zu Newman; S. 26 über die Cambridger Konvertiten) und Gegenwart (im Anglikanismus selbst – und zwar in Teilen der Hierarchie – zeigen sich jetzt dieselben Bestrebungen, die nur darum nicht zum Ziele geführt haben, weil Rom sich versagte); gelegentlich auch für den deutschen (S. 113.164. 207 ff.) und französischen Bereich. Eine tüchtige Arbeit, für die die Mühe nicht vergeblich aufgewendet war, liegt vor.

Cambridge

Ernst Bammel

Giovanni Bosco. Epistolario. Introduzione, testi critici e note a cura di Francesco Motto. Volume primo (1835–1863) 1–726 (= Istituto Storico Salesiano. Fonti I,6), Roma (Libreria Ateneo Salesiano) 1991, 718 S., kt., ISBN 88-213-0226-1.

Die Veröffentlichung des ersten Bandes der erneuerten Ausgabe der Briefe Don Boscos (1815–1888) ist ein bedeutsames Geschehen in der Geschichte des Salesianischen Historischen Instituts (*Istituto Storico Salesiano* [ISS]) mit Sitz in Rom. Man kann davon ausgehen, daß diese Veröffentlichung das wichtigste Unternehmen des noch jungen Instituts (Gründung 1981) in den kommenden Jahren sein wird. Die neue Ausgabe muß das seit über dreißig Jahren alte Werk von E. Ceria (Vgl. *Epistolario di San Giovanni Bosco*, a cura di E. Ceria, 4 Bde., Turin, SEI, 1955, 1956, 1958, 1959) mit den 2845 Briefen des Turiner Pädagogen ersetzen. Nach dem Herausgeber, F. Motto, muß man in der vollständig neuen Ausgabe voraussichtlich mit wenigstens der doppelten Zahl von Briefen rechnen. Falls die Vermutung richtig ist, daß Don Bosco über 20.000 Briefe geschrieben hat, kann man auch die neue Ausgabe höchstens „vorläufig“ nennen.

Im vorliegenden ersten Band bietet der Herausgeber in einer kritischen Ausgabe 726 (+ 4) Briefe, die der Periode von 1835–1863 des Lebens Don Boscos entsprechen. Nachdem er in einer allgemeinen Einführung (S. 5–29) die Gesamtausgabe vorgestellt hat, konzentriert er sich weiter auf den ersten vorliegenden Band (S. 31–43). Im Vergleich mit Ceria ist die neue Ausgabe für die genannte Periode ergänzt mit 172 nicht veröffentlichten Briefen. Diese Zahl muß weiterhin ergänzt werden mit nochmals 192 nicht gefundenen Briefen, deren Inhalt der Herausgeber anhand von Briefen von mit Don Bosco Korrespondierenden rekonstruiert hat. Danach folgen, in biographisch-chronologischer Reihenfolge, die eigentlichen Briefe (S. 45–632) in kritischer Ausgabe: ein Versuch, den Originaltext jedes Briefes mit der notwendigen Information (Inhalte, Themen, Personen) zu versehen, die eine bessere Sicht und eine genauere Interpretation möglich machen. Einem jeden Brief geht eine Reihe von Informationen voraus, ausgearbeitet nach Kriterien, die vom Herausgeber in der Einführung angegeben werden (S. 13–22): Der Name des Adressaten, der Fundort des Briefes, seine archivalische Konsistenz, der Hinweis auf eine bereits

existierende Veröffentlichung des Briefes im *Epistolario* von Ceria oder in den MB (*Memorie biografiche di Don [del beato... di San] Giovanni Bosco*, 19Bde. [Bde. 1–9: G. B. Lemoyne; Bd. 10: A. Amadei; Bde. 11–19: E. Ceria] + Register [E. Foglio], S. Benigno Canavese–Turin, 1898–1939; Register, 1948) und eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes. Nach jedem Brief folgt ein textkritischer und historischer Apparat nach den vom ISS ausgearbeiteten Kriterien (Vgl. F. Motto, *Norme per l'edizione degli scritti di Don Bosco e delle fonti salesiane*, in *Ricerche storiche salesiane* 1 [1982] 81–94).

Am Ende des Werkes bietet der Verfasser nicht weniger als 5 Register: Ein Personenverzeichnis (S. 635–648), ein Verzeichnis der Ortsnamen (S. 649–654), ein Sachverzeichnis (S. 655–664), ein Verzeichnis der Adressaten (S. 665–668) und schließlich ein chronologischer Index der Briefe, die in den ersten Band aufgenommen wurden (S. 669–715).

Mit der Veröffentlichung strebt der Herausgeber das Ziel an, ein „neues, (relativ) vollständiges und philologisch zuverlässiges Instrument“ (S. 5) zu liefern, das dazu beitragen kann, eine historisch besser qualifizierte Kenntnis der Aktivitäten und des Denkens Don Boscos zu erwerben. Über moderne Techniken des Suchens hat er übrigens Hunderte von neuen Briefen entdeckt, in Italien wie im Ausland. Das neue *Epistolario* ist von größter Bedeutung für eine bessere Information über den „konkreten“ Don Boscos: Erzieher und Pädagoge, Schriftsteller, Ordensgründer... Seine Korrespondenz zeigt den Turiner Priester in einer Vielfalt von Funktionen und Rollen. Sie zeigt seine Denkweisen, seine Reaktionen auf das kirchliche und staatliche Zeitgeschehen und vor allem seine Sorgen des alltäglichen Lebens im Dienst der Jugend. In seinen Briefen zeigt sich Don Bosco als ein Mann der konkreten Aktion, dessen Korrespondenz oft ganz unmittelbare Ziele und Bedürfnisse beansprucht. Zweifelsohne kann dieses *Epistolario* auch einen Beitrag liefern für eine bessere Kenntnis der komplexen Zeitepoche im Verhältnis Kirche–Staat in Italien.

Ungeachtet der Tatsache, daß damit eine wichtige und qualitativ gute Ausgabe geboten wird, kann man auf eine Zahl von kleinen Fehlern hinweisen. Wichtiger sind aber einige Entscheidungen des Verfassers, die einen problematischen Charakter haben. Zwei davon seien hier erwähnt. Obgleich die rekonstruierten Briefe auf der Basis der Antwort der Korre-

spondenten meistens ohne Probleme sind, muß man einen Vorbehalt machen für eine Reihe von „Drohbriefen“ an König Viktor-Emmanuel II. In seinem Brief vom 7. Juni 1855 (Nr. 225, S. 256–258) an Daniele Rademaker, bezüglich der Aufhebung der Orden in Piemont (Gesetz Rattazzi-Cavour) erwähnt Don Bosco „eine von Gott inspirierte und wirklich mutige Person“ („una persona ispirata da Dio e veramente coraggiosa“), die dem König mehrere Katastrophen („mali sopra mali“) vorausgesagt hätte, falls das Gesetz approbiert würde. In der Realität starben in wenigen Monaten die Mutter des Königs (Maria Teresa, 12. Jan. 1855, 54 J.), seine Frau (Maria Adelaide, 20. Jan. 1855, 32 J.), sein Bruder Ferdinando, Graf von Genua (10. Febr. 1855, 33 J.) und sein Sohn Vittorio Emanuele Leopoldo (17. Mai 1855, 4 Mon.). Der Verfasser folgert daraus sehr schnell die Existenz dieser Briefe (S. 12: „la prova tangibile“) und vor allem die Tatsache, daß Don Bosco selber die „Person“ sei, die dem König die „Drohbriefe“ gesandt habe. Aus diesem Vorgehen postuliert er die Existenz der Briefe Nr. 209, 211, 218, genau nach der Zeitangabe im Brief an Rademaker. Man muß fragen, ob der Verfasser sich hier nicht verführen läßt zu einer zu schnellen Identifikation der mysteriösen Person mit Don Bosco und deshalb mit einer Reihe von Briefen, deren Existenz vorläufig nicht bewiesen oder beweisbar ist. Läßt Motto sich hier nicht ins Schlepptau nehmen von der Erzählungsweise von G. B. Lemoyne in den MB (Vgl. MB V 172–179, 186–187, 196, 238)? Die eventuelle Existenz dieser Briefe wird übrigens nicht vor dem Jahr 2033–50 Jahre nach dem Tod des Ex-Königs Umberto [† 1983] – geprüft werden können. Reicht eine Passage aus der Chronik des durchaus verlässlichen Zeugen P. Enria als Beweis dafür, daß die „mysteriöse“ Person, auf die Don Bosco seine Anspielung macht, tatsächlich er selbst ist (Vgl. auch F. Desramaut, *Études préales à une biographie de saint Jean Bosco*. III. *L'apôtre du Valdocco (1853–1858)*, Cahiers Salésiens, Nr. 28–29, Lyon, 1992, S. 124–126, 168–169)?

Ein zweites Problem betrifft den Brief Nr. 438 (S. 406–407) und den quasi identischen Text, der in einem Anhang mit Briefen, die gefunden wurden, in der Druckphase des Werkes („Lettere reperite in fase di stampa del volume“) (S. 632) abgedruckt ist. Es betrifft einen Brief an L. Frasoni, Erzbischof von Turin, mit der Bitte, die bereits hergestellten Ordensregeln („Piano di regolamento“) zu beurtei-

len. Brief Nr. 438 wird vom Herausgeber auf den 11. Juni 1860 datiert. Am Ende des Briefes, nach der Unterschrift von Don Bosco, steht der Satz: „Es folgen 25 Unterschriften“. Der nicht nummerierte Brief im Anhang dagegen, der ohne einen einzigen Kommentar abgedruckt wird, wird vom Herausgeber mit Januar–Februar 1862 datiert. Nach der Unterschrift Don Boscos folgt eine Liste mit 31 Namen von Mitbrüdern, die um die Approbation der Konstitutionen („Regole“) der Gesellschaft des hl. Franz von Sales bitten. Beim Vergleich der beiden Briefe ist es berechtigt, sich zu fragen, ob Brief Nr. 438 nicht einfach ein Entwurf des Briefes von 1862 ist. Hat der Verfasser sich bei seiner Interpretation nicht nochmals verführen lassen durch die Rekonstruktion der Fakten, die G. B. Lemoyne in MB VI 630–633 bietet? Für seine Version benützt Lemoyne sehr wahrscheinlich den Entwurf (ohne Datum und ohne Angabe der Unterschriften) eines Briefes an Erzbischof Frasoni zur Vorstellung der Konstitutionen („Piano di regolamento“), die er ergänzt mit den Unterschriften genommen aus einem anderen Manuskript im salesianischen Zentralarchiv (ASC 022 [4]). Die Datierung (11. Juni 1868) übernimmt er wahrscheinlich aus der Chronik von Ruffini. Eine Antwort des Erzbischofs vom 7. Juli 1860 (MB VI 632–633) bot ihm die nötigen Argumente für diese Rekonstruktion. Es gibt gute Motive zu vermuten, daß Brief Nr. 438 ein Entwurf des Briefes von 1862 ist. Motto selber setzt übrigens voraus, daß der Brief des Erzbischofs Frasoni vom 7. Juli 1860 eine Antwort war auf einen anderen Brief, der bis jetzt noch nicht gefunden wurde (vgl. Nr. 441).

Trotz dieser Bedenken bedeutet das neue Werk einen wichtigen Schritt in der Don Bosco-Forschung. Es wäre wünschenswert, daß die noch zu veröffentlichen Bände bald den Historikern und allen Interessierten für das Werk des Turiner Priesters zur Verfügung stehen.

Leuven/Benediktbeuern/Rom

Jacques Schepens

Hans-Peter Göll: *Versöhnung und Rechtfertigung*. Die Rechtfertigungslehre Martin Kählers, Gießen-Basel (Brunnen-Verlag) 1991, 5, 272 S.

Das systematisch-theologische und exegetisch-hermeneutische Lebenswerk Martin Kählers (1835–1912) ist seit einer Reihe von Jahren Gegenstand kontroverser In-

interpretationen. Zur Debatte stehen die Genese und Struktur des systematisch-theologischen Zentrums der K.'schen Theologie, das Rechtfertigungs-, Versöhnungs- und Schriftlehre in einen spezifischen Begründungszusammenhang bringt sowie die Frage, ob nicht eine spätdialektisch-theistische Persönlichkeitsphilosophie K. latent beeinflusse und eine sachgemäße Explikation dieses Zusammenhangs letztlich hintertreibe (so zuerst J. Wirsching, 1963). Inwiefern enthält also K.'s Theologie immer noch uneingeholte systematisch-theologische und hermeneutische Anstöße? Und inwiefern bleibt sie dabei zeitgebunden und überholt?

Nun hat Hans-Peter Göll in einer bei Gerhard Sauter vorgelegten Bonner Dissertation eine erneute Interpretation des K.'schen Gesamtwerks unternommen, um dessen inneren Begründungszusammenhang noch präziser aufzuklären und von da aus die diskutierten Fragen weiterzuführen. Im einleitenden Kapitel exponiert Vf. dazu das „Begründungsproblem als Fragestellung in der Theologie Martin Kählers“. In einer knappen Interpretation ausgewählter Frühwerke K.'s wird gezeigt, wie K.'s später so bekannte Kritik an Historismus und Subjektivitätstheologie von Beginn an zuläuft auf die Frage nach einer sachgemäßen Methode wissenschaftlicher Begründung theologischer Aussagen. Wie kann die genuine Gewißheitserfahrung des Glaubens, die sich vom lebendigen Gott durch das Christuszeugnis der Schrift heilsam angesprochen und begründet weiß, in dieser ihrer Begründung so thematisiert werden, daß eine methodisch bedingte Reduktion der Schriftautorität und der lebendigen Gotteserfahrung vermieden, der Glaube vielmehr des differenzierten Zusammenhangs der Gründe seines Begründetseins ansichtig wird? Göll zeigt nun, daß K., ebenfalls schon von früh an, die spezifische Gewißheitserfahrung evangelischen Glaubens nach ihren Gründen nur dann angemessen entfaltet sieht, wenn Rechtfertigungsglaube und Schriftautorität in ihrer *wechselseitigen* Erschließung thematisiert werden. Dies ist aber nur möglich, wenn als Grund beider das versöhnende und sich als solches offenbarende Handeln Gottes in der Geschichte Jesu Christi mitthematisiert wird. Glaubenserfahrungen und -zeugnisse als Gegenstand theologischer Untersuchung kommen in ihrer angemessenen oder defizitären Begründung dann, nur dann, dann aber auch hinreichend sachgemäß in den Blick, wenn sie auf den geordneten, wechselsei-

tigen Zusammenhang der drei „protestantischen Prinzipien“ hin beurteilt werden, also daraufhin, ob hier wirklich Formal(Schrift-), Material-(Glaubens-) und Real-(Versöhnungs-) „Prinzip“ sich wechselseitig bestimmen und begründen (10–21). Dabei wähle K. – und dies kennzeichnet die *Eigenart* seines Verfahrens – die („subjektive“) Rechtfertigungslehre als „Orientierungspunkt für die Darstellung der theologischen Erkenntnis“, von dem aus sich dann jeweils die („objektive“) Versöhnungslehre als „Grund der Argumentation“ zeige (36).

Von der so rekonstruierten Ausgangsfrage her gelingt es Göll, eine konsistente Interpretation des weitverzweigten Werkes K.'s zu unternehmen, das in seinen vielfältigen Einzelfragen als exemplarische Entfaltung des genannten Begründungszusammenhangs vorgestellt wird. Dazu untersucht er zunächst (2. Kapitel) den Zusammenhang von Versöhnung und Schriftlehre unter dem Vorzeichen der Rechtfertigungslehre. Er verbindet dies mit einer Analyse jener theologiegeschichtlichen Kontroversen, in denen sich K.'s Position dabei formierte. Diese problembewußte Verschränkung der Fragestellungen macht die Darstellung recht komplex, bisweilen freilich auch unübersichtlich. Zum einen zeigt Vf. inwiefern K. (gegen W. Herrmanns und F. C. Baur's Christologie und Hermeneutik) die individuelle Gewißheit des gekreuzigten Jesus als des universalen Versöhnners gerade nicht von einem vorgängigen, subjektivitätstheologisch oder geschichtsphilosophisch gewonnenen Begriff wahren Menschseins theologisch entfaltet. Ausgehend vom Begriff des bekenntnisthaf-ten, ‚biblischen Christusbildes‘, das gerade als solches heilsames Verstehen eröffnet, und vom Begriff des ‚geschichtlichen Christus‘, in dem Gott schon alle menschliche Geschichte mit sich versöhnt hat, werden dabei eine Reihe der wichtigsten biblisch-hermeneutischen und geschichtstheologischen Einsichten K.'s in ihrem Bemühen um eine unreduzierte und eigenständig theologische ‚Gegenstands‘erkenntnis gewürdigt. Zum andern versucht Göll (gegenüber A. Ritschls Gottesbegriff) herauszuarbeiten, wie K. den gekreuzigten Christus als Offenbarer Gottes thematisiert, um so einen genuinen Begriff von Gottes personaler Selbstoffenbarung zu gewinnen, in der Gott den Sünder durch seine, wiederum genuin kreuzestheologisch bestimmte Liebe zur persönlichen Gemeinschaft mit sich gewinnt. Schließlich interpretiert Vf. hier

aufs neue die vieldiskutierte Kategorie des „Übergeschichtlichen“, mit der K. einen eigenständigen Begriff von der „Allgemeingültigkeit theologischer Aussagen“ (49) intendiere. Überzeugend ist dabei, wie Göll diese Kategorie von ihren versöhnungstheologischen, eschatologischen und missionstheologischen Aussagefunktionen her versteht. In einem dritten Kapitel wendet sich Vf. sodann dem Zusammenhang von Versöhnung und Rechtfertigung bei K. zu. Auch hier akzentuiert die Interpretation, daß K.'s Theologie die eigentümliche Gewißheit des Rechtfertigungsglaubens („pro me“) als ihren Einsatzpunkt nur so entfalten kann, daß sie – transzendentaler Denknötigung entgegen – die Versöhnung als jenen Grund versteht, in dem ihr alle Bedingungen ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit vorgegeben sind („extra nos“). Dies wird in einer Auslegung der zentralen Begriffe von K.'s Rechtfertigungslehre bewährt und wiederum gegenüber A. Ritschls Versöhnungslehre abgehoben. Das Schlußkapitel widmet sich schließlich noch einmal ausdrücklich der „argumentativen Struktur der Theologie Martin Kählers“. Es untersucht dazu das Hauptwerk K.'s, die „Wissenschaft der christlichen Lehre“ in Hinsicht auf seine spezifische Begründungsmethode und die darin implizierte Funktionsbestimmung der Theologie für die Kirche. Die drei Lehrkreise (Christliche Apologetik, Evangelische Dogmatik und Theologische Ethik) werden hier nicht systemhaft aus einem einzigen Prinzip deduziert, sie „repräsentieren vielmehr verschiedene Problemstellungen der wissenschaftlichen Darstellung des Standes der Gerechtfertigten“ (205), wobei jede Einzelfrage hinsichtlich ihrer Problematik und Begründung rechtfertigungstheologisch erschlossen und im Zusammenspiel von Versöhnungslehre und biblisch bezeugter Geschichte beurteilt wird. Das (kritische) Augenmerk Gölls liegt hier freilich auch darauf, wie K. von dieser spezifisch theologischen Zugangsweise her nicht-theologische Theoriebildungen einordnet. V.a. K.'s Religionsbegriff erweist sich dabei als mitbestimmt durch ein vorgängiges, zeitbedingtes Verständnis von der allgemeinen Religiosität des Menschen, das Göll freilich historisch nicht näher analysiert. Vielmehr akzentuiert er abschließend, wie K.'s Theologie mit der Durchführung ihres spezifischen Begründungsverfahrens an allen zentralen Fragen des Lebens aus der Rechtfertigung exemplarisch die Aufgabe der Theologie wahrnehme, „Sprachmeiste-

rin für die Christen“ zu sein (244, in K.'s eigener Formulierung). Sollen mithilfe solcher Theologie individuelle, v.a. strittige oder ungewohnt neue, Glaubenszeugnisse von der Rechtfertigung her erschlossen und auf ihre Begründung hin hinterfragbar werden, so freilich keineswegs nur kritisch-regulativ, sondern auch in einem heuristischen Sinn, der neue und ungewohnte Zeugnisse evangelischen Glaubens als wohlbegründet erkennen und anerkennen kann.

Gölls Interpretation der Theologie Martin Kählers überzeugt, weil sie die vielfältigen thematischen Beiträge K.'s zur theologischen Diskussion von ihrem Zentrum her zu entschlüsseln vermag, erst recht aber, weil es ihr gelingt, die differenzierte, wechselseitige Erhellung und Begründung von Rechtfertigungs-, Versöhnungs- und Schriftlehre bei K. zu präzisieren. Durch den Vergleich mit zeitgenössischen Theologen gewinnt K. theologiegeschichtlich Profil und Statur. Zugleich tritt, etwa im angedeuteten Theologieverständnis, seine erstaunliche Aktualität zu Tage. Gemessen an den eingangs genannten Fragen leistet Göll also einen gewichtigen Beitrag, um Kähler angemessen zu verstehen. Allerdings: die problematische Zeitbedingtheit K.'s, insbesondere sein theologischer und anthropologischer Begriff von Persönlichkeit bzw. von persönlicher Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, ist bei Göll kaum im Blick. Die diesbezügliche Auseinandersetzung mit J. Wirsching (104–106.122–125) bleibt begrifflich unbefriedigend. Das belastet aber keineswegs nur K.'s Religionsbegriff (218 f.), sondern gibt von der Rechtfertigungslehre her (extra nos der Heilsgewißheit in der Anfechtung?) in der Christologie (Begriff der religiös-sittlichen Persönlichkeit?), in der Erwählungslehre (als göttliche Selbstbestimmung zu einer ‚bestimmten gearteten Beziehung von Person zu Person‘?, vgl. WdchrL 232) bis hin zur Ekklesiologie (Vermittlung von personalgeistlicher Genossenschaft und äußerer Rechtsgestalt der Kirche?) immer wieder Anlaß zur Frage. Doch erweist sich die Stärke der Theologie K.'s, gerade in der Interpretation Gölls, daß solche Fragen nur ihren eigenen Begründungsanspruch kritisch geltend machen.

Erlangen

Heinrich Assel

Hans-Georg Drescher: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1991, 558 S., ISBN 3-525-55418-4.

Das Interesse an Ernst Troeltsch (E.T.) hat seit der Mitte der siebziger Jahre auch eine Fülle von unbekanntem oder vergessenen Texten vor allem aus seiner publizistischen Arbeit wieder greifbar gemacht. Seine Bibliographie mußte neu ermittelt und bestimmt werden und hat gegenüber den Aufstellungen von 1925 erheblich an Umfang zugenommen. Eine neue Gesamtdarstellung von Leben und Werk auf der Grundlage der erweiterten Quellen stößt deshalb auf gespannte Aufmerksamkeit, Hans-Georg Drescher hat eine solche Darstellung vorgelegt. In vier großen Teilen werden die Anfänge, die Heidelberger Zeit, die Arbeitsergebnisse dieser Zeit und schließlich die Berliner Zeit lebens- und werkgeschichtlich entfaltet.

I.

Im Rückblick auf seine eigenen Anfänge hat E.T. 1922 erklärt: „In der Theologie hatte man damals so ziemlich den einzigen Zugang zur Metaphysik und äußerst spannende historische Probleme zugleich“. Sein „urwüchsig starker religiöser Drang“ schien ihm eine theologische Berufspraxis zu verbürgen. Schon der Abiturient erklärte 1883: „Nur wer die positiven Grundsätze der Religion zum Führer durch die Welt der Gedanken nimmt, ... nur wer die klassische Lebenswelt kennt, ... nur der kann das höchste, was es gibt, auf dem höchsten Weg erreichen: Die Wahrheit durch Forschen“ (27). Der Student wird gleich in Erlangen von dem Philosophen G. Class an Lotze, Schleiermacher und Kant gewiesen: Religion beruhe auf lebendiger Selbstbewegung Gottes und rufe bei Menschen diese Bewegung immer tiefer erschließende Antworten hervor. Gleich in Erlangen findet er in W. Bousset den Freund fürs Leben. Seine Briefe und Karten durchziehen Dreschers ganzes Buch. Während Bousset von der Selbständigkeit der Religion überzeugt ist, will E.T. wissen, wie ein angemessenes Verhältnis der Philosophie zur Religion und Theologie herzustellen sei. Die Suche nach einer einleuchtenden theologischen Position führt ihn 1885 nach Berlin zu J. Kaftan, der ihm „imponiert, aber keineswegs einleuchtet“ (41). Vor allem fesselt ihn H. v. Treitschke. „Dann sind da noch die Museen für mich sehr wichtig“ (43) und die Geschichtsträchtigkeit: „Die Tage

des großen Kurfürsten, das friedrizianische Zeitalter mit seinen Heldentaten des Krieges und des Friedens, die Demütigung Preußens und die Kriege von 1813 und 1815, der rettende Anbruch der Frühlingszeit von 1866, die Vollendung im Jahre 1870, alles stellt sich mit geradezu überwältigender Macht und rührender Lebhaftigkeit vor das vaterlandsbegeisterte Gemüt. Ich habe noch nie so die Größe Preußens, seine Bedeutung für Deutschland empfunden wie hier, und namentlich das Hohenzollernsche Königshaus ist es, das mich mit seiner eisernen Folgerichtigkeit, seiner wahrhaft königlichen Hoheit und seinem genialen Geschichtsverhältnis in immer wachsende Bewunderung versetzt“ (39f.). So beschrieb der Sohn der ehemals freien Reichsstadt Augsburg seine ersten Eindrücke in der Reichshauptstadt, in der er als „Vernunftdemokrat“ sterben wird.

Ritschls Anziehungskraft zog ihn 1886 nach Göttingen. Die Theologische Fakultät machte als Preisaufgabe das Gewissen bei Hermann Lotze zum Thema. Sie sprach E.Ts. Arbeit den halben Preis zu. Auch im Studienabschluß in Erlangen vertieft er die von Ritschl empfangenen Anregungen. Aber die religionsgeschichtliche Kritik an der synoptischen Jesusüberlieferung kam dabei auf ihn zu. Von Jesus „sich in seinem Gewissen überwinden zu lassen, wie die ersten Jünger auch“, schien ihm der einzige aber schwieriger werdende Weg zu sein (58). Ihm war klar geworden, daß die Deutungen des Todes Jesu „die verschiedensten Bilder und Vergleichen vor allem mit den alttestamentlichen Institutionen ... nirgends als Lehrsatz, stets als lebendiges, in sich selbstverständliches Bild, immer mit deutlichem Gefühl der Diskrepanz zwischen Bild und Abgebildetem und stets mit der Zugrundelegung des eigentlich Ausschlaggebenden, des Berufsgewissens Christi“ gebraucht haben (55). E.Ts. Examensarbeiten, die Drescher vorstellt, zeigen diese kritischen Töne nicht. Im Münchner Predigerseminar gibt er sich als Göttinger aus Ritschls Schule: „Gerade praktisch bewährt sich mir das dort Gelernte sehr gut. Wir tun uns in vielen Dingen leichter als die aus der Erlanger Schule Hervorgegangenen“ (67).

In der Promotionsarbeit über Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon gilt ihm Melanchthon als der Vermittler zwischen Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Religion und Kirche. Luthers geniale und radikale Religiosität muß für den Fortgang

der Reformationsgeschichte von Melancthon erst ausgeglichen und mit den organisatorischen Notwendigkeiten vermittelt werden. Dabei stößt E.T. auf die stoische Naturrechtslehre, die schon in der scholastischen Tradition und dann auch im Altprotestantismus ein tragendes Element ist. Welche Bedeutung aber hat die reformatorische Tradition dann für einen „Neuprotestantismus“, der alle vorangegangenen Vermittlungen relativiert? E.T. wird zum Kritiker Ritschls. Seine Promotionsthesen behaupten die Theologie als religionsgeschichtliche Disziplin, die den Inhalt der christlichen Religion durch Vergleichung mit den anderen großen Religionen zu bestimmen hat. Dabei ist ihm eine religionsphilosophische Metaphysik unerlässlich.

Als Göttinger Privatdozent stellte sich E.T. noch der bayerischen Kirche zur Anstellungsprüfung und erhielt die beste Note. Dann begann er mit seinen Göttinger Freunden Bousset, Wrede, Rahlfs, Hackmann und Weiß die religionsgeschichtlichen Fragestellungen in der Theologie methodisch zu entfalten: Wellhausen, de Lagarde, Harnack und Gunkel galten als die Anreger. Schon ein Jahr später geht E.T. als Extraordinarius für vier Semester nach Bonn.

II.

Als er auf den Heidelberger Lehrstuhl berufen wurde, war er noch nicht dreißig Jahre alt. Zunächst fühlte er sich einsam, erst mit dem Eintritt von A. Deißmann in die Fakultät gewann er einen ständigen Gesprächspartner. 1897 kam Max Weber nach Heidelberg. Damit begann eine intensive wissenschaftliche und persönliche Partnerschaft. Politisch war E.T. von obrigkeitstaatlichen Vorstellungen geprägt. Weber war auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß engagiert und stand F. Naumann nahe.

E.T. bestimmt seine theologische Aufgabe unter den Bedingungen wissenschaftlichen Denkens und geschichtlicher Entwicklung. Ist der Anspruch des christlichen Glaubens unter diesen Bedingungen zu rechtfertigen? Sofern wissenschaftliches Denken auf dem Vorrang des Geistes vor der Natur besteht und geschichtliche Entwicklung auf die Hervorhebung der Person zielt, läßt sich diese Frage bearbeiten. Drescher bemerkt bei E.T. theologische Ungenauigkeiten in der Vorstellung von Offenbarung: ist sie eine Mitteilung von Gott oder Bewußtwer-

dung geistig-sittlicher Bestimmung der menschlichen Person (124)? Ein Beweis für den Absolutheitsanspruch des Christentums ist nicht zu führen. Aber ein Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums ist möglich und läßt sich auch begründen, nicht durch Beweise, aber durch Nachweise, die für den christlichen Wahrheitsanspruch sprechen. Dabei wird deutlich, daß religiöse Erlebnisse und Erfahrungen nicht nur im Christentum zu finden sind. E.T. erarbeitet sich die Einsicht in die Selbständigkeit der Religion mit Hilfe von Wundts Religionspsychologie und findet im religiösen Erlebnis eine ethische und eine kultische Tendenz. Deshalb muß die Geschichte der Religion, die Entwicklung religiöser Erfahrungen analysiert und beurteilt werden, wobei der Maßstab für Entwicklung anzugeben ist. Macht die Entwicklung selbst den Maßstab ersichtlich oder wird er ihr vorgegeben? E.T. glaubt an „Fortschritt und Gesetz der Geschichte“ (138), an fortlaufende göttliche Offenbarung in der Geschichte und an eine Entsprechung von hohem religiösen Entwicklungsstand und hohem kulturellen Entwicklungsstand. Die vergleichende Religionsgeschichte erlaubt den Nachweis, daß das Christentum „die relativ höchste der bisherigen Religionen“ ist (141). Drescher bemerkt, das E.T. sich „unkritisch der Religionspsychologie, der Religionssoziologie, religionsgeschichtlicher wie religionsphilosophischer Überlegungen bedient ... Durch die Annahme, es mit ein und demselben Phänomen, nämlich der ‚Religion‘ zu tun zu haben, treten – im Gegenüber zu Materialismus und Positivismus – die Unterschiede in Betrachtungsweise und Zielsetzung zurück“ (143).

E.Ts. Grundlegung systematischer Theologie, die nicht vom Absolutheitsanspruch des Christentums ausgeht, sondern die Selbständigkeit der Religion als Fundament sucht und religionsgeschichtlich nur relative Urteile fällt, ist von J. Kaftan als Bruch mit Ritschls Theologie beurteilt und abgelehnt worden. Drescher zeichnet die Auseinandersetzung Kaftans mit Troeltsch und dessen Entgegnung im einzelnen nach. Für Kaftan war eine Verwerfung des Supranaturalismus zusammen mit dem Bekenntnis zur Absolutheit des Christentums unmöglich. Auch Kaftans Schüler F. Niebergall griff in den Streit ein. E.T. hat darauf methodisch grundsätzlich über historische und dogmatische Methode geantwortet. Er macht drei Forderungen geltend: Kritik bei der Sichtung von Überlieferung, Suche nach Analogi-

en, Einsicht in Korrelationen. Drescher verdeutlicht, warum dieser Text zu den klassischen der wissenschaftlichen Theologie zählt.

E.Ts. Weg in die Öffentlichkeit begann mit seiner Mitarbeit bei der Wochenschrift „Christliche Welt“ und mit seiner Beteiligung bei den Jahrestagungen der Freunde der „Christlichen Welt“. Er wurde in den neunziger Jahren Wortführer einer jüngeren Generation für Toleranz und Freiheit in Theologie und Kirche. Politische und soziale Fragen beurteilt er noch ganz konservativ. Er hat 1901 eine Offiziers-tochter aus Mecklenburg geheiratet; eine frühere Verlobung war aufgelöst worden. Ein Sohn wird 1913 geboren. Die Zusammenarbeit mit Weber zieht ihn in die Arbeit des Evangelisch-sozialen Kongresses. Er reist mit Weber 1904 nach Amerika und spricht auf dem Kongreß für Kunst und Wissenschaft anlässlich der Weltausstellung in St. Louis über Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. 1906 wird er zum Prorektor der Universität gewählt und sitzt später als Universitätsvertreter in der Ersten Badischen Kammer. Er zieht konservative Systeme demokratischen Systemen vor: die christliche Idee widersteht den „Blendungen des Naturrechts und der Gleichheitsidee“ und wird die „klassenkämpferische Identifikation dieser Ideale mit dem Geist des Proletariats, mit dem Gegensatz gegen herrschende Klassen, niemals billigen“ (178).

Die aufmerksamen und kritischen Beobachtungen E.Ts. während der Reise in die USA, die ebenso kritischen Beobachtungen von Zeitgenossen aus der Heidelberger Universität über E.Ts. Arbeit mit Studenten und in der Fakultät gehören zu den spannenden Partien in Dreschers Buch. Als Prorektor nennt er die Studenten „Zivil-Offiziere“ des Volkes (200). Er stellt sich der politischen und rechtlichen Problematik im Verhältnis von Staat und Kirche und empfiehlt den Fortbestand staatlicher Fakultäten für Theologie und konfessionellen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen auch bei der wünschenswerten Verselbständigung der Kirchen im Staat.

Hochschulpolitik, Schulpolitik und Lehrerbildung sind die Themen seiner politischen Praxis als Universitätsvertreter in Karlsruhe. Unerläßlich findet er bei öffentlichen Aufgaben, vor allem in der Schule, die Mitwirkung der Kirchen, auch der „kleineren Religionsgemeinschaften, wobei ich die Juden miteinschließen möchte“ (205). E.T. ist ein kritisch gewor-

dener konservativer Beobachter, kein Parteigänger: „Die herrschenden Mächte setzen bei uns alles an das Behaupten ihrer Stellung und tun gar nichts für Überleitung in neue Verhältnisse, in der Hoffnung, sie dadurch verhindern zu können. Dadurch züchten sie nur den Radikalismus und zerreiben die Mitte“ (208).

Drescher würdigt die wissenschaftliche und menschliche Verbindung mit Weber ausführlich. Beiden spricht er eine befruchtende und befördernde Wirkung aufeinander zu: Weber als Herrschernatur mit Entschlossenheit und Kompromißlosigkeit, E.T. als Vermittlernatur mit Offenheit und Kompromißfähigkeit. Die Verbindung brach auseinander, als Weber sie im militärischen Sanitätsdienst bei Kriegsbeginn einmal auf Über- und Unterordnung stellte.

III.

Die Heidelberger Zeit bringt die historische, zeitanalytische und systematische Ausarbeitung seiner Position. Der Neuprotestantismus zeigt gegenüber dem Altprotestantismus Veränderungen, die ihm Aufklärung, Naturwissenschaften und politische und soziale Verhältnisse aufnötigten. Die Zuweisung des Altprotestantismus zum Ausgang des Mittelalters hat heftige Kritik hervorgerufen. Umstritten war seine Deutung Luthers: hatte der auf mittelalterliche Fragen unmitttelalterlich geantwortet? Drescher geht den Diskussionen über das Lutherverständnis genau nach und läßt Ebeling das Urteil sprechen: „die neue Antwort verändert auch die Fragestellung bzw. setzt schon eine Veränderung der Fragestellung voraus“ (230). Bei E.T. reibt sich das Argument von der Selbstentfaltung der religiösen Idee mit dem Argument der Nötigung zur Veränderung durch wechselnde politische und soziale Situationen. Der Protestantismus hat die Entstehung der modernen Welt gefördert, aber er ist nicht ihr Schöpfer. Sie ist Schöpfung des rationalen Wissenschaftssystems. Ihr Autonomieprinzip läßt sich mit dem Individualismus im reformatorischen Denken nur schwer verbinden. Deshalb hat auch der Neuprotestantismus ein gebrochenes Verhältnis zur Moderne. Beide sind vom Umschlag der Freiheit und Selbstbestimmung in Unfreiheit und Entfremdung bedroht. Die Moderne ist anhaltende Kulturkrise. Deshalb sind Zeitanalysen und historische Betrachtung bei E.T. systematisch miteinander verbunden.

Religiöse Erscheinungen sollen nicht nur verstehbar werden, sie müssen auch bewertet und beurteilt werden: ihr Beitrag zur Erkenntnis von Wirklichkeit und Wahrheit sind zu ermitteln. E.T. schritt deshalb von der Religionspsychologie auf eine Erkenntnistheorie der Religion zu. Dabei bediente er sich der Kant-Rezeption, die W. Windelband und H. Rickert in Heidelberg und Freiburg vertraten; nur kann er deren „rein immanenten, antimetaphysischen Ausgangspunkt“ nicht teilen (265). Aber die Themen Individualität, Typ, Wesen, Wert, historische Kausalität und Entwicklung kann er in der Beschäftigung mit Rickerts Geschichtsphilosophie vorantreiben. Ein angemessenes Verständnis historisch individueller Gebilde und Lebensäußerungen soll gelingen.

Auch die Frage nach der Absolutheit des Christentums wird wieder aufgegriffen. Historisches Denken erkennt das Christentum als eine Erscheinung der Religionsgeschichte, als ein vielfach bedingtes, also relatives Teil dieser Geschichte, nicht aber als die Verwirklichung des Wesens von Religion überhaupt. Offenbarung kann nicht nur dieser besonderen Erscheinung zukommen, sie muß in der gesamten Religionsgeschichte erkenntnistheoretisch zugelassen werden. Absolutheit wäre nur am Ende der Geschichte konstaterbar. Eine Bewertung und Entscheidung im Religionsvergleich vollzieht der einzelne Mensch nur zeitbedingt, aber doch gültig als ein nicht vermitteltes, sondern als ein unmittelbares Glaubenserlebnis, er vollzieht damit jeweils eine „schöpferische Synthese“ (273). W. Herrmann wird zum wichtigsten Kritiker E.Ts. in der Absolutheitsfrage; Drescher verfolgt die Wirkungsgeschichte dieser Kritik.

Harnack hatte die Debatte um das Wesen des Christentums ausgelöst. Für E.T. ergibt sich Wesensbestimmung aus Zusammenschau und Wertung. Die Entfaltung einer grundlegenden Idee, etwa der Gottmenschheit oder des Gottesreiches, ergibt aber nur eine Konstruktion aufgrund einer dogmatischen Prämisse. Der Maßstab für die Bewertung liegt im Ideal eines in Zukunft Lebendigen Christentums, das Leitlinien für die Gestaltung des gegenwärtigen Christentums enthält. Wesensbestimmung ist also Wesensgestaltung und wählt Vergangenes für Gegenwart und Zukunft aus. Sie ist „Entscheidungstat“, „Überzeugungstat“, „schöpferische Synthese“ (291). Drescher verfolgt auch hier die Wirkungsgeschichte.

E.T. beteiligt sich an der Auseinandersetzung über die christliche Ethik mit W. Herrmann, weil Herrmann nicht von der Ethik des Christentums ausgeht, sondern von einem allgemeinen Wertesystem, zu dem christliche Beiträge erst in Beziehung zu setzen sind. Die Erfüllung des allgemeinen Ethos wird den Menschen durch das Christuserlebnis ermöglicht. E.T. wendet ein, daß die historisch-kritische Erforschung der Jesusüberlieferung kein taugliches Christusbild und Christuserlebnis bietet und daß sie, falls sie es bieten könnte, nur subjektive Moral, aber nichts zu den ethischen Problemen der Gegenwartskultur zu bieten habe. Er fordert mehr als subjektive, nämlich objektive Ethik; die aber setzt Religionsphilosophie bzw. Geschichtsphilosophie voraus.

Zum Aufbau einer Religionsphilosophie verwendet E.T. zunächst die religionspsychologische Analyse, die er in der empirischen Religionspsychologie von W. James aufgreift, weil James auf metaphysische Prämissen verzichtet und Religion nicht physiologisch ableitet. Doch konstatiert er bei James offene Fragen: die empirischen Beobachtungen beziehen sich stärker auf Emotionen als auf Ideen. Die Bedeutung der Gruppenbildung wird nicht erfaßt. Der Wert der Religion für die Erkenntnis von Wirklichkeit und Wahrheit bleibt ungreifbar. Aber der Vergleich von Formen religiösen Lebens enthält doch schon den Hinweis auf verallgemeinernde Erkenntnisse. Deshalb will E.T. eine Erkenntnistheorie der Religion entwerfen.

Kants Zuordnung von Psychologie und Erkenntnistheorie will er für seine Religionsphilosophie nutzbar machen. Die Beobachtung stößt auch auf unsinnige, trügerische und abstruse Phänomene von Religion. Können sie Geltung beanspruchen, auf eine allgemeine Grunderfahrung zurückgeführt werden? Empirisches Ich und intelligibles Ich müssen trotz ihrer Unterscheidung bei Kant „ineinandergeschoben werden“ (322). Aber E.T. kritisiert Kants ungeschichtlichen Religionsbegriff und spricht deshalb von apriorischen Bewußtseinsgesetzen in den konkreten Religionen wie in ethischen und ästhetischen Bereichen. Die in konkreten religiösen Erlebnissen entdeckte Wahrheit wird durch die erkenntnistheoretische Einsicht in die mögliche Geltung des Wahrheitsanspruchs gestützt. E.Ts. religiöse Apriori beweist nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion, erkennt sie aber rational als möglich und sinnvoll an (326) und kann sie auch in der geschicht-

lichen Bewegung rational regulieren. Die Bewertung der religionsgeschichtlichen Entwicklung fordert ein geschichtsphilosophisches Urteil. Den höchsten Wert symbolisieren bisher in verschiedenen Kulturkreisen die ethischen Persönlichkeitsreligionen. E.T. denkt einen ursprünglichen und endgültigen Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und kosmischer Vernunft. Seine Religionsphilosophie mündet in Metaphysik der Religion.

Drescher hat die speziell für das Studium der systematischen Theologie entworfenen Beiträge zusammengefaßt: die Glaubenslehre, die Artikel zu systematischen Begriffen in der ersten Auflage der RGG und die Arbeit über die Bedeutung Jesu für den Glauben. Sie entfalten den Gedanken der in der Geschichte fortlaufenden Offenbarung. Eine präzise Antwort auf die Frage nach der Bedeutung Jesu für den Glauben hat E.T. nicht formuliert. Immer bleibt er hinter seinen Formulierungen auch zurück oder geht über sie auch hinaus. Immer betont er den Zusammenhang mit Israels Prophetie. Bietet das Christentum auch die Möglichkeit direkter religiöser Erfahrung ohne geschichtliche Vermittlung (vgl. 347, 344, 309)? Für die religiöse Gemeinschaft ist jedenfalls Jesus als „kultischer Mittelpunkt“ unentbehrlich. W. Herrmann fragt als Kritiker, ob also für E.T. kein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Religion und Geschichte bestehe. Drescher fügt E.Ts. Stellungnahmen zu kirchenpolitischen Auseinandersetzungen über Themen der theologischen Wissenschaft ein. Sie beziehen sich auf die katholischen Auseinandersetzungen im Anschluß an die päpstliche Verurteilung des Modernismus und auf die evangelischen Auseinandersetzungen über die Tragbarkeit von C. Jathow in seinem Kölner Pfarramt. Für E.T. bedingen sich religiöser Individualismus und religiöser Universalismus im Christentum. Aber sie können unter bestimmten Umständen auch als Gegensätze aufeinanderstoßen. Dann liegt es im wohlverstandenen Interesse des Universalismus, diesem widersetzlichen Individualismus trotzdem Raum zu geben. (zum Katholizismus: 357f., auch 252f.).

Diese These begründet er in seinem „Lieblingsbuch“ (371). den Soziallehren, Frucht der Verbindung mit Weber. Die soziologische Fragestellung wird in diesem Werk mit methodischer Konsequenz auf die Geschichte des Christentums angewandt; die marxistische Unter-Überbau-theorie wird nicht ausgespart. Aber die

Selbständigkeit von Religion fordert den Ausgang beim Evangelium Jesu und in der um ihn sich bildenden Gruppe. Im Anbruch des Gottesreiches ruft das Evangelium radikal das Doppelgebot der Liebe aus. Für E.T. ergibt sich damit die soziologische Doppelstruktur Individualismus-Universalismus. Drescher breitet die Typisierung der geschichtlichen Gruppenbildung aus und sichtet die Anregungen, die E.T. aufnimmt, seine Modifikationen und die dabei hervortretenden Probleme. Die paulinische Ekklesia verwirklicht in der verlebendigen Zeit vor dem Durchbruch des Gottesreiches das Doppelgebot als Patriarchalismus, der die personalen Beziehungen, nicht aber die sozialen Verhältnisse verändert. Entweder ist ein vorläufiger Kompromiß möglich, oder Askese ist geboten. Im Anschluß an die Ekklesia sind Gruppenbildungen in drei Typen mit typischen Folgerungen für Askese und Kompromiß zu beobachten: Kirche, Sekte und Mystik. Kirche und Sekte sind wie bei Weber soziologisch als Anstalt mit allgemeiner Zugehörigkeitspflicht bzw. als Freiwilligkeitsverein begriffen. Mystik ist beiden gegenüber sekundär, schon in ihrer frühesten christlichen Form bei Paulus dessen eigene Reaktion auf die Urgemeinde und ihre Überlieferung. E.T. hat den Typus Mystik bzw. Spiritualismus erst während seiner Arbeit an seinem Werk neben Kirche und Sekte gestellt, weil er auf christliche Lebensäußerungen stieß, die gar keine festen Gruppen bilden wollten.

Frühkatholizismus und die im römischen Reich erlaubte christliche Religion entfalten den Typus Kirche, für das kirchliche Ethos wird eine Kombination von israelitischem Dekalog und stoischem Naturrecht ausschlaggebend. E.Ts. Interesse an dieser Kombination durchzieht das ganze Werk, denn sie ermöglicht die theologische Einschätzung von Staat und Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft. Demgegenüber entwickelt sich das Mönchtum im Typus der Sekte. Frühes, hohes und ausgehendes Mittelalter im Abendland setzt die Typenbildung fort. Was die antike Reichskirche gar nicht beschäftigt, betreibt und erreicht der mittelalterliche Kirchentyp: die Vorstellung und Verwirklichung einer christlichen Einheitskultur. Die soziologische Doppelstruktur dafür bietet der Thomismus: Patriarchalismus und Organismus. Dieser Kompromißfähigkeit und Kompromißbereitschaft entziehen sich aber Gruppen, die die Radikalität des Evangeliums empfinden: weltfeindlich-aggressive oder weltindifferent-passive Sekten. Christliche Einheitskultur

gehört also nicht zum Programm der christlichen Idee; sie taucht erst unter bestimmten politischen Umständen auf. Die Abwehr einer Dialektik der christlichen Idee mit der Tendenz auf eine kirchliche Einheitskultur reibt sich aber mit der These, der hochmittelalterliche Katholizismus habe den Kirchentyp klassisch entfaltet.

Der Altprotestantismus bietet nur Formen des mittelalterlichen Kirchentyps. E.T. blickt dabei auf die Landeskirchentümer der Landes- und Stadtherrschaften, die das Augsburger Bekenntnis von 1530 tragen und kirchliche Einheitskultur wenigstens territorial erzwingen. E.T. versucht, diesen Typ als Konsequenz der Theologie der Kirche bei Luther selbst abzuleiten. Dieser Versuch ist mißlungen (Vgl. E.Ts. spätere Notizen 394). Die Typisierung des Neuprotestantismus (Neocalvinismus, Sekten, Mystik-Spiritualismus) macht schließlich deutlich, daß Typenbestimmung zugleich Typengestaltung wie Wesensbestimmung zugleich Wesensgestaltung für die Zukunft zu bieten versucht (391). Die Kulturbedeutung der Kirche, die überzeugende Radikalität der Sekte und die freiheitliche Innerlichkeit der Mystik sollen in einem Kirchentypus der Zukunft Raum gewinnen. Schleiermachers Kirchenverständnis ist für E.T. wichtiger als Drescher annimmt (341).

IV.

Auf den letzten Teil wird sich das Interesse vieler Leser konzentrieren. Er versammelt aus der Berliner Zeit vieles, was nach E.Ts. Tod vergessen oder verschwiegen wurde. E.T. sprach zu Anfang des Krieges eine religiös geprägte politische Sprache, sprach vom „tiefsten göttlichen Lebensgehalt unserer Nation“ und deren eigenständiger Freiheitsidee (416): „Hier wendet uns Gott sein Angesicht im Sturm und Feuer zu. Wir wollen ihm folgen, wie er hier zu uns spricht. Wir wissen: Es ist nicht sein letztes und nicht sein einziges Wort“ (418). Im Frühjahr 1915 wechselt E.T. auf einen für ihn geschaffenen Lehrstuhl in der Philosophischen Fakultät Berlins und findet in Kreise, die akademische und öffentliche Verantwortung kritisch verbinden. A. v. Harnack, F. Meinecke, O. Hintze, H. Delbrück, H. Herkner sind Kollegen an der Universität und Gesprächspartner in politischen Clubs. E.T. bejaht politische und verfassungsrechtliche Reformen, aber sie sollen die deutsche Eigenart des Obrigkeitsstaates und seiner

Stände respektieren. Die Idee des deutschen Imperialismus wird ihm 1916 unerträglich, wie der Vergleich verschiedener Quellen durch Drescher ergibt (440). Er fordert die Aufrechterhaltung der Monarchie und warnt vor der Übernahme einer Demokratie, die allgemeine Gleichheit verspricht, aber nur Geschäftemacherei, Mittelmäßigkeit und Seichtigkeit herrschen läßt (441). Ostern 1917 unterstützt er die Forderung nach Wahlrechtsreform. Er schränkt ein: „Eine völlig reine Demokratie ist in keinem Großstaat der Welt vorhanden“ (447). Im Dezember 1917 wird der Volksbund für Freiheit und Vaterland gegen Vaterlandspartei und alldeutschen Verein gegründet. Als einer seiner Sprecher fordert E.T. am 7.1.1918 prinzipiell die Beteiligung jedes Staatsbürgers an der politischen Willensbildung; die konkrete Forderung der Parlamentarisierung der Reichsregierung fehlt. Den Glauben an die von Gott gelenkte Geschichte behauptet er auch nach dem Ende des Krieges. Fast vier Jahre lang tritt er regelmäßig als politischer Publizist hervor. Er kritisiert nach außen die Politik der Siegermächte, nach innen Links- und Rechtsextremismus. Die Sozialdemokratie sieht er als tragende Mitte, aber er warnt sie vor ihren wirtschafts-, bildungs- und kirchenpolitischen Absichten. Er wirbt für „konservative Demokratie“, d.h. eine parlamentarische, rechtsstaatliche, sozialstaatliche Demokratie. Gewisse Anknüpfungspunkte auch in der deutschen Geschichte will er bewußt machen. Er sieht die protestantischen Kräfte in rückgewandter Abwehr gegen diese Demokratie.

Der „Vernunftsdemokrat“ (414) wird auch parteipolitisch aktiv in der DDP, in der schon seine Freunde Weber und Bousset arbeiten. Im Frühjahr 1919 wird er in die preußische Landesversammlung gewählt und als parlamentarischer Unterstaatssekretär in das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung berufen. Die Einheitsschule zu Beginn aller Schullaufbahnen, der von der Schule zu begründende, weil zu ihrem Erziehungsauftrag gehörende Religionsunterricht, das Elternrecht, Konfessionsschulen, sofern gewünscht und organisierbar, die Profilierung des Gymnasiums, die Neuordnung der Lehrerbildung, die Selbständigkeit der Kirchen im Staat, die Ermutigung der protestantischen Kirchen zur Selbstverwaltung durch Ausbau synodaler Organe: das sind bis zum Ablauf seines Mandats 1921 die Themen und Schwerpunkte seiner ehrenamtlichen Tä-

tigkeit in einem Ministerium, dessen Beamte er zu kontrollieren suchte, „damit die sozialistische Regierung nicht gegen sich selbst regiert“ (T.-Studien III, 191).

In der kulturphilosophischen Forschung will E.T. die religions- und theologiegeschichtlichen Einwirkungen als prägende Elemente der Kultur oder als kulturkritische Entgegensetzungen aufweisen. Hier spricht er noch einmal anders von der Dialektik der religiösen Idee (486). Er selbst sucht nach einer Synthese für die Kultur der Gegenwart und vertieft deshalb seine Beschäftigung mit Geschichtsphilosophie, zunächst mit ihren logischen Problemen. Drescher stellt E.Ts. Überlegungen zum Begriff der historischen Entwicklung und zum Begriff des Historismus in ihrer ständigen Auseinandersetzung mit der Philosophie Rickerts und Hegels dar. Er zeigt an E.Ts. Maßstäben zur Beurteilung für Entwicklungen, daß es ihm um den Gewinn von Handlungsorientierungen, nicht um die Rechtfertigung der Vernunft ging (501).

Maßstäbe, die einen historischen Prozeß beurteilen, aber nicht in ihm selbst begründet sind, lehnt E.T. ab. Drescher kritisiert, daß er aber sein eigenes „Herausfiltern“ solcher Maßstäbe nicht ausdrücklich problematisiert hat (502). Für die Entscheidung über die Auswahl aus der Fülle des kulturellen Erbes beruft sich E.T. auf Kierkegaards Sprung: nicht mit geschlossenen Augen, sondern mit offenen Augen für die Notwendigkeit einer neuen Kultursynthese. Die Entscheidung ist für ihn letztlich durch eine Erkenntnis auf metaphysischer Ebene gedeckt: „Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geist“ (504). Dabei bezieht er sich auf Leibniz. Außerdem ist die Entscheidung jeweils unter den Bedingungen der Zeitgeschichte, nicht ein für alle Mal und nur für den eigenen Kulturkreis zu fällen.

E.T. hat vor der „Klassenideologie des in seiner Existenz bedrohten Bürgertums“ gewarnt: vor Nationalismus und Judentum, autoritären Eliteansprüchen und Volkstumsverehrung, Denkverdrossenheit und Wille zur Macht, Aufbäumung gegen herrschende Not ohne Erkenntnis ihrer wirklichen Ursachen. Bunt ist die Namensreihe der gemeinten Ideologen; auch E. Hirsch hätte dazu gehört. E.T. war als ein Sprecher des in Weimar verfaßten Deutschlands zu einer Englandreise eingeladen worden. Er ist wenige Wochen vor der Abreise gestorben. Drescher fragt, ob englische Zeitgenossen anders hätten zuhören können als deutsche Zeitgenossen. Aufschlußreich ist eine wenig be-

kannte Äußerung E.Ts., wenn sie mit seinem Hinweis auf seinen „urwüchsig starken religiösen Drang“ zusammengenommen wird: „Ich neige eben stark zu einer antirationalistischen Bejahung des Lebens, die mit den rationalistischen Zügen meines und jedes Denkens zu vereinigen, allerdings eine sehr große Schwierigkeit ist“ (168). Erhellend ist das Verständnis, das Drescher für E.Ts. Zug zur Resignation gewinnt. Sie ist Selbstberichtigung, Verzicht auf Wunschenken und deshalb Voraussetzung für politisches Handeln unter den gegebenen Bedingungen (468, 509).

Hinreißender Schwung ist E.T. oft nachgesagt worden (56, 105, 421). Sein Schrifttum wirkt so nicht. Auch seine Interpreten und Biographen können ihn nicht klarer zu Wort kommen lassen, als er sich schriftlich mitgeteilt hat. Dreschers Buch ist unentbehrlich für die Beschäftigung mit E.T. Denn es faßt Werkauslegung und Lebensbeschreibung zusammen und führt verlässlich durch die bisherige Auseinandersetzung mit E.T. und in die bisher nicht benutzten Quellen hinein, um die sich H. Renz und die Herausgeber der vollständigen Bibliographie F.W. Graf und H. Ruddies verdient gemacht haben.

Köln

Manfred Wichelhaus

Werner Prawdzik (Hrg.): *Theologie im Dienste der Weltkirche*. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 38), Nettetal (Steyler Verlag) 1988, 321 S., kt., ISBN 3-8050-0219-X.

Die Festschrift enthält Beiträge von unterschiedlichem Umfang und Gewicht, verfaßt von Mitgliedern der Steyler Missionsgesellschaft. Sie sind „grundlegenden Fragen missionarischer Theologie“ (4 Beiträge), der Inkulturation (4 Beiträge) und „einzelnen missionspastoralen Problemen“ (4 Beiträge) zugeordnet.

Werner Prawdzik eröffnet die Reihe mit einer eingehenden „Besinnung auf 75 Jahre St. Augustin“. Heribert Bettscheider erörtert „die missionarische Dimension der theologischen Disziplinen“, Karl Müller wendet sich der Gestalt und dem Werk Arnold Janssens zu. Paul Zepp untersucht die Einstellung der Teilkirchen zur Verantwortung für die Weltevangelsing nach dem CIC 1917 und im Lichte des CIC 1983. Heinrich Dumont schließt seiner-

seits an die päpstliche Hl.-Geist-Enzyklika von 1986 an, reflektiert über Begriff und geschichtlichen Überblick der Verehrung des Hl. Geistes und zieht daraus u.a. die theologische und zugleich missionarische Folgerung, daß eine „neue Verehrung“ in „einem ehrfurchtsvollen Horchen auf den Hl. Geist“ besteht (106).

Die Themen und Reflexionen in den folgenden Aufsätzen sind mit Nachdruck den außereuropäischen Kulturen und Religionen zugewandt. Neben zwei grundsätzlichen Arbeiten, „zur Inkulturationsproblematik“ (Josef Salmen) und zur „Menschwerdung im Kontext der Kulturen“ (Joachim G. Piepke), ist die pastorale zu ehrerechtlichen Fragen (Josef Königsmann) zu nennen. Im umfangreichsten und gewichtigsten Beitrag untersucht Horst Rzepkowski die Beziehung zwischen „Fest und Evangelisierung“ (52 S.). Nach einem erhellenden Durchgang durch die Geschichte der Alten Kirche kommt er zur missionstheologischen Feststellung, „daß für die Evangelisierung das Fest als überlieferter Punkt in einem Volk und als Verdichtung seiner religiösen Vorstellungen und seines ganzen erlebnishaften Verständnisses von äußerster Wichtigkeit ist“ (166). Die religionssoziologischen Deutungen nimmt er mit Bezug auf Gegebenheiten in Korea, Tamil Nadu und Brasilien vor. „Evangelisierend“ „wird das vorhandene Umfeld der Volksfrömmigkeit übernommen, dabei allerdings der innere Kern des bisherigen Festes neu gedeutet, was umgekehrt auch zu einer Erweiterung der bisherigen Theologie und Aussage des christlichen Festes führen wird“ (181).

Im dritten Teil treten seelsorgerische Fragen hervor. Paul Klein stellt heraus, „daß die Grenzen der natürlichen Familienplanung in den Entwicklungsländern sehr schnell offenbar werden, wenn man eine Tatsachenanalyse ihrer Praxis vornimmt“ (238). Er fordert eine „Revision aller ‚natürlichen Empfängnisverhütungsmethoden‘ bzgl. ihrer Effizienz“ und ein „Neuüberdenken der angeblichen Unerlaubtheit der ‚kontrazeptiven Mittel‘ durch das kirchliche Lehramt“ (238). Alfons Althenger geht es um die Anerkennung „geisteswissenschaftlicher Bedeutung der Grundeinsichten naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Art“ (298). Wie diese „als Voraussetzung überzeugender Glaubensgespräche“ (279) beispielhaft erworben worden sind und werden sollten, zeigt er anhand des von A. Janssen gegründeten Missionswerkes. Auch Gerhard Huth handelt von

„Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur“.

Die Themen sind mit sorgfältigen Nachweisen und mit – zum Teil ausführlichen – Anmerkungen behandelt worden. Der verdienstvolle Band vereint Vielfalt in Thematik und Stellungnahmen in einzelnen mit beispielhafter Geschlossenheit und Zielrichtung missions- und religionswissenschaftlicher Forschung. In guter Deutlichkeit spiegelt er darin den theologischen und praktischen Ort des Missionswerkes.

Wuppertal

Lothar Schreiner

Erwin Gatz (Hrg.): *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Band III: *Katholiken in der Minderheit*. Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1994, 317 S., Ln., geb., ISBN 3-451-23227-8.

An dem Band haben außer dem Herausgeber Erwin Gatz noch fünf weitere Autoren mitgewirkt.

Gemeinsam zeichnen Gatz und Lothar Ullrich für eine Überlegung zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit, wobei die Zeit der Aufklärung sowie die Französische Revolution entscheidende prinzipielle-rechtliche Bedeutung gewannen.

Jedoch darf die Stimulierung eines geschärften Konfessionsbewußtseins (mit der Folge des Interesses gerade am Diasporakatholizismus) dabei nicht übersehen werden.

Die Konzeption dieses Bandes begnügt sich aber nicht mit den Fakten, die sich aus einer phänomenologisch angelegten Analyse ergeben. Es werden theologische Aspekte vom Biblischen aus (bis hin zu konziliarem Verständnis nach Vaticanum II entwickelt. (Das ist für die Bewertung späterer Erörterungen über „Ökumene“ zu beachten!)

Alle Linien des Selbstverständnisses der „Kirche in der Minderheit und Ökumene“ seien gebündelt in der Aussage, die Kirche sei das „universale salutis sacramentum“. Natürlich ist das angesichts historischer Diasporaforschung (für Rahner ist die Diasporasituation Grundbefindlichkeit der Kirche schlechthin!) ein profilierter Anspruch.

Lehrreich sind die Hinweise zur Diaspora vor der „Säkularisation“ und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schier erdrückend werden die für die Phase der Hochindustrialisierung bezeichnenden

Entwicklungen und Daten (die in Statistiken veranschaulicht werden).

Trotzdem bleiben die traditionellen Konfessionsverhältnisse Deutschlands bis zum zweiten Weltkrieg im wesentlichen unverändert. In den Diasporagebieten (zwei Drittel des Reichsgebiets!) wurden sie lediglich durch Zuwanderung aufgelockert. Einzelheiten entziehen sich der Mitteilungsmöglichkeit durch eine Rezension; es ist zweifellos genau und umfassend recherchiert worden, was über einige deutsche Staaten und Großstädte repräsentativ ausgesagt wird.

Zu den Auswirkungen der Bevölkerungsverchiebung 1945 gehört die Auflockerung bis dahin konfessionell einheitlicher Gebiete (S. 108 ff.); „während ‚das Gesamtverhältnis der Konfessionen eine erstaunliche Stabilität‘ (H. Braun) zeigte, vollzogen sich im regionalen Bereich und auf der lokalen Ebene elementare Umwälzungen“ (S. 109).

Interessant nun die These, daß Katholiken in höherem Maße in protestantischen Gebieten angesiedelt worden seien als Protestanten in katholischen Gegenden. Inwieweit dann in den ersten Nachkriegsjahren eine Abwanderung wieder ausgleichend wirkte – trotz des nicht hinwegzudiskutierenden „Traditions“bruchs – bleibt wohl eine zukünftige Forschungsaufgabe.

Es versteht sich von selbst, daß in dem angesprochenen Zusammenhang von Flüchtlingsseelsorge, Bautätigkeit und organisatorischen Aufgaben (besonders in norddeutschen Gebieten) die Rede sein muß, ebenfalls von den „traditionellen Diasporaproblemen“, z.B. der konfessionsverschiedenen Ehe bzw. der „akatholischen“ Kindererziehung.

Wie schnell ist aber doch die Zeit über hier benannte Probleme hinweggeschritten und hat sie im umfassenderen Sinne zu Problemen der Christen in der Diaspora überhaupt gemacht! Gewiß ist dieser Ton der Betroffenheit in einem historischen Werk nicht üblich, aber er sollte doch nicht völlig fehlen.

Geradezu mit Spannung liest man die Ausführungen über die zu knapp geschilderte Diasporasituation in der DDR (denn auch die evangelische Kirche, zu der sich Mitte der achtziger Jahre noch 5,5 Millionen, also nur noch ein Drittel der Gesamtbevölkerung bekannte), geriet im Laufe der Jahre in eine Minderheitenposition.

Das 10. Kapitel, womit ein scharfer Einschnitt im vorliegenden Band markiert ist, wendet sich den Anfängen der ökumenischen Bewegung im katholischen Raum zu. Geboten wird ein chronologisch ver-

fahrender, bemerkenswert nüchterner Überblick, der sich an der „Offizialität“ der ökumenischen Beziehungen, also an Roms Initiativen, Verlautbarungen von Bischofskonferenzen, an Impulsen von Forschung und theologischen Dialogen sowie Konferenzen orientiert.

Insoweit ist dieser Überblick nützlich, wenn auch die dringlichere Frage entsteht, wie er sich zu den vorangehenden Kapiteln in Beziehung setzen läßt. Vielleicht sind die ausgesprochen ekklesiologischen Voraussetzungen im ersten Teil (glücklicherweise) weniger konstitutiv zum wissenschaftlichen Marschprogramm geworden!

Kann man also die Seiten 145–212 (Verfasser ist Heinz-Albert Raem) als nützliche Information bezeichnen, die aber die eigentliche ökumenische Inspiration aus der Eigenart der „katholischen“ Christenheit in der Diaspora (etwa analog zu „challenge and response“ bei Toynbee) kaum wahrnimmt (entsprechend ist auch die Art der Literatúrauswertung!), so bringt dann der III. Teil „Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger“ (Karl Josef Rivinius) einen die atemberaubenden Wandlungen des Missionswerkes vom Vereinsgedanken bis zur Zentralisierung des Missionswesens generell plastisch vorführenden Überblick.

Vor allem werden hier eben Stichworte wie „Entkolonialisierung“, „Bevölkerungsentwicklung“, „Nord-Süd-Konflikt“ anfangsweise aufzuschlüsseln versucht, wobei man sich freilich dem Problem der Inkulturation des Evangeliums und der Kontextualisierung nun erst dringlich zuzuwenden hätte. Die Tendenzen sind aber noch schwer abzuschätzen.

Bei diesem Standardwerk, das über Entwicklungen der deutschsprachigen katholischen Seelsorge informieren will, wird jeder Sachkundige mit Gründen Lücken oder Perspektivenmangel anmelden können.

Es handelt sich aber doch um ein gediegenes Teilstück in dem umfassenden Editionsplan. Es ist sehr zu hoffen, daß Bd. III nicht in Handbibliotheken und Magazinen verstaubt.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Wilfried Loth (Hrg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (= Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart (W. Kohlhammer) 1991, 284 S., kt., ISBN 3-17-011729-7.

Das Verhältnis von Katholizismus und Moderne ist „dialektisch“ – so lautet verkürzt ausgedrückt die Hauptthese des vorliegenden Bandes, der aus einer Sektion des 38. Deutschen Historikertages 1990 in Bochum hervorging und dessen elf Beiträge zum großen Teil aus dem Umfeld des Schwerter Arbeitskreises „Katholizismusforschung“ stammen. Die antimoderne Ausrichtung des Katholizismus zeigt sich für den Herausgeber *Wilfried Loth* im Kampf gegen die Ideen der Französischen Revolution (Stichworte: Offenbarung statt Vernunft, Tradition statt Fortschritt, Gottesgnadentum statt Volkssouveränität, Ständestaat statt Industriegesellschaft etc.), während der Katholizismus andererseits „eine moderne Bewegung gegen die Moderne“ (S. 11) war, der sich bewußt der Mittel der Moderne, sprich der bürgerlichen Freiheiten zur Beeinflussung der katholischen Massen, bediente und „liberale“ Prinzipien verfocht, um mit dem – im innerkirchlichen Bereich verpönten – Schlagwort „Freiheit“ gegen die staatskirchliche Bevormundung vorzugehen.

Diese dialektische Sichtweise hat in der Tat einiges für sich, wenn man „Katholizismus“ mit „Ultramontanismus“ gleichsetzt und davon ausgeht, daß „Ansätze zur Bildung eines liberalen Katholizismus immer Epochen blieben“ (S. 10), weshalb der Titel des Bandes eher mit „Ultramontanismus und Moderne“ zu betiteln gewesen wäre. Diese Prämisse wird freilich nicht die ungeteilte Zustimmung der kirchenhistorischen Forschung finden. So hat Thomas Michael Looe in seiner äußerst instruktiven Studie „*Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979, überzeugend nachgewiesen, daß von einem ultramontanen Einheitskatholizismus als monolithischem Block zumindest im 19. Jahrhundert keine Rede sein kann. In Anlehnung an eine treffende Formulierung Maurice Blondels charakterisiert Looe die Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert als einen Dauerkonflikt zwischen zwei völlig unterschiedlichen katholischen Grundhaltungen oder Mentalitäten, so daß man eigentlich von *zwei Katholizismen* sprechen müßte. Beide erhielten im Laufe der Zeit zwar

immer wieder neue Namen, ihre Grundlagen blieben jedoch trotz des Etikettenwechsels im wesentlichen identisch. „Katholizismus I“ nahm nach Looe folgende Namen an: Aufklärung – Staatskirchentum/Josephinismus – Liberalismus – Antifallibilismus – Reformkatholizismus – Modernismus; „Katholizismus II“ dagegen hörte auf: Romantik – Ultramontanismus – Neuscholastik – Infallibilismus – Integralismus – Antimodernismus.

Wenn Looes Ansatz auch gewisse Schwächen nicht verleugnen kann – die Annahme zweier in sich konstanter Katholizismen, die nur die Namen wechseln, aber sonst in steter Frontstellung gegeneinander stehen, ist doch etwas zu einfach, wenn man beispielsweise bedenkt, daß von der Aufklärung direkte Brücken zur Neuscholastik führen – so überzeugt doch die Grundtendenz seiner Ausführungen, wonach zentrifugale und zentripetale Kräfte im Katholizismus miteinander um die Vorherrschaft rangen. Daher kann man von einer alleinigen Dominanz des Ultramontanismus nicht ausgehen, wie gerade auch der Beitrag von *Karl J. Rivinius* über den Würzburger Reformtheologen Herman Schell im vorliegenden Band (S. 199–218) überzeugend belegt. Es war eben nicht ein Aufbruch zur Moderne, der sich erst an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gezeigt hat. Was die Aussöhnung von Kirche und Theologie mit der modernen Wissenschaft angeht, mußte Schell gerade keine *creatio ex nihilo* vollbringen, sondern konnte auf eine breite katholische Tradition zurückgreifen. Erinnert sei hier nur an die Ideen Johann Baptist Hirschers (1788–1865) oder die heftigen Auseinandersetzungen um eine Katholische Universität für Deutschland.

In ähnlicher Weise zeigt *Norbert Schloßmacher* in seinem Beitrag „Antiuultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland“ (S. 164–198), daß kritische Kreise durchaus zwischen Katholizismus und Ultramontanismus unterschieden und daher genuine antiultramontane Bewegungen keineswegs mit einem im Kaiserreich weit verbreiteten Antikatholizismus identisch waren. Gerade die Geschichte der „Krausgesellschaft“, gegründet 1902 (S. 178–182), führt dies plastisch vor Augen. „Moderne“ Katholiken der Jahrhundertwende griffen in ihrem Kampf gegen den Antimodernismus auf den „liberalen“ Katholiken und Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901) zurück, der zeit seines Lebens gegen den Ultramontanismus gekämpft hatte. Vielleicht war der „li-

berale“ Katholizismus im 19. Jahrhundert doch nicht ganz so marginal!

Abgesehen von diesen Überlegungen, die sich zugleich als – nicht zuletzt auch selbstkritischen – Aufruf verstehen, die Siegesgeschichtsschreibung auch im Bereich katholischer Historiographie zu durchbrechen, sich den „liberalen“ und vergessenen Katholiken des 19. (und 20.) Jahrhunderts zuzuwenden und diese „verschüttete(n)“ Tradition(en) wieder „auszugraben“, bietet der vorliegende Band viele überraschende Einblicke, die manche „ewige Wahrheit“ der Kirchengeschichte zumindest infrage stellt. Am meisten Resonanz dürfte der Beitrag von *Christoph Weber* erfahren, der den „Ultramontanismus als katholischen Fundamentalismus“ (S. 20–45) beschreibt. Mit dem Begriff Fundamentalismus wird heutzutage meist eine bestimmte Strömung innerhalb des Islam assoziiert. Die zwölf Strukturmerkmale, die Weber als typisch für fundamentalistisches Denken und Handeln vorlegt, lauten: Traditionalismus, Autoritarismus, religiöser Fanatismus, historischer Dualismus, Ökonomischer Romantizismus, Antifeminismus und Antisexualismus, Antidemokratismus, Ablehnung der „modernen Wissenschaft“, Ritualismus, Mystizismus, Neugotik und Nazarenertum, Historismus. Der Rezensent muß es dem geneigten Leser überlassen, inwiefern er die genannten fundamentalistischen Wesenszüge im ultramontanen Katholizismus zu finden vermag. Die Probe aufs Exempel verspricht indes äußerst spannend zu werden. Es bleibt zu hoffen, daß Webers Thesen eine breite Rezeption und kritische Diskussion hervorrufen.

Irmtraut Götz von Olenhusen geht in ihrer Studie, die vorläufige Ergebnisse eines Habilitationsprojekts bietet, auf die „Ultramontanisierung des Klerus“ in der Erzdiözese Freiburg ein (S. 46–75). Sie vermag zu zeigen, wie sich das Sozialprofil des badischen Klerus verändert hat. Kann man im ersten Drittel des Jahrhunderts die katholischen Pfarrer als Teil der „bürgerlichen Elite mit aufklärerischer Mission“ bezeichnen, die sich vor allem aus städtischen und gebildeten Oberschichten rekrutierten, so zeichneten sich die Kleriker der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts durch eine antibürgerliche Mentalität und Herkunft aus ländlichen Unterschichten aus. Im Zuge der Ultramontanisierung kamen immer mehr Priesteramtskandidaten bereits in jungen Jahren in Knabenkonvikte (was war der Unterschied zu den sogenannten kleinen Se-

minarien?), um den Kontakt mit der vererbten modernen Welt möglichst gering zu halten. Wer nicht mitspielte, der wurde durch disziplinarische Maßnahmen auf den „rechten“ Kurs gebracht. Diese wichtigen Erkenntnisse werden allerdings durch die äußerst plakative, tabellarische Gegenüberstellung der angeblichen Vorstellungen der „Reformer“ und „Ultramontanen“ (S. 48) verdunkelt. Der Rezensent vermag nicht zu sehen, daß der Gegensatz zur „Verbindlichkeit bürgerlicher Gesetze“ (auf reformerischer Seite) „Probabilismus und Kasuistik“ (auf ultramontaner Seite) sein soll. Ähnliches gilt für die pauschale Gegenüberstellung von „Rationalismus“ und „Neuscholastik“; war nicht die Neuscholastik innerhalb ihres Systems gerade äußerst rationalistisch? Für die endgültige Fassung ihrer Habilitationsschrift sollte Frau von Olenhusen unbedingt die Verhältnisse und die Lehrenden an der Freiburger Katholisch-Theologischen Fakultät und dem Priesterseminar einbeziehen, was für den vorliegenden Aufsatz nicht geschah (S. 74 Anm. 45). Die Prägung des zukünftigen Klerus durch die Fakultät und ihre Professoren kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Hier wirken Milieus und Personen.

Wie meist bei Sammelbänden konnten hier nur einige Beiträge intensiver besprochen werden, was den Wert der übrigen Beiträge keineswegs schmälert. Sie sollen hier wenigstens kurz genannt werden: Klaus-Michael Mallmann, Ultramontanismus und Arbeiterbewegung im Kaiserreich (S. 76–94); Werner K. Blessing, Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen Bayern (S. 95–123); Josef Mooser, „Christlicher Beruf“ und „bürgerliche Gesellschaft“ (S. 124–142); Lucia Scherzberg, Katholische Frauenbewegung (S. 143–163); August H. Leugers-Scherzberg, Die Modernisierung des Katholizismus: Das Beispiel Felix Porsch (S. 219–236); Olaf Blaschke, Wider die „Herrschaft des modern-jüdischen Geistes“: Der Katholizismus zwischen traditionellem Antijudaismus und modernem Antisemitismus (S. 236–265); Wilfried Loth, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus (S. 266–281).

Insgesamt ist es sicher erfreulich, daß mit diesem Band einige Facetten einer Sozial- und Mentalitätsgeschichte des deutschen Katholizismus aufgezeigt worden sind, die Urs Altermatts Monographie „Katholizismus und Moderne“ in der Schweiz (Zürich 1989) ergänzen und weiterführen. Da das Pro oder Contra Sozial-

geschichte fast zu einer Frage nach dem Credo in der Kirchengeschichte geworden ist, möchte sich der Rezensent mit einer Äußerung zu den „letzten Wahrheiten“ bewußt zurückhalten. Nur soviel sei gesagt: Ein Methodenpluralismus kann der Kirchengeschichtsschreibung nur gut tun. Eine kritische Rezeption der Arbeitsweisen der französischen Historiographie, die dort freilich bereits „überholt“ sind, ist lange überfällig. Aber Sozial- und Mentalitätsgeschichte darf kein Monopol für sich beanspruchen und diejenigen, die immer noch (oder schon wieder) Biographien schreiben, als Ewig-Gestrige diffamieren, was umgekehrt in der gleichen Weise gilt. Nur gegenseitiger Respekt und sachliche Kritik am jeweils anderen methodischen Zugang kann der Kirchengeschichte den „Glaubenskrieg“ ersparen, unter dem die Exegese momentan leidet, die immer stärker in die ausschließliche Alternative „tiefenpsychologische“ oder „historisch-kritische“ Methodik hineinragt.

Auch wenn es beckmesserisch klingen mag, sei an den Verlag die Frage erlaubt, ob das Layout des vorliegenden Bandes als Hinweis auf den Umbruch der Buchdruckkunst zur Moderne aufzufassen ist. Das ganze wirkt „billig“ gemacht: ein wenig ansprechendes Schriftbild; ein Seitenrand, der gegen minus unendlich geht; Anmerkungen nicht als Fußnoten, sondern am Ende jedes Beitrages, was ein mühsames Blättern erfordert, das den Lesefluß unangenehm hemmt, kein Register etc. Wenn ein modernes wissenschaftliches Buch so aussehen muß, dann sehnt sich der Rezensent gerne – ganz traditionell und unmodern – in die gute alte Zeit der Bibliophilie zurück, als die Buchdruckkunst ihren Namen noch zurecht trug.

Frankfurt am Main

Hubert Wolf

Christian Schwarke: Jesus kam nach Washington. Die Legitimation der amerikanischen Demokratie aus dem Geist des Protestantismus. Gütersloh (Verlagshaus Gerd Mohn), 1991, 230 S.

Das vorliegende Buch, das 1990 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen wurde, unternimmt es, eine Forschungslücke zu schließen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Protestantismus und Demokratie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Nordamerika ist tatsächlich

bislang noch nicht einmal in den Vereinigten Staaten selbst in zusammenhängender Weise untersucht worden. Motiviert wird diese Untersuchung durch die Feststellung, daß „ein eklatantes Mißverhältnis zwischen dem starken Einfluß, den das amerikanische, religiös bestimmte Demokratieverhältnis nach 1945 auf die Bundesrepublik gehabt hat, und der Aufmerksamkeit, die in Deutschland der Theologie in den Vereinigten Staaten entgegengebracht wird“ (S. 10), besteht. Ziel ist es daher, nicht nur den inneren Zusammenhang darzustellen, sondern, durch die Gewinnung einer „Außenperspektive auf die deutsche Theologie“ (S. 14), auch der deutschen Perspektive einen Spiegel vorzuhalten.

Unter der Ausgangsfrage nach den theologischen Legitimationsversuchen der Demokratie werden im wesentlichen zwei Fragenkreise bedacht: Zum einen werden die unterschiedlichen theologischen Demokratiekonzeptionen des Liberalismus und der ihn nach 1930 ablösenden „Neo-Orthodoxie“ untersucht. Zum anderen wird der Frage nach der Einstellung nordamerikanischer Theologie zur deutschen Theologie, die als undemokratisch empfunden wurde, nachgegangen, unter besonderer Berücksichtigung der Tatsache, daß beide Weltkriege aus der Perspektive der USA im Namen der Demokratie geführt wurden. Die zugrundeliegende These geht davon aus, daß nicht nur in politischer, sondern auch in theologischer Hinsicht ein Zusammenhang zwischen der Haltung gegenüber der Demokratie und gegenüber dem Liberalismus besteht.

In den fünf Kapiteln des Buches wird in sorgfältiger Weise die Entwicklung dargestellt, beginnend mit dem theologischen Liberalismus in seinen verschiedenen Ausprägungen, wobei gezeigt wird, wie hier der Erste Weltkrieg eine Art Wasserscheide in den Auffassungen der liberalen nordamerikanischen Theologen bildet. Nach der „Depression“ im Jahre 1929 gewinnt dann das Phänomen der Neo-Orthodoxie immer mehr an Boden gegenüber dem alten Liberalismus. Der Zweite Weltkrieg ist wiederum von erheblicher Bedeutung für die Modifizierung der Theologie und ihrer Einstellung der Demokratie gegenüber. Parallel zu diesem Prozeß erfolgt der Wandel von einem eher idealistischen Verständnis der Demokratie zu einer mehr und mehr realistischen Sichtweise (wobei der Idealismus transformiert wird, aber nicht völlig verloren geht).

Der Autor kann zeigen, daß dieser Umschwung nicht, wie man wohl erwartet hätte, erst mit der Kritik des Liberalismus beginnt, sondern schon nach dem Ersten Weltkrieg innerhalb des Liberalismus selbst. Im Gefolge dieses Wandels muß auch der Prozeß der Säkularisierung gesehen werden (die liberale Theologie war zuerst von der Einheit der Wirklichkeit ausgegangen), der mit der Neo-Orthodoxie zum Ziel gebracht wurde. Dies hinderte die Theologie aber nicht daran, weiterhin politisch aktiv zu sein.

Es schält sich eine beinahe wellenförmige Bewegung heraus, angefangen von der Legitimation der Demokratie aus dem Geist des Christentums im Liberalismus des frühen 20. Jahrhunderts, über den Versuch der Reform des Christentums durch die Demokratie während und nach dem ersten Weltkrieg bis zur erneuten Umkehrung der Prioritäten in der Neo-Orthodoxie. Die Tatsache, daß sich die nordamerikanische Theologie weniger an den traditionellen theologischen Loci orientiert, sondern an der politisch-sozialen Realität, zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Stadien der hier dargestellten Periode.

Dabei streicht der Autor heraus, daß die weitverbreitete Meinung differenziert werden muß, nach der der Liberalismus sich, naivem Optimismus folgend, unkritisch an die jeweilige Gesellschaft angepaßt hat. Weiterhin wird klar gemacht, daß der Graben zwischen Liberalismus und Neo-Orthodoxie nicht unbedingt so tief ist, wenn Reinhold Niebuhrs Denken als „Synthese der verschiedenen liberalen Strömungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (S. 135) verstanden wird.

Der Autor füllt also die von ihm entdeckte Forschungslücke mit einer Fülle von brauchbaren Daten. Am Ende seines Buches weist er jedoch darauf hin, daß er nicht beabsichtige, eine „Bewertung der einzelnen Legitimationsversuche der Demokratie innerhalb der nordamerikanischen Theologie“ vorzunehmen (S. 148). Hier wäre also durchaus noch Raum für weitere Untersuchungen, zumal eine solche Bewertung sicherlich auch zusätzliches Licht auf die derzeitigen Auseinandersetzungen der deutschen Theologie mit der Demokratie, auf die der Autor hinweist, werfen könnte.

Die etwas saloppe Parallele, welche vom amerikanischen Liberalismus zum Entmythologisierungsprogramm von Troeltsch und Bultmann gezogen wird (S. 147), deutet den Bedarf einer weiteren Klärung an. Die Schlußbemerkung, daß „religiöse Legi-

timisation des Politischen (...) für beide, Religion und Politik, unverzichtbar und doch je für sich allein unmöglich“ (S. 148) seien, unterstreicht noch einmal den Ausgangspunkt, nämlich daß Demokratie und Religion (warum wird hier eigentlich nicht mehr vom Christentum, geschweige denn vom Protestantismus geredet?) in einem gegenseitigen Verhältnis stehen. Aber inwiefern hat z. B. die liberale Theologie recht (oder auch nicht), wenn sie die Theologie als eine Funktion der jeweiligen soziohistorischen Situation betrachtet? Eine kritisch-bewertende Reflexion, die diesem Verhältnis weiter nachgeht, würde sich als lohnendes Projekt anbieten. Dabei drängt sich z. B. auch die Frage auf, ob der Wandel von einer eher idealistischen zu einer mehr realistischen Sichtweise nicht auch von Bedeutung für die gegenwärtige Arbeit der deutschen Theologie sein könnte, zumal dieser Umschwung eng mit der Auseinandersetzung mit Umbruchs- und Krisensituationen (und weniger mit der Unterscheidung von liberaler und neo-orthodoxer Theologie) zusammenzuhängen scheint.

Durham, USA

Jörg Rieger

Stefan Samerski: Die katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig 1920–1933. Katholizismus zwischen Libertas und Irridentia (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 17), Köln-Weimar-Wien (Böhlau) 1991, 7, 320 S., geb., ISBN 3-412-01791-4.

Das Buch schildert die wohl spannungsreichste Periode der Danziger Kirchengeschichte: die Zeit der Gründung und ersten Entwicklung des Bistums Danzig. Die politischen Hintergründe und die außerordentlichen Schwierigkeiten, vor die sich die katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig gestellt sah, dazu die vielfältigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Danzig zur Zeit der Weimarer Republik und die enge Einbindung der Kirchengeschichte der Freien Stadt in die politische Zeitgeschichte werden untersucht und gut lesbar dargestellt.

Das Gebiet der Freien Stadt Danzig gehörte nach 1919 kirchlich zu zwei Bistümern, die in zwei verschiedenen Staaten lagen: zum deutschgebliebenen Bistum Ermland und dem nunmehr polnisch gewordenen Bistum Kulm. Die Danziger Katholiken deutschen Volkstums hätten gerne eine Angliederung an das ostpreussische Bistum Ermland gesehen, wäh-

rend von polnischer Seite ein Anschluß an das Bistum Kulm mit einem besonderen bischöflichen Vikariat in Danzig angestrebt wurde.

Rom bemühte sich jedoch, Neutralität zu bewahren und stimmte einer Vereinigung mit Ermland nicht zu. Die Danziger Geistlichen machten deshalb den Vorschlag, für das Gebiet der Freien Stadt einen von beiden Bistümern unabhängigen Jurisdiktionsbezirk einzurichten.

Der Verfasser stellt nun in sechs Teilen diese schwierige und spannungsgeladene Entwicklung der Diözese Danzig dar.

In einem ersten Teil zeigt er in knapper Form die kirchliche Entwicklung Danzigs und des Danziger Landes von den Anfängen der Christianisierung bis zum Ende des ersten Weltkrieges auf, also die gesamte Vorgeschichte des Bistums Danzig.

In einem zweiten Teil werden dann die rechtlichen Grundlagen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Danzig erläutert. Ausgehend vom Vertrag von Versailles wird die Gründung der Freien Stadt Danzig als eines unter dem Schutz des Völkerbundes stehenden Zwergstaates beschrieben und die Entstehung der Danziger Verfassung nachgezeichnet. Eine Trennung von Staat und Kirche war in der Verfassung nicht vorgesehen. Die Danziger Behörden behielten ihren Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Stellen. 32,7 Prozent der Bevölkerung des Staatsgebietes gehörte der katholischen Kirche an.

Der dritte Teil berichtet über die kirchlichen und staatlichen Institutionen, die bei der Entstehung und frühen Entwicklung des Bistums Danzig mitgewirkt haben: Es waren dies der Heilige Stuhl in Rom, die bischöflichen Kurien in Frauenburg (Ermland) und Pelplin (Diözese Kulm), der Danziger Senat, die zuständigen preußischen Ministerien, das Auswärtige Amt in Berlin. Dabei werden auch die wichtigsten und maßgebenden kirchlichen und staatlichen Persönlichkeiten vorgestellt, so von kirchlicher Seite der Pfarrer der Pfarrei St. Joseph in Danzig, Anton Sawatzki, der sich nicht nur um die Pfarrseelsorge, sondern auch um den Aufbau des kirchlichen Vereinswesens und um die Caritas-Arbeit verdient machte und eine führende Rolle im politischen Leben Danzigs spielte; der Pfarrer Emil Moske, der Beziehungen zum Deutschen Generalkonsulat unterhielt; der Pfarrer Theodor Mačkowski und besonders der erste Bischof Danzigs, Eduard Graf O'Rourke. Als Vertreter des Staates wird der Senatspräsident Heinrich Sahn hervorgehoben.

Der vierte Teil beschreibt die geschichtliche Entwicklung vom Vertrag von Versailles bis zur Errichtung des Bistums Danzig. Der Verfasser stellt das Zusammenspiel und das Gegeneinander der verschiedenen Kräfte von deutscher, polnischer und Danziger Seite dar. 1922 kam es dann zunächst zur Einrichtung einer Apostolischen Administratur. In der Folgezeit spielte das Polnische Konkordat vom 10. 2. 1925 eine Rolle; im gleichen Jahr wurde die Administratur zu einem eigenen Bistum Danzig erhoben, das exemt, d.h. keiner Kirchenprovinz zugehörig und dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt war. Graf Eduard O'Rourke wurde als erster Bischof von Danzig am 1. 6. 1926 inthronisiert.

Der fünfte Teil bespricht einige Fragen der Kirchenpolitik des Danziger Senats; dabei wird deutlich, wie alle Bemühungen um ein Konkordat zwischen der Freien Stadt und dem Apostolischen Stuhl scheiterten, weil die Behandlung der auswärtigen Angelegenheiten Danzigs der Polnischen Republik zustanden, die Danzig nicht als Verhandlungspartner zulassen wollte.

Der sechste Teil endlich zeigt den Versuch der deutschen Außenpolitik auf, den Versailler Vertrag abändern zu lassen (sog. Revisionspolitik). Sie suchte den Ansatzpunkt dazu nicht nur im politischen und wirtschaftlichen Bereich, sondern auch auf der kirchlichen Ebene. Deutschland hatte sich mit der Grenzziehung nach dem ersten Weltkrieg nicht abgefunden und benutzte aufkommende kirchliche Probleme in der Freien Stadt Danzig für seine Revisionspolitik. Vor allem förderte Deutschland das Deutschtum im Danziger Gebiet, besonders im kirchlichen Bereich, so daß mitunter rein kirchliche Dinge zu politischen Angelegenheiten wurden.

Das Buch macht deutlich, wie die Danziger Kirchengeschichte, die Gründung des Bistums und seine Weiterentwicklung einbezogen waren in das politische Spannungsverhältnis zwischen Deutschland und Polen. Dieser politische Faktor „Katholische Kirche“ wurde – wie der Verfasser feststellt – bisher bei der Untersuchung des Problems „Revision der deutschen Ostgrenze“ kaum berücksichtigt.

Zu bemerken ist, daß der Verfasser für seine Darstellung viele unveröffentlichte Quellen aus einer Reihe von deutschen und polnischen Archiven, aber auch aus Genf und Innsbruck herangezogen hat. Er versteht es, den außerordentlich brisanten Stoff interessant und fesselnd darzubieten. Dabei fördert er nicht nur wichtige

historische Ergebnisse zutage, sondern gibt einen tiefen Einblick in einen ereignisreichen Abschnitt der Geschichte und Kirchengeschichte der Freien Stadt Danzig.

Im Anhang sind einige Dokumente beigegeben, die zur Vertiefung der Darstellung dienen können, ferner zwei Kartenskizzen (Gebiet der Freien Stadt; Westpreußen) sowie ein Personen- und ein Orts- und Sachregister.

Freiburg i.Br. Werner Marschall

Georg May: Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen, Stein am Rhein (Christiana-Verlag) 1991, 700 S., geb., ISBN 3-7171-0942-1.

Georg May, auf dem Gebiet der katholischen Kirchenhistorie und Kanonistik bekannt, zuletzt durch das materialreiche, im Urteil aber noch prä-ökumenische Buch „Interkonfessionalismus in der deutschen Militärseelsorge 1933–1945“ (Kanonistische Studien und Texte, Bd. 30), Amsterdam 1978, 529 S., versucht umfassend, eindringend und detailliert nachzuweisen, „daß das Verhältnis von Staat und Partei zu der katholischen Kirche und zur evangelischen Kirche, zu den katholischen Christen und zu den evangelischen Christen wesentlich verschieden war“ (IX).

Der Begriff „Kirchenkampf“, der sich in der evangelischen Forschung eingebürgert hat und sich zunächst auf die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen den „Deutschen Christen“ und der „Bekennenden Kirche“ bezieht, aber auch den Kampf des NS-Systems gegen die Kirche meint, wird vom Autor für einen Vergleich als ungeeignet zurückgewiesen: dieser Begriff lege fälschlich eine etwa gleichwertige Beurteilung beider Konfessionen durch das NS-Regime nahe. Der Nationalsozialismus habe aber vielmehr im Katholizismus seinen Hauptgegner gesehen.

Schon in der Weimarer Zeit sei protestantischerseits der Katholizismus vorwiegend unter Rivalitätsaspekten betrachtet worden. Anbiederungsversuche an den Nationalsozialismus wie im protestantischen Kirchentum habe es in der katholischen Kirche so nicht gegeben. Die evangelischen Kirchen hätten im Reichskirchenprojekt der Jahre 1933/34 ein Ge-

gengewicht gegen den konkordatar etwas abgesicherten Katholizismus bilden sollen. Nachdem dies nicht gelang, sei der Protestantismus immer noch glimpflicher behandelt worden als der Katholizismus, der der ideologischen Diversion verdächtig war und gegen den sich in Devisen- und Sittlichkeitsprozessen die Wut des Regimes entlud.

Die voluminöse komparatistische Darstellung ist nach chronologischen und problemorientierten Gesichtspunkten geordnet. Leitmotiv ist der laufende Nachweis, daß der Katholizismus die Prärogative im Resistenzverhalten besaß und ungleich härter verfolgt wurde als die evangelischen Kirchen. Zahlreiche Titel evangelischer und katholischer Fachliteratur, Dokumente zur Religionspolitik der NSDAP, interne Berichte des Sicherheitsdienstes werden unter diesem Aspekt minutiös abgeklöpft.

Es wird auf oft nur kurzfristige Verhaftungen evangelischer Geistlicher, auf die relative Milde von Gerichtsurteilen oder etwa auf die bevorzugte Behandlung Martin Niemöllers als „persönlicher Gefangener des Führers“ im KZ, ebenso auf die geringere Zahl von evangelischen KZ-Häftlingen und Märtyrern hingewiesen (330, 365, 388 u.ö.). Ungezählte „Belege“ für die These, daß der Protestantismus durchweg eine viel größere Systemnähe und Anpassungsbereitschaft zeigte und vom NS-Regime deshalb auch entsprechend bevorzugt behandelt wurde, werden beigebracht. Im Lagebericht des SD vom Mai/Juni 1934 sei allein der katholischen Kirche vorgehalten worden, „daß sie ihre Ablehnung des Nationalsozialismus nicht zurücknehme, vielmehr gegen den Rasengedanken kämpfe, die germanisch-deutsche Geschichte herabsetze, für die Juden eintrete, das Sterilisierungsgesetz verwerfe, den Reichsgedanken verfälsche, den totalen Staat nicht anerkenne und in der katholischen Aktion eine Gegenbewegung aufbaue. Diesen Vorwürfen an die Adresse der Katholiken standen keine vergleichbaren Beschwerden gegen die Protestanten gegenüber“ (598). Auch später habe sich die Lage nicht verändert. Noch 1940 habe Freiherr Wilhelm von Pechmann, der später zur katholischen Kirche konvertierte, erklärt: „Gegen die katholische Kirche richtet sich um vieles mehr als gegen die unsrige der abgrundtiefe Haß“ (605).

Rückblickend auf die Nachkriegshistoriographie heißt es: Obwohl es der Protestantismus meisterhaft verstehe, durch „geschickte Behandlung der Massenme-

dien seine angeblichen oder tatsächlichen Leistungen für die Juden herauszuheben“ (492), sehe die Wirklichkeit anders aus; niemand habe mehr für die Juden getan als die katholische Kirche. Inkongruent erscheint, wenn der Bekennenden Kirche eine Verleugnung und Nivellierung von grundlegenden Glaubenswahrheiten bescheinigt wird. Deutsche Christen und Bekennende Kirche hatten eine ähnlich enge politische Systemnähe; der Bekenntniskampf richtete sich nicht gegen das NS-Regime selbst, sondern gegen die kirchenpolitisch geförderten Deutschen Christen. Das trifft indes nur anfangs zu.

Die chaotisierenden Auswirkungen des evangelischen Kirchenstreites habe der NS-Staat eindämmen wollen: „Der Staat konnte dieser Verwirrung um seiner Friedens- und Ordnungsfunktion willen nicht tatenlos zusehen. (...) Was die Nationalsozialisten sich in der Folgezeit an Eingriffen in die evangelische Kirche als solche erlaubten, waren daher nicht kirchenfeindliche Akte, sondern Maßnahmen aus einer in Anspruch genommenen Staatskirchenhoheit“ (233). Das bezieht sich auf die Kirchenpolitik des Kirchenministeriums Kerrl (Kirchenausschüsse 1935–37). Daß auch die katholischen Bischöfe das NS-System nicht grundsätzlich verurteilten, sondern lediglich die antichristliche Ideologie und gewaltsame Übergriffe, wird im Blick auf die Anfangsphase des Dritten Reiches wie folgt beurteilt: „Das Regime funktionierte auf weite Strecken als normaler Staat und förderte das ihm auftragene Gemeinwohl. Die Wohltätigkeit zahlreicher wirtschaftlicher und sozialer Maßnahmen stand außer Frage. Auch außenpolitisch wurden jedenfalls zu dieser Zeit manche Schritte getan, die man billigen konnte. (...) Daß die Bischöfe das autoritäre System als solches nicht verurteilten, war kein Versagen, sondern legitimes Verhalten. (...) Die Kirche ist weder auf die Demokratie noch auf den Parlamentarismus verpflichtet“ (234).

Der Autor behandelt eingangs ausführlich auch Hitlers Verhältnis zu Christentum und Religion; Hitlers häufige Verwendung religiöser Floskeln in politischen Ansprachen, überhaupt sein funktionales Verständnis des Religiösen wird konkret aufgewiesen. Auch die unterschiedlichen Konzeptionen der NS-Religionspolitik sind konturiert dargeboten. Die Goebbels-Tagebücher bieten dafür manchen beleuchtenden Beleg: „Kerrl will die Kirche konservieren, wir wollen sie liquidieren“ (349; Eintrag vom 26. 2. 1937). Generalisierend heißt es: „Natio-

nalsozialistische Protestanten fanden sich... bei allen Richtungen, bei den Deutschen Christen, in der Mittelgruppe und in der Bekennenden Kirche. (...) Die Protestanten wurden erst spät und nur zum kleinen Teil gewahrt, daß das nationalsozialistische Regime es auf das Christentum abgesehen hatte. Entsprechend zögernd, zersplittert und schwach war ihre Abwehr“ (628). Beschämend versagt habe der Protestantismus auch darin, daß es zwischen Katholiken und Protestanten nicht zur Einheitsfront kam, obwohl die Neigungen dazu allerdings auch katholischerseits nicht allzugroß waren.

Von konfessionsinterner Apologetik zugunsten der katholischen Kirche wird das erkenntnisleitende Interesse durchgehend beherrscht. Theologisch nicht sehr einfühlsam wird der protestantische Religionstyp charakterisiert; die verschiedenen evangelischen Kirchenkampfgruppierungen könnten sich alle mit gleichem Recht auf Luther berufen: „Die paradoxen und widersprüchlichen, teilweise verwirren und jedenfalls verwirrenden Äußerungen dieses Mannes ließen sich eben zur Stützung jeder Position verwenden“ (226). Die Kritik am reformatorischen Ansatz führt zu Urteilen wie diesen: „Die Deutschen Christen waren eine genau so legitime Verwirklichung des Reformatorischen wie ihre Gegner“ (ebd.). Der Autor macht auch in der Bekenntniskirche Personen aus, „die dogmatisch ebensoviel preisgaben wie manche Deutschen Christen“ (227). Emanuel Hirsch gilt deswegen als eine „ebenso verhängnisvolle Erscheinung wie Rudolf Bultmann“ (227); letzterer auf Grund seiner Entmythologisierung des Neuen Testaments so apostrophiert. Da dem als „Abfallbewegung“ entstandenen Protestantismus, der als religiös ausgelaut und dogmatisch verarmt gilt (202), von Anfang an „die dogmatische und die organisatorische Geschlossenheit“ fehlte (224), stellte die lehrmäßig und organisatorisch einheitlicher auftretende katholische Kirche einen vergleichsweise wirksameren Resistenzfaktor im Dritten Reich dar. Man sollte allerdings bedenken, daß die systeminterne Berichterstattung (Bayern, Hessen) in stärker katholischen Gebieten sich auf die katholische Kirche konzentrieren mußte, so daß schon vor der Quellenlage her diese Seite stärker berücksichtigt ist. Daß der Protestantismus seit 1937 als besondere Rubrik der Gegnergruppen in die Berichterstattung des SD und der Gestapo einrückt, sollte nicht ganz übersehen werden. Was die Resistenzmethoden betrifft,

so wird die Eingabenpraxis von Kardinal Bertram (Breslau) ernstgenommen, da man nicht wissen kann, ob sich offene Konfrontation günstiger ausgewirkt hätte. Die katholische Kirche blieb jedenfalls Hauptgegner; der Protestantismus sei höchstens „sekundärer Gegner“, zunächst sogar überwiegend als Gegengewicht gegen Rom dienender Verbündeter des NS-Regimes gewesen (593). Die Äußerung Bormanns Juni 1941, daß die evangelische Kirche dem NS-Regime genauso feindlich gegenüberstehe wie der Katholizismus, sei singular; in der Regel sei anders verfahren worden.

Das Buch ist detailliert quellenbelegt aufgebaut und nach chronologischen und sachlichen Aspekten gegliedert. Es bietet eine Fundgrube für Einzelaussagen zu den verschiedensten Themen. Die prononzierten Urteile sind durch die apologetische Grundtendenz bestimmt. Manchmal wird freilich *pars pro toto* das Verhalten, etwa der Deutschen Christen, gleich dem Gesamtprotestantismus angekreidet.

Das Fazit lautet jedenfalls: Niemand mache totalitären Systemen weniger Schwierigkeiten als der Protestantismus; das Stuttgarter Schulbekenntnis sei ein „phrasenreiches Dokument“, das den weithin beobachtbaren Opportunismus der evangelischen Kirchen im Dritten Reich weder erkläre noch entschuldige (630). Für die katholische Kirche habe es nach 1945 ein Schulbekenntnis nicht geben können, da sie nicht versagt habe. Doch sei bischöflicherseits vor Selbstgerechtigkeit gewarnt worden.

Das vorausgesetzte Kirchenverständnis des Autors enthält stark traditionalistische, bisweilen etwas triumphalistische Züge, zeugt von ausgeprägtem römisch-katholischem Selbstbewußtsein, wie es schon in dem anfangs genannten Buch über den Interkonfessionalismus in der Militärseelsorge zum Ausdruck kam. Die Urteile über den Protestantismus sind trotz der Belegfülle nicht immer historisch gerecht; seine Resistenzkraft war größer, als sie in der Perspektive des kontrastierenden Vergleichs zur Geltung kommt. Kritisch-objektive komparatistische Darstellung konfessionellen Verhaltens im Dritten Reich bedürfte mancher dieser Töne nicht. Die historiographische Leistung dieses monumentalen Vergleichs von Katholizismus und Protestantismus unter der Herrschaft des Hakenkreuzes steht außer Frage. Das Werk reizt zur Lektüre, manche seiner Urteile zweifellos auch zum Widerspruch; die Darstellung bietet eine willkommene, nach sachlichen

Gesichtspunkten gebündelt Belegfülle; ihre apologetischen Tendenzen werden kontrovers bleiben.

Leipzig

Kurt Meier

Günther van Norden / Volkmar Wittmütz (Hrg.): *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg* (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 104), Köln (Rheinland Verlag) 1991, 355 S.

Der Band geht auf eine Tagung zurück, die der „Ausschuß für kirchliche Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland“ im Juni 1989 zum fünfzigjährigen Gedenken an den Beginn des Zweiten Weltkrieges veranstaltete. Die Tagungsbeiträge sind durch weitere Aufsätze zum Thema ergänzt. Manche Themen weisen über die Kriegszeit hinaus, stehen aber im notwendigen Sachzusammenhang zum Hauptthema. Ein Tagungsbericht anhand von Tonbandaufnahmen schildert außerdem Verlauf und Diskussion. G. van Norden behandelt Fragen wie „Feindbild, Wehrhaftigkeit und Opferbereitschaft“ in Traditionsverhaftung wie zeitgenössischer Theorie und Praxis. Sich auf *einen* Hauptfeind, „den Juden“, zu konzentrieren, entsprach Hitlers „Mein Kampf“; im Dritten Reich wurde es Hauptziel der Propaganda und mörderische Praxis. Weitere Beiträge von Nordens („Die evangelische Kirche am Vorabend des Zweiten Weltkrieges“; „Die evangelische Kirche und der Kriegsausbruch 1939“) analysieren das national-protestantische Einstellungsverhalten nach entsprechenden Phänotypen. In ihrer landeskirchlich-partikularen Organisationsstruktur bot die evangelische Kirche zwar einen „weitgefächerten Katalog von heterogenen Einstellungsmustern“; die „politische Mentalität“ der für sie repräsentativen breiten „volkskirchlichen Mitte“ war indes darin weitgehend homogen, kirchliche Autonomie zu bewahren und sich zugleich in die Staatsordnung des Dritten Reiches nationalbewußt einzufügen (120).

Dem Themenbereich israeltheologischer Fragestellungen sind zwei Beiträge gewidmet. Der Beitrag von Eberhard Busch („Karl Barth und die Juden 1933–1945“) zeigt: Wenn auch in den zwanziger Jahren noch ohne ausgefüllte Israeltheologie (33), habe Barth „wenigstens seit 1935 und erst recht seit 1938 in Wort und Tat klargemacht..., daß entgegen dem NS-Antisemitismus für Christen grundsätz-

lich nichts anderes als ein Einstehen für die Juden infrage kommt“ (32). Busch versucht in Auseinandersetzung mit Kritikern Barths dessen Äußerungen zur Judenfrage wie zum Nationalsozialismus neu zu interpretieren; auch Barths Satz von Ende 1933, sein und seiner Freunde Kampf gelte nicht der NS-Staatsordnung, sondern lediglich einer bei ihr Zuflucht suchenden Theologie (der Deutschen Christen), sei kontextual so zu verstehen: Barth attackiere zwar noch nicht den Staat selber, sondern die kirchliche Zustimmung zu ihm, nicht mit politischen, sondern mit theologischen Gründen (38). Eine Entwicklung der Faschismuskritik Barths will und kann Busch allerdings nicht grundsätzlich ausschließen. Demgegenüber versucht Wolfgang Gerlachs („Karl Barth und die Juden“) in Barths Haltung in der Judenfrage (alternativ zu Bonhoeffer) Defizite zu konstatieren und auch für die Nachkriegszeit noch antijudaistische Aspekte aufzuweisen, wobei Barth theologisch an einer „Theologie nach dem Holocaust“ gemessen wird. Schon christologische Deutung des Alten Testaments gilt als „antijudaistische“ Vereinnahmung. B. Klappert stellt Etappen der Israel-Theologie H.-J. Iwands dar (an Iwands unterschiedlichen Standpunkten 1937 und 1951).

Als Teil eines Göttinger Forschungsprogramms „Die Geschichte der Theologin und ihres Amtes“ behandelt Hannelore Erhart den Fall der für verfolgte Juden eintretenden Breslauer Stadtvikarin Katharina Staritz und verweist auf die eingeschränkten beruflichen Möglichkeiten von Vikarinnen, deren „geschlechtsspezifisch“ bedingte Diskriminierung auch nach 1945 noch längere Zeit weiterwirkte. Unter dem Thema „Sterilisation und ‚Euthanasie‘ in der rheinischen Inneren Mission“ (V. Wittmütz) wird eine informative Regionalstudie vorgelegt. Ferner enthält der Band eine Fallstudie von F. Rickerts über die Traditionsbindung des auch nach 1945 höchst wirksamen Religionspädagogen Helmuth Kittel. M. Wurster referierte über Probleme des „Münchener Laienbriefes“, dessen Weiterleitung an Staatsstellen Bischof Meiser 1943 ablehnte, weil die Verfasser nicht namentlich genannt werden wollten; es zeigt sich, wie hoch man das Risiko selbst bei vertraulichen Eingaben einschätzte, aber auch, daß die Amtskirche als kompetente Vermittlungsinstanz zum Staat galt. Wichtig auch aufgrund des von ihm vorbildlich edierten umfangreichen systeminternen Archivmaterials die Ausführungen Heinz

Boberachs. Die Berichterstattung des Sicherheitsdienstes zeigt, „daß es im Zweiten Weltkrieg in Deutschland eine religiös fundierte Volksopposition gab, die unter Katholiken zweifellos stärker war als im evangelischen Kirchenvolk“ (139), aber auch hier nicht fehlte. Besondere Kritik des SD fanden deutschchristliche Versuche, sich mit dem Nationalsozialismus zu identifizieren; dies zwar kein Beleg für Volksopposition, aber doch resistenzhistorisch nicht ohne Belang, wurde doch die ideologische Distanzierung vom Christentum im NS-System dadurch gestört.

Das Einigungswerk des Bischofs Wurm wollte seit 1941 durch Integration aller kirchenbewußten Kräfte im landeskirchlichen Protestantismus der Kriminalisierungsgefahr begegnen, der sich die Kirche nach dem „Endsieg“ ausgesetzt sah (J. Thierfelder); auch örtliche Kritik aus Elberfeld an der Einigungsaktion Wurms (G. Abrath) wird aufgewiesen. Der Beitrag von Dieter Beese „Evangelische Kirche und Wehrmachtsseelsorge“ bietet einen gut belegten Durchblick durch ihre Geschichte. Um Existenz und Eigenständigkeit der evangelischen Wehrmachtsseelsorge zu bewahren, benutzte man dort gern eine apologetische Argumentationsstruktur; Pfarrer der Bekennenden Kirche und der volkikirchlichen Mitte wurden durch Feldbischof Dohrmann bevorzugt eingestellt.

Der Nestor der Bonhoefferforschung Eberhard Bethge, der in der kontroversen Debatte zwischen Busch und Gerlach zu vermitteln suchte, referierte als Zeitzeuge zum Thema „Der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen im Sommer 1945“. Nach seiner Entlassung aus der Haft als Gehilfe von Otto Dibelius engagiert, berichtete Bethge: niemand sei in diesen Tagen des absoluten Vakuums so entscheidungsstark gewesen wie Dibelius; provisorisch von ihm geschaffene kirchenorganisatorische Tatsachen hätten prädisponierenden Charakter gehabt. Auch die Reste der Bekennenden Kirche „beugten sich zunächst seiner merkwürdig wirksamen Autorität“. Bruderrätliche Lösungen im Sinne des in der Nachkriegszeit ohnehin unwirksamen Dahlemer Notrechts wurden durch legalisierende Einbeziehung bruderrätlicher BK-Kreise in die Amtskirche gegenstandslos. Bethge meinte: „Heute kann man sehen, was sich vollzog: die Barmer Erklärung Präambel munterer volkikirchlicher Fortschreibung der Zeit und Kirchengestalt vor dem Kirchenkampf. Und Dibelius, der angesehene Mitkämpfer von einst, jetzt einer ihrer Chef-

architekten, der wirkungsvollste“ (311).

Eine Zeittafel bietet Orientierung über den kirchenhistorisch belangvollen Kontext. Der Band vermittelt im ganzen ein Spektrum bedeutsamer Themen zur Geschichte der evangelischen Kirche im Zweiten Weltkrieg.

Leipzig

Kurt Meier

Karl-Heinrich Melzer: Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (= Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, 17), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1991, 390 S., geb., ISBN 3-525-55717-5.

In dieser Kieler Dissertation wird minutiös ein institutionsgeschichtlicher Mosaikstein zu den kirchlichen Auseinandersetzungen während des Zweiten Weltkrieges erarbeitet. Ausgehend von der Kerrl'schen kirchenpolitischen Konzeption einer letzten Identität von Nationalsozialismus und Christentum hatten sich die deutschen Kirchenführer damit zu befassen, wie angesichts eines befürchteten Krieges die Leitung der DEK gestärkt werden konnte. Die Entscheidung darüber fiel am 29. 8. 1939: Es kam zur Bildung des Geistlichen Vertrauensrates.

Die Leitung der DEK, maßgeblich durch den Präsidenten der DEK-Kirchenkanzlei bestimmt, sollte durch dieses Gremium und den in ihm repräsentierten Vertretern der mit der DEK zusammenarbeitenden kirchenpolitischen Gruppierungen im Sinne eines Zusammenschlusses der kirchlichen Kräfte gestärkt werden. Der aus nur vier Persönlichkeiten – August Marahrens, Johannes Hymmen, Walther Schultz, Otto Weber – gebildete Geistliche Vertrauensrat bestand bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Mit seiner Gründung sind Grundbedingungen für all sein Handeln gesetzt: Als Beratungsgremium konnte er nichts entscheiden. Seine Maßnahmen, die als Bemühungen etwa um die Wehrmachtsseelsorge, das kirchliche Publikations- und Pressewesen, den schulischen Religionsunterricht oder Abwehrversuche gegen staatliche wie ideologische Eingriffe in dieser Arbeit umsichtig analysiert und verzeichnet werden, sind zudem erschwert durch die unterschiedlichen kirchenpolitischen wie theologischen Haltungen der dieses Gremium bildenden Persönlichkeiten, maßgeblich bedingt auch durch deren Stellung zu ande-

ren Interessengruppen in der DEK. Zwischen dem Lutheraner Marahrens und den süddeutschen Bischöfen Meiser und Wurm gab es tiefe Meinungsverschiedenheiten, zudem war der Graben zwischen ihm und den Bruderräten der Bekennenden Kirche sehr groß. Hymmen gilt als vermeintlich neutraler Verwaltungsfachmann in diesem Kreis; er engagierte sich jedoch stark für die Kirchenpolitik Kerrls. Schultz verfolgte die Ziele der Deutschen Christen, speziell in ihrer radikalen Thüringer Spielart. Der reformierte Vertreter Weber war lediglich ein assoziiertes, beratendes Mitglied in diesem Kreis, dessen Rolle mangels Quellen nur unzulänglich greifbar ist.

Für die Handlungsmöglichkeiten der DEK und damit insbesondere für die Einflußmöglichkeiten des Geistlichen Vertrauensrates ist also konstitutiv, daß die Bekennende Kirche in ihm nicht vertreten ist, da sie in Auswirkung des kirchlichen Notrechtes die Zusammenarbeit mit allen Organen der DEK ablehnte. All diese Bedingungen erklären, daß allein schon aus der auch während der Kriegsjahre anhaltenden innerkirchlichen Zerstrittenheit heraus, eine erfolgreiche, die Kirche einende Arbeit des Geistlichen Vertrauensrates undenkbar ist. Die ideologischen Distanzierungskräfte in der NSDAP und der Hitler-Regierung, die dazu noch alle kirchlichen Aktivitäten Zug um Zug mehr aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens verdrängten, einerlei ob diese Aktivitäten durch die BK, die DC, die DEK, andere Untergruppierungen oder Einzelpersonlichkeiten angestrengt wurden, ließen zudem in allen kirchlichen Außenbeziehungen, und sei dies nur das klassische Verhältnis einer korrekten Beziehung zwischen Staat und Kirche, keinen gestaltbaren Handlungsspielraum.

Der maßgebliche Quellenstrang für die Darstellung eines Gremiums, das einen Vertrauensrat bildete, dessen Mitglieder von Anbeginn nur sehr eingegrenzt im deutschen Protestantismus Vertrauen besaßen und das durch all sein Handeln keine neue Vertrauensbasis hinzugewann, sind die bisher kaum beachteten und daher unausgewerteten Protokolle des Geistlichen Vertrauensrates. Die Geschichte des Gremiums zeigt zunächst, daß es für die einen die Rolle eines weisungsabhängigen Beratungsgremiums einnehmen sollte. Andere wollten es einsetzen zur Lahmlegung der Leitung der DEK während des Krieges, um möglichst ungehindert kirchliche Gruppeninteressen zu verfolgen. Schließlich aber setzte

sich die Ansicht durch, im Geistlichen Vertrauensrat einen Ordnungsausschluß zu sehen, allerdings ohne daß seine Kompetenz rechtlich fixiert wurde. Nach seiner Einrichtung ist zu beobachten, wie er in der ersten Zeit seiner Existenz höchst fragwürdig eine seelische Mobilmachung zur Unterstützung der Kriegsführung betreibt. Sieht man von der Regulierung weniger innerkirchlicher Disziplinarangelegenheiten ab, so führte diese Absicht weder zu einer Lösung des innerkirchlichen Konfliktes um eine Legalisierung von BK-Theologen noch gar zu einer öffentlichen Anerkennung seitens der Wehrmachtsführung. Im Gegenteil, die schon vor 1939 nachweisbaren, ideologisch bedingten Benachteiligungen der Kirchen und ihrer Repräsentanten wurden nur noch konsequenter fortentwickelt. Dieser Mißerfolg führte ab Mitte 1940 dazu, daß der Geistliche Vertrauensrat zunehmend mehr Zurückhaltung übte hinsichtlich öffentlich-politischer Äußerungen und kirchlicher Interessenwahrnehmung. Innerkirchlich jedoch verfolgt er aus dem Selbstverständnis eines Koordinierungsgremiums heraus weiterhin gesamtkirchliche Konzepte zur Lösung des Kirchenkampfes.

Der Geistliche Vertrauensrat wirkt durchgängig wie ein Blindler, der nicht sehen kann, daß es politisch für all sein Wollen keinen politischen Rückhalt gibt oder geben wird. So ist es zwar richtig beurteilt, daß dieses Gremium auch versagte, als Stellungnahmen zur Vernichtung sog. unwerten Lebens wie der jüdischen Mitbürger notwendig waren. Doch was ist von diesem „Blinden“, der sich durch seine Mitglieder durchgängig staatsloyal ausgab, denn anderes als Schweigen zu erwarten gewesen? Schließlich kann es nicht überraschen, daß dieses in seinen Entstehungsbedingungen fragwürdige, in seinem Handeln durchgängig erfolglose, obgleich mit sehr vielen Problemen schriftlich oder in seinen Sitzungen mündlich befaßte geistliche Vertrauensgremium geschichtlich in den Wirren des Kriegsendes geräuschlos untergeht und keine greifbaren Nachwirkungen all seiner Mühen verzeichnet werden können.

Das historiographische Bemühen um den Geistlichen Vertrauensrat vollzieht sich unter breiter Berücksichtigung der bisherigen Forschung wie des einschlägigen Archivgutes. Eine institutionsgeschichtliche Linie der Kirchenkampfereignisse wird in der Beschränktheit der Handlungsmöglichkeiten unter Ausnahme auch der sonst noch Theologie und Kirche berührenden Problemstellungen

wie Antworten – beispielsweise fehlen in diesem Quellenstrang offensichtlich Äußerungen über Schließung von theologischen Fakultäten, Besetzung von Lehrstühlen, ein Fernstudium für zur Wehrmacht eingezogene Theologen, auch kritische Reflexionen darüber, wer als Kirchenmann oder akademischer Theologe noch lange bis in den Krieg hinein publizieren konnte, gibt es nicht –, überzeugend in seiner ohnmächtig nichtssagenden Bedeutung für den deutschen Protestantismus nachgezeichnet. Eine notwendige, mit Geschick gelöste Aufgabe gewiß, auch wenn Theologie und Kirche von diesem Gremium keinen Gewinn hatten.

Bonn Heiner Faulenbach

Gertraud Putz: Christentum und Menschenrechte (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Neue Folge 40), Innsbruck-Wien (Tyrolia Verlag) 1991, 449 S., kt., ISBN 3-7022-1766-5.

Mit dieser Arbeit legt die Autorin eine Studie vor, die eine erste und umfassende Darstellung der Geschichte der Menschenrechte in der christlichen Tradition bietet und der in ihrer Breite bisher nichts Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann (inzwischen ist bereits eine 2. Auflage erschienen!). Eine weitere Besonderheit: die Autorin hat – dies sei zu Beginn nachdrücklich als ein besonderes Verdienst hervorgehoben – eine Charta der Menschenrechte der Katholiken Amerikas von Januar 1947 ausgegraben, die als Vorläufer der Menschenrechte der UNO vom Dezember 1948 gelten kann und dieser in ihren Forderungen sogar voraus ist. Diese Charta widerlegt zugleich den Vorwurf, daß die katholische Kirche erst seit Papst Johannes XXIII. zur Fürsprecherin der Menschenrechte geworden sei, und läßt das Engagement der katholischen Kirche für die Menschenrechte auch insgesamt und allgemein in einem günstigeren Licht erscheinen.

Mit dieser Arbeit will die Autorin einen Beitrag leisten zur Diskussion um die Menschenrechte im Christentum. Schwerpunktmäßig untersucht sie dafür Stellungnahmen der katholischen Kirche, insbesondere die Sozialzyklen der Päpste und einschlägige Schreiben von Bischöfen. Ferner werden Publikationen und Beiträge von Sozialethikern und Vertretern verwandter Sachgebiete verarbeitet. Putz ver-

zichtet auf die romanische Tradition, ob schon die spanische und französische viele interessante Aspekte zum Thema hätten beisteuern können. Auch die Denktradition solcher Länder asiatischer und vor allem islamischer Staaten, deren Rechtssysteme mehr von Verantwortung und Pflichten als von Rechten und Ansprüchen geprägt sind (meist aufgrund ihrer Religion), bleiben – verständlicherweise – unberücksichtigt. Putz beschränkt sich bewußt, notgedrungen und aufgrund ihres Themas und wegen der Fülle der Literatur primär auf deutsche und österreichische Stellungnahmen.

Das Buch ist (abgesehen von Vorwort, Abkürzungsverzeichnis und Einführung am Anfang, Personenregister und Sachregister am Schluß) in 7 Kapitel eingeteilt, denen eine vierteilige Dokumentation beigelegt ist:

Das 1. Kapitel rollt umfassend und überzeugend die Entwicklung der Menschenrechte in der Bibel von den Schriften des Alten und dann des Neuen Testaments her auf und, stellvertretend für die philosophische Tradition, bei Thomas von Aquin. Bezüglich des AT behandelt Putz das Verhältnis von Recht und Justiz, das der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit gegen jedermann diene. Auch der Dekalog benennt Rechte, die nicht nur dem Gottesvolk, sondern allen Menschen zustehen und bekommt dadurch Gültigkeit über die Grenzen Israels hinaus. Als weitere humanitäre Einrichtungen finden wir im AT das Sabbat- und Jubeljahr, die Vorschriften für Pfandnehmen und zinsloses Darlehen, Almosen- und Armensteuer, Asyl und Gastrecht sowie Befreiung vom Wehrdienst. „Alle diese Stellen des Alten Testaments zeugen von einer sehr hohen Einstellung zur Würde des Menschen und zum Eigentum...“ (39). Das NT setzt die Tradition des AT fort, jedoch finden wir in ihm eine Wende bezüglich der Geschwisterlichkeit in Christus: Die Egalität zwischen Juden und Nichtjuden, Knecht und Freier, Mann und Frau in Christus (Gal. 3,28) hat bis in unsere Tage hinein ihre Sprengkraft nicht verloren. Im 2. Kapitel geht es um die politischen Freiheitsrechte und das Ringen der katholischen Kirche um deren Anerkennung. Die Autorin vertritt die These, daß durch die Säkularisierung des christlichen Freiheits- und Gleichheitsverständnisses den Menschenrechten entscheidende Wegbereitung zugeflossen ist, wiewohl die Umsetzung der Menschenrechte im innerkirchlichen Raum trotz Johannes XXIII. und Johannes Paul II. zu wünschen übrig

lasse. Darum werden im 3. Kapitel Lehräußerungen von Kirchenmännern und einzelnen Laien über die sozialen Grundrechte untersucht und der Frage nachgegangen, ob die Vertreter der Kirche einen Beitrag geleistet haben zur gesetzlichen Verankerung dieser Rechte. Das 4. Kapitel machte mich zunächst stutzig wegen seiner Überschriftsformulierung „Die katholische Kirche und die ‚dritte Generation‘ der Menschenrechte“. Ich überlegte, was wohl gemeint sein könne und stellte fest: Menschenrechte der dritten Generation sind Kollektivrechte und beziehen sich nicht auf Individuen, sondern auf Staaten. Am Beispiel des Rechtes auf Entwicklung wird hier die innerkirchliche Diskussion in der Entwicklungspolitik aufgerollt. Thema des 5. Kapitels ist die Stellung beider reformatorischen Kirchen und der ökumenischen Bewegung zu den Menschenrechten. „Daß die Menschenrechte in den reformatorischen Kirchen so gut wie keinen Stellenwert einnahmen, geht u.a. auf die Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zurück. Danach ist der jeweilige Staat für die Menschenrechte zuständig, die Kirche für die Verkündigung des Evangeliums, die Seelsorge und die Spendung der Sakramente“ (285). Dies galt jedoch primär von den lutherisch geprägten Kirchen, nicht so sehr von den calvinistisch-reformierten Kirchen. Daß es andere als die konventionell lutherischen Auffassungen gab, wird am Beispiel der beiden Theologen Richard Rothe und Friedrich Julius Stahl geschildert. Zudem gelingt es der Autorin überzeugend, den Umwandlungsprozeß in den protestantischen Kirchen durch die Diktaturen des 20. Jahrhunderts, die diesbezüglichen Einstellungen und Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Konferenz Europäischer Kirchen und des Reformierten Weltbundes darzustellen und dann auch aufzuzeigen, „daß die Diskussion um die Menschenrechte einen immer breiteren Raum in den Kirchen reformatorischer Prägung und in der ökumenischen Bewegung einnimmt“ (321). Das 6. Kapitel trägt die bezeichnende und anspruchsvolle Überschrift „Die Menschenrechte – Grundlage weltlicher Ordnung im Kontext des Christentums“ und beginnt mit der eingangs erwähnten Denkschrift der Katholiken Amerikas vom Januar 1947, die – obwohl nach Meinung der Autorin die Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 wahrscheinlich beeinflusst hat – bei uns bisher unbekannt war und weitgehend ist. Im übrigen geht Putz der Frage nach,

wie es um die innerkirchlichen Grundrechte bestellt ist und inwieweit allgemeine Menschenrechte und Christenrechte identisch sind. Im 7. Kapitel faßt die Autorin die Ergebnisse ihrer Arbeit zusammen unter der Überschrift „Wenn Christen um Menschenrechte ringen. Zusammenfassung“ und resümiert, daß die Idee der Menschenrechte „nicht unmittelbar aus der biblischen und philosophischen Tradition des Christentums entstanden“ sei (348). Andererseits ist aber doch wohl festzuhalten, daß das biblisch-christliche Menschenbild dem Menschen eine Würde verleiht, die anthropologischen, rechtsphilosophischen und allgemein humanistischen Betrachtungen unerreichbar bleibt. Diese Sicht verbirgt sich auch hinter manchen Formulierungen in der dankenswerterweise angefügten Dokumentation, in der der Leser vieles beieinander hat, was er sonst u.U. mühsam zusammensuchen müßte, zur Lektüre dieses Buches jedoch unerläßlich ist. Diese Dokumentation umfaßt „1. Register über den katholisch-konservativen bzw. christlich-sozialen Beitrag zur österreichischen Sozialpolitik, nach Sachgebieten geordnet“ (367–380); „2. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (10. Dezember

1948)“ (381–387); „3. A Declaration of Human Rights“ (388–392, mit Abdruck der „Charta der Menschenrechte – Eine Denkschrift der Katholiken Amerikas“ vom Januar 1947 in deutscher Sprache, 393–397) und „4. Zu einer Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche“ (398–399).

Wenn auch die vorliegende Studie weniger eine argumentative Auseinandersetzung mit der zahlreich verarbeiteten Literatur als eher eine deskriptive Rezeption derselben darstellt – was nicht negativ kritisch, sondern lediglich festgestellt sei –, so muß man doch dankbar hervorheben und anerkennen, daß es der Autorin gut gelungen ist, ein historisches Thema, das normalerweise Stoff für Insider und Fachleute wäre, in brillanter und lebendiger Weise zu präsentieren und einem breiteren Leserkreis zu erschließen. So kann man dieser gründlichen, aufschlußreichen Forschungsarbeit nur weite Verbreitung wünschen. In Bibliotheken, Gemeindebüchereien sollte sie ihren Platz einnehmen und in Gesprächs- und Arbeitsgruppen, Seminaren, Schulen und an Universitäten reiche Verwendung finden.

Rodenberg

Hinrich Brandt

Notizen

Ignacio de Antioquía, Cartas; Policarpo de Esmirna, Carta; Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio (= Fuentes Patrísticas 1), Madrid (Edit. Ciudad Nueva), 1991, 302 S., Ln. geb., ISBN 84-86987-26-1.

Con este volumen, bajo la dirección del Prof. Eugenio Romero Pose y con la asistencia de un amplio Comité Directivo, inicia su andadura la serie *Fuentes Patrísticas*. En este primer volumen se contienen siete cartas atribuidas a S. Ignacio de Antioquía, tres a Policarpo de Esmirna y la carta de la Iglesia de esta última localidad a la de Filomelio.

En esta edición se ofrece el texto griego y enfrente el castellano. El primero lleva dos aparatos (uno de fuentes y otro de variantes), mientras que la traducción castellana contiene un oportuno aparato de lugares paralelos y de las interpretaciones de la investigación precedente sobre los pasajes más difíciles. Una introducción general a la serie y otra a cada uno de estos escritos presentan estos textos y emiten

un juicio ponderado sobre las distintas y distantes interpretaciones de que han sido objeto.

Esta serie viene, sin duda alguna, a llenar un sensible vacío en el ámbito hispánico, superando con creces la edición de Ruiz Bueno que hasta ahora venía usándose, sin quitarle por ello el indiscutible mérito que en su tiempo tuvo. Su utilización será de gran utilidad no sólo para un público culto en general, sino incluso para los especialistas, que encontrarán en estos volúmenes, a juzgar por el presente, una puesta al día realizada con rigor. No se trata por otra parte de una edición crítica, como fácilmente se deduce de lo ya dicho, sino que se adopta el texto de Funk con una puesta al día a base de otras ediciones y de la investigación abundante que durante este siglo se ha realizado. Unos índices bíblico, onomástico y temático permiten localizar rápidamente cualquier argumento o dato que interese de los textos editados.

Salamanca

Antonio García y García

John Ryan S. J.: Irish Monasticism. Origins and Early Development, Dublin (Four Courts Press) 1992, 15, 492 S., kt., ISBN 1-85182-111-2 pbk.

Es ist immer erfreulich, wenn ein bekanntes Standardwerk in einem relativ preiswerten Reprint auf den Markt kommt und damit auch für viele Studierende wieder greifbar wird.

Im vorliegenden Fall ist es der Nachdruck der 2. Auflage von 1972, versehen mit dem leider etwas irreführenden Hinweis „New Introduction and Bibliography“, der sich nicht auf die Reprint-Ausgabe, sondern auf die Zweitausgabe von 1972 bezieht.

So ist es kein Zufall, daß die ergänzten Literaturangaben Ende der 60er Jahre aufhören und daher wichtige Untersuchungen, die seit den 70er Jahren erschienen, nicht mehr erfaßt sind. So etwa die Arbeiten von Karl Suso Frank, Kurt-Ulrich Jäschke, Walter Berschin, David Ganz und vieler anderer.

John Dufts Studien über St. Gallen sind nur bis 1965 erfaßt, die Arbeiten von Eugen Ewig nur bis 1962. Da sich in der Forschung seit 1970 viel getan hat, ist es zu bedauern, daß man die Gelegenheit des Reprints 1992 nicht zum Anlaß genommen hat, einen aktualisierenden Nachtrag beizufügen. Dennoch darf man für den Neudruck dieses wahrhaft meisterlichen Buches dankbar sein.

München

Friedrich Prinz

J. J. Ignaz von Döllinger: Papstfabeln des Mittelalters. Neuausgabe auf der Grundlage der Erstausgabe 1863 von *Georg Landmann*, Essen (Phaidon Verlag) 1991, 159 S.

Zweifellos verdient das kleine Werk eine Neuausgabe und damit seine dauernde Einfügung in die klassischen Werke unserer Historiker.

Außer Personenregister und Stichwortregister erleichtern bzw. belasten keine Anmerkungen die Lesung. Die deutliche großartige Beherrschung der Quellen und Literatur verdiente zwar eine Verifizierung, das hätte aber viele Hindernisse übersteigen müssen, nur zu denken an die Bibliotheksverluste des letzten Krieges. Die Charakteristik auf dem Schutzumschlag: „Der liberal-katholische und exkommunizierte Kirchenhistoriker D.“ besagt zu wenig; dem mit Görres und der Familie Graf von Stolberg befreundeten hat

die Theologie des 19. Jh.'s die Überwindung des Rationalismus und des Febronianismus zu verdanken. Seine Exkommunikation hat er nie bestritten, sondern musterhaft ertragen, gewiß eine Ausnahme unter den Mitbetroffenen. Das Ziel des Büchleins über die Papstfabeln – gewiß eine Nebenarbeit – war deren Verifizierung; sie ist ihm voll gelungen. Denn heute können wir ohne Gefahr von der Päpstin Johanna oder der Konstantinischen Schenkung z.B. erzählen. Zur Verurteilung der Monotheleten bzw. zum Honoriusproblem vermissen wir einen Hinweis des Herausgebers auf die heute unbestrittene Lösung, wonach die mißverständlichen Briefe des Honorius I. nicht als Ex-cathedra-Entscheidung hätten gewertet werden dürfen. (R. Bäumer, in LThK² 5,475).

Doch ein Wunsch müßte den Historikern im Herzen wohnen, um sich vor dem Historizismus zu hüten. Auch bei Fabeln und Sagen gibt es einen erfreuenden und tröstenden Wahrheitskern oder ein -körnchen. Das kommt zu wenig zum Vorschein bei Döllinger. Er schreibt über die Päpstin Johanna S. 19: „Das Unwahrscheinliche, daß gerade ein Weib es zur höchsten geistlichen Würde gebracht, und von allen zum Papst gewählt worden sein sollte, war nämlich in der Sage motiviert durch ihre große wissenschaftliche Begabung; sie übertraf, hieß es, alle in Rom an Gelehrsamkeit.“ Liegt hier nicht ein Körnchen nahe?

Die Seligsprechung von Adolph Kolping veranlaßt uns zum Hinweis auf das lobenswerte väterliche Verhalten Döllingers zu dem in München studierenden Späterufenen. Kolping durfte täglich Döllingers Bibliothek benutzen und ließ sich in seinen Studien beraten (Vgl. Chr. Feldmann, *Adolf Kolping*, Freiburg 1991², S. 31). Zum Charakterbild Döllingers erscheint uns unentbehrlich „Ignaz Döllingers Briefe an eine junge Freundin“, hrg. von H. Schrörs, Kempten 1914.

Siegburg

Rhaban Haacke

Richard Landes / Catherine Paupert: Naisance d'Apôtre. La Vie de Saint Martial de Limoges. Un apocryphe de l'an Mil (= *Memoires premières*), Turnhout (Brepols) 1991, 105 S., kt.

Die neue Reihe *Mémoires premières* veröffentlichten Studien, Forschungen, Dokumente sowie Texte, die sonst unauffindbar sind, und wenden sich an alle

Freunde einer lebendigen Geschichte wie auch an alle, die eine solche Geschichte als teureres Erbe schätzen. Im ersten Teil (S. 9–39) berichtet Richard Landes, Professor der Universität Pittsburg über den Stand der Forschung über den hl. Martial, den ersten Bischof von Limoges, den die Legende zu einem Neffen des hl. Petrus gemacht hat, mit solcher Kraft, daß noch 1854 die Ritenkongregation in Rom sein Recht auf den Titel „Apostel“ bestätigte, das für ihn zu wahren sei „wie bisher“. Ruinart und Gueranger stimmten zu, während die Mauriner und Duchesne es heftig bestritten. Landes bringt nun den Mythos der Apostolizität in Zusammenhang mit dem „Gottesfrieden von Limoges 994–1031“, einer Vorform der treuga Dei, die sich auch mit Hilfe von Cluny im 11. und 12. Jahrhundert über ganz Europa ausbreitete und dem Raubrittertum Grenzen zu setzen vermochte. Daß die Mönche von Limoges unter Federführung Ademarks de Chabannes sich so stark für den Frieden einsetzten, liest man gern.

Doch noch lieber liest man die Legende vom hl. Martial, die Catherine Paupert in ein köstliches Französisch übersetzt hat. Hier kommen einem alle Vorzüge der Legendenbildung zum Bewußtsein, man kann gar nicht auf die so gut erzählte Legende verzichten, selbst wenn der Historiker nicht vergessen kann, daß es ja „nur Legende“ ist. Es kommt den heutigen Lesern kaum darauf an, ein echtes Bild vom wirklichen Geschehen zu erhalten, nicht einmal, wenn die Forschung sich auf den Kern der Legende beschränkt. Es ist doch reizvoll, wahrzunehmen, wie die kirchlichen Schriftsteller im 10. Jahrhundert die bis dahin verflossenen Kirchen- und Weltgeschichte idealisiert haben: wie sie hätte sein sollen! Ohne Zweifel gehört die Martiallegende zu den schönsten Legenden der Kirchengeschichte und ihre Neuherausgabe verdient unseren Dank.

Sieburg

Rhaban Haacke

Ovidio Capitani / Jürgen Miethke (Hrg.): L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo (= Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, quaderno 28), Bologna (Società editrice di Mulino) 1990, 279 S.

Der Band enthält nach den beiden Vorworten von O. Capitani und J. Miethke den Abdruck von acht Vorträgen der im September 1988 abgehaltenen Tagung des

Tridentiner Instituts, alle in italienischer Sprache bzw. Übersetzung, sicher eine Konzession an die Leserschaft, die freilich den deutschen Tagungs- und Institutspartnern die Gleichberechtigung versagt. Der Beitrag von Johannes Fried ist allerdings in erweiterter Fassung auch in deutscher Sprache im „Deutschen Archiv“ der Monumenta Germaniae Historica, Band 45 (1989), S. 381–473 erschienen. In ihm geht es um die schon mehrfach diskutierte Frage einer eventuellen, aus chiliastischen Vorstellungen erwachsenen Weltuntergangsstimmung um das Jahr 1000, die Fried zum Unterschied mehrerer Äußerungen aus letzter Zeit wieder positiv beantworten möchte. Ansonsten liegt der Schwerpunkt des Bandes, wie wohl nicht anders zu erwarten, im späteren Mittelalter mit Beiträgen von Kurt-Viktor Selge, Dieter Berg und Edith Pásztor über die joachitische Prophetie und deren Wirkungen im Franziskanertum bis zu Petrus Johannis Olivi. Alexander Patschovsky ergänzt verdienstvoll durch die Besprechung von drei kaum bekannten deutschen Ketzereien im 15. Jahrhundert, die des 1392 eingekerkerten Franziskaners Friedrich von Braunschweig, die des 1446 vom Basler Konzil verurteilten Laien Nikolaus von Buldesdor und der auch durch die Taboriten beeinflussten und 1467 entdeckten Wirsberger Sekte. Gleichsam den italienischen Gegenpol beleuchten die Referate von Roberto Rusconi über die Auswirkungen von Schisma und Kirchenreform im spätmittelalterlichen Prophetismus und über das Verhältnis des Humanismus zu eschatologischen Spekulationen. Mit einem Überblick über die vor allem italienische Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte (beginnend mit Raoul Manselli) in bezug auf die mittelalterliche Endzeiterwartung hatte Maria Consiglia De Matteis die Tagung eröffnet. Jürgen Miethke hielt die zusammenfassende Schlußbetrachtung. – In der Natur der Sache liegt es, daß aus wissenschaftlichen Tagungen kaum neue Forschungsergebnisse erwachsen, werden doch vor allem anerkannte Spezialisten um Referate gebeten, die sich meist auf ihre bereits publizierten Werke stützen können. Das trifft auch für die meisten Autoren dieses Bandes zu, wie der Kenner erraten wird. Immerhin bemerkt man gelegentlich Korrekturen oder Akzentverschiebungen, die vielleicht auch aus der Diskussion während der Tagung erwachsen sein mögen, und freut sich jedenfalls über die Zusammenfassung eines wichtigen Themas. Wünschen würde man sich für viele be-

sprochene Quellen kritische Editionen für die Spurensicherung auch in späteren Werken.

Tübingen Harald Zimmermann

Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann, herausgegeben von Klaus Herbers, Hans-Henning Kortüm, Carlo Servatius, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1991, 16, 664 S., ISBN 3-7995-7072-1.

Eine ungewöhnlich umfangreiche, aber streng fachliche Festschrift, 46 Beiträge von Kollegen und Schülern, sorgfältiges Schriftenverzeichnis des Jubilars – 65. Geburtstag des Professors in Wien, Saarbrücken und seit 1978 Tübingen, 17 selbständige Schriften, 12 herausgegebene Werke, 67 Abhandlungen, 10 Mitarbeitenden an Sammelwerken, 23 S. Orts- und Personenregister – all das strahlt auf den Jubilar zurück.

Die Beiträge verteilen sich auf 1. Historische Grundwissenschaften und Quellenkunde (17), 2. Papstgeschichte und kirchliche Rechtsgeschichte (13), 3. Kirche und Reich in ottonischer und salischer Zeit (7), 4. Kirche, Reich und Territorien im späten Mittelalter (9). Wenn auch die einzelnen Beiträge, was Umfang und Einteilung angeht, gut überschaubar sind, ja relativ kurz gehalten, so zwingt doch ihre Masse – sie mag der mehrerer Jahrgänge einer historischen Zeitschrift gleichkommen –, zum Verzicht auf nähere Rezension, man darf ja keinen Mitarbeiter stiefmütterlich behandeln. Gern aber sei allen die beste Note der echten Wissenschaftlichkeit und Wahrheitsliebe gegeben.

Eine gewisse Kennzeichnung darf man im Titel des Werkes und im Bild des Umschlags feststellen. Das Bild stellt einen Gelehrten dar im Gespräch mit einem mittelalterlichen Kaiser, aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts. Der Gelehrte belehrt den Kaiser, der Kaiser hört erstaunt zu. Der Gelehrte hat Gelegenheit, dem Kaiser seine Forschung vorzutragen. Die Anerkennung seitens des Kaisers ist die höchste Ehre für den Gelehrten. Der Titel „*Ex ipsis rerum documentis*“ spricht für sich: alles wird belegt, alles ist klaren Quellen entnommen, nichts der Phantasie oder den Utopien oder der Polemik überlassen. Im Vorwort wird der Titel ganz zitiert: *Barbaries medii aevi non ex criticorum persuasionibus, sed ex ipsis rerum documentis diiudicatur*“, ein Dictum des

18. Jahrhunderts. Es ist gut, daß der Titel nicht voll ausgeschrieben wurde, denn nicht die barbaries ist Thema oder Stoff der Geschichtsschreibung, erst recht nicht Ergebnis. Barbaries findet sich nicht nur im Mittelalter, sondern zu jeder Zeit, leider auch heutzutage. Beurteilung muß auf die rerum documenta zurückgehen, Ziel aber ist die Loslösung von der barbaries, die Feststellung tapferer, guter, ja heiliger Werke und Beispiele, die dann das zu tragen haben, was da heißt „*historia docet*“. Der Wunsch nach Auswertung dieses mächtigen Werkes muß offen bleiben, für die unumgängliche Vorbereitung sei den Herausgebern herzlich gedankt.

Siegburg Rhaban Haacke

N. Bériou / J. Berlioz / J. Longère (Hrg.): Prier au Moyen Age. Pratiques et Expériences (V^e–XV^e siècles) (= Témoins de Notre Histoire), Turnhout (Brepols) 1991, 349 S., ISBN 2-503-50042-0.

Der reichhaltige Band, erarbeitet von einem Team französischer Mediävisten, will das mittelalterliche Beten vorstellen und erschließen. Gebetstexte, Gebetsgebärden (mit Verweise auf die Gebetsikonographie, die mit einigen Bildern belegt wird), Anleitungen zum rechten Beten und Begründung des Gebetes sind aus einem knappen Jahrtausend ausgewählt. Man stößt auf bekannte Namen: Johannes Cassian, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, usw., aber auch auf unbekanntere wie die englische Reklusin Christina von Markyate (gest. 1155) und nicht wenige Textbeispiele aus bisher unveröffentlichten Manuskripten. Daß bei der Auswahl die französische Tradition im Vordergrund steht, ist verständlich. Die vorgestellten und besprochenen Textbeispiele zeigen überraschende Vielseitigkeit: Das lange Mariengebete Anselms (S. 54–60), ein chansonartiges Gebet, Karl dem Großen zugeschrieben (S. 67–69), ein Gebet zum Schutz vor Unwetter (S. 74–75), ein unbehagliches „Talismann-Gebet“ (S. 80–81), das Vaterunser der Katharer (S. 104–108). Von besonderem Gewicht für das mittelalterliche Gebetsverständnis sind die Seiten 175–194: *Prière et Pénitence* – das gezählte Gebet als Bußleistung! Die Gebetsbelehren richten sich an Kleriker und Ordensleute, aber auch an Frauen und Männer. Es sind anspruchsvolle Texte, die in gewissem Kontrast stehen zur häufig vorgetragenen Einschärfung eines Mindestgebetes: Va-

terunser, Glaubensbekenntnis (dazu das summarische Bekennen: „Alles zu glauben, was die hl. Kirche glaubt“, S. 82) und Ave Maria (Synodalentscheidungen, S. 170–175). Diese Mindestanforderung gehört als Konstante in die Geschichte christlichen Betens (schon Didache 8,3!) ebenso die Betonung der festen Gebetszeiten und die Haltung beim Gebet: Was der Franziskaner Durandus de Champagne in seinem *Speculum dominarum* für Johanna von Navarra (gest. 1305) geschrieben hat (S. 246) erinnert unmittelbar an Tertullian, De oratione. Wenn den Dominikanern eine Anweisung zum frommen Kirchbesuch unterwegs gegeben wird – Vaterunser, Ave Maria, Gruß und Bitte an alle Heiligen (S. 165; nach dem *Ordinarium* von 1256) – so kann man an einen entfernten Vorläufer denken: Magisterregel 57, 25–27 (mit Ps 149,5 sollen die Heiligen begrüßt werden) oder an das fromme Beten des hl. Franz von Assisi (Testament 5): Adoramus te Christe... (S. 242 in anderem Zusammenhang zitiert). S. 221 wird die Kartause Mont Dieu (Ardennen) falsch als Abtei bezeichnet. In der Einleitung wäre auf den materialreichen Artikel „Gebet“, RAC 8–9, zu verweisen. – Das Buch ist mit seinen exemplarischen Texten, den angemessenen Einführungen und aufschlußreichen Anmerkungen ein beachtlicher und anregender Beitrag zu einer Geschichte des christlichen Gebetes. Da es in der Reihe „Témoins de notre Histoire“ erscheint, sind Gebet und Betende zu „Zeugen unserer Geschichte“ gemacht.

Freiburg i.Br.

K. Suso Frank

Burkhard Roberg: Das Zweite Konzil von Lyon (1274) (= Konziliengeschichte, hrsg. von Walter Brandmüller, Reihe A: Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich (Verlag Ferdinand Schöningh) 1990, 29, 399 S., Ln. geb., ISBN 3-506-74689-8.

Der Autor ist durch verschiedene Arbeiten bestens zur Darstellung des Lyoner Konzils von 1274 ausgewiesen, was auch der nichtfachkundige Leser merken dürfte, an den sich das Werk mit seiner farbigen Berichterstattung und detaillierten Situationsschilderung ebenso wendet, wie an den informierten, aber zusätzliche Belehrung suchenden Historiker. Daß die Geschichte des immerhin zweieinhalb Monate (von Mai bis Juli 1274) tagenden und stattlich besuchten Konzils nicht in

chronologischer Besprechung der einzelnen Sitzungen und der in ihnen verabschiedeten Dekrete abgehandelt wird, ist zwar auch eine Quellenfrage, doch kommt die thematische Gliederung des Buches einem breiten Interesse durchaus entgegen. Fast die Hälfte seines Umfangs ist (teilweise recht weit ausgreifend) der Vorgeschichte des Konzils gewidmet. Dabei werden (in folgender Reihe) die Persönlichkeit des leidenschaftlich das Konzil betreibenden Papstes Gregor X. (Tedaldo Visconti) (1271–1276), die damalige politische Lage in Europa, die Beziehungen zu Byzanz, die Gutachten des Olmützer Bischofs Bruno von Schaumburg, des Minoriten Gilbert von Tournai und des Dominikanergenerals Humbert von Romans zur Konzilsthematik skizziert, ehe ein 6. Kapitel wieder an das erste anknüpft, wo schon die Konzilsöffnung mit deren Zeremoniell geschildert worden war, und nun nachliefert, was über Konzilsberufung, Wahl des Konzilsortes, Verlegung der Kurie nach Lyon und Organisation des Konzils, nicht zu vergessen die knapp vor dem Aufbruch aus Rom erfolgte Kardinalskreation, zu wissen nötig ist. Die Tätigkeit des Konzils wird in den Themenkreisen Kreuzzug, Griechenunion, Tatarenbund, Konklaueordnung, Reform, Wucherverbot, Mendikantendekret und politische Probleme (Anerkennung Rudolfs von Habsburg als Deutscher König, Königskronung Jakobs von Aragon und dessen Lebenspflichten gegenüber Rom, Streit um die Jerusalemiter Königswürde) abgehandelt, natürlich jeweils über die Konzilsdauer rück- und vorwärts ausgreifend. Nicht zu übersehen ist die kritische Einstellung des Autors zur historischen Bedeutung des Konzils. Sie tritt am stärksten in bezug auf die Griechenunion zutage, gipfelnd in der Aussage (S. 275): „In Lyon ist keine Kircheneinheit verwirklicht worden. Von einem Unionskonzil sollte man daher nicht sprechen. Ja, man muß die Synode sogar aus dem Katalog der Unionsversuche streichen. Nimmt man das Wort Union nämlich ernst, so war Lyon II nicht einmal ein Versuch“. Meines Erachtens wird dabei über das Ziel hinausgeschossen und von einem späteren Standpunkt geurteilt, werden die Realisierungsmöglichkeiten einer Union durch konziliare Abmachungen überschätzt. Auch wenn man vordergründig politische Interessen auf päpstlicher wie auf kaiserlicher Seite an der Demonstration der Einigkeit nicht wird leugnen dürfen, bloße Heuchelei sollte man weder hier noch dort unterstellen, und immerhin bedeutende

te es doch etwas, daß die die Kirchen trennenden dogmatischen und rituellen Fragen zwar nicht ausdiskutiert, aber auch nicht als hindernd für ein Zusammengehen angesehen wurden. Viele andere Konzilsbeschlüsse sind nicht minder fragwürdig in ihrem Zustandekommen und in ihrer Wirkung. Daß das Zweite Lyoner Konzil von 1274 sicher zu den bedeutenderen Kirchenversammlungen gehört, weiß man aus den Quellen und einer nicht geringen Literatur, wird der Leser von Robergs anregendem und kenntnisreichem Buch feststellen und will wohl auch der Autor nicht abstreiten.

Tübingen Harald Zimmermann

Norman Housley: The Later Crusades. From Lyons to Alcazar 1274–1580, Oxford (University Press) 1992, kt.

Norman Housley hat ein ebenso kompaktes wie konzises Buch zu den späten Kreuzzügen vorgelegt. Der Autor ist ein ausgewiesener Vertreter der sog. pluralistischen Kreuzzugsforschung: Sie zählt jeden vom Papsttum mit Privilegien und Indulgenzen unterstützten Krieg, der von Predigern verkündet wurde und dessen Teilnehmer den Kreuzzugseid ablegten und das Kreuz annahmen, zu den Kreuzzügen. Housley setzt dort an, wo die sog. traditionalistischen Forscher die Kreuzzugsbewegung enden lassen, und weist anhand der verschiedenen Kampfschauplätze nach, wie lebendig der Kreuzzugs-gedanke bis weit in die Frühe Neuzeit war. Deswegen wehrt sich Housley zu Recht, wenn nur die Kreuzzüge ins Heilige Land als Kreuzzüge „erster Klasse“ und somit als Gattung *sui generis* gelten sollen.

Housleys Darstellung ist zeitlich, geographisch und thematisch breit angelegt. Es werden die Kreuzzüge im östlichen Mittelmeerraum, im Deutschordensgebiet, auf der Iberischen Halbinsel und innerhalb der Christenheit behandelt; ebenso kommt die Geschichte der Kreuzfahrerstaaten und der Ritterorden zur Sprache. Abschließend erörtert der Autor die Rezeption der Kreuzzugsbewegung in der Gesellschaft. Daher bietet das Buch eine solide, die neuere Forschung aufgreifende Einführung in alle Aspekte des Kreuzzugswesens. Trotz der notgedrungen knappen Beschreibung der verschiedenen Schauplätze geht der Gesamtzusammenhang dabei nicht verloren, im Gegenteil, so erst werden Vergleiche und damit neue Einsichten möglich.

Man darf hoffen, daß seine Darstellung als Ausgangsbasis für weitere Untersuchungen dienen wird, besonders im Hinblick auf die letzten beiden Kapitel: „Catholic Society and the Crusade“ und „Government and the Crusade“. Sie bedürfen, wie der Autor selbst für die spätere Zeit anmerkt, weiterer intensiver Quellenstudien. Insbesondere das reichhaltige Material der Reichstagsakten wäre hier zu berücksichtigen.

Für alle, die sich erstmals mit dem Thema beschäftigen, sind die Karten und die Listen der Herrscher und Päpste sehr nützlich. Housley hat sich mit seiner Darstellung einen großen Verdienst erworben.

Köln Christiane Neuhausen

Martin Schoebel: Archiv und Besitz der Abtei St. Victor in Paris (= Pariser historische Studien 31), Bonn (Bouvier Verlag) 1991, 302 S., 8 Tafeln, kt., ISBN 3-416-80597-6.

Es muß sich um große geschichtliche Werte handeln, wenn das Andenken an ein Kloster wiederbelebt wird, das einst unbestritten wichtigstes geistige Zentrum von Paris war, dessen Gebäude und Besitz restlos verschwunden sind, nicht einmal der Name ist erhalten, seit 1869 die alte Rue St-Victor in Rue Linné umbenannt wurde. Erhalten blieben also geistige Werte, und wenn uns auch eher liegt, sich mit dem *Liber ordinis sancti Victoris Parisiensis* zu befassen, das 1984 als 61. Band der *Continuatio mediaevalis* im *Corpus Christianorum* herauskam, wo vornehmlich das innere Klosterleben beschrieben wird, so nimmt man doch überrascht Kenntnis vom riesigen Umfang von Archiv und Besitz seit der Gründung 1113 bis zur Aufhebung 1791, die uns im vorliegenden Werk sehr sorgsam erarbeitet wurde.

Es gab zu Beginn des 12. Jahrhunderts die alle theologischen Schulen ihrer Zeit überragende Schule der Victorianer, begründet von Wilhelm von Champeaux, der seit 1095 Dialektik dozierte, 1108 Bischof von Chalons wurde, sich mit Anselm von Laon und Abälard herumschlug. Ihm folgten Hugo, Richard, Achard, Andreas, Walter, alle „von St. Victor“, Petrus Comestor, Thomas von Vercelli, Absalon von Springersfeld; sie alle setzten die Arbeiten des Augustinus, des Boethius, des Dionysius Areopagita fort, formten die aufkommende Scholastik und Mystik; ihnen strömten Schüler aus ganz Europa zu. Kein Wunder, daß Bücher geschaffen, ge-

sammelt, gelesen wurden, also eine Bibliothek entstand, und eine wirtschaftliche Grundlage, ein Besitz, erworben wurde. Als 1790 die Bibliothek aufgelöst wurde, gab es 5500 Folianten, 8800 Bände in Quart-, 20.000 in Oktavformat und 1800 Handschriften zu verteilen, das Archiv von etwa 3000 Urkunden wurde fast unversehrt in das damals neugebildete Nationalarchiv überführt. Dieses Archiv liefert mit seinen Chartularen von 1240 + 779 Urkundenabschriften, den weiteren Chartularen des Präbendars, des Kämmers und Elemosinars das Indiz straffer Wirtschaftsführung. Einmal im Jahr kamen die 40 Prioren der zugehörigen Konvente zum Abt nach St. Victor und legten Rechenschaft ab. Schon im 12. Jh. wurden den Mönchen 9 Pfarrkirchen anvertraut, im 13. Jh. wurden es 25 Kirchen und Kapellen, Zeichen des Vertrauens bei den Bischöfen. Trotz zahlreicher Prozesse und der Umwandlung in Kommende 1543 kann das Ganze als solid betrachtet werden, wenn auch die Landwirtschaft durch Bankwesen und Verpachtungen abgelöst wurde. War es nicht doch jahrhundertlang eine Friedensinsel?

Siegburg

Rhaban Haacke

Christopher Harper-Bill (Hrg.): The Cartulary of the Augustinian Friars of Clare (= Suffolk Charters 11), Suffolk (The Boydell Press, Suffolk Records Society) 1991, 14, 139 S., ISBN 0-85115-295-3.

Clare in der Grafschaft Suffolk an der Nordsee war ein Augustinerkloster, um 1248 gegründet, gehörte zu einem Klosterverband Cambridge, Huntingdon, London, Oxford, Thetford und hielt sich bis zur Reformation, ist – ein seltener Fall – in neuester Zeit von Mönchen desselben Ordens wiederbesiedelt worden. Das vorliegende Werk dürften diese als Geschenk betrachten: ein Urkundenbuch von 207 Dokumenten ist hier wiedergegeben und erläutert worden.

Die Zahl der Mönche ist nie hoch gewesen: 1296 etwa 29, 1334 dann 30, 1464 schließlich 15. Besitz und Einfluß war wohl vielfältig, und entsprach der Seelsorgsarbeit, die ordensgemäß geleistet wurde, etwa 300 Bauernhöfe abgabepflichtig und zugleich familiär betreut. 1319 bekam die Bibliothek eine Summe von Thomas, zur selben Zeit Werke von Ägidius Romanus, Bücher, die sicher gern gelesen wurden. 1452 gab es unter den Mönchen 2 magistri und 2 lectores, also

mit Hochschulbildung. 1299 besitzt die Bibliothek die Konkordanz des Augustinerpriors von London, Wilhelm v. Clare. Die hier behandelten Urkunden über 300 Jahre Klostergeschichte dienen in erster Linie der Beheimatung vieler Personen mit diesem Kloster, lassen uns heutige Leser den friedlichen Zustand dieser Zeiten erkennen und – bewundern.

Siegburg

Rhaban Haacke

Hans Jürgen Brandt / Karl Hengst: Victrix Mindensis Ecclesia. Die Mindener Bischöfe und Prälaten des Hohen Doms. Paderborn (Bonifatius) 1990, 127 S., geb., ISBN 3-87088-644-7.

Auf einen kurzen Abriß der Bistumsge-schichte folgt die auf die Series episcoporum ecclesiae occidentalis und die Hierarchia catholici medii aevi gestützte Bischofsliste. Jeder Bischof wird mit Namen und Amtsjahren sowie einer Kurzvita aufgeführt, ohne daß eigene Forschungsarbeit eingeflossen ist. Hierauf folgen die Weihbischöfe, lediglich mit Namen, Jahresdaten und Titularbistum versehen. Anschließend folgt ein Überblick über die Geschichte des in der Anfangszeit wohl länger als anderswo monastisch (benediktinisch) bestimmten Domklosters und des späteren Domkapitels. Listen der Dompropste und Domdechanten – nur aus Namen und Amtsjahren bestehend – ergänzen diesen Teil. Abschließend folgt eine kurze Geschichte der Dompfarrei seit dem 19. Jahrhundert, versehen mit ausführlicheren Listen der Dompfarrer.

Ein zweiter Teil würdigt die Schenkung einer vollständigen Pontifikalienausstattung durch den Weihbischof Paul Nordhues (geb. 1915) und das Leben des Schenkers anlässlich seines 75. Geburtstages. Daten zur Mindener Kirchengeschichte in Listenform und eine Übersicht über die wichtigste Literatur bilden den Abschluß des äußerlich ansprechend ausgestatteten Bändchens, das sicherlich keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, aber der schnellen Orientierung gute Dienste leistet.

Im Literaturverzeichnis wären nachzutragen: Martin Krieg, Die Mindener Bischöfe zur Zeit der Dombauten (Westf. Zeitschr. 110, 1960, S. 1–27) und Kurt Ortmann, Das Bistum Minden in seinen Beziehungen zu König, Papst und Herzog bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Germania Pontificia (Reihe der Forschungen 5) Bensberg 1972.

Münster

Wilhelm Kohl

Antonia Bösterling-Röttgermann: Das Kollegiatstift St. Mauritius-Münster. Untersuchungen zum Gemeinschaftsleben und zur Grundherrschaft des Stifts von den Anfängen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Mit einer Liste der Pröpste, Dechanten, Kanoniker, Vikare und Kapläne des Stifts (= Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens 9), Münster (Ashendorff) 1990, 8, 268 S., Ln.

Die aus einer Staatsexamensarbeit des Jahres 1950 (!) hervorgegangene Untersuchung soll unter Berücksichtigung jüngerer Forschungsergebnisse die Entwicklung des ältesten Kollegiatstiftes der Diözese Münster bis und „die Spannung aufzeigen, die sich aus der Entwicklung des Kapitels als religiöser Lebensgemeinschaft einerseits und als Grundherrschaft andererseits zwangsläufig ergab“. Da aber die eigentlich kritischen Fragen der Gründungsgeschichte und das gesamte geistliche Leben der Kanoniker ausgespart bleiben, mußte dieser Teil (104 S.) recht unbefriedigend ausfallen. Ein Bild von dem religiösen Leben im Stift bleibt eine Aufgabe der Zukunft. Die Auseinandersetzungen mit dem Domkapitel über die Besetzung der Propstei ist eben nur eine Seite der „Spannungen“.

Beigegeben sind Volltexte von 18 Urkunden 1272–1320, die bisher nur als Regenten vorliegen. Die Listen der Pröpste, Dechanten usw. bauen auf den Listen des Pfarrers August Binkhoff († 1944) auf und sind hier und da erweitert. Leider wurden die an anderer Stelle gesammelten Notizen nicht benutzt. So bleiben die, übrigens bis zur Aufhebung des Stifts reichenden, Listen unvollständig.

Insgesamt ist die Darstellung als bequemer Überblick zu begrüßen, wenn man sich ihrer Grenzen bewußt bleibt.

Münster

Wilhelm Kohl

Sonderforschungsbereich 164. *Vergleichende geschichtliche Städteforschung.* Annotierte Gesamtbibliographie 1976–1988, Münster (Westfälische Wilhelms-Universität) 1989, 242 S., kt.

Der Sonderforschungsbereich 164 der Deutschen Forschungsgemeinschaft an der Universität Münster, „Vergleichende geschichtliche Städteforschung“, bestand in den Jahren von 1976 bis 1986. Er darf mit der Fülle von Publikationen, Innova-

tionen und Anregungen zur vergleichenden Stadtgeschichte als eines der erfolgreichsten „Großforschungs“-Unternehmen im Bereich der Geschichtswissenschaften und ihrer Nachbardisziplinen bezeichnet werden. Davon zeugt auch diese annotierte Bibliographie, mit der eine „vorläufige Bilanz“ (S. IX) geliefert werden soll. Von den drei Projektbereichen des SFB 164 betrifft Bereich C („Kirche und gesellschaftlicher Wandel in Städten der werdenden Neuzeit“) auch die Kirchengeschichte. Das gilt vor allem für die Teilprojekte „Die Funktion des Klerus in der Stadtgemeinde des Spätmittelalters und der reformatorischen Frühzeit“ (Leitung: W. Ehbrecht u. B.-U. Hergemöller), „Auswirkungen der Gegenreformation und der kirchlichen Erneuerung auf soziales Gefüge, Verfassung und Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Stadt“ (A. Hanschmidt), „Frühneuzeitliche Exulantenbewegung und Städtewesen in Nordwestdeutschland“ (F. Petri) und „Sozial- und Aktionsprofil calvinistischer Presbyterien in der Frühneuzeit und während des Übergangs zur modernen Welt“ (H. Schilling). Der an der sozialgeschichtlichen Seite der Kirchengeschichte interessierte Kirchenhistoriker kann an den Ergebnissen der hier verzeichneten zahlreichen Arbeiten nicht vorübergehen. Zuweilen führt der wissenschaftliche Ehrgeiz – oder der Wunsch, den eigenen Namen ein weiteres Mal gedruckt zu sehen – aber auch dazu, daß Arbeiten verzeichnet werden, die erkennbar in keinerlei Zusammenhang mit der „Vergleichenden geschichtlichen Städteforschung“ stehen – z. B. S. 151, Nr. 36: W. Ehbrecht, Studien zur Herrschaftsbildung der Grafen von Tecklenburg.

Köln

Harm Kluiting

Volker Reinhardt: Überleben in der frühneuzeitlichen Stadt. Annona und Getreideversorgung in Rom 1563–1797 (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 72), Tübingen (Verlag Max Niemeyer) 1991, 22, 570 S.

Die Habilitationsschrift von Volker Reinhardt über die römische Getreideversorgung liefert nicht nur eine Fülle von neuen Erkenntnissen über die Volkswirtschaft und Agrarwirtschaft in Rom, sondern ist zugleich ein wichtiger Beitrag zur Papstgeschichte und speziell zur Sozialgeschichte des Kirchenstaates. Die Untersuchung beruht auf langjährigen und müh-

samen archivalischen Forschungen im Vatikanischen Archiv und im Staatsarchiv in Rom.

Seit den Tagen Gregors d.Gr. haben sich die Päpste bemüht, die Lebensmittelversorgung der römischen Bevölkerung, besonders in Krisenzeiten, sicherzustellen. Der Verfasser zeigt in seiner Arbeit die bedeutsame Rolle auf, die die Päpste seit dem Konzil von Trient bis zum Ende des 18. Jahrhunderts für die Getreideversorgung Roms gespielt haben. Intensive Studien der Quellen versetzen Reinhardt in die Lage, die Entwicklung des Brotpreises und die Versorgungslage in Rom seit dem Tridentinum genauestens aufzuzeigen. Er würdigt u.a. die Bedeutung der *Annona* für die Lebensmittelversorgung der römischen Bevölkerung.

Für den Kirchenhistoriker sind die Ausführungen über die Feier der Heiligen Jahre 1600, 1650, 1750 und die Folgen für die Getreideversorgung in Rom von besonderem Interesse. Unter Paul V. gab es in Rom einen märchenhaft niedrigen Brotpreis. Hohes Lob beim Volk fand Clemens X. Kritischer war das Urteil der Römer über die Getreidepolitik Innozenz' X. Seine Sparmaßnahmen hatten eine *damnatio memoriae* zur Folge. Die Sanierungspolitik von Innozenz' XI. stieß ebenfalls bei den unteren Schichten in Rom nicht auf Gegenliebe.

Hingewiesen sei noch auf die Ausführungen über die *Annona-Reform* Alexander VIII. vom Jahre 1689. Von Interesse für den Kirchengeschichtler sind ebenfalls die Kapitel über Getreidesteuern und Papstfinanz, über *Annona* und Papstfinanz und über Getreidesteuern und Papstfinanz.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Verfasser legt auch über die Päpste von Paul III. – Pius VII. neues Material vor, das für ihre Gesamtbeurteilung von Bedeutung ist. Der Kirchenhistoriker nimmt die Habilitationsschrift, die Frucht einer langen Forschungsarbeit, mit Dank und Anerkennung entgegen.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Eckart Conrad Lutz: *Spiritualis Fornicatio*. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein „Ring“ (= Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 32), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1990, 505 S., 63 Abb., geb., ISBN 3-7995-6832-8.

Die Freiburger altgermanistische Habilitationsschrift von 1988 des heutigen Ordinarius in Fribourg ist die Frucht jahr-

zehntelanger Faszination von jener kurz nach 1400 entstandenen Dichtung, über deren Urheber fast nichts bekannt ist und deren Inhalt zwischen derbem Bauernschwank und hochgebildeten Anspielungen oszilliert. Lutz sucht die Rätsel von Verfasser und Werk zu lösen, indem er mit abgründiger Gelehrsamkeit unter Rückgriff auf umfangreiches handschriftliches Material die Lebenswelt des Verfassers zwischen Toggenburg und Bodensee einerseits, die literaturgeschichtlichen Zusammenhänge des Werkes vor allem mit mittelalterlichen allegorischen Schriften andererseits erschöpfend rekonstruiert. Wittenwiler erweist sich dabei als Vertreter des Dienst- und Niederadels, dessen Welt durch die Aktivitäten der Toggenburger und Schweizer Bauern wie der Konstanzer Zünfte ins Wanken gerät. Mit den Mitteln seiner Zeit bewältigt er diese Krise, indem er einen bauernfeindlichen Schwank allegorisch zur Darstellung der zerfallenden Weltordnung überhöht. Die Welt, deren Ordnung sich auflöst, wird durch „*spiritualis fornicatio*“ zum Hurenhaus.

Freiburg

Wolfgang Reinhard

József, Körmendy: *Annatae e Regno Hungariae provenientes in Archivio Secreto Vaticano 1421–1536*, Budapest (Akademie-Verlag) 1990, 166 S.

Der Verfasser, ein passionierter Heimatforscher in der alten Tradition der Veszprémer Domherren (Lukcsics, Pfeiffer usw.), zur Zeit Propst des Veszprémer Domkapitels, legte als Frucht zweijähriger Forschungsarbeit zum ersten Mal vollständig jene Dokumente vor, die sich zwischen den Jahren 1421 und 1536 hinsichtlich des alten Königreiches Ungarn in den sogenannten *Annaten* des Vatikanischen Geheimarchivs befinden. Im Gegensatz zu den großen Kirchenprüfunden wie Bistümer, sind in den heute erhaltenen 136 Bänden der *Annaten-Bücher* die Abgaben jener kleineren Benefizien wie Propsteien, Archidiakonate, Kanonikate, größere Pfarreien usw. verzeichnet, deren Besetzung zwar dem Papst vorbehalten waren (*reservatio*), wegen der geringeren Abgaben jedoch nicht die Zustimmung des Kardinals-Konsistoriums benötigten. Der Vf. fand in den 73 Bänden der *Annaten* von 1421 bis 1536 insgesamt 241 Abgaben, die sich auf 17 historische Diözesen Ungarns beziehen. Im Verhältnis zu deutschen, französischen und englischen *Annata*-Eintragungen ist diese Zahl gering,

was jedoch darin seine Erklärung findet, daß die ungarischen kleineren reservierten Benefizien im Gegensatz zu den Bistümern geringere Einkünfte hatten. Nach 1536 gibt es in den Annaten-Büchern hinsichtlich Ungarns gar keine Eintragung mehr, was wohl mit dem Niedergang Ungarns und seiner türkischen Besetzung zusammenhing. Den eigentlichen Dokumenten stellt der Autor eine kurze, jedoch recht informative Einleitung über die Annaten im allgemeinen, den internationalen und nationalen Forschungsstand vor, und schließt den Dokumententeil mit chronologischer Zusammenstellung der Eintragungen der päpstlichen Bullen und einem präzisen Namens- und Ortsverzeichnis. Da die Dokumente in Latein sind, ist die Anzeige am Deckblatt und die Einleitung für ungarisch nicht kundige auch in lateinischer Sprache vorhanden. Somit erweist der sorgfältig zusammengestellte Dokumentenband sowohl dem Studium der ungarischen und internationalen Geldwirtschaft als auch der ungarischen Kulturgeschichte einen besonders wertvollen Dienst.

Bonn

Gabriel Adriányi

Euan Cameron: The European Reformation, Oxford (Clarendon Press) 1991, 580 S., kt., ISBN 0-19-873094-2.

Das Besondere dieser Gesamtdarstellung der europäischen Reformationsbewegung liegt in der Anordnung des Stoffes. Beinahe völlig wird auf ein geographisch-territoriales Strukturprinzip verzichtet und stattdessen thematisch gegliedert. Ein erster Teil schildert den spätmittelalterlichen Hintergrund und nach seinen sozialen, kirchlichen und theologischen Aspekten; in einem zweiten Teil wird die Botschaft der Reformatoren, gegliedert nach theologischen Loci, abgehandelt; drittens kommt die Entstehung reformatorischer Kirchen von Sachsen bis Schottland zur Sprache. Ein letzter Abschnitt zieht die Reformationsgeschichte bis 1600 unter dem Gesichtspunkt von Konflikten zwischen realpolitischer Notwendigkeit und kirchlich-theologischem Anspruch aus. Auf's Ganze gesehen bietet dieser Ansatz fruchtbare, bis ins Detail reichende Vergleichsmöglichkeiten, doch wird dieser Vorzug durch den Nachteil erkauft, daß durch die gewählte Darstellungsweise das Bild der geschichtlichen Abläufe blaß bleibt.

Basel

Ulrich Gäbler

Ulrich Löer (Bearb.): Der „Ketterspiegel“ des Daniel von Soest (1533) (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44; Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 1), Münster (Aschendorff) 1991, 223 S., 9 Abb., kt.

Im westfälischen Soest fiel die Entscheidung für die Reformation 1532 mit der Soester Kirchenordnung des Gerd Oemen. Ein Jahr später entstand der „Ketterspiegel“ (Ketzerspiegel) des Daniel von Soest, ein in mittelniederdeutscher Sprache verfaßtes, für ein breites Publikum bestimmtes Werk zur Darlegung und Verteidigung des altkirchlichen Glaubens. Von demselben Daniel von Soest stammen auch andere Schriften, nämlich „Ein gemeine Bicht“ (1539), „Ein dialogon“ (1539) und das „Apologeticum“. Während „Gemeine Bicht“ und „Dialogon“ in zeitgenössischen Drucken – und in jüngeren Editionen – zugänglich sind, blieben das 1888 edierte „Apologeticum“ und der „Ketterspiegel“ im 16. Jahrhundert unveröffentlicht. Ulrich Löer hat nun den „Ketterspiegel“ nach der im Soester Stadtarchiv überlieferten Handschrift ediert und dieser – von Peter Johaneck in Münster als Dissertation angenommenen – Textausgabe eine Einleitung vorangeschickt, die über Verfasser, Inhalt, Quellen und Überlieferung des Werkes Auskunft gibt.

Die lange strittige Identität des sich hinter dem Pseudonym „Daniel von Soest“ verborgenden Verfassers wurde schon 1972 von Norbert Eickermann aufgedeckt und mit dem Soester Minoriten Patroclus Boeckmann gesichert, einem aus Soest stammenden, in Westfalen als Kontroverstheologe tätigen Mann (1532 theologisches Streitgespräch mit Bernd Rothmann in Münster). Löer übernimmt dieses Ergebnis und erhärtet es durch Auswertung nachweisbarer Benutzungsspuren im noch erhaltenen Bücherbestand des Soester Minoritenklosters. Diese Vorgehensweise erlaubt ihm auch, den „Ketterspiegel“ inhaltlich zu kommentieren und dessen Vorlagen oder Quellen zu erschließen. Der „Ketterspiegel“ steht neben dem alphabetischen lateinischen Ketzerkatalog des Kölner Dominikaners Bernhard Lutzenburgus von 1523 und ähnlichen Ketzerlisten; „im Unterschied zu diesen greift Daniel lokale und regionale Erfahrungen mit der neuen Lehre auf und beabsichtigt, in lebendiger, volksnaher Sprache ‚Hochtheologie‘ in theologische Unterweisung umzusetzen“ (S. 32). Als Vorlagen dienen ihm neben Lutzenburgus

und antihäretischen Schriften der frühen Kirche sowie hochmittelalterlichen Predigten gegen die Ketzer (Bernhard von Clairvaux) altkirchliche Autoren der Reformationszeit wie Eck, Cochlaeus, Fabri oder der Kölner Dominikaner Johann Host von Romberch. Dabei bedient sich Daniel der sprachlichen Formen der aus der reformatorischen Flugschriftenliteratur bekannten Polemik – u.a. gegen Luther, „den gröten geylen tzegebenöck“ (S. 97), den ‚großen geilen Ziegenbock‘ –, womit sich der „Kettenspiegel“ trotz ausgebliebener Resonanz als katholisches Gegenstück reformatorischer Flugschriftenpolemik erweist: „Das ‚Ineinandergreifen von Predigt und Flugschriftenpropaganda‘, für die reformatorische Seite wiederholt festgestellt, hat auf ihn nicht nur großen Eindruck gemacht, sondern auch sprachlich-gestalterische Energien freigesetzt“ (S. 42).

Zur Löers Literaturliste ist die Arbeit von Mark U. Edwards jr., „Catholic Controversial Literature, 1518–1555. Some Statistics“ (ARG 79, 1988, S. 189–205), zu ergänzen, in der auch populäre deutschsprachige Texte erfasst werden.

Köln

Harm Kluiting

Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556. Herausgegeben von *Andreas Falkner* und *Paul Imhof*, Würzburg (Echter) 1990, 488 S., Ln., ISBN 3-429-01326-7.

Die Gedenkschrift enthält Beiträge zur Geschichte des hl. Ignatius von Loyola und der Gesellschaft Jesu und liefert einige Facetten des sehr breiten Spektrums von Tätigkeit und Einsatz des Ordens, der 1540 gegründet wurde und beim Tod des Ignatius auf etwa 1000 Mitglieder angewachsen war. Ignatius hatte dem Orden das Gepräge gegeben. Unentwegt suchte er in allen Dingen Gott und wurde bei dieser Suche selbst geprägt.

Teil I des Bandes behandelt Ignatius von Loyola, Teil II den Jesuitenorden, Teil III die ersten Jesuiten in Deutschland, Teil IV frühe Jesuitenkollegien und Teil V das Testament des Ignatius.

Ignatius wird in seine Zeit hineingestellt, die Lernjahre in Kastilien 1505–1517, die Wandlung des Ignatius, das Erleuchtungserlebnis in Manresa und die Pilgerfahrt nach Jerusalem werden lebendig geschildert. Seine Studienjahre in Paris, die Ausschau nach Gefährten, sein Weg zur Kirchlichkeit, die Sendung durch

den Papst, der priesterliche Dienst der Jesuiten, ihr Wanderapostolat und ihr Dienst an den Armen werden eindrucksvoll gewürdigt.

Die Arbeit der ersten Jesuiten in Deutschland wird am Beispiel von Peter Faber und Petrus Canisius, an ihrer Beteiligung an den Religionsgesprächen und auf dem Tridentinum herausgestellt. In Messina begannen die Anfänge der jesuitischen Kollegspädagogik. Das Wirken der Gesellschaft in Löwen, die Gründung des Collegium Germanicum-Hungaricum, die Gründung der Jesuitenkollegien in Wien und Prag werden eingehend dargestellt. Die Satzungen der Gesellschaft Jesu, die Korrespondenz des Ignatius, seine Spiritualität und sein Exerzitienbuch finden eine kritische Würdigung. Hervorzuheben ist besonders der wertvolle Bildeil.

Die Beiträge des Bandes wollen keine wissenschaftliche Erörterung sein, sondern sind für weitere Kreise bestimmt. Einzelne Artikel sind Nachdrucke. Verschiedene Literatur wäre zu ergänzen. Manche Formulierungen überraschen, so z. B. S. 208 über die „Deutsche Messe in Nürnberg“, S. 284 über Luther und das Amtspriestertum. S. 238 wird der Pflug-Briefwechsel weder zitiert noch verwendet. Über die Jesuiten in Trient (S. 253 ff.) vgl. den Beitrag von H. J. Sieben: *Ecclesia Militans I* (1988) 279–312. Zu S. 267: Über Petrus Canisius wäre zu ergänzen: E. M. Buxbaum, *Petrus Canisius* und die kirchliche Erneuerung im Herzogtum Bayern (Rom 1973); K. Dietz: *Katholische Theologen der Reformationszeit III* (1986) 88–102 (Lit.).

Der Band ist eine würdige Erinnerung an Leben und Werk von Ignatius von Loyola und das Wirken des Jesuitenordens. Er macht eindrucksvoll deutlich, welche Verdienste sich die Jesuiten um die Erneuerung des kirchlichen Lebens im 16. Jahrhundert erworben haben und macht zugleich das spirituelle Vermächtnis des Ignatius von Loyola lebendig.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Alister E. McGrath: A Life of John Calvin. A Study in the Shaping of Western Culture. Oxford (Basil Blackwell) 1990, 332 S., geb., ISBN 0-19-504394-4.

Der Leser erwartet unter diesem Titel eine Biographie Calvins, in der seine Einbettung in die westeuropäische Kultur besonders beachtet wird. Doch trifft nur der

Untertitel zu, der Titel selbst ist irreführend. Die Darstellung springt vom Jahr 1541 zum Jahr 1553. Eingehend behandelt werden nur die Jahre bis 1538 und die Ereignisse 1555 sowie Calvins Verhältnis zu Frankreich. Am Schluß wird ein Exkurs über den Geldwert in Westeuropa beigefügt (200 ff.), an den sich die Erörterung der Kapitalismusthese Max Webers und der Menschenrechte anschließt. Vielleicht soll der Titel „*Ein Leben Calvins*“ die Unvollständigkeit der Darstellung andeuten.

Die wissenschaftliche Erforschung des frühen Calvin wird indessen wesentlich gefördert. Der Vf. hat intensive Studien zur französischen Kulturgeschichte getrieben und sie für die Calvinforschung fruchtbar gemacht. Der Humanismus wird geschildert; der französische ‚Evangelismus‘ ist allerdings inzwischen von B. Roussel u.a. intensiver erforscht worden. An McGrath's Untersuchung des Pariser Collège de la Marche (St. Barbe) und Montaigu sowie des akademischen Lebens in der Stadt wird die künftige Forschung nicht vorbegehen können. Allerdings vertritt der Vf. die Meinung, Calvin sei nie im Collège de la Marche gewesen (27). Er meint, sein Lehrer Cordier habe zwar dort gewirkt, Calvin habe aber von Montaigu aus die Klasse Cordiers besucht. Calvins Brief an Cordier 1550 klingt jedoch anders. Über Montaigu erfährt der Leser wichtige Details. In der Frage der Lehrer Calvins ist der Vf. zurückhaltend, meint aber, John Mair sei von 1525 bis 1531 Regens in Montaigu gewesen. (36; bestritten von H. A. Oberman, *Initia Calvini: The matrix of Calvin's Reformation*). Jedenfalls habe Calvin unter occamistischem Einfluß in Paris gestanden (42). Vf. hält den scholastischen Hintergrund Calvin jedoch für „ganz irrelevant“, weil jener mit der Reform der Universitäten später nicht befaßt gewesen sei (38). Doch ist dabei Calvins Erkenntnisethode vergessen, die von der Scholastik beeinflusst war. Die Frage nach Calvins Verhältnis zu den scholastischen Schulen bleibt weiterhin ungeklärt. Die Aufdeckung der Epistemologie Calvins bleibt ein dringendes Postulat.

In Bourges und Orléans studierte Calvin das Zivilrecht. Der *mos italicus* und *mos gallicus* des Jurastudiums wird erklärt. Es fehlt aber der Hinweis, daß Calvin 1531 die Vorrede zur „*Antapologia*“ gegen Alciati verfaßt hat (58 f.). Zur Verfasserchaft der Coprede will McGrath kein Urteil abgeben (66). Er läßt unerwähnt, daß in der Rede Schriften des Erasmus und Lu-

thers wiedergegeben werden. Calvins *subita conversio ad docilitatem* ist ein historisches Faktum, das aber schwer zu datieren sei.

Calvins erster Genfer Aufenthalt wird in den Zusammenhang der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse gestellt. Es zeigt sich wieder, daß auf diesen Gebieten, dazu der Philosophie und Kultur, die Stärke des Buches liegt. Der Leser nimmt viele Fakten und Zusammenhänge wahr, die bisher in der Forschung nicht aufgezeigt worden sind. Bei historischen Beurteilungen ist der Vf. zurecht kritisch und also zurückhaltend. Jedenfalls legt er ein gut lesbares Buch vor, das an zahlreichen Stellen die Forschung bereichert.

Ostbevern bei Münster

Wilhelm H. Neuser

Joël Poivre: *Jérémie Ferrier (1576–1626). Du protestantisme à la raison d'Etat*, Genf (Librairie Droz) 1990, 114 S.

Der Konvertit J. Ferrier ist in der Forschung relativ unbeachtet geblieben. Carl Werner erwähnte ihn 1889 in seiner „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur“. 1940 widmete ihm P. Koch eine Reihe von Aufsätzen. Das Lexikon „*Catholicisme*“ brachte einen kurzen Beitrag über ihn. Umfassender ist der Artikel von B. Barberiche im „*Dictionnaire de Biographie Française*“.

Jetzt legt J. Poivre eine Untersuchung über ihn vor und würdigt ihn als bekannten protestantischen Polemiker, der sich gegen das Papsttum wandte und die herkömmliche Beschuldigung wiederholte: Der Papst ist der Antichrist. Seit 1610 zeichnet sich bei ihm eine Wende ab, die 1613 zu seiner Konversion führte. 1614 dokumentierte er seine Umkehr in der Schrift „*De l'Antéchrist et de ses marques, contre les calomnies des ennemis de l'Eglise catholique*“.

P. beurteilt Ferrier als einen komplexen Charakter, beherrscht durch den Ehrgeiz. Ob damit das Motiv seiner Konversion erklärt werden kann, erscheint mir fraglich. Diskussionswürdig ist auch der Untertitel „*Du protestantisme à la raison d'Etat*“. Das Werk „*De l'Antéchrist*“ (1614) dokumentiert m.E., daß die Motive seiner Konversion vielschichtiger sind.

Als Anhang veröffentlicht der Verfasser 9 Dokumente über Ferrier. Hingewiesen sei auf die neuen Quellen, die der Autor in Archiven gefunden hat. S. 109 findet sich ein Werkverzeichnis von Ferrier, das 8 Ti-

tel umfaßt. An Druckfehlern fiel mir auf: S. 109 „contre“ statt „conte“. Der Band XIII des „Dictionnaire de Biographie Française“ erschien 1975, nicht 1985.

Das Verdienst von P. besteht darin, daß er auf den einflußreichen Konvertiten J. Ferrier erneut aufmerksam gemacht und die Motive seiner Konversion zur Diskussion gestellt hat.

Freiburg i.Br. Remigius Bäumler

Walter Nigg: *Friedrich von Spee*. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn. Mit einem Beitrag von *Walter Seidel*: *Walter Nigg – Ein Leben mit den Heiligen*, Paderborn (Bonifatius-Verlag) 1991², 106 S., geb., ISBN 3-87088-654-4.

Walter Nigg hat die Bedeutung der Heiligen wieder entdeckt und ihr Leben und Werk für weite Kreise erschlossen. In dem vorliegenden Bändchen macht er mit Friedrich von Spee vertraut, der vor 400 Jahren geboren wurde. Nach seinen eigenen Worten hat Nigg Spee seit seiner Studentenzei ins Herz geschlossen. Er stellt kritisch fest, daß der Name Spee in dem mehrbändigen Sammelwerk „Die großen Deutschen“ fehle. Anscheinend zähle er nicht zu den Großen der deutschen Geschichte.

N. erinnert daran, daß das Leben von Spee kaum so darstellbar sei, wie es sich gebühre, da es nur in Umrissen bekannt sei. Spee trat 1610 in die Gesellschaft Jesu ein und wirkte von 1623–26 an der Paderborner Universität als Professor für Philosophie und war zugleich Domprediger. Nach dem Tertiariat arbeitete er in Seelsorge und Schule und gewann in der Grafschaft Peine 26 Dörfer für den alten Glauben zurück. 1629 wurde er bei einem Überfall schwer verwundet. Von 1629 bis 31 dozierte er in Paderborn Moralthologie und lehrte später in Köln und Trier. Nigg stellt Spee als Seelsorger, Beichtvater und Dichter heraus und schildert eingehend seinen Kampf gegen die Hexenprozesse. Im Mai 1631 wurde seine „Cautio Criminalis“, juristische Bedenken gegen die Hexenprozesse, gedruckt. Sie wurde später ins Deutsche und in mehrere Fremdsprachen übersetzt. N. zeigt die Geschichte des Hexenwahns auf und erinnert daran, daß auch Luther am Hexenglauben festgehalten habe. In Genf wurden unter Calvin mehr Hexen als je zuvor verbrannt. In den protestantischen Ländern sei die Hexenverbrennung stärker als in katholischen Ländern praktiziert worden. Als den

neuen Hexenwahn unserer Zeit nennt Nigg die Judenverfolgung.

Die Vita von Spee hat N. mit Sympathie geschrieben. Er bietet eine Hinführung zum Leben eines mutigen Jesuiten, dessen Werk entscheidend zur Eindämmung der Hexenprozesse beigetragen hat.

Freiburg i.Br. Remigius Bäumler

Alain Tallon: *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629–1667)*. Spiritualité et société, Paris (Les Editions du Cerf) 1990, 189 S.

Im Zeitalter der Tridentinischen Reform erlebte der Katholizismus eine innere Erneuerung, die sich u.a. – neben seiner starken Marienverehrung – in einer betonten eucharistischen Frömmigkeit zeigte. Bereits 1539 hatte Papst Paul III. in Rom die Corporis-Christi-Erzbruderschaft zur Verehrung des hl. Altarssakramentes errichtet. Diözesansynoden der nachtridentinischen Epoche bezeichneten es als eine Aufgabe der Pfarrer, die Gläubigen zu einer verstärkten eucharistischen Frömmigkeit anzuregen. Es kam zur Bildung von Sakramentsbruderschaften in den verschiedenen Diözesen, die sich die besondere Verehrung der Eucharistie zur Aufgabe machten. 1609 bestätigte z.B. Papst Paul V. die in München errichtete Corporis-Christi-Bruderschaft.

In Frankreich wurden die Trienter Reformdekrete offiziell erst 1615 angenommen. Aber auch hier zeigte sich bald der Erneuerungswille in der durch das Konzil ausgelösten vertieften eucharistischen Frömmigkeit. Über die Geschichte und das Wirken der Sakramentsbruderschaften in Frankreich legt A. Tallon in der vorliegenden Arbeit über die Bruderschaft vom hl. Sakrament neues Material vor und zeigt ihre Entwicklung in den Jahren 1629–1667 auf. Dem Verfasser ist es gelungen, neue Quellen, u.a. in der Bibliothèque Municipale de Grenoble, in der Bibliothèque Nationale, der Bibliothèque Mazarine, zu entdecken. Er kann uns so ein eindrucksvolles Bild über die religiöse Bedeutung und das Wirken der Sakramentsbruderschaft geben und die bereits vorliegenden Arbeiten von A. Auguste, M. Souriau und E. S. Chill ergänzen. Er berichtet über das Werden und die Ausbreitung der Bruderschaft, ihre Mitglieder, die geistlichen Konferenzen, ihre Aktionen und Pläne. T. würdigt das religiöse Ideal der Sakramentsbruderschaft, ihre Zielsetzungen, ihr caritatives und missionarisches Bemühen. Er ist in der Lage,

eine vollständige Namensliste der Leiter der Bruderschaft vorzulegen. Aufschlußreich ist auch seine Aufstellung über die Verbreitung der Bruderschaft in Frankreich und die Hinweise über die soziale Stellung ihrer Mitglieder, die zeigt, daß führende Vertreter des geistigen und politischen Lebens Frankreichs zu ihren Mitgliedern zählten.

Ein eingehendes Quellen- und Literaturverzeichnis schließt sich an. Die Untersuchung von T. ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der religiösen Erneuerung des Katholizismus in Frankreich im 17. Jahrhundert, an der die Pflege der eucharistischen Frömmigkeit einen starken Anteil hatte.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Ulrich Hutter-Wolandt: Die evangelische Kirche Schlesiens im Wandel der Zeiten. Studien und Quellen zur Geschichte einer Territorialkirche (= Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund Reihe B, Band 43), Dortmund 1991, 295 S.

Der Verfasser vereinigt in diesem Buch 10 Aufsätze, die er in den letzten Jahren meist im Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte veröffentlicht hat. Zwei Beiträge waren bisher ungedruckt. Das Buch ist geschickt komponiert. Den Schwerpunkt bilden drei biographisch-theologische Darstellungen von Zacharias Ursinus, Schleiermacher und Ernst Lohmeyer. Diese sind mit Untersuchungen verbunden, die angesichts bestimmter Gedenktage veranlaßt worden sind. Da diese Gestalten verschiedenen Jahrhunderten angehören, wurden dazwischen gestellt Skizzen über die kirchliche Lage in Schlesien einmal zur Zeit Friedrichs d.Gr. samt der Geschichte der reformierten Gemeinde in Glogau, zum anderen der gespannten Situation beim Kampf um Union und Agende. Jedem Abschnitt ist ein Quellenanhang beigegeben. Für das 20. Jahrhundert spricht der Überblick über den schlesischen Kirchenkampf, in den auch der Überblick über den Wirkungskreis des aus Westfalen stammenden Breslauer Neutestamentlers Ernst Lohmeyer gehört. Die Zusammenfassung dieser Beiträge zu einem Buch, bietet zwar keine vollständige Kirchengeschichte Schlesiens, führt aber durch die in den Studien angeschnittene Problematik das evangelische Schlesien einem größeren

fachlich orientierten Leserkreis zu. Unbekannte Archivalien erhöhen wie immer den Wert einer Publikation.

Münster i.W.

Robert Stupperich

Ulrich Gäbler: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München (Verlag C.H. Beck) 1991, 206 S.

Der gehaltvolle Band schildert in geistes- und zeitgeschichtlichen Kontexten Lebensgang und Wirken folgender Männer: Charles G. Finney, Thomas Chalmers, Adolphe Monod, Isaac da Costa, Aloys Henhöfer, Dwight L. Moody.

Der Verfasser will damit auch einen Schritt auf die Theologie der Erweckungsbewegung hin tun, indem er jeweils bestimmte Sachthemen in Zuordnung zu den genannten Namen anklängen läßt, somit die biographischen Essays hin zu systematischen Aspekten ausweitend. Es geht näherhin um das Problem des modernen Menschen, um die neue Kirche, die evangelische Frömmigkeit, die christliche Nation, den rechten Weg und um die organisierte Botschaft. Von den Porträts führt dann der nachgeordnete Essay zu Überlegungen zur historischen Einordnung und theologischen Charakterisierung der Erweckung.

Dabei werden prophetisches Motiv, eschatologisches Geschichtsverständnis (mitsamt Unterscheidung einer postmillenarischen von einer premillenarischen Auffassung), das Interesse am einzelnen frommen Christen, der Sozietätsgedanke sowie die – an die Aufklärung gemahnende – soziale Motivation hervorgehoben und teilweise auch überzeugend abgeklärt.

Weniger dürfte die insgesamt ziemlich uniforme Beurteilung der Aufklärung als nützlicher Reformbewegung überzeugen. Zwar ist dem Anliegen Gäblers zuzustimmen, den antiaufklärerischen Affekt zu entkräften, aber die „soziativen“ Motive müßten hier auch im Blick auf die kirchlichen Folgeerscheinungen schärfer abgelesen werden.

Die deutsche Erweckungsbewegung ist nur durch Henhöfer präsent, wobei die Fäden zur Allgäuer Erweckungsbewegung zwar gezogen werden, auch einige andere Personen und Zentren Erwähnung finden, die geographischen Ausstrahlungen und Wechselwirkungen aber ansonsten ausgespart bleiben. Das Bild ist insofern doch recht eklektisch angelegt,

auch hinsichtlich der Theologie der Erweckung, deren Grundlagen und Ausprägungen von Gottfried Menken bis Tholuck jedenfalls intensiver nachgegangen wurde, als Verfasser einräumt.

So besteht der Wert dieser Arbeit in der gründlichen Aufarbeitung der einschlägigen Untersuchungen für die verständnisvoll Porträtierten in deren kontinentalen, ja internationalen (leider nicht soziologischen) Zusammenhängen. Das Buch bietet gewissenhaft zusammengetragene Grundlageninformation und oft mühsam recherchierte Literaturnachweise. Mustergültig für dieses Anliegen des Verfassers ist z.B. sein Literatururteil zu Isaac da Costa (S. 291–294), der über entlegene Quellen Aufschluß gibt.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Arnold Janssen SVD: Briefe nach Südamerika.
Bd. 1: 1890–1899. Herausgegeben und kommentiert von *Josef Alt SVD*, Nettetal (Steyler Verlag – Wort und Werk) 1989, Einleitung 60 S., Briefteil 444 S., mit drei Landkarten, kt.

Die Ausgabe von J. Alt enthält 175 Briefe des Gründers des Steyler Missionswerkes – vgl. Fritz Bornemann, A. Janssen der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837–1909, Steyl 1970. Bibliographisch läßt die gediegene Edition mit kommentierenden Anmerkungen, Personenangaben, einer Tabelle der 1889–1899 ausgesandten Missionare, Personen-, Orts- und Sachregister, Karten und einer ausführlichen Einleitung sowie einem Lit.-Verz. kaum einen Wunsch offen. Der unmittelbare Anlaß der Ausgabe ist der 100. Jahrestag der Aussendung der ersten Missionare der SVD nach Südamerika i.J. 1889, nachdem die Gesellschaft sich zuvor stark auf die China-Mission konzentriert hatte.

Die mangelhafte, seelsorgerliche Betreuung deutschsprachiger kath. Auswanderer in Südamerika, für deren Interessen sich der 1871 gegründete St. Raphael-Verein unter Leitung des Laien Paul Cahensly einsetzte, führte im Zeitraum 1890–1899 zur Ausdehnung der Tätigkeit der SVD nach Argentinien, Brasilien und Chile. Die Motivation war eine doppelte: Janssen wollte vermeiden, daß nach dem Vorgang in den USA zahlreiche ausgewanderte Katholiken ihrer Kirche verlorengingen, weil ihnen keine Seelsorge in ihrer Muttersprache zuteil wurde, und er suchte neue Wirkungsfelder für seinen

zunehmenden Nachwuchs – 1889 hatte er auch begonnen, den weiblichen Zweig der Gesellschaft, die Genossenschaft der Dienerinnen des Hl. Geistes aufzubauen, der von Eignung und Interesse her nicht ausschließlich in die Mandschurei dirigiert werden konnte.

Das Ziel der Ausgabe ist durchaus kein rein hagiographisches, denn es werden Stärken und Schwächen Janssens deutlich, und die Forschung erhält Einblick in die Expansion einer der dynamischsten Ordensgesellschaften des 19. Jahrhunderts. Nachdem es bereits eine größere Zahl von Untersuchungen über die Lage deutschsprachiger protestantischer Auswanderer in Südamerika, über Gemeinde- und Synodalgründungen und kirchliche Hilfe aus dem Deutschen Reich gibt, stellt dieser Band mit seiner recht ausführlichen geschichtlichen Einführung eine wertvolle Ergänzung hinsichtlich der kath. Einwanderer dar.

Für die Lateinamerika-Forschung wäre es freilich wertvoll gewesen, wenn nicht nur die Briefe Janssens, sondern auch die Briefe seiner Mitarbeiter abgedruckt worden wären, auf die er eingeht, während sich jetzt nur mehr oder weniger kurze Angaben und Zitate in den Anmerkungen finden. Dafür hätten manche Briefe Janssens, die hauptsächlich Glückwünsche zu Namenstagen und andere rein persönliche Dinge enthalten, weggelassen bzw. anmerkungsweise erwähnt werden können. Vielleicht können diese Überlegungen noch für die Ausgabe des geplanten 2. Bandes berücksichtigt werden.

Köln

Hans-Jürgen Prien

Gustav A. Krieg: Die gottesdienstliche Musik als theologisches Problem. Dargestellt an der kirchenmusikalischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg (= Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 22), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1990, 346 S., kt., ISBN 3-525-57183-6.

Der Zusammenhang von Theologie und Musik, Kernpunkt des kirchenmusikalischen Dienstes, wird immer wieder einfühlsam und kenntnisreich erwogen werden müssen. Der Verfasser, selbst profilierter Kirchenmusiker und habilitierter Theologe, nimmt sich das 19. und das beginnende 20. Jahrhundert zur Analyse vor. – Mit der Einführung sind die Leitlinien gesetzt: „Die gottesdienstliche Musik in den Spannungsfeldern neuerer theolo-

gisch-musikalischer Reflexion allgemein“ und „Die kirchenmusikalische Erneuerung als exemplarische Antwort auf die Frage gottesdienstlicher Musik“. – Ein erster Hauptteil stellt „den phänomenologischen Befund“ dar. Zwei Hauptströmungen mühen sich um die Überwindung des Rationalismus: die Orientierung am cappella-Stil und die Schütz-Bach-Renaissance. Viele Details zu Meistern und Kleinmeistern und ihren Kompositionsprinzipien, viele Impulse der Kirchengesangsvereine, der Sing- und Orgelbewegung werden in einen geistig stringenten Ablauf geordnet. Die Darstellung endet beim Fest der deutschen Kirchenmusik von 1937; die Position zur Musik des Dritten Reichs wird leider nicht thematisiert. – Ein zweiter Durchgang reflektiert das „hermeneutische Problem“: also das sich wandelnde Liturgieverständnis, das Wort-Ton-Verhältnis, die Religion-Kunst-Debatte, die Bestimmung von Kirchenmusik als absolute Musik, als Lob Gottes, als Verkündigung u.ä. Die tiefbohrende Denkweise und die virtuose Wissenschaftlersprache machen es dem Leser nicht eben leicht: anstrengende, aber letztlich anregende Gedankenarbeit.

Tübingen

Martin Rößler

Martin Rößler: *Liedermacher im Gesangbuch*, Band 3 (= calwer taschenbuchbibliothek 6), Stuttgart (Calwer Verlag) 1991, 230 S., ISBN 3-7668-3064-3.

Veröffentlichungen wie M. Rößlers „Liedermacher im Gesangbuch“ füllen eine Lücke in der Hymnologie. Eine umfassende und wissenschaftlich solide Geschichte des evangelischen Kirchenliedes ist ja zur Zeit nicht vorhanden, und die „Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten“ im „Handbuch zum evangelischen Kirchengesangbuch“ bilden auf weite Strecken eher einen Beitrag zu volklichkirchlicher Hagiographie. So ist man für Details auf ältere Literatur und mehr oder weniger verstreute Einzelveröffentlichungen angewiesen, für die Interpretation konkreter Lieder im übrigen wieder auf das Handbuch zum EKG (dessen „Liederkunde“ allerdings sehr viel besser ist als die „Lebensbilder“, vor allem der 1990 erschienene Teil II).

Umso mehr also ist Rößlers Arbeit zu begrüßen, besonders auch der nunmehr vorliegende 3. Band. Gerade er behandelt – abgesehen von Jochen Klepper – Dichter, die das Interesse der Hymnologen in

der Regel nicht sonderlich in Anspruch nehmen, nämlich Chr. F. Gellert, E. M. Arndt, A. Knapp und O. Riethmüller.

Für Rößler ist selbstverständlich: die gründliche und bibliographisch abgesicherte Aufarbeitung des Materials; für den Leser hilfreich: die ausführliche Zitation der Quellen, zumal ja Gesangbücher bis auf wenige Ausnahmen nur einen äußerst kleinen Ausschnitt aus dem Oeuvre des jeweiligen Liedermachers liefern, während die Texte, die zur Erstellung des *Gesamtbildes* eines solchen Dichters hilfreich sind, oft nur schwer zugänglich sind (das gilt vor allem für ältere Autoren).

Erfreulich ist vor allem auch Rößlers Art und Weise der inhaltlichen Darstellung, wie etwa an seinen Arndt- und Riethmüller-Interpretationen deutlich wird: Immer wird das Schaffen der jeweiligen Autoren über den spezifisch hymnologischen Horizont hinaus in seinem allgemein-biographischen, kirchen- wie profangeschichtlichen Kontext beleuchtet, wobei Rößler mit kritischen – bisweilen äußerst kritischen – Urteilen nicht zurückhält (vgl. etwa seine Bemerkungen zu Arndts „patriotischer“ Dichtung, S. 65 oder zu Riethmüllers „nationalen“ Anfängen, S. 131 f.). In solchen Zusammenhängen wird auf geradezu wohlthuende Weise deutlich, wie sehr sich die Hymnologie seit der Redaktion des EKG in der Beurteilung ihrer Quellen weiterentwickelt hat.

Ob Rößler allerdings gänzlich von Tendenzen zu hymnologischer Hagiographie frei ist, mag gefragt werden. So ist zwar vielleicht verständlich, daß der „Tübinger“ Rößler sich dem „Tübinger“ Knapp in besonderer Weise verbunden fühlt – ein wenig zu kritiklos erscheint jedoch Rößlers Klepper-Interpretation (mag gerade auch sie Kleppers Kirchenliedschaffen in seinem kirchengeschichtlichen wie sozialen Kontext nachzeichnen). Gewiß bleibe es Rößler anheimgestellt, Kleppers Kirchenlieder als „durchsichtig geschliffen wie Edelsteine“ zu bezeichnen, in ihnen „durch und durch Gebet und Zeugnis“ wahrzunehmen (S. 193); wahrzunehmen bliebe vielmehr auch der ihnen oft immanente gesellschaftliche wie theologische Quietismus. Und wenn Rößler Kleppers Position als ein Sich-Halten „an das aufleuchtende Licht der Gnade“ interpretiert (S. 204), dann könnte eine solche Haltung von Kleppers Biographie her auch als Flucht in die bloße religiöse Innerlichkeit erscheinen – hinweg von einer Realität, welcher der Dichter nur noch gebannt-ohnmächtig gegenübersteht. Und in diesem Sinne wäre dann Kleppers Lied-

schaffen auch nicht „zeitgeprägt und allzeitig zugleich“, wie Rößler schreibt (S. 205), sondern auf eine bedrückende Weise geschichtslos.

Aber wie dem auch sei! In jedem Falle bleibt Rößlers Arbeit zur Lektüre empfohlen – nicht nur dem Kirchengeschichtler und dem in der Praktischen Theologie oder der Kirchenmusikerausbildung tätigen Hymnologen. Auch in der Praxis des Pfarramtes (Stichworte: Liedpredigt, Gemeindegemeinschaften wie des kirchenmusikalischen Amtes in der Ortsgemeinde kann das Buch gute Dienste leisten.

Düsseldorf

Gustav A. Krieg

Rudolf Michael Schmitz: Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943 (= Münchener Theologische Studien. II. System. Abteilung 46), St. Ottilien (EOS-Verlag) 1991, 40, 336 S.

Diese „Studie“, wie sie der Autor nennt, geht weit über den Rahmen einer normalen Dissertation hinaus. Es geht um das letzte Kapitel der Dogmatik, ein Stoff, der nur vorsichtig angegangen zu werden pflegt. Mag man heute über vergangene Zeiten, Reformation oder Konzilien vorurteilsfrei urteilen können, nicht aber über die letzten 50 Jahre. Wenn es aber zu wirklich starken Bewegungen gekommen war, so wird der Leser dankbar sein, wenn diese festgehalten und bewertet wurden; nur zu vieles versinkt im Nebel des Vergessens, was im Abendrot des Gedenkens mächtig und tröstlich aufragt.

Der Autor hat sich sein Thema aus dem letzten Teil des Dogmatikstudiums gewählt, aus dem Traktat „von der Kirche“, einem Gebiet, an das andere Dogmatiker sich vielleicht am Schluß ihrer Lehrtätigkeit wagen, das ja auch angefüllt ist mit vielen Versuchen, vorläufigen Aspekten und Teilstücken, das nicht ohne Risiko von manchem Schutt, der dort abgestellt sein mag, zu räumen ist. Auf einer parallelen Arbeit seines Doktorvaters Prof. Dr. Angel Anton S.J. an der Gregoriana, aber über den spanischen Sprachraum, konnte der Doktorant fußen, doch wohl nur, was die Systematik betraf. Denn der deutsche Sprachraum bietet andere Probleme, Hypothesen, Ideen und Ideologien zur Kenntnisnahme und Kritik an. Ja, Kritik konnte nicht unterbleiben, denn eine Bewegung will also solche gewertet und dargestellt werden, eine bloße Aufzählung

der Literatur genügt nicht. Allerdings läßt schon die Aufzählung die Stärke der wahrgenommenen Bewegung erkennen: „Bibliographie in Auswahl“ nennt an 1000 Werke (S. XV–XL) und das Personenregister ca. 600 Namen (S. 329–336).

Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis muß hier genügen, eine Auseinandersetzung mit Inhalt und Darstellung kann von hier aus nur gewünscht werden. Als „Elemente“ des Aufbruchs wurden behandelt: Neue Mystik, politische Romantik, tragisches Lebensgefühl, katholische Neoromantik; als Komponenten der Wende zum Objekt: Thomismus, zum Leben: Nietzsche-Rezeption, Spengler, Langbehn, Guardini, zur Gemeinschaft: Jugendbewegung, liturgische Bewegung, ökumenische Bewegung. Sodann der Rückblick auf das theologische Erbe bei Augustinus, Thomas, Möhler, Scheeben. Als „Grundrichtungen“ 1918–1943 können angesehen werden: Kirche von Christus gestiftet als Heilskollektiv (Koster), als Spannungseinheit in Analogie (Przywara), als Erlösungseinheit (Guardini), als Geschichte (K. Adam), als mystische Einheit (Casel), als „Der Christ als Christus“ (Wittig, Pelz).

Ein letztes Kapitel bringt „systematische Reflexionen“ und findet vor allem aus den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils „Anstöße für eine ganzheitliche Ekklesiologie“, wo den Aussagen zu „Kirche im Hl. Geist“, Volk Gottes, Leib und Braut Christi, Tempel des Hl. Geistes nicht ausgewichen wird, vielmehr wir aufgefordert werden, uns mit der *Ecclesia ex Trinitate adunata* dankbar anzufreunden.

Siegburg

Rhaban Haacke

Alfred Salomon: Sehen wir den Tatsachen ins Auge. Ein Zeitzeuge des Kirchenkampfes berichtet, Stuttgart (Calwer) 1991, 145 S.

Je weiter wir uns von der Zeit des Dritten Reiches entfernen, desto größer werden die Verstehensbarrieren. Das gilt vor allem auch für die Haltung der Evangelischen Kirche im Dritten Reich. Zeitzeugen wie Salomon können zum Verstehen helfen. Alfred Salomon war einer der „jungen Brüder“, also einer jener BK-Theologen, die ihr 1. und 2. theologisches Dienstexamen bei ihrem Bruderrat ablegten. Auf einige Besonderheiten dieses facettenreichen, fast möchte man sagen abenteuerlichen, Lebenslaufes möchte ich be-

sonders hinweisen. Salomon war zu Beginn des Dritten Reiches für einige Zeit Mitglied der SS und erlebte dabei auch den Röhm-Putsch. Offenbar war er ganz bewußt in die SS geschleust worden, aus missionarischer Verantwortung für die jungen Männer in der SS, in der das „Neuheidentum“ à la Rosenberg immer mehr an Boden gewann. Er wurde dann aber sehr bald aus der SS wieder ausgeschlossen. Gleichzeitig, also während seiner SS-Mitgliedschaft verschickte er streng vertrauliche Mitteilungen an die Notbundpfarrern, die in einer Geheimdruckerei der BK vervielfältigt worden waren. Später arbeitete Salomon dann für einige Zeit beim Ostdeutschen Jungmännerwerk. Salomon gibt einen lebendigen Einblick in das Wirken evangelischer Jugendarbeit neben der „allmächtigen“ Hitler-Jugend. Schließlich kann man an Salomon sehen, wie die Konsistorien in Altpreußen legalisierten. Ihnen ging es allein darum, als Dienstbehörde anerkannt zu werden. Darum konnte das Konsistorium von Berlin-Brandenburg an Salomon schreiben: „Wir setzen voraus, daß Sie unbeschadet Ihrer theologischen und kirchlichen Überzeugung bereit sind, das Konsistorium als Ihre vorgesetzte Dienstbehörde anzuerkennen“ (S. 118).

Salomon schilderte die Vorgänge so, wie er sie erlebt hat; er will nicht an Legenden, die um den Kirchenkampf gewoben wurden, weiterstricken. Er will sich nicht exkulpieren, wirbt aber um Verständnis für die Haltung unserer Väter und Mütter. Das macht ihn als Zeitzeuge so sympathisch, ganz abgesehen davon, daß sein gekonnt geschriebenes Büchlein spannend zu lesen ist.

Heidelberg

Jörg Thierfelder

Kurt Meier: Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1992, 250 S., kt., ISBN 3-423-04590-6.

Kurt Meier, der Historiker des evangelischen Kirchenkampfes, gibt in diesem für den Deutschen Taschenbuch Verlag geschriebenen Originalband auf 250 Seiten einen ebenso knappen wie treffsicheren Überblick über die evangelische Kirche im

Dritten Reich. Er schildert den Kampf der „Deutschen Christen“ um eine „Reichskirche“, die Gegenoffensive der Bekenntnisfront nach dem Sportpalast-Skandal und die im Widerstreit mit dem Deutschauglauben entwickelten kirchlich-theologischen Positionen, die sich im Ergebnis auch gegen die nationalsozialistische Ideologie richteten. Drei Kapitel über die Kirchenpolitik des Reichskirchenministers Kerrl und ihr Scheitern, über Kirche und Judenverfolgung und über das Schicksal der evangelischen Kirche im Zweiten Weltkrieg schließen sich an. Von grundsätzlicher Bedeutung ist ein abschließender Vergleich mit der katholischen Kirche im Dritten Reich und ein Resümee zum Problem des kirchlichen Widerstands.

Wer die gewundenen Frontverläufe des Kirchenkampfes kennt – Kurt Meier hat in seinem Standardwerk von 1976/1984 allein drei Bände für die Ereignisgeschichte gebraucht! –, der wird diese Darstellung begrüßen, die die historischen Grundlinien herausarbeitet, ohne das Geschehen unzulässig zu vereinfachen, und die klare und pointierte Urteile nicht scheut, ohne doch je in den Jargon nachtragender Beserwisserei zu verfallen. Die Tugend des abwägenden Urteils bewährt sich besonders in den Schlußkapiteln, welche die unterschiedliche Ausgangslage der beiden großen Konfessionen in Erinnerung ruft: suchte die katholische Kirche Existenz und Wirkungsmöglichkeiten vor allem durch vertragsrechtliche Rechtsgarantien zu sichern, so durchlief die evangelische Kirche zunächst die Phasen der Gleichschaltung und Anpassung, um sich dann, in der Bekenntnisbewegung, umso nachdrücklicher auf das ihr aufgetragene Zeugnis zu besinnen. Insofern sieht der Verfasser, der jüngeren Forschung folgend, die institutionelle Selbstbehauptung der Kirche und das (oft sehr viel weitergehende) persönliche Zeugnis einzelner Christen aufeinander bezogen: „Auch der tapfere Widerstand und das Martyrium einzelner Christen vollzog sich im Rahmen des durch die kirchliche Tradition vermittelten christlichen Wahrheits- und Verantwortungsbewußtseins und aktualisierte und bewährte sich in der je eigenen lebensgeschichtlichen Situation“ (S. 236).“

München

Hans Maier

NEU BEI MOHR:

Wie ist eine allgemeine, existenzielle Gottesferne, eine verborgene, abgrundtiefe Einsamkeit des Menschen geschichtlich vermittelt?

Tom Kleffmann
Die Erbsündenlehre
in sprachtheologischem
Horizont

Eine Interpretation Augustins,
Luthers und Hamanns

Eine christliche Erbsündenlehre wurde zuerst von Augustin (354–430) ausgearbeitet: Seit dem (Sünden-)Fall der ersten Menschen ist der Menschheit das Böse, der Ungehorsam gegen Gott und die Selbstvergötterung, quasi natürlich und angeboren. Über 1300 Jahre war diese Lehre unbestrittener Teil jeder abendländischen Anthropologie; die Reformation radikalisierte sie eher noch. Erst durch die Theologie der Aufklärungszeit wurde die Erbsündenlehre in Frage gestellt: Wie kann ein Mensch für eine Schuld persönlich verantwortlich sein, wenn sie vererbt ist und der Mensch also gar nicht die Freiheit hat, sich anders zu verhalten? Bis heute konnte dem kein plausibles Konzept von Erbsündenlehre entgegengestellt werden. Andererseits ist der Begriff der Erbsünde für das System christlichen Denkens und seinen Geschichtsbegriff unverzichtbar, da ihm die Auffassung allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit entspricht. Tom Kleffmann rekonstruiert den Begriff der Erbsünde, ohne dem Einspruch der Aufklärung auszuweichen und den heute biologistisch anmutenden Vererbungs Vorstellungen der alten Theologie zu verfallen. Er inter-

pretiert dazu die Thesen dreier großer Theologen. Läßt sich an Augustin gut der klassische Gehalt der Erbsündenlehre und auch ihre denkerischen Probleme darstellen, so zeigt Luther (1483–1546) schon den Ansatz zu ihrer sprachtheologischen Lösung auf. Bei dem von lutherischer Theologie geprägten Hamann (1730–1788) zeigt sich dieser Ansatz noch deutlicher, auch wenn er keine explizite Erbsündenlehre entwirft. Ihn zu interpretieren ist sehr ergiebig, weil er sich als Sprachtheologe mitten in der Auseinandersetzung mit den Aufklärungsphilosophen seiner Zeit befand. Hier zeigt sich, daß die sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs auch geeignet ist, die Tendenz hin zu einer religiösen Sondersprache geistesgeschichtlich zu deuten. Daraus lassen sich vor allem für die Bedeutung der Bibelinterpretation hermeneutische Konsequenzen ziehen.

1994. Ca. 400 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie). ISBN 3-16-146335-8 Leinen ca. DM 160,-/
ca. öS 1250,-/ca. sFR 140,- (Oktober)

J.C.B. MOHR
(PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



Walter Schmithals

Theologiegeschichte des Urchristentums

Eine problemgeschichtliche Darstellung

1994. 332 Seiten. Kart. DM 49,80 / öS 389,- / sFr 49,80

ISBN 3-17-012965-1

Die »Theologiegeschichte des Urchristentums« orientiert sich an den grundlegenden theologischen Themen und Entscheidungen bzw. an den wegweisenden Schritten der theologischen Entwicklung. Paulus blickt auf die grundlegenden Entscheidungen und Unterscheidungen bereits zurück und setzt sie voraus. Unter dieser Voraussetzung entwickelt er seine eigene Theologie. Taufe und Abendmahl waren schon in paulinischer Zeit weit-

hin ausgebildet. Der theologiegeschichtliche Blick auf diese beiden gottesdienstlichen Handlungen rekapituliert deshalb zugleich wesentliche Aspekte der unterschiedlichen theologischen Entwicklungen, in die sie eingebunden waren. Entsprechendes gilt für die theologische Bedeutung der Evangelien und für die Begründung der christlichen Ethik. Die "Entstehung des Neuen Testaments" beschließt die Darstellung.

MEDIEN+WISSEN



Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280

177-994 271 MFG 4

Religiöse Kulturen der Moderne

► Eine neue Reihe

Sozialprotestantismus im Kaiserreich

Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf.
Religiöse Kulturen der Moderne,
Band 1. Herausgegeben von Friedrich
Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger.
Ca. 300 Seiten. Kt.
Ca. DM 118,-/öS 921/sFr 119,30
[3-579-02600-3]

Diese Reihe wird Forschungsergebnisse vorstellen, die solche typisch modernen religiösen Mentalitäten und konfessionellen Milieus erhehlen, die nicht unmittelbar mit der in den Kirchen institutionalisierten Religion identisch

sind. Wie diese Milieus und Mentalitäten auf andere Bereiche der Gesellschaft wie Politik, Wissenschaft und Kunst gewirkt haben, wird dabei besonders in den Mittelpunkt gerückt.

In dem hier vorliegenden Band geht es um die Reaktion unterschiedlicher protestantischer Strömungen auf die endgültig etablierte moderne bürgerliche und hochindustrialisierte Gesellschaft im Kaiserreich



**Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus**

