N12<522673582 021
ubTÜBINGEN

hcol

Zeitschrift für Kirchengeschichte

106
+ H 1995

106. Band 1995
Heft 1

TR

80
M15

Gh 2554

Verlag W. Kohlhammer

20. MRZ 19 5

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-292

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

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

Inhalt 106. Band (Vierte Folge XLIII) Heft 1

Untersuchungen

Heinrich Holze, ANAPAUSIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis 1

Charles Kannengiesser, Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius 18

Hubertus Lutterbach, Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter 56

Christoph Markschies, Die eine Reformation und die vielen Reformen . 70

Arnulf von Scheliha, Anmerkungen zur frühen Biographie Emuel Hirschs 98

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft 107

Literarische Berichte und Anzeigen 108

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezu des Jahrgangs 1995 kostet im Abonnement DM 256,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Ein zelheft DM 85,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 7 % MWSt. enthalten. Kündi gung des Abonnements nur zum Abschluß des laufenden Bandes möglich.
Verlag und Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH; Postanschrift: 70549 Stuttgart; Liefer anschrift: Heßbrühlstraße 69, 70565 Stuttgart; Telefon 0711/7863-0; Telefax 0711/7863-263. An zeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 0711/7863-0, Tele fax 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 Diskettenbe arbeitung kann beim Verlag ein Merkblatt angefordert werden.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Pro Dr. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Uni versität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. – Bei unverlangt eingehenden Re zensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden
Die Zeitschrift und die in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrecht lich geschützt. Alle Urheber- und Verlagsrechte sind vorbehalten. Der Rechtsschutz gilt auch fü Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitun in elektronischen Systemen. Jede Verwertung bedarf der Genehmigung des Verlages.
Der Verlag erlaubt allgemein die Fotokopie zu innerbetrieblichen Zwecken, wenn dafür eine Ge bühr an die VG WORT, Abt. Wissenschaft, Goethestr. 49, 80336 München, entrichtet wird, von de die Zahlungsweise zu erfragen ist.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

106. BAND 1995
VIERTE FOLGE XLIV

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

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

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

Inhalt

Peter Bruns, Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553) 151

Daniela Dunkel, Der „Fall Wächter“ 231

Rainer Henrich, Rationalistische Christentumskritik in essenischem Gewand. Der Streit um die „Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu“ 345

Godehard Hoffmann, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden 363

Heinrich Holze, ANAPAUSIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis 1

Charles Kannengiesser, Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius 18

Hubertus Lutterbach, Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter 56

Christoph Markschies, Die eine Reformation und die vielen Reformen ... 70

Gisela Möncke, Die ‚Neue Zeitung‘ vom Konzil zu Mantua Eine unbekannte Schrift Johann Hoffmeisters 295

Arnulf von Scheliha, Anmerkungen zur frühen Biographie Emanuel Hirschs 98

Wolfgang Sommer, Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft .. 313

Johann Anselm Steiger, Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard. Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie 329

Jean Marcel Vincent, Nicht veröffentlichte Briefe von Karl August von Hase an Eduard Reuss 200

Gunther Wolf, „Sanctae feminae venerabiles“ der Ottonen 222

Gunter Zimmermann, Gottesbund und Gesetz in der Westminster Confession 179

Gh 2554

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Verzeichnis der besprochenen Werke

Acker, L. van (Hrg.): Hildegardis Bingensis Epistolarium Pars Prima (Berthe Widmer). S. 253.

Acklin Zimmermann, Béatrice W.: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (Louise Gnädinger). S. 256.

Aichelin, Albrecht: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus (Martin Greschat). S. 424.

Alberigo, Giuseppe (Hrg.): Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989 (Remigius Bäumer). S. 292.

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien (Harald Zimmermann). S. 114.

Ayris, Paul / Selwyn, David (Hrg.): Thomas Cranmer (Ralf Kötter). S. 278.

Baur, Wolfgang-Dieter: Johann Georg Hamann als Publizist (Reiner Wild). S. 398.

Berndt, Rainer: André de Saint-Victor (Manfred Heim). S. 255.

Berndt, Rainer (Hrg.): Andreae de Sancto Victore Opera III (Manfred Heim). S. 255.

Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch. Ein Gedenkband zum 450jährigen Jubiläum der Täuferdisputation von 1538 in Bern (Robert Stupperich). S. 147.

Besier, Gerhard / Ludwig, Hartmut / Thierfelder, Jörg / Tyra, Ralf (Hrg.): Kirche nach der Kapitulation II (Kurt Nowak). S. 431.

Brown, D. Catherine: Pastor and Laity in the theology of Jean Gerson (Christoph Burger). S. 261.

Brox, Norbert (Hrg.): Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I–II (Hans Georg Thümmel). S. 145.

Burrows, Mark Stephen: Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (Sven Grosse). S. 264.

Clements, Keith W.: Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung (Bernhard Wilde). S. 147.

Daly, Cahal B.: Tertullian the Puritan and his Influence (Hans Georg Thümmel). S. 126.

Dassmann, Ernst: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer (Markus Vinzent). S. 139.

Decot, Rolf (Hrg.): Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530 (Gerhard Müller). S. 273.

Dellsperger, Rudolf / Fuchs, Johannes Georg / Gilg, Peter / Hafner, Felix / Stähelin, Walter: Kirche - Gewissen des Staates? (Markus Ries). S. 407.

Demandt, Barbara und Alexander (Hrg.): Theodor Mommsen. Römische Kaisergeschichte (Ernst Bammel). S. 121.

Dörmann, Johannes: Der theologische Weg Johannes Paul II. Zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi (Rhaban Haacke). S. 148.

Dörmann, Johannes: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen. Assisi: Anfang einer neuen Zeit (Rhaban Haacke). S. 148.

Driscoll, Jeremy: The ‚Ad Monachos' of Evagrius Ponticus. Its structure and a select commentary (Georg Günter Blum). S. 124.
Dürr, Hans / Ramstein, Christoph (Hrg.): Basileia - Festschrift für Eduard Buess (Dietrich Blaufuß). S. 112.
Eckermann, Willigis / Krümmel, Achim (Hrg.): Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini (Adolar Zumkeller). S. 141.
Ein Kriegesmann und guter christ ... (Heiner Faulenbach). S. 432.
El-Khoury, Nabil / Crouzel, Henri / Reinhardt, Rudolf (Hrg.): Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt (Klaus Fitschen). S. 109.
Elsener, Ferdinand: Studien zur Rezeption des gelehrten Rechts (Franz Kalde). S. 145.
Engels, Odilo / Schreiner, Peter (Hrg.): Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes (Gerhard Podskalsky). S. 249.
Ennabli, Liliane: Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage III (Klaus Fitschen). S. 127.
Everts, Wilfried (Hrg.): Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum (Hubert Wolf). S. 415.
Färber, Konrad M. / Klose, Albrecht / Reidel, Hermann (Hrg.): Carl von Dalberg (Rudolf Reinhardt). S. 401.
Feige, Gerhard: Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (Hans Georg Thümmel). S. 129.
Feld, Helmut (Hrg.): Ioannis Calvini commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses (Christoph Strohm). S. 286.
Finan, Thomas / Twomey, Vincent / O'Meara, John J. (Hrg.): The Relationship between Neoplatonism and Christianity (Markus Vinzent). S. 131.
Fischer, Bonifatius: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. IV: Varianten zu Johannes (Rhaban Haacke). S. 291.
Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers (Wichmann von Meding). S. 403.
Fix, Karl-Heinz: Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik (Martin Greschat). S. 423.
Fleckenstein, Gisela: Die Franziskaner im Rheinland 1875-1918 (Andreas Holzem). S. 414.
François, Étienne / *Steiner-Wendt, Angelika:* Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806 (Dietrich Blaufuß). S. 395.
Frankfurt am Main. Die Geschichte der Stadt in neun Beiträgen (Holger Thomas Gräf). S. 428.
Fröhlich, Roland: Große illustrierte Kirchengeschichte (Manfred Heim). S. 144.
Gnilka, Christian: Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur II (Markus Vinzent). S. 133.
Görich, Knut: Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus (Odilo Engels). S. 250.
Grenner, Karl Heinz: Die Katholikentage als politisches Forum des organisierten Katholizismus (Heiner Faulenbach). S. 432.

Grimm, Gerhard / Nikolaou, Theodor (Hrg.): Bayerns Philhellenismus (Gabriele Greindl). S. 409.
Hägermann, Dieter / Hedwig, Andreas: Das Polyptichon und die Notitia de Areis von Saint-Maur-des-Fossés (Ulrich Nonn). S. 291.
Haigh, Christopher: English Reformations. Religion, Politics and Society under the Tudors (Stephan Skalweit). S. 273.
Haile, Getatchew: The Mariology of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia (Markus Vinzent). S. 427.
Härle, Winfried / Wagner, Harald (Hrg.): Theologenlexikon (Thomas Prügl). S. 290.
Harms, Wolfgang / Schilling, Michael / Juergens, Albrecht / Timmermann, Waltraud (Hrg.): Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel III (Christoph Burger). S. 392.
Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon (Markus Ries). S. 390.
Heim, Manfred (Hrg.): Quellen zur Geschichte des Bistums und Archidiakonates Chiemsee (Markus Ries). S. 390.
Hennings, Ralph: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus (Ekkehard Mühlenberg). S. 137.
Higman, Francis: La Diffusion de la Réforme en France (Holger Thomas Gräf). S. 283.
Hofmann, P. Johannes (Bearb.): Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr (Friedrich Prinz). S. 117.
Hofmann, Karl: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt (Hans-Ludwig Abmeier). S. 420.
Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850) (Anton Landersdorfer). S. 408.
Hürten, Heinz: Deutsche Katholiken 1918-1945 (Stefan Samerski). S. 417.
Hütter, Elisabeth: Die Pauliner-Universitätskirche zu Leipzig (Hellmut Zschoch). S. 118.
Isenmann, Eberhard: Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (Wolfgang Herborn). S. 260.
Jäger, Norbert / Stoll, Christoph (Bearb.): Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe. II/4: Briefe und öffentliche Erklärungen 1861–1865 (Alois Baumgartner). S. 412.
Jenal, Georg / Haarländer, Stephanie (Hrg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Festschrift für Friedrich Prinz (Hubertus Lutterbach). S. 241.
Kaczynski, Reiner (Hrg.): Kirche, Kunstsammlung und Bibliothek des Herzoglichen Georgianums (Rudolf Reinhardt). S. 388.
Köhler, Oskar: Katholische Geschichtsschreibung allgemeiner Geschichte (Heiner Faulenbach). S. 432.
Kohlschein, Franz / Küppers, Kurt (Hrg.): „Der große Sänger David – euer Muster". Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung (Klaus Keller). S. 400.
Kotila, Heikki: Memoria Mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine (Adolar Zumkeller). S. 142.

Kustermann, Abraham P. / Bauer, Dieter R. (Hrg.): Jüdisches Leben im Bodenseeraum (Reiner Jansen). S. 406.
Lecoy de la Marche, Albert / Berlioz, Jacques (Hrg.): Le rire du prédicateur. Récits facétieux du moyen âge (Manfred Heim). S. 146.
Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorstellungen des Petrus Damiani (Hubertus Lutterbach). S. 252.
Longère, Jean (Hrg.): L'Abbaye Parisienne de Saint-Victor au Moyen Age (Manfred Heim). S. 254.
McGrath, Alister E.: Reformation Thought (Uwe Sibeth). S. 271.
Meckenstock, Günter (Bearb.): Schleiermachers Bibliothek (Reinhold Rieger). S. 430.
Molitor, Hansgeorg / Smolinsky, Heribert (Hrg.): Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit (Remigius Bäumer). S. 428.
Neidinger, Bernhard: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen (Hubert Wolf). S. 269.
Neuerscheinungen zur Geschichte der Abtei St. Viktor in Paris (Manfred Heim). S. 254.
Oberman, Heiko A. / Saxer, Ernst / Schindler, Alfred / Stucki, Heinzpeter (Hrg.): Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher (Friedrich Wilhelm Kantzenbach). S. 114.
Orde, Klaus vom: Carl Mez. Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche (Kurt Nowak). S. 410.
Ortenberg, Veronica: The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries (Hubertus Lutterbach). S. 248.
Ottosen, Knud: The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead (Reiner Kaczynski). S. 116.
Parker, T. H. L.: Calvin's Preaching (Christoph Strohm). S. 284.
Petersohn, Jürgen (Hrg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (Friedrich Prinz). S. 242.
Pettegree, Andrew: Emden and the Dutch Revolt (Holger Thomas Gräf). S. 288.
Prestel, Peter: Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in „de doctrina Christiana" (Werner Erdt). S. 290.
Prolingheuer, Hans: Kirchenwende oder Wendekirche? Die EKD nach dem 9. November 1989 und ihre Vergangenheit (Kurt Meier). S. 149.
Ramisch, Hans (Hrg.): Monachium Sacrum. II: Kunstgeschichte (Manfred Weitlauff). S. 385.
Rein, Gerhard: Die protestantische Revolution 1987-1990 (Friedemann Stengel). S. 149.
Riggisberger Berichte 1: Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (Richard Klein). S. 122.
Rordorf, Willy: Lex Orandi - Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag (Markus Vinzent). S. 108.
Sames, Arno: Anton Wilhelm Böhme (Dietrich Blaufuß). S. 397.

Schäfer, Jürgen / Schreiber, Matthias: Kompromiß und Gewissen. Der Weg des Pastors Wilhelm Schümer im Dritten Reich (Martin Greschat). S. 150.
Schmid, Karl (Hrg.): Vita Walfredi und Kloster Monteverdi (Claudia Zey). S. 243.
Schröer, Alois (Hrg.): Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen (Remigius Bäumer). S. 429.
Schwaiger, Georg (Hrg.): Monachium Sacrum. I: Kirchengeschichte (Manfred Weitlauff). S. 385.
Schwaiger, Georg: Das Herzogliche Georgianum in Ingolstadt, Landshut, München 1494-1994 (Rudolf Reinhardt). S. 388.
Sicard, Patrice (Hrg.): Hugues de Saint-Victor et son Ecole (Manfred Heim). S. 255.
Sieben, Hermann Josef: Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament (Adolar Zumkeller). S. 145.
Signer, Michael Alan (Hrg.): Andreae de Sancto Victore Opera VI (Manfred Heim). S. 255.
Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (Norbert Winkler). S. 266.
Teske, Gunnar: Die Briefsammlungen des 12. Jahrhunderts in St. Viktor/Paris (Manfred Heim). S. 255.
Thompson, John Lee: John Calvin and the Daughters of Sarah (Christoph Strohm). S. 287.
Thümmel, Hans Georg: Bilderlehre und Bilderstreit (Guntram Koch). S. 245.
Traulsen, Hans-Friedrich: Schleiermacher und Claus Harms (Reinhold Rieger). S. 404.
Treffeisen, Jürgen: Die Breisgaukleinstädte Neuenburg, Kenzingen und Endingen in ihren Beziehungen zu Klöstern, Orden und kirchlichen Institutionen während des Mittelalters (Remigius Bäumer). S. 146.
Tzermias, Pavlos: Das andere Byzanz. Konstantinopels Beitrag zu Europa (Gerhard Podskalsky). S. 426.
Ueberholz, Holger: Eine Gemeinde im Wiederaufbau (Heiner Faulenbach). S. 432.
Unger, Helga (Hrg.): Der Berg der Liebe. Europäische Frauenmystik (Annette Kuhn). S. 258.
Vareschi, Severino: La legazione del Cardinale Ludovico Madruzzo alla Dieta Imperiale di Augusta del 1582 (Remigius Bäumer). S. 293.
Weitlauff, Manfred / Ries, Markus (Hrg.): Ignaz Heinrich von Reichsfreiherr Wessenberg. Briefwechsel mit Thaddäus Müller (Hubert Wolf). S. 402.
Weitlauff, Manfred (Hrg.): Josef Bernhart. Sinn der Geschichte (Friedrich Wilhelm Kantzenbach). S. 422.
Wirth, Lauri Emilio: Protestantismus und Kolonisation in Brasilien (Martin N. Dreher). S. 430.
Wolf, Hubert (Hrg.): Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (Gerhard Ludwig Müller). S. 293.

Verzeichnis der Rezensenten

Abmeier, Hans-Ludwig S. 420

Bammel, Ernst S. 121
Bäumer, Remigius S. 146, 292 f., 428 f.
Baumgartner, Alois S. 412
Blaufuß, Dietrich S. 112, 395–398
Blum, Georg Günter S. 124
Burger, Christoph S. 261, 392

Dreher, Martin N. S. 430

Engels, Odilo S. 250
Erdt, Werner S. 290

Faulenbach, Heiner S. 432
Fitschen, Klaus S. 109, 127

Gnädinger, Louise S. 256
Gräf, Holger Thomas S. 283, 288, 428
Greindl, Gabriele S. 409
Greschat, Martin S. 150, 423–426
Grosse, Sven S. 264

Haacke, Rhaban S. 148, 291
Heim, Manfred S. 144, 146, 254–256
Herborn, Wolfgang S. 260
Holzem, Andreas S. 414

Jansen, Reiner S. 406

Kaczynski, Reiner S. 116
Kalde, Franz S. 145
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm S. 114, 422
Keller, Klaus S. 400
Klein, Richard S. 122
Koch, Guntram S. 245
Kötter, Ralf S. 278
Kuhn, Annette S. 258

Landersdorfer, Anton S. 408
Lutterbach, Hubertus S. 241, 248, 252

Meding, Wichmann von S. 403
Meier, Kurt S. 149
Mühlenberg, Ekkehard S. 137
Müller, Gerhard S. 273
Müller, Gerhard Ludwig S. 293

Nonn, Ulrich S. 291
Nowak, Kurt S. 410, 431

Podskalsky, Gerhard S. 249, 426
Prinz, Friedrich S. 117, 242
Prügl, Thomas S. 290

Reinhardt, Rudolf S. 388, 401
Rieger, Reinhold S. 404, 430
Ries, Markus S. 390, 407

Samerski, Stefan S. 417
Sibeth, Uwe S. 271
Skalweit, Stephan S. 273
Stengel, Friedemann S. 149
Strohm, Christoph S. 284–288
Stupperich, Robert S. 147

Thümmel, Hans Georg S. 126, 129, 145

Vinzent, Markus S. 108, 131–137, 139, 427

Weitlauff, Manfred S. 385
Widmer, Berthe S. 253
Wild, Reiner S. 398
Wilde, Bernhard S. 147
Winkler, Norbert S. 266
Wolf, Hubert S. 269, 402, 415

Zey, Claudia S. 243
Zimmermann, Harald S. 114
Zschoch, Hellmut S. 118
Zumkeller, Adolar S. 141–146

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1996 kostet im Abonnement DM 266,– inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 92,50 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

ANAPAUSIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis

Überlegungen zur Geschichte der frühen Christenheit Ägyptens

Heinrich Holze

1. Apophthegmata Patrum

Wonach suchen die Anachoreten, wenn sie sich in die Einsamkeit des Kellions zurückziehen? Was ist das Ziel des anachoretischen Lebens? In den *Apophthegmata Patrum*, der wohl bedeutsamsten Quelle des ägyptischen Mönchtums[1], wird in diesem Zusammenhang immer wieder von der Ruhe, der ἀνάπαυσις, gesprochen. Was es mit ihr auf sich hat, beschreibt folgendes Apophthegma, in dem ein Abbas voller Demut einem noch älteren Geron die Frage vorlegt, wie er Mönch (μοναχός) werden könne, und zur Antwort erhält: „Wenn du Ruhe (ἀνάπαυσις) finden willst hier wie dort, dann sprich bei jedem Tun: Wer bin ich? Und nicht richte irgend jemanden."[2] Offensichtlich ist, wie sein Logion erkennen läßt, die Absicht, Mönch werden bzw. sein zu wollen, mit der Suche nach Ruhe identisch; der vollkommene Mönch hat die ἀνάπαυσις erreicht. Mit dieser ist nun nicht das Ausruhen von asketischer Mühsal gemeint[3]. Vielmehr handelt es sich um die Ruhe des Bei-Gott-Seins, die ewig und unbegrenzt ist[4]. Ein Mönchsvater bringt diese eschatologische Qualität der ἀνάπαυσις mit der Bemerkung zum Ausdruck, daß „die Äonen der Ruhe ohne Ende sind"[5], und er wählt damit ein Bild, das Gott als ein von seinen Emanationen umgebenes Wesen vorstellt. Zugleich wird diese Ruhe aber im Innern des Menschen erfahren, denn, so lesen wir in einem anderen Apophthegma, „wenn ein Mensch nicht in seinem Herzen spricht: ‚ich allein und Gott sind

---

[1] „No better source exists for giving the flavor and spirit of Egyptian monasticism." (C. Wilfred Griggs, Early egyptian Christianitiy from its Origins to 451 C. E., Leiden-New York-Kopenhavn-Köln ²1991, 150.

[2] Joseph in Panepho 2 (PG 65, 228C).

[3] Dieser Gedanke wird allein dort zum Ausdruck gebracht, wo von ἡσυχία die Rede ist (vgl. dazu meine Untersuchung: Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum, Göttingen 1992, 253ff).

[4] πρὸς ὀλίγον χρόνον ὁ κάματος, καὶ εἰς ἀεὶ ἡ ἀνάπαυσις, χάριτι τοῦ Θεοῦ Λόγου (Moyses 18; PG 65, 289C).

[5] ἀπέραντοι γὰρ τῆς ἀναπαύσεως οἱ αἰῶνες (Hyperechius 6; aaO. 429D).

in der Welt', wird er nicht Ruhe (ἀνάπαυσις) haben."[6] Die „Ruhe" wird also dann erfahren, wenn sich der Anachoret im Innern für die Begegnung mit Gott öffnet. Sie ist dort eine unbezweifelbare Wirklichkeit, wo der Mönch zu einer unmittelbaren Erfahrung Gottes in der Seele – einem mystischen Gotterleben vergleichbar – geführt wird. „Gott bietet sie dar", hält ein Abbas denen entgegen, die glauben, die ἀνάπαυσις aus eigenen Kräften erreichen zu können[7], während doch allein das Gebet die ihr entsprechende Grundhaltung ist[8].

Wiederholt ist mit der Aufforderung, diese göttliche ἀνάπαυσις zu suchen, die Warnung vor der Gefahr einer trügerischen Ruhe verbunden[9]. Denn natürlich gibt es auch die Ruhe im Sinne körperlicher Erholung, Entspannung und Muße[10]. Und manchem Anachoreten mangelt es an Unterscheidungsvermögen, wenn er meint, er habe bereits die wahre ἀνάπαυσις erreicht, obwohl er doch nur im äußeren Sinn zur Ruhe gefunden hat. Einem solchen Asketen wird entgegengehalten, daß die Seele allein durch die Anfechtung Fortschritte mache[11], während die „leibliche Ruhe" dem Herrn ein Abscheu sei[12] und darum ebenso wie die Welt überwunden werden müsse[13]. Die Richtung der Argumentation ist deutlich und läßt sich in dem Logion zusammenfassen: „Liebt die Bedrängnis mehr als die Ruhe und die Schmähung mehr als den Ruhm."[14] Die wahre ἀνάπαυσις erschließt sich also erst dort, wo der Anachoret einem entsagungsvollen Leben nicht ausweicht. Und umgekehrt widerspricht die leibliche Ruhe dem von der Bergpredigt geforderten „engen Weg"[15]. Auch in anderen Apophthegmata taucht dieses Motiv der Entgegensetzung von Anfang und Ende, von Mühsal und Erquickung auf[16]. Es besagt: Nur für den Anfänger ist das anachoretische Leben schwer und mühsam, für den Fortgeschrittenen aber birgt es die Verheißung der Ruhe in sich. Weil die ἀνάπαυσις gerade kein Ausruhen und kein Entspannen bedeutet, ist allein die Bedrängnis (θλῖψις) Gewähr für die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges. Das durchaus verständliche Bestreben mancher Anachoreten nach leiblicher Ruhe

---

[6] Alonius 1 (PG 65, 133A).

[7] Theodorus Phermae 16 (PG 65, 192A).

[8] Κύριε, ἄφες μοι, ἵνα ἀναπαύσωμαι μικρόν (Apollo 2, PG 65, 136A).

[9] Antonius 33 (PG 65, 85C).

[10] Arsenius 26.32.35f.38. (Migne PG 65, 96B. 100C. 101C. 101D/104A); Anub 1 (aaO. 129C); Apollo 3 (aaO. 136B); Daniel 6 (aaO. 156B); Theophilus 4 (aaO. 200D); Isidorus 5 (aaO. 221A); Lot 1 (aaO. 253D); Macarius Aegyptius 7.10.30 (aaO. 265B; 268B; 273C); Poemen 92.138.159 (aaO. 344; 356D; 361A); Rhomaius 1 (aaO. 389A).

[11] Poemen 13 (PG 65, 208).

[12] σωματικὴ ἀνάπαυσις (Poemen 38; PG 65, 332B).

[13] Poemen 66 (PG 65, 337 B). In einer allegorischen Auslegung von 2.Kön. 25,8 spricht Poemen von der ἀνάπαυσις γαστριμαργίας (Poemen 16, PG 65, 325C). Vgl. auch Poemen 83 (PG 65, 341C).

[14] Matoes 10 (PG 65, 293A).

[15] Poemen gibt dazu eine allegorische Auslegung von Lk 22,36 (Poemen 112; PG 65, 349C/352A).

[16] Vgl. z.B. Poemen 44 (PG 65, 332D); Elias 6 (aaO. 184D); Moyses 18 (aaO. 288D/289A); Syncletica 5 (aaO. 421 C).

widerspricht deswegen der wahren ἀνάπαυσις. Ein Abbas erweist sich an dem Bestreben, der trügerischen „Ruhe der Welt" zu entfliehen[17]. Demgegenüber muß ein noch unerfahrener Anachoret lernen, daß er Gott nur bitten darf, in den Anfechtungen Geduld zu zeigen, nicht aber, von ihnen frei zu werden und zur Ruhe zu kommen, „denn durch Anfechtungen macht die Seele Fortschritte."[18] Es ist also kein Zufall, sondern entspricht dem anachoretischen Lebensverständnis, daß der Weg zur wahren ἀνάπαυσις von Hindernissen und Widerständen gesäumt ist[19], die bisweilen sogar in personifizierter Gestalt als Feinde (ἐχθροί) auftreten und den Eremiten von seinem Streben nach Ruhe abzuhalten suchen[20].

Ist es möglich, diese Hindernisse auf dem Weg zur ἀνάπαυσις zu überwinden? In einem Apophthegma heißt es dazu: „Miß dich nicht selbst, und du wirst zur Ruhe kommen"[21]. Das Ziel ist also erreichbar, aber es setzt die Bereitschaft voraus, auf die Durchsetzung des eigenen Willens ebenso wie auf den prüfenden Vergleich mit dem Bruder zu verzichten. Nur diejenigen finden zur ἀνάπαυσις, die sich gegenüber einem Mönchsvater aussprechen oder im Gebet vor Gott ihre Gedanken offenbaren[22]. Was vom Anachoreten gefordert ist, hat in den monastischen Tugenden der Demut und des Schweigens seinen Ausdruck gefunden. Zur Demut heißt es: „Wenn du dich selbst für gering hältst, wirst du Ruhe erlangen, an welchem Ort immer du wohnst"[23]. Und in Bezug auf das Schweigen lesen wir: „Wenn du keine Ruhe hast, was redest du? Schweige lieber!"[24] Beide Apophthegmata zeigen, daß die Suche nach der wahren, göttlichen ἀνάπαυσις in Anfechtungen hineinführt[25]. Der Anachoret sieht sich, will er dieses Ziel erreichen, auf einen mühevollen Weg verwiesen[26]. Als ein jüngerer Bruder

---

[17] φεύγειν ... τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ κόσμου τούτου (Cronius 5; PG 65, 249C). Vgl. auch Sisoes 39 (aaO. 405A).

[18] Joannes Colobus 13 (PG 65, 208B/C). Ein anderer Geron erwidert auf die Klage eines jüngeren Bruders, weder im Kellion noch unter Menschen zur erhofften Ruhe gekommen zu sein, er selbst habe in 70 Jahren keinen einzigen Tag Ruhe (ἀνάπαυσις) gefunden, denn das Mönchsein bedeute schließlich, Bedrängnis (θλῖψις) zu dulden (Theodorus Phermae 2; PG 65, 188B).

[19] Poemen 2.137.149.154 (PG 65, 317B. 356C.360A/C).

[20] Agathon 9 (PG 65, 112C).

[21] Paphnutius 3 (PG 65, 380 A). Vgl. auch Arsenius 12 (aaO 89D); Sisoes 43 (aaO 405B).

[22] Poemen 58 (PG 65, 336B). Zugespitzt lautet dieser Gedanke: Ὕπαγε, ῥίψον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ τὴν ἀδυναμίαν σου, καὶ ἔξεις ἀνάπαυσιν (Agathon 21, aaO. 116A). Das Anliegen, dem Bruder zur ἀνάπαυσις zu verhelfen, findet sich auch bei Gelasius 1 (aaO. 148A).

[23] Poemen 81 (PG 65, 341 C). Vgl. auch Poemen 141. 163 (aaO. 357A. 361B); Isidorus 6 (aaO. 221A); Motius 1 (aaO. 300A); Joannes eunuchus 1 (aaO. 232D); Agathon 16 (aaO. 113B); Pistamon (aaO. 376B). Es gibt keinen fertigen Weg zur Ruhe. Darum stellt ein erfahrener Mönchsvater das Logion auf: Ὕπαγε, πλησίασον μετὰ τοῦ λέγοντος, Τί θέλω ἐγώ; καὶ ἔξεις ἀνάπαυσιν (Poemen 143, aaO. 357B).

[24] Nisterous 3 (PG 65, 308A); vgl. auch Poemen 84 (aaO. 341D).

[25] Vgl. Joannes Colobus 13 (aaO. 208B/C).

[26] Allerdings ist keine überzogene, sondern eine maßvolle Askese gefordert (Megethius 2; PG 65, 301A). Vgl. auch Syncletica 15 (aaO. 425D). Es geht darum, eine der ei-

ungeduldig wird, weil er auf keine Weise bisher zur Ruhe gekommen ist, hält ihm ein erfahrener Mönchsvater entgegen, auch ihm sei es trotz jahrzehntelanger Askese noch nicht gelungen, die ἀνάπαυσις zu erreichen[27]. Trotzdem gilt, daß ein gutes Ende in Aussicht steht. Und darum betont Abbas Poemen: „Wenn die Haltung der Armut, der Bedrängnis, der Enge und des Fastens im Menschen sind, dann wohnt Christus in ihm."[28]

2. Die Briefe des Ammonas

Die Koordinaten der anachoretischen ἀνάπαυσις werden deutlicher, wenn wir die aus der griechischen Überlieferung stammenden *Briefe des Ammonas*, eines Schülers des Antonius und dessen Nachfolger in der Leitung der Mönchskolonie Pispir, heranziehen. Darin lesen wir, daß Gott einem Mönch, der von Liebe zu Gott (vgl. Mt.22,37) durchdrungen ist, Wachen zur Seite stellt, die ihn auf allen seinen Wegen beschützen sollen, „daß sie ihn zu dem Ort der Ruhe führen, damit nicht der Satan ihn überwältige." Ammonas fügt hinzu: „Sobald nämlich der Teufel die Wachen sieht, das heißt die Macht um seine Seele, flieht er aus Furcht, sich dem Menschen anzunähern, und aus Verehrung der ihm beiliegenden Macht."[29] Diese Sätze sind bemerkenswert, weil die ἀνάπαυσις hier in räumlichen Kategorien beschrieben und mythologischem Denken vergleichbar als ein jenseitiger, über allem Irdischen liegender Ort, der den Gegenpol zur Hölle bildet, vorgestellt wird – ganz ähnlich, wie dies bereits in den Apophthegmata bei Abbas Hyperechius anklang, der davon sprach, daß „die Äonen der Ruhe ohne Ende sind"[30]. Der Weg zu dieser jenseitigen ἀνάπαυσις wird durch feindliche Kräfte, sog. „Mächte der Luft", verstellt: diese „wollen ihnen (dh. den Anachoreten) nicht erlauben, zu Gott zu gelangen."[31] Damit ihre Macht gebrochen werde, schickt Gott denen, die ihn darum bitten, seine Helfer: „sofern nämlich die Gerechten die göttliche Kraft bei sich haben, vermag niemand sie zu hindern."[32] Die Suche nach ἀνάπαυσις, die im Grunde nichts anderes als die Suche nach Gott selbst bedeutet, führt, wie wir aus diesen Formulierungen entnehmen, zu einem Streit zwischen göttlichen und gegengöttlichen Kräften, in dem letztere freilich den Kürzeren ziehen. Durch Gott wird der Weg dorthin gewiesen, doch setzt er auf seiten des Menschen ein Leben voraus, das, wie Ammonas formuliert, „Früchte trägt". Wer also zur ἀνάπαυσις finden will, muß sie von Gott erbitten und

---

genen Person angemessene und dem Bruder dienende Lebensweise zu finden (Joseph in Panepho 8; aaO. 229D/232A); Zeno 2 (aaO. 176C).

[27] Theodorus Phermae 2 (PG 65, 188B). Ebenso ist auch Joannes Colobus davon überzeugt, daß das anachoretische Leben in die ersehnte Ruhe noch nicht einmündet und von Anfechtungen geprägt bleibt (Joannes Colobus 13, aaO. 208 B/C).

[28] Poemen 60 (PG 65, 336C).

[29] Patrologia Orientalis 11, 1974, 435 Z.9.

[30] Vgl. Hyperechius 6 (PG 65, 429D).

[31] Patr. Orient. 436 Z.12.

[32] Patr. Orient. 436 Z.15f.

bei ihm suchen: „Erwerbt nun in euch selbst diese Kraft, damit euch der Satan fürchte und damit ihr weise werdet in allen euren Werken." Ammonas unterscheidet die bei Gott gesuchte ἀνάπαυσις von der „Ruhe des Leibes". Wie die Apophthegmata Patrum macht er damit darauf aufmerksam, daß es neben der wahren auch eine falsche und trügerische ἀνάπαυσις gibt, die der Anachoret ebenso wie menschliche Ehrungen hassen müsse, da sie auf die Seite der Welt gehöre[33]. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten der ἀνάπαυσις ist, ohne daß dies ausgesprochen wird, eine Frage der Erkenntnis. Ammonas nennt in diesem Zusammenhang die „Weisheit". Sie trägt für ihn einen praktischen Grundzug, und darum empfiehlt er, die „leibliche Ruhe" mit den Mitteln anachoretischer Askese, nämlich durch Fasten und Tränen zu überwinden. Wo dies geschehe, werde „der gute Gott" nicht zögern, seinen Beistand zu geben, so daß „ihr vollenden werdet eure Zeiten in Ruhe und Leichtigkeit"[34].

Der 5. Brief des Ammonas führt unsere Beobachtungen weiter. Ausgangspunkt ist die Klage, daß einige Anachoreten ihre Zellen verlassen und mit anderen Orten vertauschen wollen. Ammonas sagt ihnen, dies entspreche nicht dem Willen Gottes, sondern dem des Teufels. Täten sie es dennoch, werde Gott seinen Beistand entziehen. Notwendig sei es vielmehr, auf das Vorhaben und damit auf den eigenen Willen zu verzichten. Er begründet das mit folgenden Worten: „Wer dem Willen Gottes folgt, erträgt (zwar) am Anfang große Mühe, später aber findet er Ruhe und Jubel."[35] Ein bereits im 2. Brief geäußerter Gedanke wird damit aufgegriffen: Kennzeichen des zur wahren ἀνάπαυσις führenden Weges ist der von Mühe und Entbehrung gekennzeichnete Anfang; wo das Gegenteil der Fall ist, handelt es sich um eine irdische, gewissermaßen teuflische Ruhe. Ammonas spitzt diese Überlegung durch den monastischen Gedanken zu, daß nur der den Willen Gottes erkennen und ihn von allem Widergöttlichen (ἐχθρός) unterscheiden könne, der auf „die im Geist Älteren" höre[36]. Mit diesem Argument verlangt er von seinen Mönchen Gehorsam und Unterordnung. Er schreibt: „Auch ich – euer Vater, wenn ich nicht früher den in Gott Älteren gehorcht hätte, hätte Gott mir seinen Willen nicht offenbart. Darum hört auch ihr in dieser Sache auf euren Vater, damit ihr hingeführt werdet zu Ruhe (ἀνάπαυσις) und Fortschritt."[37] Die monastische Prägung des ἀνάπαυσις-Gedankens ist deutlich: zwar ist die „Ruhe" ein himmlisches Gut und ein göttliches Geschenk, das in der Seele erfahren wird und, da feindliche Mächte den Anachoreten davon fernhalten wollen, von Gott erbeten werden will. Dennoch nimmt der Abbas eine wichtige Stelle ein, indem er den Weg zur ἀνάπαυσις durch seine Weisung eröffnet. Es ist der Weg anachoretischer Askese, der mit der Absage an den eigenen Willen beginnt und zu dem untrennbar der Gehorsam gegenüber der Autorität des Mönchsvaters gehört.

---

[33] Patr. Orient. 437 Z.3.
[34] Patr. Orient. 437 Z.6f.
[35] Patr. Orient. 448 Z.8. Vgl. auch Regula Benedicti, Prol.48f.
[36] Patr. Orient. 449 Z.4.
[37] Patr. Orient. 449 Z.11f.

3. Das hellenistische Judentum

Das anachoretische Verständnis der ἀνάπαυσις gewinnt an Profil, wenn wir es mit anderen traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen vergleichen. Dabei fällt zunächst auf, daß im aramäischen Judentum[38] wie auch in der neutestamentlichen Tradition[39] die ἀνάπαυσις nur am Rande und dann in alltagssprachlicher Bedeutung begegnet. Ganz anders ist das Bild im hellenistischen Judentum. In der jüdisch-weisheitlichen Tradition der *Septuaginta* zeigt sich ein auffallend differenziertes Bedeutungsspektrum. Neben der alltagssprachlichen Bedeutung[40] und der Vorstellung von der ἀνάπαυσις als der Ruhe des Todes[41] klingen hier drei unterschiedliche Aspekte an. Die ἀνάπαυσις ist zum einen eine Eigenschaft Gottes[42], wie sie in der Ruhe des Sabbats zum Ausdruck kommt[43]. Sie ist zum anderen die Hoffnung dessen, der nach Weisheit sucht und bei ihrem Finden zur Ruhe kommt[44]. Und sie ist schließlich – in den eschatologischen Ausblicken bei Jesaja – das Kennzeichen des kommenden Friedensreiches[45]. Gemeinsam ist diesen Stellen, daß sie die „Ruhe" zumeist als eine noch in der Zukunft liegende Größe beschreiben und damit im Unterschied zum räumlichen Denken der Ammonasbriefe im zeitlichen Sinn interpretieren. Die ἀνάπαυσις steht noch aus. Sie ist Inhalt göttlicher Verheißung und Ausdruck endzeitlicher Herrlichkeit.

4. Die gnostische Tradition

Wenden wir den Blick zur gnostischen Tradition, so können wir feststellen, daß sich die Belege für ἀνάπαυσις in signifikanter Weise häufen. Gleichzeitig verändert sich auch das Verständnis der „Ruhe" und entwickelt Merkmale, die uns bereits in der – zeitlich später anzusetzenden – anachoretischen Tradition begegnet sind.

---

[38] Stellvertretend wird auf das Schrifttum der Qumran-Essener verwiesen: „מָנוֹחַ" (I QM 2,9; 19,9. I QH 8,30; 9,5); „מְנוּחָה" (I Q pHab 11,6.8).

[39] Mt 12,43; 26,45; Mk 6,31; 14,41; Lk 12,19; 1.Kor.16,18; 2.Kor.7,13; Phm. 7.20; 1.Petr.4,14; Apk. 6,11; 14,13. Zu Mt 11,28f vgl. Abschnitt 4 über das Thomasevangelium.

[40] LXX Gn. 8,9; 49,15; Num 10,33; Ruth 1,9; 3,1; 1.Chr.22,9; 28,2; Ester 9,17; Ps 131,4 (=132,4); Eccl. 4,6; 9,17; Sir 11,19; 20,21; 22,13; 24,7; 28,16; 31,3f; 33,26; 36,24; 38,14; 40,5f; Jes 28,2; 34,14; 65,10.

[41] LXX Iob 3,23; 7,18; 21,13; Eccl. 6,5; SapSal. 4,7; Sir.38,23.

[42] LXX Ps. 114,7 (=116,7); 131,8 (=132,8); vgl. auch Ps. 22,2 (=23,2).

[43] LXX Ex 16,23; 23,12; 31,15; 35,2; Lev. 16,31; 23,3.24.39; 25,4f.8. Dieser Aspekt klingt schon bei Philo an; vgl. O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, Tübingen 1970, 249ff.

[44] LXX Sir. 6,28; vgl. ebd. 30,17; 51,27.

[45] LXX Jes 11,10; 25,10; 32,17. Vgl. auch die Gerichtsaussagen, in denen den Feinden Israels die Ruhe versagt wird (LXX Mi. 2,10; Jes 17,2; 23,12). Auch Juda im Exil findet keine Ruhe (LXX Threni 1,3).

Das *Thomasevangelium* ist dafür der älteste textliche Zeuge[46]. In dieser vermutlich um 150 n.Chr. in Syrien oder Ägypten entstandenen Schrift wird die ἀνάπαυσις viermal erwähnt. Besonders aufschlußreich ist in unserem Zusammenhang das Logion 50, in dem Jesus zunächst die für die Gnosis charakteristischen Fragen „Woher kommt ihr" und „Wer seid ihr" stellt[47], um dann fortzufahren: „Wenn man euch fragt: Was ist das Zeichen eures Vaters an euch? Sagt zu ihnen: Bewegung ist es und Ruhe."[48] Dieses Wort beschreibt die ἀνάπαυσις als eine Eigenschaft Gottes, die sich auch am Menschen zeigt und seine wahre Herkunft offenbart. Nicht jeder erkennt sie und auch den Jüngern bleibt sie verborgen. Darum fragen sie Jesus: „Wann wird die Ruhe der Toten eintreten, und wann wird die neue Welt kommen?", woraufhin dieser ihnen antwortet: „Die, die ihr erwartet, ist gekommen, aber ihr erkennt sie nicht."[49] Mit seinen beiden Logien stellt Jesus fest, daß sich der wahre Gnostiker in der Erkenntnis der ἀνάπαυσις als einer bereits gegenwärtigen Wirkmacht erweist, um sodann das Unwissen der Jünger hervorzuheben. In einem anderen Logion fordert er sie auf, die „Ruhe" zu suchen, so wie man nach einem Ort (τόπος) sucht[50]. In dieser räumlichen Betrachtungsweise wird ein Unterschied zur Tradition der jüdischen Weisheit sichtbar: Ist die Ruhe dort eine zukünftige, eschatologische Größe, so wird sie hier wie die κατάπαυσις im Hebräerbrief als „eine himmlische Ortbezeichnung" gedeutet[51]. Sie benennt „die göttliche Sphäre" und markiert den Ort, an dem der Gnostiker „dem Tod und der Vernichtung entnommen" ist[52]. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß den Logien 50/51 ein Ruf Jesu vorausgeht, in dem dem Einsamen (μοναχός) Heil (μακάριος) zugesprochen wird[53]. Diese Bezeichnung des Gnostikers als „monachos", die sich im Thomasevangelium noch an zwei

---

[46] A.Guillaumont u.a. (Hg.), Evangelium nach Thomas, Leiden 1959.

[47] Vgl. Clemens von Alexandrien, der die Valentinianer mit den Worten zitiert: τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις (Exc. ex Theod. 78,2, in: Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, hg. F.Sagnard, Paris 1970, 202 [SC 23]).

[48] A.Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 29.

[49] Logion 51, in: A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 29.

[50] Logion 60, in: A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 33. In der griechischen Fassung des Logion 2, das in einem ähnlichen thematischen Zusammenhang wie Logion 60 steht, wird ebenfalls die ἀνάπαυσις erwähnt. In der koptischen Übersetzung lautet das Logion: „Jesus sagt: Wer sucht, soll nicht aufhören zu suchen, bis er findet; und wenn er findet, wird er erschüttert sein; und wenn er erschüttert worden ist, wird er sich wundern und wird über das All herrschen." Im Codex P. Oxy.654 F lautet der Schluß: ... θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται. (R. Kasser, L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique, Neuchatel 1961, 29; vgl. auch E. Haenchen, Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Berlin 1961, 72).

[51] So E. Käsemann mit Blick auf die Rede von der κατάπαυσις im Hebräerbrief (Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1939, 41).

[52] Ph. Vielhauer, ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ. Zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums, in: Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen, Berlin 1964, 293.

[53] Logion 49, in: A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 29.

weiteren Stellen findet[54], ist auffallend. Sie läßt an die Anfänge der Anachorese denken, die etwa ein Jahrhundert später einsetzt, und wirft damit ein Licht auf Zusammenhänge, die sich auch bei der Interpretation der ἀνάπαυσις andeuten.

Die ἀνάπαυσις taucht im Thomasevangelium in zwei Bibelzitaten auf. An erster Stelle ist das Logion 86 zu nennen, wo das aus der Spruchquelle stammende Herrenwort vom „Menschensohn, der nicht hat, wo er den Kopf hinlege" (Mt. 8,20; Lk. 9,58), aufgegriffen, jedoch mit einer bezeichnenden Erweiterung zitiert wird. Es lautet jetzt: „der Sohn des Menschen aber hat keinen Ort, um sein Haupt zu neigen (und) auszuruhen."[55] Ob in „auszuruhen" das gnostische ἀνάπαυσις-Motiv anklingt, ist umstritten[56]. Mit Sicherheit aber gilt das für das Logion 90, das dem Leser des Evangeliums die Verheißung der „ἀνάπαυσις" (vgl. Mt. 11,28f.) zusagt: „Kommt zu mir, denn leicht ist mein Joch ... und ihr werdet Ruhe für euch finden."[57] Schon im Matthäusevangelium, wo dem Aufruf zur Teilhabe an der ἀνάπαυσις eine Schilderung der Offenbarungserkenntnis durch den Sohn vorausgeht, ist der Unterschied zu anderen Jesusworten aus der synoptischen Tradition auffällig[58]. Martin Dibelius deutet die „Verbindung von Selbstempfehlung und Predigtaufruf" nicht nur als Hinweis auf hellenistische Frömmigkeit, sondern auch als Beleg dafür, daß sich hier „die typische Heilslehre der Gnosis" zeige[59]. Es ist deswegen nicht zufällig, wenn wir gerade dieses Jesuswort im Thomasevangelium wiederfinden, in einer Schrift also, die Jesus als einen „gnostische(n) Heiland" zeigt, „der den Seinen die ‚Ruhe' verheißt"[60].

An zweiter Stelle ist das *Evangelium Veritatis* zu nennen. Diese Schrift, die im ersten Codex der Nag Hammadi-Sammlung gefunden wurde, ist, wenn wir den Angaben des Irenäus trauen dürfen, der valentinianischen Gnosis zuzurechnen[61]. Man könnte sie als eine Missionsschrift bezeichnen, denn der Verfasser ruft mit ihr zur Entscheidung für den Weg der Gnosis auf und gibt in diesem Zusammenhang auch über das Verständnis der ἀνάπαυσις

---

[54] In Log.16 ist im Zusammenhang des Wortes, daß Jesus nicht gekommen ist, Frieden, sondern Zerwürfnisse auf die Erde zu bringen, von denen die Rede, die μοναχός dastehen werden (A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 13). In Log. 75 heißt es: „Jesus sagte: Viele stehen an der Tür, aber die Einsamen (μοναχοί) sind es, die ins Brautgemach eingehen werden." (A. Guillaumont, aaO. 41)

[55] A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 47.

[56] R. Kasser (L'Évangile selon Thomas, 104) ist dieser Überzeugung, während sich A. Strobel (Textgeschichtliches zum Thomas-Logion 86, in: VigChr 17, 1963, 223) ablehnend äußert.

[57] A. Guillaumont, Evangelium nach Thomas, 47.

[58] Vgl. dazu oben A.39.

[59] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ^{3}1959, 282.

[60] E. Haenchen, Botschaft, 74. Vgl. auch Ph. Vielhauer, Anapausis, S. 293. Auch in einer anderen Schrift aus dem Nag Hammadi Fund, dem „Dialog des Erlösers" (DialSav 65–68), wird dieses Jesuswort aufgegriffen (NHC III/5, in: James M. Robinson [Hg.], The Nag Hammadi Library in English, Leiden-New York 1988, 252f).

[61] Irenäus, Adv. haer.III 11,9 (Irénée de Lyon, Contre les hérésies Livre III, hg. v. A. Rousseau u. L. Doutreleau, Paris 1974, 174,265 [SC 211]).

Auskunft[62]. Wie das Thomasevangelium beschreibt das Evangelium Veritatis die „Ruhe" als eine göttliche Eigenschaft: Abseits jeglicher Veränderung ruht Gott in seinem Willen; sein Paradies ist sein Ruheort[63]. In der ἀνάπαυσις hat er das Wort empfangen[64]. Auch der Logos, der Mittler zwischen Gott und Welt, ruht im Vater[65], wird von ihm jedoch ausgesandt, um Kunde von der ἀνάπαυσις zu bringen[66]. Zwar ist bei den Äonen, in denen Gott sich nach außen emaniert hat, die Erkenntnis noch wach, daß kein anderer als Gott selbst die Ruhe ist[67]. Weil im Kosmos aber dieses Wissen verloren gegangen ist, befindet sich der Gnostiker auf der Suche nach einem Weg, der ihn und andere zur ἀνάπαυσις zurückführt[68]. Von den Vollkommenen kann die ἀνάπαυσις jedoch bereits gegenwärtig erfahren werden. Dies hat seinen Grund darin, daß Gott sich „in den Kindern des Na-

---

[62] Anknüpfend an den Kommentar von J.-É. Ménard, L'Évangile de Vérité, Leiden 1972, 106f.117.180 u.ö. (NHS 2), und die Untersuchung von J. Heldermann, Die Anapausis im Evangelium Veritatis, Leiden 1984 (NHS 18), kann ich mich hier auf wenige Hinweise beschränken.

[63] Evangelium Veritatis (=EV) 34,7; 36,39; 37,20 (dt. Übersetzung: H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1959, 49.51.52). Die Angaben über das Gottesverständnis der Valentiner bei Hippolyt (Refutatio VI 29,5) stimmen damit überein (M. Marcovich (Hg.), Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, Berlin-New York 1986, 238,21–24). Nach Epiphanius ruhte (ἀναπαυομένη) die früher seiende Achtheit (Panarion XXXI 6,4; in: Epiphanius Bd. 1, hg. v. K. Holl, Leipzig 1915, 393,10f, GCS 25). Irenäus schreibt, daß nach der Lehre Valentins der ewige und ungewordene Gott „in silentio et in quiete multa fuisse in immensis aeonibus" (Adv.haer. I 1,1, in: Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre I, hg. von A. Rousseau u. L. Doutreleau, Paris 1979, 28,6f [SC 264]).

[64] EV 23,29 (H.-M. Schenke, Herkunft, 40).

[65] EV 41,13 (H.-M. Schenke, Herkunft, 55). Nach Epiphanius ist es die Lehre der Valentinianer, daß sich der Logos als Ziel des Selbstvaters die eigene Ruhe geschaffen habe (... ποιοῦντος τὸ τέλος τοῦ Αὐτοπάτορος ἀδιχοτόμητον τὴν ἑαυτοῦ ἀνάπαυσιν. Panarion XXXI 6,4, in: Epiphanius Bd. 1, 394,1f).

[66] EV 40,32 (H.-M. Schenke, Herkunft, 55). In den Fragmenten des Herakleion, eines Valentin-Schülers, heißt es zu Joh.2,13: „Dieses, sagt er, ist das große Fest. Ein Typus des Leidens des Heilandes war es nämlich, weil das Schaf nicht nur geschlachtet wurde, sondern, indem es gegessen wurde, auch Ruhe (ἀνάπαυσις) gewährte. Geschlachtet deutete es zwar das Leiden des Heilandes in der Welt an, gegessen aber die Ruhe bei der Hochzeit (ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ)." (Zit. nach Origenes, In Joh. X,19; in: Origenes, Werke Bd. 4: Der Johanneskommentar, hg. v. E. Preuschen, Leipzig 1903, 190,30–191,1, GCS X). Nach dem Zeugnis des Irenäus hat in der valentinianischen Gnosis auch der Heilige Geist die Aufgabe, in die wahre Ruhe („ueram requiem") einzuführen (Adv.haer.I 2,6; Irénée de Lyon, Contre les hérésies Livre I, 46,87 [SC 264]).

[67] EV 24,18.20; 41,29 (H.-M. Schenke, Herkunft, 41.55). Nach Hippolyt (Refutatio VI 31,2) hat Valentin geschrieben, die Äonen hätten Gott gebeten, er möge der Sophia Ruhe gewähren (M. Marcovich, Hippolytus Refutatio, 241,6). Vgl.auch Epiphanius, Panarion XXXI 5,5 (Epiphanius Bd. 1, 391,5).

[68] EV 33,37; 35,27 (H.-M. Schenke, Herkunft, 49.50). Auch nach den im Johanneskommentar des Origenes herangezogenen Fragmenten des Herakleon ist es das Ziel, „durch den Glauben zur Ruhe" (zu Joh.4,35f) zu gelangen (Origenes, In Joh. XIII, 41.44; Origenes, Werke Bd. 4, 267,13; 270,32), dh. „zu Gott in die ewige Ruhe" (zu Joh. 8,22) zu kommen (In Joh XIX,19; aaO. 320,17f).

mens ... zur Ruhe niedergelassen", sie mit anderen Worten also erwählt hat[69]. Aufgrund dieser Erwählung besteht zwischen dem Gnostiker und Gott eine Identität, die als ἀνάπαυσις bezeichnet wird und Ausdruck des wahren Lebens ist[70]. Die Ruhe ist der Ort, wo der Gnostiker keinen Mangel mehr hat. Hier ruht er in dem, der in ihm ruht, nämlich in Gott[71]. Daß der Schreiber des Evangelium Veritatis von sich sagt, er sei bereits in dem Ruheort gewesen, erhellt das Selbstbewußtsein, mit dem er seine Schrift geschrieben hat[72].

5. Gnostische und anachoretische Tradition im Vergleich

Unser Überblick zeigt die zentrale Bedeutung, die die ἀνάπαυσις im gnostischen Denken einnimmt. Zugleich läßt er die Parallelen, die zum Verständnis der Ruhe bei den frühen anachoretischen Mönchsvätern bestehen, deutlich werden. Im einen wie im andern Fall ist die ἀνάπαυσις das Kennzeichen Gottes, an dem die Äonen teilhaben. Als göttliche Eigenschaft ist die Ruhe, die in räumlichen Kategorien beschrieben wird, ein Ausdruck wahren und vollkommenen Lebens. Der Weg zu ihr wird jedoch durch mannigfache Hindernisse gestört. Diese gilt es zu erkennen und zu überwinden. Vom Vollkommenen wird die ἀνάπαυσις bereits gegenwärtig erfahren.

Diese zahlreichen Parallelen machen es wahrscheinlich, daß sich die Rede von der „Ruhe" bei den anachoretischen Mönchsvätern in einem geistigen Umfeld entwickelt hat, das vom gnostischen Denken beeinflußt ist. Wie weit die unmittelbaren Bezüge reichen, ist unsicher. Es ist bekannt, daß die Deckblätter, in die die Rollen von Nag Hammadi eingewickelt waren, auf direkte Zusammenhänge mit den pachomianischen Klöstern schließen lassen. Vermutlich stand bei der Sammlung der Schriften durch Mönche jedoch häresiologisches Interesse im Vordergrund[73], was zugleich erklärt, warum wir im pachomianischen Schrifttum kaum Hinweise auf die ἀνάπαυσις finden[74].

Dagegen ist es bemerkenswert, daß in den Apophthegmata des öfteren von γνῶσις gesprochen wird. Von einem Abbas wird berichtet, er besitze Erkenntnis (γνῶσις) und großes Ansehen[75]. In einem anderen Logion wird die ἡσυχία mit dem Hinweis erklärt, sie finde sich dort, wo jemand im Kel-

---

[69] EV 38,30.32 (H.-M. Schenke, Herkunft, 53).

[70] EV 22,12 (H.-M. Schenke, Herkunft, 38).

[71] EV 42,21f.32 (H.-M. Schenke, Herkunft, 56).

[72] EV 43,1 (H.-M. Schenke, Herkunft, 57).

[73] Vgl. J. W. B. Barns, Greek and coptic Papyri from the covers of the Nag Hammadi Codices, in: Essays on the Nag Hammadi Texts, ed. by M. Krause, Leiden 1975, 9–17.

[74] Nur in einem der Briefe Pachoms finden wir die Aufforderung, der Ruhe nachzustreben, da Gott sie bereits gewährt hat: „... Deus sine omni querella dedit requiem spiritui tuo; et tu da requiem animae tuae, ut laetetur Sion in diebus natiuitatis suae." (A. Boon [Hg.], Pachomiana latina, Louvain 1932, 77 Z. 9–11).

[75] Poemen 4 (PG 65, 317C).

lion sitze mit Furcht und Erkenntnis Gottes (μετὰ γνώσεως θεοῦ)[76]. Worin diese Erkenntnis im Verständnis der Anachoreten besteht, bleibt allerdings an dieser und an anderen Stellen unklar. Wenn es etwa heißt: „Wer das Unerklärliche in der Erkenntnis (ἐν γνώσει) festhält, erfüllt die ganze Schrift"[77], so ist dies vermutlich nicht nur ein Plädoyer für den Verzicht auf eine methodische Schriftauslegung, sondern der Hinweis auf eine tiefere, nur wenigen zugängliche Form des Verstehens. In einem Apophthegma wird die γνῶσις sogar mit der ἀνάπαυσις in Verbindung gebracht. Auf die Frage, wie ein Mönch sich bei Versuchungen verhalten solle, erwidert der Abbas: „Weinen muß er vor der Güte Gottes, damit er ihm helfe; und er kommt schnell zur Ruhe (ἀναπαύεται ταχέως), wenn er in Erkenntnis (ἐν γνώσει) ruft."[78] Auch hier bleibt die Bedeutung der γνῶσις im Dunkeln, was sicher damit zusammenhängt, daß sich im Verständnis der Mönchsväter eine monastisch gewonnene Einsicht nur dem erschließt, der sich den gleichen Erfahrungen wie sie selbst aussetzt[79]. Gleichwohl ist der an dieser Stelle sichtbar werdende Zusammenhang zwischen γνῶσις und ἀνάπαυσις von Bedeutung. Er läßt erkennen, daß die geistigen Wurzeln des Mönchtums offensichtlich mit denen der gnostischen Bewegung in Verbindung stehen.

6. „Anapausis" in jüngeren monastischen Texten.

Die durchaus ungewöhnliche Bedeutung der ἀνάπαυσις im frühen anachoretischen Mönchtum wird deutlicher, wenn wir die weitere Entwicklung der monastischen Literatur betrachten. Dabei zeigt sich, daß sich das Mönchtum vom ursprünglichen Verständnis der ἀνάπαυσις zunehmend entfernt. Einen ersten Beleg liefert die *Historia monachorum*. Zwar wird auch in diesem im Ausgang des 4. Jahrhunderts von einem anonymen Autor auf Griechisch verfaßten „Erbauungsbuch"[80], das von der Reise palästinischer Mönche zu den ägyptischen Mönchsvätern berichtet, die ἀνάπαυσις mehrfach erwähnt[81]. Wir hören von der mühevollen Askese des anachoretischen Lebens, die es zu ertragen gelte, um diese „Ruhe" zu erlangen, oder von Dämonen, die sich dem Erreichen dieses Zieles in den

---

[76] Rufus 1 (PG 65, 389B).

[77] Pistus (PG 65, 373B).

[78] Moyses 18 (PG 65, 288D/289A).

[79] Vgl. F. von Lilienfeld, Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros. Neues Testament und Apophthegmata Patrum, in: Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962–1971, Erlangen 1983, 1–13; H. Holze, Erfahrung und Theologie, 134–141.

[80] K. Heussi, Ursprung, 154.

[81] Kritische Ausgabe des griechischen Textes: A.-J. Festugière (Hg.), Historia monachorum in Aegypto, Bruxelles 1961, Subsidia Hagiographica 34; die lateinische Textüberlieferung bei E. Schulz-Flügel (Hg.), Tyrannius Rufinus – Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum, Berlin-New York 1990, 243–387 (PTS 34).

Weg stellen und deswegen überwunden werden müssen[82]. Wir lesen, daß einem Anachoreten die ἀνάπαυσις im Traum als etwas gezeigt wird, was Gott dem Beter gewährt[83]. Diese Beispiele zeigen: nach dem Zeugnis der Historia monachorum kann die ἀνάπαυσις durchaus als ein eschatologisches Heilsgut gedeutet werden, das die Anachoreten bei Gott erwarten[84]. Gleichzeitig ist aber unübersehbar, daß von den insgesamt 18 Stellen, in denen die ἀνάπαυσις erwähnt wird, nur die bereits genannten fünf Stellen diesen anachoretischen Bedeutungsgehalt widerspiegeln. Im übrigen aber wird ἀνάπαυσις bzw. die entsprechende Verbform als profaner terminus technicus gebraucht, der das schlichte Ausruhen von körperlicher Mühe bezeichnet[85].

In zwei weiteren Quellen tritt diese Tendenz zum profanen Gebrauch von ἀνάπαυσις noch deutlicher hervor. In der *Vita Antonii*, die Athanasius im Jahr 357 geschrieben hat, wird bekanntlich Leben und Werk des großen Mönchsvaters in einer äußerst stilisierten Form beschrieben[86]. Auch die Gedankenwelt des Antonius ist, wie seit langem bekannt, trotz der frühen Abfassung der Vita schon weit vom ursprünglichen Denken der Wüstenväter entfernt, wenn der alexandrinische Patriarch seinen Helden als überzeugten Vertreter der nizänischen Orthodoxie und als treuen Sohn seiner Kirche beschreibt[87]. Das zeigt sich auch in unserer Frage: nur ein einziges Mal ist in der Vita Antonii von der ἀνάπαυσις die Rede, als Athanasius gegen Ende seiner Darstellung die rhetorische Frage aufwirft: „wer kam zu ihm (dh. zu Antonius), versucht von Dämonen, und fand nicht Ruhe (οὐκ ἀνεπάυετο)?“[88] Ανάπαυσις ist demnach keine eschatologische Größe mehr, sondern sie bringt schlicht die überragende Wirkung des großen Mönchsvaters zum Ausdruck, die jeder, der zu ihm kommt, erfährt.

Auch in der *Historia Lausiaca* ist von der ἀνάπαυσις als einem eschatologischen Heilsgut nicht mehr die Rede. Diese Schrift, die ihren Namen der einem kaiserlichen Hofbeamten zugeeigneten Widmung verdankt, ist etwa 20 Jahre nach der Historia monachorum, also Anfang des 5. Jahrhunderts, von Palladius, dem Bischof von Hellenopolis geschrieben worden[89]. Dieser war, bevor er im Jahre 400 sein bischöfliches Amt antrat, als Schüler des

---

[82] Vgl. Historia monachorum (=HM) I,30; I,56; I,61 (aaO. 20 Z.187; 31 Z.372; 33 Z.404).

[83] HM VIII,17 (aaO. 53 Z.116f).

[84] HM XIV,20 (aaO. 108 Z.109).

[85] HM I,33 (aaO. 21,Z.206); I,49 (aaO. 29,Z.327); I,53 (aaO. 31,Z.356); I,54 (aaO. 31,Z.363); VII,1 (aaO. 45,Z.3f); VIII,49 (aaO. 66,Z.315); VIII,56 (aaO. 69,Z.352); VIII,58 (aaO. 69,Z.367); IX,5 (aaO. 72,Z.28); X,35 (aaO. 89,Z.225); XI,6 (aaO. 91,Z.29); XIV,9 (aaO. 104,Z.45); XXI,2 (aaO. 124,Z.12).

[86] „We may ask how far the Vita gives us a picture of the real Antony, how far a very active bishop's idealized picture of what a contemplative monk should be.“ (D. J. Chitty, The Desert a City, Oxford 1966, 5).

[87] Vgl. H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, in: Wort und Stunde Bd. 1, Göttingen 1966, 145–224. bes. 163ff. 193ff.

[88] Vita Antonii 87 (PG 26, 965B).

[89] Zur Verfasserfrage vgl. C. Butler, The Lausiac History of Palladius Bd. 1, Cambridge 1898, 51ff.178ff.

Evagrius Ponticus viele Jahre als anachoretischer Mönch in Ägypten und unternahm von dort aus zahlreiche Reisen nach Jerusalem, Rom, Syrien und anderswohin. Was er auf diesen Reisen sah oder von anderen hörte, hat er in seinem Bericht aufgezeichnet, in dem er das vorbildliche Leben der Mönchsväter und ihre asketische Vollkommenheit beschreibt. Sein Vorbild ist die Vita Antonii, und wie sie läßt auch sein Bericht einen deutlichen Abstand zum Selbstzeugnis des ägyptischen Mönchtums erkennen[90]. Entsprechend taucht die ἀνάπαυσις in der Historia Lausiaca nur noch in ihrer profanen Bedeutung auf. Palladius bezeichnet mit diesem Begriff die „Ruhe", die Abbas Elias einer Gruppe von umherirrenden Asketinnen verschafft, indem er ein Kloster für sie neu begründet[91]. Und er bezeichnet als ἀνάπαυσις, was er selbst auf einer seiner Reisen erfährt, als er gastfreundlich aufgenommen wird[92].

Die Tendenz, die in den zuletzt genannten Quellen zum Ausdruck kommt, ist eindeutig: Je weiter sich das Mönchtum von seinem Ursprung entfernt, desto seltener wird das Ziel anachoretischer Askese als ἀνάπαυσις bezeichnet. Wo hingegen von der ἀνάπαυσις die Rede ist, haben wir es mit dem ursprünglichen Denken der Anachoreten zu tun. Das Übergewicht der profanen Bedeutung von ἀνάπαυσις in den jüngeren Texten zeigt den Abstand, der zwischen den Apophthegmata Patrum auf der einen und den anderen genannten monastischen Quellen auf der anderen Seite besteht. Es ist der Unterschied zwischen dem Selbstzeugnis der anachoretischen Mönchsväter und dem Zeugnis der Verehrer und Nachahmer[93]. In dieser Veränderung wird die Verkirchlichung des frühen ägyptischen Mönchtums sichtbar. Das Ziel des monastischen Lebens mit dem Begriff der ἀνάπαυσις zu beschreiben, war in dem Moment nicht mehr möglich, als das Mönchtum der Bischofskirche eingegliedert wurde und sich wie diese von dem als häretisch beurteilten gnostischen Denken abzugrenzen hatte. Es darf vermutet werden, daß Athanasius, der Streiter für das Nizänum, um die gnostischen Bezüge dieses Begriffs wußte; dies würde erklären, warum er ihn – im Unterschied zum Sprachgebrauch des wirklichen Antonius – in der biographischen Darstellung des Mönchsvaters konsequent meidet.

7. Mönchtum und Kirche

Es ist kein Zufall, daß das frühe anachoretische Mönchtum diese Abgrenzung noch nicht kannte. Wir wissen, wie spannungsvoll das Verhältnis der Asketen zur verfaßten Kirche war. Das ist, wenn man sich dem klassischen Erklärungsmodell zur Entstehung des Mönchtums anschließt, keineswegs selbstverständlich. Demnach sind die ersten Anachoreten aus der gemeind-

---

[90] „Im Verhältnis zur Logien-bestimmten ersten Generation des Eremitentums sind wir hier in der Zeit der Biographien." (H. Dörries, Vita Antonii, 201)

[91] HL 29 (C. Butler, The Lausiac History of Palladius Bd. 2, Cambridge 1904, 84 Z.10.

[92] HL 61 (aaO. 157 Z.12).

[93] Vgl. D. J. Chitty, Desert, 51; M. Viller/K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß, Freiburg i.Br. 1939, 112.

lichen Askese hervorgegangen und haben sich zunächst, ohne den Kontakt zur Gemeinde abzubrechen, am Rand der bewohnten Siedlungen niedergelassen. Erst später sollen sie sich in die Einsamkeit der Wüste zurückgezogen haben – ob aus Protest gegen die Verweltlichung der Kirche oder gegen ihre Doktrinalisierung und Episkopalisierung, das ist umstritten[94]. In jedem Falle aber wird die Anachorese als eine aus der Kirche hervorgegangene Bewegung verstanden, so daß ihre von Athanasius geschilderte Verkirchlichung als Rückkehr in den Ursprung gedeutet werden könnte.

Demgegenüber ist es nun auffällig, daß die ägyptischen Anachoreten, wie sie uns in den Apophthegmata Patrum begegnen, das Thema „Kirche" weitgehend ignorieren und übergehen. Dem entspricht die Beobachtung, daß offensichtlich zwischen den anachoretischen Siedlungen und den koptischen Gemeinden keine oder nur lockere Beziehungen bestanden haben. Bisweilen hören wir von kirchlichen Amtsträgern, die im Umfeld der Anachoreten auftauchen[95], von Eremiten, die sich zum Priester weihen lassen[96] oder ein Bischofsamt antreten[97]. Doch dies ist genauso die Ausnahme und untypisch für die Haltung der Anachoreten, wie wenn ein Anachoret als „Säule der Kirche" bezeichnet wird[98]. Demgegenüber macht der wiederholte Versuch, vor kirchlichen Ämtern zu fliehen, die noch im 3. und 4. Jahrhundert bestehende, fast feindselig zu nennende Distanz der Eremiten zur Kirche deutlich[99]. Nach ihrer Überzeugung ist es nicht möglich, die strengen Normen des Wüstenlebens auch in der Stadt zu leben, weil man sich dort nicht mehr allein auf Gott verlasse und dem Hang zum Wohlleben hingebe[100]. Nur in der Einsamkeit könne man als „Fremdling" leben, während das kirchliche Amt die Verpflichtung in sich berge, zum „Herrn über viele" werden zu müssen[101]. Nicht nur die äußeren Zeichen des geistlichen Amtes werden von den Anachoreten darum als belanglos relativiert[102]. Selbst den Kirchgebäuden, die immerhin jeden Sonntag zum gemeinsamen

---

[94] C. W. Griggs, Early egyptian Christianity, 102.

[95] Arsenius 7f.28 (PG 65, 89A/B.96f); Joannes Cellensis 1 (aaO. 233B/C); Poemen 3.156 (aaO. 317B/C.360C/D); Pior 1 (aaO. 373B/C); Simon 2 (aaO. 412D).

[96] Basilius (PG 65, 137); Mathoe 9 (aaO. 292f).

[97] Ammonas 8 (PG 65, 121); Motius 2 (aaO. 300); Spyridon 1 (aaO. 417).

[98] Μέγας στύλος τῆς Ἐκκλησίας (Antonius 14; PG 65, 80 B).

[99] Theodorus Phermae 25 (PG 65, 193); Isaac presbyterus celliorum 1 (aaO. 224); Isaac presbyterus 1 (aaO. 236); Cronius 5 (aaO. 249); Macarius Aegyptius 1 (aaO. 257/260); Nisterous 1 (aaO. 305). C. W. Griggs bemerkt dazu: „The monastic ideal ... was to be free from the ecclesiastical establishment as well as from the world." (Early egyptian Christianity, 102) „As the dominance of the ecclesiastical and doctrinally dogmatic church increased over the local churches of Egypt, a less structured movement such as monasticism would naturally tend to become separated from the ruling institution. That it did not do so completely during this critical period..., is a tribute to the efforts of Athanasius and Cyrill..." (aaO. S.146).

[100] Apphy (PG 65, 133B/C); ähnlich auch Poemen 33 (PG 65, 332A).

[101] Euagrius 7 (PG 65, 176A). Vgl. auch Netra (aaO. 312A).

[102] Abbas Moyses widerspricht denen, die sich an den äußerlichen Zeichen der Priesterweihe orientieren (z.B. dem Tragen des weißen Schultertuchs), und stellt demgegenüber die innere Beschaffenheit des Menschen heraus (Moyses 4, PG 65, 284A/B).

Gottesdienst aufgesucht werden[103], nahen sich die Anachoreten nicht über Gebühr und legen zwischen ihnen und dem eigenen Kellion eine ausreichend große Entfernung fest[104]. Denn die Kirche gilt aus monastischer Perspektive als ein Raum, in dem nicht das Streben nach Gott, sondern irdisches Denken bestimmend ist[105].

Dieser äußeren Distanz zur Kirche entspricht ein spürbares Desinteresse an allen Fragen einer ausformulierten Lehre. Zwar stellen sich die Anachoreten grundsätzlich hinter den alexandrinischen Bischof und lehnen wie dieser Häresien und Häretiker ab[106]. Es fällt aber auf, daß eine inhaltliche und theologische Auseinandersetzung nicht stattfindet. Abbas Sopater bekennt freimütig, daß die damit zusammenhängenden Fragen für ihn „unmöglich zu begreifen" sind; er sieht in ihnen Spekulationen, die mit seinen Erfahrungen nichts zu tun haben[107]. Wo aber dennoch eine Begegnung mit Häretikern stattfindet, sucht man sie nicht durch theologische Argumente zu widerlegen, sondern hofft auf ein Wunder, betet zu Gott oder beschränkt sich darauf, aus rechtgläubigen Schriften vorzulesen[108]. Nur wo sie das eigene Leben in Frage zu stellen scheint, wird die Häresie zu einem Problem. Als Abbas Agathon des Stolzes, der Verleumdung und der Ketzerei bezichtigt wird, widerspricht er nur dem letzten Vorwurf, ihm aber mit Nachdruck: „Ketzer, das ist Trennung von Gott, ich aber will nicht von Gott getrennt werden."[109] Sein Protest ist aufschlußreich, weil er deutlich macht, daß für die Anachoreten das Problem nicht auf der Ebene der Lehre, sondern auf der der Erfahrung liegt. Nicht wegen seiner theologischen Spekulation ist der Häretiker eine Gefahr, sondern darum, weil er die im anachoretischen Leben gewonnene Gotteserfahrung in Frage stellt[110].

Dieses Desinteresse an Fragen kirchlicher Lehre ist, wenn wir bedenken, daß die ägyptische Kirche im 3. und 4. Jahrhunderts unter straffer bischöflicher Leitung stand, auffällig[111]. Sie vermag allerdings weniger zu erstau-

---

[103] Vgl. Arsenius 42 (PG 65, 105D/108A); Achilas 2 (aaO. 124); Isaac Presbyterus Celliorum 5 (aaO. 225); Joannes Celliotes 1 (aaO. 233); Cronius 5 (aaO. 249); Cario 2 (aaO. 252); Petrus Pionitus 3 (aaO. 377); Sisoes 37 (aaO. 404) u.ö.

[104] Chaeremon (PG 65, 436C).

[105] Kirchenspaltungen, die sich auch in der Sketis bemerkbar machen, werden dafür als ein deutliches Beispiel angesehen (Phocas 1, PG 65, 432/433).

[106] Gelasius 4 (PG 65, 149); Theodora 4 (aaO. 201/204); Lucius 1 (aaO. 253); Lot 1 (aaO. 253/256); Poemen 78 (aaO. 341); Sisoes 48 (aaO. 405); Phocas 1 (aaO. 432); Chomas (aaO. 436); Gregorius theologius 1 (aaO. 145B).

[107] Sopater (PG 65, 413A).

[108] Daniel 7f (PG 65, 157/160); Sisoes 25 (aaO. 400); Matoes 11 (aaO. 293). J. C. Guy stellt dazu fest: „On n'aura recours ni à une discussion exégétique, ni à une explication théologique, mais à une miracle." (Les Apophthegmata Patrum, in: Théologie de la Vie monastique, Paris 1961, 81.

[109] Agathon 5 (PG 65, 109C).

[110] Esaias 10 (PG 65, 184A); vgl. auch Olympius 1 (aaO. 313); Copres 3 (aaO. 252); Theodorus Phermae 4 (aaO. 188); Poemen 118 (aaO. 353A).

[111] „Despite Athanasius' efforts, the development of monasticism in the fourth century persisted in being relatively independent of the control of ecclesiastical leaders. Alexandrian bishops during that century and the following one continued to have diffi-

nen, wenn wir uns die Beobachtung Walter Bauers in Erinnerung rufen, daß das frühe ägyptische Christentum „bis tief in das 2. Jahrhundert hinein deutlich abseits von allem Kirchentum gewachsen" ist und deutlich gnostische Züge aufgewiesen hat[112]. Im Mönchtum ist dieser Impuls lebendig geblieben, verstärkt durch soziale und politische Umbrüche[113]. Die Anachoreten selbst begründen ihn mit der Absicht, sich von der „Welt" und ihren Versuchungen zu trennen[114]. Der Rat des Abbas an seine Schüler lautet daher: „Flieht, Brüder!"[115] Und in einem unbekannten Logion wird erläutert: „Fliehe die Menschen und schweige, und du wirst gerettet werden."[116] Worin diese Abgrenzung von der Welt, die den Anachoreten erst zu einem Mönchsvater macht[117], begründet ist, zeigt ein Logion, in dem der Abbas alles Leibliche (τὰ σωματικά) mit der Materie (ἡ ὕλη) vergleicht und daraus als Grundsatz ableitet: „Wer die Welt liebt, der liebt, was zum Anstoß wird."[118] In eine ähnliche Richtung weist ein anderes Apophthegma, in dem es als ein Wunder bezeichnet wird, wenn ein Mensch dem Rachen des Feindes, womit natürlich die Welt gemeint ist, entkommen sei[119]. Beide Logien unterstreichen die grundsätzliche Bedeutung, welche die Trennung von dem weltlichen Leben, zu dem die Kirche gerechnet wird, für den Anachoreten hat. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang der Begriff ὕλη, der an die von den Gnostikern verachtete widergöttliche Materie denken läßt: die Hyliker sind im Valentinianismus Menschen, die gänzlich dem Diesseits verfallen sind und über keine irgendwie geartete Ahnung Gottes verfügen[120]. Daß auch Anachoreten diesen Begriff zur Kennzeichnung der

---

culty assuring the allegiance of the movement as a whole." (C. W. Griggs, Early egyptian Christianity, 148)

[112] W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934, 53.

[113] Peter Brown macht auf „tensions and crises in human relations" aufmerksam, die im 3./4. Jahrhundert Menschen dazu veranlaßt hätten, „to seek autarchy through detachment from society." (P. Brown, The Making of Late Antiquity, Cambridge 1978, 81ff).

[114] φεύγειν ... τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ κόσμου τούτου (Cronius 5; PG 65, 249C; vgl. Theodorus Phermae 15 (PG 65, 192), Joannes Colobus 1f (aaO. 204f); Joannes eunuchus 3 (aaO. 233); Macarius Aegyptius 16 (aaO. 269); Poemen 59 (aaO. 336).

[115] φεύγετε, ἀδελφοί (Macarius Aegyptius 16; PG 65, 269B); vgl. auch Poemen 140 (aaO. 357); Sisoes 27 (aaO. 401); Isidorus presbyterus 7 (aaO. 236); Moyses 7 (aaO. 284f); Arsenius 2 (aaO. 65); Theodorus Phermae 5 (aaO. 188); Verba seniorum V,11,25 (PL 73, 936C).

[116] Verba seniorum VI,3,10 (PL 73, 1008C).

[117] Antonius 31 (PG 65, 85); so auch die Parallelüberlieferung in der Vita Antonii Kap.81 (PG 26, 956f).

[118] Euprepius 3 (PG 65, 172); vgl. Poemen 59 (aaO. 336).

[119] ἠδυνήθη τις ἐκφυγεῖν ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ ἐχθροῦ (Theodorus Phermae 8; PG 65, 189 A).

[120] Ganz ähnlich deutet die Amma Theodora die Gegenwart als eine feindliche Winterzeit (χειμῶν), die nur durch viele Bedrängnisse und Anfechtungen überwunden werden könne (Theodora 2; PG 65, 201B). Vgl. Antonius 11.22f (aaO. 77.84); Arsenius 43 (aaO. 108); Achilas 6 (aaO. 125); Heraclius (aaO. 185); Niceta (aaO. 312); Poemen 59 (aaO. 336); Paphnutius 4 (aaO. 380); Sara 1 (aaO. 420).

Welt aufgreifen, zeigt, daß hinter ihrer Abgrenzung von der Kirche ein dualistisches Weltverständnis steht[121]. Die als ὕλη bezeichnete Welt ist die Fremde, die es ebenso wie die an sie erinnernde Körperlichkeit zu überwinden gilt. Daraus ergibt sich, daß die Erfahrung der Bedrängnis (θλῖψις), von der eingangs bereits die Rede war, für das Lebensgefühl der Anachoreten konstitutiv ist. Und es wird deutlich, warum sie in ihrem Leben keinen Kompromiß, sondern nur ein Entweder-Oder kennen[122].

Welches Ergebnis steht am Ende unserer Untersuchung? An der Rede von der ἀνάπαυσις läßt sich zeigen, daß das frühe ägyptische Mönchtum, wie es uns in den Apophthegmata und den Ammonas-Briefen entgegentritt, von gnostischem Denken geprägt war. Die Gnosis hat also, auch nachdem sie von der entstehenden Orthodoxie zurückgedrängt und als häretisch verurteilt wurde, fortgewirkt; in gewisser Hinsicht ist sie – wenn auch nur für eine Übergangszeit – bei den Anachoreten lebendig geblieben. Diese Beobachtung bringt in das Bild, das bisher von der Geschichte der frühen Christenheit Ägyptens gezeichnet worden ist, einen neuen Aspekt. Und sie gibt Anlaß, die Frage nach der Entstehung des Mönchtums, die mit der Widerlegung der religionsgeschichtlichen Hypothesen beantwortet zu sein schien, noch einmal neu aufzuwerfen.

---

[121] Deswegen wohl sagt Abbas Besario von sich, er schwebe täglich in Todesgefahr (κινδυνεύων ἀεὶ καθ' ἡμέραν εἰς θάνατον) – eine Selbsteinschätzung, die ihn ruhelos umherirren und nirgends eine Heimat finden läßt (Besario 12; PG 65, 144C).

[122] οὐ δύναμαι εἶναι μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ τῶν ἀνθρώπων (Arsenius 13; PG 65, 92A).

Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius

Charles Kannengiesser*

Einleitung

Die Hochschätzung der Arianerreden hat nicht wenig dazu beigetragen, daß die Christenheit Athanasius, im alexandrinischen Bischofsamt von 328 bis 373, bis heute als eine dogmatische Ikone altkirchlicher Traditionen betrachtet. Das imposante Werk schloß, in den größten Handschriftensammlungen nicht nur drei, sondern fünf oder sechs solcher Reden ein. Das *Rundschreiben an die Bischöfe von Ägypten und Libyen*, von 356, sowie der Traktat *Über die Menschwerdung des Wortes Gottes und gegen die Arianer*, wurden gelegentlich den vier herkömmlichen *Contra Arianos* (Ctr.Ar.) angeschlossen, was den Eindruck eines überragenden Meisterwerkes im Rahmen der Athanasiana erweckte.[1] Dieser Eindruck behauptete sich durch alle Jahrhunderte handschriftlicher Überlieferung und wirkte noch auf westliche Leser des Athanasius vor etwa hundert Jahren.[2] Inzwischen wurde der Traktat *Über die Menschwerdung des Wortes Gottes und gegen die Arianer* als zweifellos pseudoathanasianisch anerkannt.[3] Für das *Rundschreiben* von 356 hatte schon Montfaucon in der Pariser Ausgabe von 1698 bemerkt, daß es nur artifiziell mit den eigentlichen Arianerreden verbunden worden sei.[4] Eine schwierigere Aufgabe war es für Anton Stegmann, auch Ctr. Ar.IV. als einen apokryphen Zusatz zu diesen eigentlichen Arianerreden zu erklären.[5] Selbst wenn

---

* Das in deutscher Sprache eingereichte Manuskript ist von Luise Abramowski für den Druck bearbeitet worden. Das bedeutet aber nicht, daß die Bearbeiterin sich mit den Ansichten des Verfassers identifiziert.

[1] H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin u. Leipzig 1935.

[2] A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IV. Rede gegen die Arianer" als „κατὰ Ἀρειανῶν λόγος" ein Apollinarisgut, Rottenburg a.N. 1917.

[3] M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos". ZKG 75 (1964) p. 217–270. M. Simonetti, Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos. Nuovo Didaskaleion 5 (1952) p. 5–19.

[4] PG 25,535.

[5] Seine lange Beweisführung schließt er ab mit den Worten: „Wenn man aber dieser neuen Hypothese in Ermangelung eines bestimmten, äußern Zeugen keine Sicherheit zubilligen will, so verbleibt ihr jedenfalls hohe Wahrscheinlichkeit. Wäre nicht Apollinaris der gesuchte Verfasser, so wäre der wirkliche überhaupt nicht mehr zu ermitteln",

sein Ergebnis heute allgemeine Zustimmung findet, bleiben doch noch manche seiner Schlüsse fragwürdig. Besonders unbefriedigend scheint bis jetzt die vorgeschlagene Einreihung von Ctr.Ar.IV. unter die vielschichtigen Pseudo-Athanasiana.[6]

Es wird jedem Kenner des Athanasius sofort klar sein, daß die bisher nicht in Frage gestellte Authentizität der dritten Arianerrede mehr dogmatische Größen und weiter gespannte dogmengeschichtliche Perspektiven betrifft, als Ctr. Ar.IV oder irgend eine andere athanasianische Schrift. Nirgendwo im Gesamtwerk des großen Bischofs wird nikänische Orthodoxie klarer in der alexandrinischen Denkweise dargestellt. Was man betreffs des anti-arianischen Homoousios-Satzes von Nikaia in einem späteren Brief des Athanasius *An die Bischöfe von Afrika*[7] lesen kann, nämlich eine autoritative Definition dessen, was Nikaia festlegen wollte, wird in Ctr. Ar.III. geradezu vorbereitet und systematisch geklärt. Auch die inkarnatorische Heilslehre, mit welcher sich der Alexandriner seit seiner Jugendschrift *Über die Menschwerdung*[8] ausgezeichnet hatte, erreicht ihren Höhepunkt in Ctr. Ar.III. Es ist kaum möglich, die eigentliche Christologie des Athanasius von einem systematischen Standpunkt aus ohne Bezug auf die zentralen Ausführungen in Ctr. Ar.III zu besprechen. Diese zwei Gründe, die Festlegung der nikänischen Gotteslehre und die erstmalige Behandlung der systematischen Implikationen einer eigentlichen Christologie, genügen, um die unvermeidlichen Folgen einer Bezweiflung der Authentizität von Ctr. Ar. III anzuzeigen. Wer würde es wagen, eine solche Umwälzung der Werte auf diesem Gebiet vorzunehmen? Mein Beitrag ist nur ein vorläufiger, sehr entfernt von dem langen Kapitel der Dogmengeschichte, das hier neu geschrieben werden müsste, sollte Ctr. Ar.III dem Athanasius abgesprochen werden. Ich begnüge mich zuerst damit, eine lexikalische Untersuchung vorzulegen. Im Zusammenhang mit einer Analyse des Aufbaus und des Gedankengehalts von Ctr. Ar. III soll dann die Sondersprache dieses Traktats hinsichtlich ihrer Einzigartigkeit im Rahmen der gesamten Athanasiana bewertet werden.[9] Chronologische und kontextuelle Bestimmungen, die zur Erhellung dieser literarisch-historischen Untersuchung von Nutzen sind, werden nach Belieben in die Untersuchung einbezogen.

Die pseudo-athanasianische Rede ... , p. 19. Stegmanns Vorschlag wurde kaum anerkannt und bald vergessen. Dazu die wichtigen Erwägungen von Reinhard M. Hübner in: Die Schrift ... (unten, Anm.55).

[6] R. P. C. Hanson, The Source and Significance of the Fourth *Oratio Contra Arianos* Attributed to Athanasius. VC 42 (1988) p. 257–266, ist leider in dieser Hinsicht, von keinem Nutzen.

[7] PG 26, 1029–1048.

[8] PG 25, 96–197. C. Kannengiesser ed. Sur l'incarnation du Verbe. S C. 199, Paris 1973.

[9] Natürlich sind die Pseudo-Athanasiana in dieser Fragestellung eingeschlossen, aber ihre vielfachen Verbindungen mit Ctr. Ar. III könnten nur in einem gesonderten Beitrag dargestellt werden.

I. Die Sondersprache der 3. Arianerrede: Ctr. Ar.III.1[10]

In der von den Maurinern besorgten Gliederung des Texts in Paragraphen besteht die Einleitung zu Ctr. Ar. III aus zwei Paragraphen. Nimmt man den Text und die Zeichensetzung, wie sie in der Migne-Ausgabe gedruckt ist, so ist Par. 1 acht Sätze lang, die alle darauf zielen, von Ctr. Ar. I/II zu Ctr. Ar. III überzuleiten, während Par. 2, mit einem Zitat des Asterius beginnend, zur Diskussion des ersten Teils von Ctr. Ar. III hinführt. Wie zu erwarten ist, bleibt der Gedanke in Par. 1 ziemlich allgemein und vor allem polemisch, um die Begründung eines dritten Ctr. Ar. überhaupt zu rechtfertigen. Es ist um so überraschender in jedem der acht Sätze dieses ersten Paragraphen bedeutende Merkmale der dem Autor von Ctr. Ar. III eigenen Schreibweise anzutreffen, die eine flüchtige Lektüre leicht übersehen könnte. Ich unterstreiche z.B. solche Merkmale im ersten Satz: Οἱ ἀρειομανῖται, ὡς ἔοικε, κρίναντες ἅπαξ *ἀποστάται* γενέσθαι καὶ *παραβάται* τῆς *ἀληθείας*, *φιλονεικοῦσιν* εἰς ἑαυτοὺς *ἐλκῦσαι* τὸ γεγραμμένον *Ὅταν ἔλθῃ ἀσεβὴς εἰς βάθος κακῶν, καταφρονεῖ* οὔτε γὰρ ἐλεγχόμενοι παύονται, *οὔτε* ἀποροῦντες ἐντρέπονται, ἀλλ' ὡς *πόρνης ὄψις*, *ἀπηναισχύνθησαν* πρὸς πάντας ἐν *ταῖς ἀσεβείαις*. (321B1–7).

Die Bezeichnung der Gegner als ἀποστάται und παραβάται τῆς ἀληθείας (B2) ist in den drei Arianerreden einmalig. Das erste Verb, φιλονεικέω vermißt man in Ctr. Ar. I-II; doch erscheint es wieder in *Ad Afros* (1032A2). Es verlangt für das Infinitivum ἑλκῦσαι (B3) mit einem übertragenen Sinn; die Arianer „ziehen an sich", oder machen sich unter Anwendung von Zwang zu eigen, „was geschrieben steht", nämlich den zitierten Satz von Sprüche 18,3. Nun ist aber der Gebrauch von ἕλκω mit dieser häresiologischen Bedeutung auch Ctr. Ar. III eigentümlich. Man braucht bloß Ctr. Ar. II 3 (152C4) und 5 (156C5) nachzuschlagen, um zu sehen, wie dort dasselbe Zeitwort auf eine ganz andere Weise seine Rolle in der dem Athanasius eigenen pastoralen Hermeneutik hat. Das Zitat von Spr. 18,3 findet man auch bloß hier in den Ctr. Ar.. Der erklärende Zusatz, den „Abgrund des Übels", worin die Gegner gesunken sind, beschreibend, wird mit οὔτε ... οὔτε, „weder ... noch", aufgegliedert, womit sich eine weitere Merkwürdigkeit der dritten Arianerrede anmeldet, nämlich der regelmäßige Gedankenschritt im Zweitakt. Es folgt der letzte Teil des ersten Satzes, worin der Vorwurf der Verstocktheit etwas anschaulicher gemacht wird. Doch ist wieder der ganze Ausdruck ὡς πόρνης ὄψις von Jer.3,3 übertragen, ein Hapaxlegomenon des Müller-Lexikons,[11] ebenso der abschließende Plural ἐν ταῖς ἀσεβείαις (B7).

Der zweite Satz von Par. 1 beginnt (321B7) mit einem Hinweis auf die Schrifttexte, die seit Ctr. Ar. I53 im Zentrum der Kontroverse standen, und dehnt sich aus bis zu der rhetorischen Frage, die mit einem neuen Johanneszitat verbunden ist, welches die Diskussion weiterführen soll (321B7–

---

[10] C. Kannengiesser, Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens (Théol. Hist.70), Paris 1983, „L'investissement herméneutique", p. 225–246.

[11] G. Müller, Lexicon Athanasianum, Berlin 1982.

324A2). Eine solche einführende Wiederholung von in einem früheren Traktat diskutierten Schriftzitaten findet sich sonst nicht bei Athanasius, doch ist der lexikalische Gehalt dieses ganzen Abschnitts an sich wieder der Beobachtung wert. Der Ausdruck ἡ εἰς Χριστὸν εὐσέβεια (B12) ist Ctr. Ar. III eigen, er ist nirgendwo in I–II zu finden, εὐσέβεια in dieser Verbindung ist sonst nicht im Müller-Lexikon angezeigt. Während „Schlange" und „Gift" ein Gemeingut dieser polemischen Literatur sind, ist der Ausdruck ἐκ βάθους ... καρδίας, dem Buch Judith (8,14) entnommen, wieder ein Hapaxlegomenon des Müller-Lexikons. Der Autor bereichert das implizite Zitat, indem er schreibt ἐκ βάθους τῆς ἀσεβοῦς αὐτῶν καρδίας (B15/16), in einer Weise, die sich in den folgenden Ausführungen erhalten wird: das böse „Herz" der Gegner wird da verklagt als ἐξεστραμμένη (Par. 47,424A3), αὐτοκατάκριτος (ibid,.Tit.3,11), σκληροτέρα (Par. 50 al., 428C7; Exod. 8.19), διεφθαρμένη (58,445B5) und στρεβλῆς (59, 445C8, Eccli.36,25). Nun ist eine solche Übernahme von Titus 3,11, wo dem αἱρετικὸς ἄνθρωπος nachgesagt wird, daß er ἐξέστραπται ..., ὢν αὐτοκατάτριτος, nur ein einziges Mal bei Müller verzeichnet, und zwar hier; σκληρός und διεφθαρμένη mit ähnlicher Bedeutung werden nie anderswo in den Ctr. Ar. gebraucht, und στρεβλός, ein „verdrehtes Herz" bezeichnend, ist auch wieder ein Hapaxlegomenon in Müller. Anders gesagt, die Fülle der negativen Bezeichnungen des irrgläubigen „Herzens" in Ctr. Ar. III ist diesem Traktat eigentümlich. Die Gegner setzen nun dazu an, ein neues Schriftzitat zu διασύρειν (B17). Dieses „Zerfetzen" von Joh. 14,10 gehört zur Sondersprache von Ctr. Ar. III nicht bloß, weil das Zitat selbst in diesem Traktat eine prominente Rolle spielt, sondern vielmehr weil διασύρω nur hier in den Ctr. Ar. erscheint, und in Müller nirgendwo anders als rhetorische Metapher benutzt wird. Die anschließenden Fragen werden in den Mund der Gegner gelegt, ihre „zerfetzende" Exegese illustrierend. Der Wortgehalt könnte also indirekt die Sprachweise der Gegner wiedergeben. Es genügt zu bemerken, daß der hier ausgesprochene Gedanke in Ctr. Ar. I/II nie vorkam, es ist daher nicht wunderlich daß χωρεῖν, μείζων und ἐλάττων sonst mit dieser christologischen Bedeutung in den Ctr. Ar. nie vorkommen. Überraschender ist das Fehlen eines anderen Hinweises auf Act. 17,28, in den drei Ctr. Ar.

Wenn im nächsten Satz den Gegnern vorgeworfen wird, daß sie der Meinung seien σῶμα ... εἶναι τὸν θεόν (324A4), so läßt sich auch dieser Ausdruck nicht anderswo finden. Noch auffallender ist, was den Gegnern entgeht mit ihrer angeblich „körperlichen" Vorstellung der Gottheit, nämlich das φῶς ἀόρατον, καὶ ἀίδιον, καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ ἀόρατον, sowie was ἀόρατος ὑπόστασις, καὶ χαρακτὴρ ἀσώματος καὶ εἰκὼν ἀσώματος bedeuten (324A6–8). Die Anhäufung der Ausdrücke bezeichnet des Autors eigenes Interesse. Ihre ganze Reihe ist Ctr. Ar. III eigentümlich. Ganz besonders ist der theologische Terminus ὑπόστασις, herausgelöst aus dem Hebräerzitat (1,3), mit dem Athanasius in Ctr. Ar. I/II zu spielen pflegte, hier mit den herkömmlichen Bildern von φῶς und ἀπαύγασμα in einer eigenständigen Weise zusammengeschlossen, die dann weiter hin in Ctr. Ar. III sich finden wird. Der Ausdruck des nächsten Satzes, „den Herrn verfluchen" τὸν κύριον ... ἐδυσφήμουν (A9–10), liest man nur hier und in Ctr. Ar. III

7(333C8). Wenn die Gegner dabei „lachen", ist das eine wohlbekannte Lästerung, aber daß sie abschließend als τὰ ἀσώματα σωματικῶς ἐκλαμβάνοντες beschimpft werden, ist wieder bemerkenswert, da das Adverb σωματικῶς nur in Ctr. Ar. III vorkommt, nicht in I/II.

Mit dem 5. Satz beginnt der zweite Teil dieses einführenden Paragraphen von Ctr. Ar. III. Gezielt wird auf die bestrittene Auslegung von Joh.14,10. Zuerst kommt eine allgemeine Bemerkung, die den spekulativen Eifer der theologisierenden Exegese in ihre Grenzen weist: ἡ τῆς ἁπλότητος πίστις βελτίων ἐστὶ τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας (A13–15). Dabei sind der Ausdruck ἡ πίστις τῆς ἁπλότητος und das Wort περιεργία nur in dieser einzigen Stelle bei Müller registriert, und die πιθανολογία erscheint nie anderswo in den Ctr. Ar. Auch das folgende Verb, βεβηλοῦν (A15), ist ein Hapaxlegomenon in Müller, und der Satz endet mit einer hübschen Inklusion, τῆς τῶν πιστῶν ἀσφαλείας (B3), die der anfangs gepriesenen ἁπλότητος πίστις korrespondiert; auch sie bleibt in den Ctr. Ar. wieder für III eigentümlich, da eine ähnliche Wendung mit ἀσφάλεια nur in *Ad Afros* vorkommt.

Der 6. Satz des Paragraphen wiederholt zuerst das Zitat von Joh.14,10, führt es aber ein mit dem selten gebrauchten Partizip ἀντεμβιβαζόμενοι (B4), das die gegnerische Interpretation wiederzugeben behauptet: daß nämlich Vater und Sohn den andern (räumlich) ausfülle. Nach Lampe[12] kommt das Wort in patristischen Quellen nur hier und bei Kyrill von Alexandrien, einem eifrigen Leser von Ctr. Ar. III, vor. So ist es kein Wunder, wenn die bildliche Erläuterung ὡσπὲρ ἐν ἀγγείοις κενοῖς ἐξ ἀλλήλων πληρούμενοι (B6/7) auch nur in Ctr. Ar. III zu finden ist. Die Erläuterung wird bis zum Ende des Satzes expliziert: der Sohn würde die „Leere" des Vaters auffüllen πληροῦς τὸ κενὸν τοῦ πατρός (B7–8), und der Vater diejenige des Sohnes, usw. ... Dabei ist κενός *sensu proprio* nur hier von Müller notiert; πληρόω (B8) wird in solch einzigartiger Weise benutzt, daß es im Lexikon eine besondere Rubrik erfordert; auch πλήρης (B10), das in den drei Ctr. Ar. vorkommt, erhält jetzt eine eigene Färbung. Der allgemeine Schluß, σωμάτων μὲν ἴδιον τοῦτο γε (B10), formuliert ein Gesetz der Natur, wie anderswo in Ctr. Ar. III, was aber in der von Müller untersuchten Literatur sonst nie vorkommt. Da dienen „Körper" im allgemeinen vielmehr für eine beschreibende Nennung der materiellen Welt, wie in Ctr. Gent., De Inc., oder Ctr. Ar. II (205B15) mit Hilfe von ἡ σύστασις. Das letze Wort in dieser Widerlegung der arianischen Auffassung von Joh. 14,10 kommt als Abschluß des Satzes: πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ πατὴρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ υἱός (B12/13), ein Hapaxlegomenon in Müller, was den Vater anbetrifft, und ein bemerkenswertes Hinausgehen über das athanasianische Axiom, nach welchem τὸ τέλειον καὶ τὸ πλῆρες τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας der Sohn ist. Der Vater selbst ist jetzt Fülle an sich, wodurch der Sohn auch Fülle des Vaters benannt werden kann. Der systematische Gehalt des Ausdrucks πλήρωμα θεότητος (Kol 2,9), der ja auch im *Brief an die Bischöfe von Ägypten* vorkommt, wird erst hier, in Ctr. Ar. III, ausgelegt. Es lohnt sich zu beobachten, daß noch einmal einer der Grundzüge dieses letzteren Traktats in Par. 1 anklingt.

[12] G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1987 (1961).

Die johanneische Einheit von Vater und Sohn wird schließlich unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet, wie später noch in 2 (325BC): die Gottheit ist nicht im Sohne, wie sie in den „Heiligen" des Alten Testaments war, sondern in einer einzigen, unvergleichlichen Weise. Diese ἅγιοι, die einen wesentlichen Parameter in der Christologie des Ctr. Ar. III darstellen, fehlen ganz in I/II. Man findet sie bloß wieder im *Brief an Epiktet*, worüber noch mehr zu bemerken sein wird. Gott befand sich (γινόμενος B14) in diesen Heiligen: es ist bemerkenswert, daß Müller eine eigene Rubrik unter γίνομαι benötigt (242c.met.), um dieser Wendung, in dreizehn Fällen dem alleinigen Ctr. Ar. III angehörig, in seinem Lexikon gerecht zu werden. Gott beseelte die „Heiligen" mit seiner „Kraft": ἐνδυναμόω, von 2 Tim. 2,1 ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι hergeleitet, ist sonst unbekannt in Müller. Daß der Sohn diese „Kraft und Weisheit" Gottes, bzw. „des Vaters" selbst ist (B15C1), scheint zuerst ein Gemeinplatz der Ctr. Ar. zu sein; es stellt sich aber heraus als eine Ctr. Ar. III, in Anlehnung an 1 Kor 1,24 (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν), eigentümliche Wendung. Auch die ergänzende Feststellung, die indirekt auf die „Heiligen" zurückweist, τὰ μὲν γενητὰ μετοχῇ τούτου υἱοῦ ἐν πνεύματι (C1/2), ist dem Autor von Ctr. Ar. III ganz zu eigen, obwohl in vollem Einklang mit der rein athanasianischen Formel die sofort folgt: der Sohn ist nicht ein solcher μετουσίᾳ, er ist γέννημα τοῦ πατρὸς ἰδιόν (C3). Auch die anschließende Metapher von der väterlichen „Quelle" scheint von einer solchen Herkunft zu sein, doch muß bemerkt werden, daß der Vergleich zwischen Vater als πηγή (C6) und Sohn als „Fluß" in Ctr. Ar. I/II nie vorkommt. Das „Leben" (ἡ ζωή C6) dieser „Quelle", der Sohn selbst, bringt alle Dinge zum Leben, τὰ πάντα ζωογονεῖται (C7); eine christologische Deutung von 1 Tim. 6,13, τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα, die als diesem Autor eigentümlich, noch verstärkt wird durch die abschließenden Worte von Par. 1: αὐτὸς (*sic*) μᾶλλον ζωογονεῖ τὰ πάντα (C9).

Eine, wenn auch flüchtige und vorläufige, Gegenprobe zur lexikalischen Analyse von Ctr. Ar. III 1 wird durch eine wörtliche Untersuchung von Ctr. Ar. II 1 geliefert. In diesem ganzen Paragraphen, von derselben Länge wie Ctr. Ar. III 1, merkt man bald, daß nur ein vereinzeltes Wort (ῥᾳδιουργηθέντα 148B8) dem Ctr. Ar. II eigen zu sein scheint, während alle anderen Termini Gemeingut der Ctr. Ar., oder aller Athanasiana und Pseudo-Athanasiana darstellen. Besonders auffallend sind die Parallelen zum Rundschreiben von 339,[13] sowie die lexikalischen Verbindungen mit Contra gentes und De incarnatione. Ein Teil der Vokabeln von Ctr. Ar. II.1 ist, wie überall in I/II, dem Athanasius durch arianische Thesen aufgezwungen; andere sind durch den Autor selbst geprägt, und zwar hinsichtlich seiner durch die Ausdrucksweise sichtbare pastorale Besorgnis. In beiden Fällen schließt dieser Wortschatz eine Anzahl biblischer Elemente ein, die von der Vertrautheit des Autors mit der Schrift zeugen. Die einzige Merkwürdigkeit in diesem Par. , wenn man ihn auf der Ebene einer lexikalischen Analyse untersucht, besteht schließlich darin, daß einige Wörter, die darin zum Gemeingut der Athanasiana gehören, gerade in Ctr. Ar. III nicht zu le-

[13] H. G. Opitz, ed. Athanasius Werke (Berlin 1934) II p. 169–177.

sen sind. Z.B. μεταγινώσκω (148A2) findet man in elf mit Sicherheit authentischen Schriften des Athanasius, doch nicht in Ctr. Ar. III; das Verb gehört zur erzählenden Schreibart dieser Schriften, die eben in III ganz fehlt. Auch die bildliche Polemik, die sich an 2 Petr.2,22 anlehnt, χοῖροι καὶ κύνες περὶ τὰ ἴδια ἐξεράματα καὶ τὸν ἑαυτῶν βόρβορον κυλιόμενοι (A5/6), findet Anklänge in einer Anzahl athanasianischer Schriften wie C.gent., De inc., Ctr.Ar.I/II, De decretis, Ad monachos, Ad Serapionem I, Vita Antonii, fehlt aber in Ctr. Ar. III trotz des ausgesprochen polemischen Impetus dieser Schrift. Das viel benutzte ἐπίνοια (A7), vormals in Ctr. Ar. I/II durch die arianische These vom Sohn, der ein solcher nur κατ' ἐπίνοιαν ist, erscheint in den Athanasiana etwa 37 mal, aber nur einmal in Ctr. Ar. III. Dagegen zeigt νοέω (A8), dessen reicher Gebrauch überall in den von Müller untersuchten Schriften zu finden ist, eine besondere Gewandtheit, wenn es von Ctr. Ar. III in nicht weniger als 25 Fällen benutzt wird. Mit solch äußerst verbreiteten Wörtern in der sog. arianischen Kontroverse wie ποίημα oder κτίσμα (A12), steht es ähnlich wie mit ἐπίνοια: Müller zählt ποίημα 69 mal in Ctr. Ar. I/II und etwa 30 mal in anderen Traktaten des Athanasius, findet es aber nur 7 mal in Ctr. Ar. III; κτίσμα erscheint 70 mal in Ctr. Ar.I/II (besonders in II, wegen der Diskussion über Spr. 8,22), aber bloß 5 mal in III. Diese lexikalische Verschiebung, die immer wieder Ctr. Ar. III isoliert, kann hier bloß angedeutet werden. Ihrem ständigen Vorhandensein sollte wenigstens, so scheint mir, nachgespürt werden. Wie μεταγινώσκω in A2, so ist wieder ὑπομιμνῇσκω (B10) dem exhortativen Stil des Athanasius eigentümlich; es erscheint überall in seinen schriftlichen Mitteilungen, wie auch in synodalen Texten; doch in Ctr. Ar. III fehlt es. Auch dient es dazu, den persönlichen Einsatz des Autors in seinem pastoral erfaßten Schreiben auszudrücken, wie hier mit τοὺς μὲν πιστοὺς ὑπομνήσκωμεν (B9/10), was in III überhaupt nie in dieser Weise sichtbar wird. Das von Röm. 11,32 empfohlene συγκλείω (B12/13) wird in C.gent., De inc., De fuga, Ctr. Ar. I/II und in der Vita A. benutzt, verliert aber seine paulinische Färbung in III, und steht dort nur einmal, in Par. 60 (449C6), um einen logischen Schluß anzuzeigen. Vielleicht sollte noch der Satz τὰ τοιαῦτα γὰρ πάντα ῥητὰ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ διάνοιαν (149A5/6), der zum hermeneutischen, wenn auch kaum als technisch zu bezeichnenden Sprachschatz des Athanasius gehört, hier herangezogen werden. Man findet ihn wieder fast wörtlich in Ep. ad Epictetum 3 Ταῦτα ... μίαν δὲ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχοντα ... δύναμιν (1053C10); doch Ctr. Ar. III ist dieser Gebrauch von δύναμις unbekannt.

Um es zusammenzufassen: die Stichprobe für die lexikalische Besonderheit von Ctr. Ar. III, angestellt im engen Rahmen von Par. 1,ergibt mit genügender Klarheit ein vorläufiges Bild des unterschiedlichen Vokabulars von Ctr. Ar. I/II und III. Subjektive Wertschätzungen spielen in dieser Analyse kaum eine Rolle. Mit Hilfe des unentbehrlichen Lexikons von Müller wird es möglich, in der Sandgrube dieser Lexikalia Kieselsteine nach ihrer athanasianischen oder pseudo-athanasianischen Herkunft zu sieben. Eine materielle Sichtung dieser Art sollte natürlich eher mit elektronischen Hilfsmitteln unternommen werden. Vor fünfzehn Jahren, als ich mich in diese verwirrenden Fragen um Ctr. Ar. III verwickeln ließ, gab es aber sol-

che Hilfsmittel noch nicht. Eine mechanische Sichtung der ersten Hälfte des Traktats überzeugte mich damals davon, daß ungefähr ein Drittel der theologischen Termini von einem lexikalischen Sondercharakter dieses Werkes zeugen. Diese Statistik räumt an sich schon dem Traktat im Rahmen der von Müller behandelten Athanasiana eine Sonderstellung ein. Die kurze Stichprobe in Par. 1 muß hier jedoch in dieser Hinsicht genügen. Sie läßt noch nicht den Schluß zu, daß Ctr. Ar. III dem Athanasius zu Unrecht zugeschrieben wird. Hätte der Alexandriner nicht seine Terminologie unter dem Druck einer Verschiebung der Polemik ändern können? Und was hindert uns daran, eine solche Verschiebung in den Wirren der politisch-theologischen Machtkämpfe zwischen Nikaia 325 und dem Tode des Athanasius im Jahre 373 anzunehmen? Die Apologien und das Synodalschreiben des alexandrinischen Bischofs *An die Antiochener* (363), zeugen deutlich genug von der ständigen Mobilität der kirchlichen Fronten, sowie von neu auflodernden Brennpunkten in den christologischen Diskussionen. Ctr. Ar. III wäre dann nur in das korrekte Moment der Kontroverse einzuschalten, und seine Eigenart würde sich von selbst verstehen, ohne daß man seine athanasianische Authentizität zu bezweifeln hätte.[14] Dazu kommt auch noch, daß Athanasius, im Laufe einer, wie es scheint, ziemlich improvisierten literarischen Laufbahn seinen Stil mehrmals wechselte.[15] Zum Beispiel gibt es viele Wendungen und bestimmte Wörter, die sich in einigen seiner bedeutendsten Werke, wie Ctr. gentes, Vita Antonii, die Festbriefe, oder Ad Constantium, Ctr. Ar. I/II, usw., gar nicht wiederholen. Warum sollte die lexikalische Besonderheit von Ctr. Ar. III ausschlaggebend werden für eine nicht-athanasianische Herkunft dieses Traktats? Alle diese normalen Bedenken und methodisch berechtigten Zweifel vermindern aber nicht die Tragweite der zur Probe gestellten Analyse von III.1: *das wörtliche Gesamtbild dieses einleitenden Paragraphen deutet auf eine theologische Diktion, die von Grund auf verschieden ist,* und nicht bloß auf eine Anzahl origineller Termini. Unser nächster Ansatz soll die geistige Spontaneität, welche eine solche Diktion ermöglichte, für sich selbst sprechen lassen.

---

[14] L. Abramowski, Die dritte Arianerrede des Athanasius, Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, in: ZKG 102 (1991) p. 389–413, bietet solch einen Vorschlag, wenigstens für den letzten Teil von III. Dagegen hat M. Vinzent, Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden 1993, entschieden Stellung genommen (Kommentar zu „Frg. 40" des Asterius).

[15] Fr. Overbecks Mahnung, „Die Kirchenväter sind Schriftsteller die es nicht sein wollen" (HZ 48, 1882, NF 12, 447), bleibt auch für Athanasius in voller Geltung.

II. Aufbau und Thematik der Arianerreden

1. Von einem einheitlichen Traktat zum Doppelwerk Ctr. Ar. I/II

Es vermindert nicht den Wert der oben als Gegenprobe angestellten kurzen Analyse von Ctr. II.1, wenn wir jetzt feststellen, daß dieser einleitende Paragraph der „zweiten" Arianerrede nur eine kosmetische Funktion besitzt. Sein Vokabular entspricht der typisch athanasianischen Sprechweise, sodaß dieser Par. gewiß von Athanasius selbst verfaßt wurde. Aber er ist eine rein artifizielle Einleitung. Sie dient nur dazu, Ctr. Ar. II als einen literarisch von I unterschiedenen Traktat dem Leser vorzulegen, während der thematische Gehalt vor und nach der Markierung durch II.1 der Gleiche ist. Die von Ctr. Ar. II.2 ab diskutierten Schrifttexte hatte der Autor schon in I 53 angekündigt, also elf Paragraphen vor dem Abschluß der jetzigen or.I. Die modernen Herausgeber und Kritiker sind sich deshalb einig, I/II ursprünglich als einen einzigen Traktat anzusehen.[16] Doch warum und unter welchen Bedingungen Athanasius diese Trennung von I/II vornahm, wird kaum erörtert.

Eine Einsicht in diesen Vorgang erhält man wohl am besten, wenn man zunächst die jetzige Einleitung zu I betrachtet. Sie dehnt sich aus von Par. 1 bis Par. 10, mit den bekannten Fragmenten der Thalia des Arius in ihrer Mitte. Der ganze Abschnitt ist überhaupt nur auf dieses Zitat ausgerichtet. Zuerst führt der um die Rechtgläubigkeit seiner Leser besorgte Athanasius den Arius selbst ein; auch verweist er auf die ursprüngliche Krise, die Arius in der alexandrinischen Gemeinde versursacht hatte. Nach dem Zitat in Par. 4/5 wird die arianische Lehre auf Grund der zitierten Fragmente mit polemischer Rhetorik abgelehnt. Dann werden die Sätze des Arius selbst als verdammte Irrlehre wiederholt unter Bezug auf die natürlich als völlig antiarianisch verstandene Schrift.[17] Damit ist so viel wie nichts gesagt über das Werk, das dieser Abschnitt doch einzuführen behauptete. Nach dem spektakulären Auftakt der auf die Fragmente der Thalia konzentrierten Par. 1–10 ist das völlige Schweigen aller Hauptteile von I/II über dieselben Fragmente viel überraschender. Selbst wo die Thalia-Sätze notwendig wären oder sehr passend erwähnt werden könnten, fehlen sie ganz. Dieses bisher unbemerkt gebliebene Schweigen von Ctr. Ar. I/II über die in der jetzigen Einführung sorgfältig vorgelegten Auszüge der Thalia scheint sinnlos zu sein, solange man sich nicht entschließt anzunehmen, daß der Autor diese Auszüge eben nicht kannte, als er sein Werk abfaßte. Eine *post factum* geschriebene „Einführung" zu I/II hätte an sich nichts außerordentliches.

---

[16] In der BKV hat A. Stegmann ihre enge Verbindung unterstrichen. A. Robertson, ed., Select Writings and Letters of Athanasius. LNPF, 2d. series IV (1891), Reprint Grand Rapids, Mich. 1974, übernimmt J. H. Newman's Gliederung in der Oxford Library of the Fathers (1842), wenn er II mit „Chapter XIV Texts Explained: Fourthly, Hebrews III, 2" ansetzt.

[17] Mehr darüber in Ath. d'Al. évêque et écrivain, p. 128–146.

Diese Hypothese läßt sich sogleich verstärken, wenn man die immer noch kontroversen Fragmente[18] etwas näher ansieht.

Sie bestehen anscheinend aus einer Reihe von Sätzen des Arius, einem Pamphlet betitelt *Thalia* entnommen, und hier wiedergegeben, wie sie dem Autor vermittelt wurden. Die einzige Initiative des Letzteren in dieser Wiedergabe bleibt äußerst diskret, scheint jedoch umso lehrreicher zu sein. In I 5 fügt Athanasius ein doppeltes Zitat des Sophisten Asterius, „Anwalts der Häresie", wie Athanasius ihn nennt, inmitten der Thalia-Zitate ein.[19] Vielleicht wäre der stillschweigend zitierte Theologe nie identifiziert worden, hätte Athanasius den ersten der beiden Sätze nicht wiederholt, mit einer ausdrücklichen Nennung des Asterius. Zweimal sogar kommt in Ctr. Ar. II der originelle Kontext dieses Satzes zum Vorschein, sodaß die Reihe dieser Zitate eine Kette bildet, dank welcher die jetzige Einführung von I mit dem Ganzen von I/II zusammenhängt. Nun aber ist es sehr merkwürdig zu beobachten, daß alle Auszüge aus dem Syntagmation des Asterius in Ctr. Ar. I/II zu Passagen gehören, die sich durch ihren dokumentarischen Inhalt, ihren ablehnend kommentierenden Stil und ihre polemische Zielrichtung, von dem einrahmenden Gesamtwerk absetzen.[20] Eine Überarbeitung des originellen Traktats läßt sich demnach vermuten, der man gleichzeitig die Einführung zur jetzigen or. I, sowie die eben bemerkten dokumentarischen Abschnitte in I/II zu verdanken hätte. Als eine direkte Folge dieser Überarbeitung hätte dann Athanasius sein Werk in zwei getrennte Traktate eingeteilt, ohne daß es uns irgendwie möglich wäre, eine Zeitspanne zwischen dem ersten Projekt des einheitlichen Traktats und dessen erweiterter Fassung in I/II zu bestimmen.[21]

Eine ergänzende Bemerkung über den Aufbau des einheitlichen Traktats, den wir im jetzigen Doppelwerk I/II vermutlich noch abgrenzen können, betrifft die Art und Weise in welcher der Autor seinen Plan ausführte, falls er überhaupt einen solchen besaß. In der jetzigen Einführung (Par. 1–10) ist kein Zeichen eines solchen Planes aufzuspüren; diese Einleitung er-

---

[18] C. Kannengiesser, Où et quand Arius composa-t-il la *Thalie?* in: Kyriakon. FS Johannes Quasten, Münster 1971, I p. 346–351. G. C. Stead, The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius. JTS n. s. 29 (1978) p. 20–52. R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, Göttingen 1979. C. Kannengiesser, Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology, in: The Arian Crisis. Coloquy 41, Berkeley, Calif. 1982. Ders., Les „Blasphèmes d'Arius" (Ath. d'Al. *de syn.* 15): un écrit néo-arien, in: FS A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne, Genf 1984, p. 143–151. Ders., „The Blasphemies of Arius": Ath. of Alex. De synodis 15, in: Arianism. Historical and Theological Reasssessments, ed. R. C. Gregg, Cambridge, Mass. 1985, p. 59–71. R. Williams, Arius, Heresy and Tradition, London 1987. K. Metzler / F. Simon, Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien, Opladen 1991. Th. Böhm, Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage, St. Ottilien 1991.

[19] PG 26, 21B9–C13. M.Vinzent (oben, Anm. 14) sammelt und kommentiert eine (zu umfangreiche) Anzahl von „Fragmenten" des Asterius.

[20] Ath. d'Al.évêque et écrivain, p. 152–181.

[21] So schon in Ath.d'Al. évêque et écrivain, p. 402.

wähnt die Hauptteile des Werkes gar nicht. Was als ein erster dieser Hauptteile gelten kann, wird durch den dokumentarischen Zusatz von Par. 30–34 abgegrenzt, worin zum ersten Mal asterianische Zitate als solche diskutiert werden. Es handelt sich in diesen Par. 11 bis 29 um eine ziemlich begeisterte Abhandlung über wesentliche Ewigkeit und göttliche Erzeugung des Sohnes, durchgedacht von einem Schüler des Origenes und mit dem Schwung frischer Dialektik geschrieben. Keine neue These, welche die Leser befremden könnte oder unbekannte Lösungen für angestoßene Fragen versprechen würde, wird dabei eingeführt. Im Gegenteil, die ganze Überzeugungskraft des anti-arianisch eingestellen Autors richtet sich darauf, das „Wir" der christlichen Gemeinde in die Diskussion einzuführen. Die Leser werden nicht eingeladen, sich auf die Höhe des ihnen erteilten Unterrichts zu versetzen; sie werden aber dringlich ermahnt, sich ihrer ersten Schritte in der kirchlichen Katechese zu erinnern.[22] Der Autor versteht seinen eigenen Beitrag schließlich nur als eine auf die Schrift bezogene und durch die gegnerische Herausforderung bedingte Katechese, welche die Grundwahrheiten des Glaubens, von welchen die Gemeinde allenfalls lebt, im Rahmen der gegenwärtigen Spannungen neu auslegt. So erklärt es sich, daß dieser Autor die vermeintlichen Gegner kaum direkt anspricht und sich überhaupt nicht in eine technische Diskussion der debattierten Themen einläßt. Seine Lehre über Vater und Sohn, über deren gleichewige Gottheit und wesentliche Einheit, in einer bilderreichen Sprache und mit Alltagswörtern ausgedrückt, orientiert er ständig an der Glaubenserfahrung der Leser, sodaß seine Polemik immer wieder durch pastorale Ermahnungen der Glaubenspädagogik ersetzt wird.

Doch Athanasius führt nach dem Einschub der Asterius-Zitate in Par. 30–34 eine neue Methode ein. In Par. 53 wird er abermals einen neuen Hauptteil ankündigen, aber von Par. 35 bis 52 bemüht er sich, eine Art theologischer Exegese auszuarbeiten, die angesichts der erfolgreichen Propaganda der alexandrinischen Anhänger des Arius eine gediegene Antwort liefern und gleichzeitig den Lesern ein Modell anti-arianischer Hermeneutik vorlegen sollte. Phil. 2,9–10 und Ps. 44,7–8 werden darin aus der erlebten Mitte kirchlicher Erfahrung so ausgelegt, daß der Glaube an die gegenwärtige Heilskraft der göttlichen Menschwerdung genügt, um die Lehre der wesentlich ewigen und unveränderlichen Gottheit des Sohnes zu bestätigen. Aber in I 53 wird auch dieser Entwurf wieder abgebrochen. Eine neue methodische Einführung weist auf vier andere Schriftstellen, die auch einer Erklärung bedürftig sind. Neu ist die exegetische Disziplin, der sich der Autor unterzieht, indem er näher an den Text und Kontext der Zitate heranrückt; neu ist auch die stärkere Betonung der erlebten Heilsgeschichte als normativer Ort aller anti-arianischen Theologie, wie sie der Autor versteht. So werden Hebr. 1,4 in I 53–64, Hebr. 3,2a und Act 2, 3b in II 2–18a, und Sprüche 8, 22a in II 44–61 ausgelegt. Auch II 18b-43 ist der Auslegung von Sprüche 8, 22 gewidmet, dient aber als eine allgemeine, durch Asterius-Zitate bedingte Einleitung zur eigentlichen Exegese von Spr. 8,22 in 44–61, und wird deshalb am besten als ein dokumentarischer Zusatz angesehen.

[22] 220A11–14.

Ergänzende Exegesen von Kol.1,15 und Spr. 8, 22b in II 62–72, und Spr. 8, 23–25 mit Rückblick auf Spr. 8,22 in II 73–82, schließen sich an den dritten und wichtigen Hauptteil von I/II (I 53–II 61) an, ohne jedoch eine neue Problematik einzuführen.

Das Werk ist abgeschlossen wie es begann, ohne daß irgendeine formale Übersicht des Ganzen gegeben wird, aber mit einem pastoralen Impetus zur Lehre, der bis zum Schluß anhält. Von den sogenannten Arianern hört man darin eigentlich nur sehr wenig, außer den zitierten Asterius-Auszügen. Dagegen kann man in I/II die angespannte Mühe, mit welcher Athanasius seine Leserschaft von der berechtigten Verdammung der Häresie zu überzeugen hofft, nicht übersehen. Der Autor scheint sich der Verschiedenartigkeit seiner Ansätze bewußt zu sein, die zur Festigung der nikänischen Rechtgläubigkeit in seiner Gemeinde dienen sollen. Sein Werk ist offensichtlich ohne eine systematische Vorplanung geschrieben worden; doch soll sich der Leser darin nicht verlieren, da ihm alle Abteilungen des dichten Textes deutlich gemacht werden. Diese sorgfältige *manuductio*, bei welcher der Autor ständig die nächsten Schritte seiner Ausführungen anmeldet, gehört zum pädagogischen Stil der athanasianischen Schriften, so wie das narrative Element von deren Lehrgehalt nicht abzulösen ist.

2. Die dreiteilige Zusammensetzung von Ctr. Ar. III

Daß Ctr. Ar. III aus drei eigenständigen Teilen besteht, ist öfters notiert worden. Der mittlere Teil, Par. 26–58, erfreute sich einer abgesonderten Verbreitung.[23] Schon die christologische Katene Sermo maior de fide, um 380/390, enthielt drei Auszüge aus Ctr. Ar. III, die alle diesem mittleren Teil angehörten. Einer dieser Auszüge (aus Par. 41) erscheint wieder in dem monophysitischen Florileg Cod. Vatic. 1431, aus dem 5. Jhdt., unter dem Titel ἐκ τοῦ εἰς τὸ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο „Aus dem Traktat über ‚Das Wort ist Fleisch geworden' (Joh. 1,14)". Ein anderes Zitat von Ctr. Ar. III in demselben Florileg (I 11) ist auch wieder dem mittleren Teil entnommen (Par. 32), doch jetzt als ἐκ τοῦ κατὰ ἀρειανῶν λόγου: der Monophysit war also nur an Ctr. Ar. III interessiert, doch von verschiedenen Quellen abhängig. Kaum zwei Jahrzehnte später zitierte Kyrill von Alexandrien auch nur aus dem zweiten Teil von Ctr. Ar. III. Gegen Ende des 5. Jhdts. stützte sich ein prochalzedonischer Bischof von Ephesus, Johannes der Grammatiker, immer noch auf ein Zitat aus demselben mittleren Teil von III (Par. 41), betitelt ἐκ τοῦ εἰς τὸ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Er stieß jedoch auf den lauten Widerspruch des Patriarchen Severus von Antiochien, der damals durch Kaiser Justinian vertrieben, sich in Alexandrien aufhielt. In den ersten Jahren des 6. Jhdts. hatte Severus dann seine eigene Art sich auf den mittleren Teil von Ctr. Ar. III zu beziehen; er folgte darin sorgfältig der Reihe der Paragraphen von 29 ab, während er sonst Auszüge aus I/II von irgendwoher abschrieb.

Die thematische Gliederung von III bestätigt auch wieder die Zusammensetzung dieser Rede aus drei selbständigen Essays. Denn was wir jetzt als ersten Teil (Par. 2–25) von Ctr. Ar. III lesen, ergibt eine in sich streng ge-

[23] H. G. Optiz, Untersuchungen, p. 166 ff., 172.

bundene Erwägung über die Homoousie von Vater und Sohn, die zwar keiner Ergänzung bedarf, aber doch, in einer systematischen Logik, eine wertvolle Voraussetzung für das Thema des mittleren Teiles darstellt. Die innere Einheit des menschgewordenen Logos (Par. 26–58) gründet nämlich in der wesentlichen Einheit von Vater und Sohn (Par. 2–25). Der viel kürzere dritte Teil (Par. 59–67) widerlegt die arianische Lehre von der Herkunft des Sohnes „durch den Entschluß und Willen", βουλήσει καὶ θελήσει des Vaters, wobei nochmals Auszüge aus dem Syntagmation des Asterius vorgelegt und diskutiert werden. Dieser letzte Abschnitt zeigt keine logische Verbindung mit dem, was in III vorangeht. Er steht aber in erstaunlicher Übereinstimmung mit I/II und bietet dadurch einen angemessenen Ausklang der drei Ctr. Ar., wie sie uns überliefert sind. Doch zunächst mehr über den thematischen Aufbau von III 2–25 und 25–58. Sollte sich in diesen zwei Teilen eine gedankliche, mit der lexikalischen Besonderheit von III 1 vergleichbare Eigenheit behaupten, dann könnte sich die Frage nach der wahren Natur des letzten Abschnitts (Par. 59–67) umso dringlicher stellen.

(a) Ctr. Ar. III.2–25

Das systematische Denken des Autors entfaltet sich in III 2–25 mit einer abstrakten Gebundenheit und deduktiven Strenge, die man in I/II vergebens suchen würde. In zwei Schritten, zuerst in 2–16, dann in 17–25, wird die nikänische Heilslehre auf ein striktes Motto reduziert: Vater und Sohn sind *wesentlich* eins, deshalb erfolgt im Sohn eine *göttliche* Erlösung. Diese Einheit von Vater und Sohn ist von solch metaphysischer Einzigartigkeit (2–16), daß in allen Fällen göttliche Einheit unter erlösten Menschen nur irgendwie durch Nachahmung erstrebt werden kann (17–25). Es wird sich lohnen, dieser letzten These mehr Aufmerksamkeit zu widmen, doch soll zuerst der Ansatz des ganzen Arguments näher betrachtet werden. Die in Par. 1 auf körperliche Vorstellung von der Gottheit reduzierte Häresie wird in Par. 2 weiter angeklagt, eine falsche Gleichstellung Christi und der älteren Propheten zu lehren (323B/328A). Diese Gleichstellung zeigt aber im arianischen Irrtum dieselbe falsche Vorstellung vom Heil an, gegen die der Autor von III auf einer viel breiteren Basis ankämpft. Es geht ihm nämlich nicht um die nikänische Homoousie in sich selbst betrachtet, sondern um deren Bedeutung für ein ebenfalls nikänisches Verständnis des Heilsgeschehens. In dem auf die göttliche Menschwerdung hin orientierten Weltgeschehen des Heils will er nicht nur die transzendente Bedeutung Christi im Unterschied zu den alten Propheten festhalten, er trachtet vielmehr danach, die absolute Transzendenz Gottes im menschgewordenen Logos selbst zu sichern, und zwar hinsichtlich der göttlichen Gnadengabe, die der ganzen erlösten Menschheit zuteil wird. Wenn der Autor in III 3 die Gegner zur Seite schiebt und seine eigene Heilsvorstellung mitteilt, setzt er von sich aus mit Joh. 14,10 ein. Nicht nur das Schriftzitat selbst, sondern noch viel eindringlicher dessen Erläuterung zeugen von der entschlossenen Zielrichtung dieses Theologen. Er hatte schon in Par. 1 die Gegner beschuldigt, Joh. 14,10 zu „verzerren", was ihm dann ermöglicht hatte, eine erste Einsicht in seine eigene Denkweise zu bieten. Jetzt erwähnt er die Häretiker kaum

noch, aber die eigene Theorie formuliert er umso deutlicher. Die lexikalischen Elemente, welche die Eigenart dieser Formulierung ausmachen, sind dabei dem Autor keineswegs durch den gegnerischen Mißbrauch von Joh. 14,10 aufgezwungen, wie dem Athanasius z.B. κτίσμα, ποίημα oder ἐπίνοια als zu widerlegenden Schlagwörtern der Arianer in I/II geläufig wurden. Diese Lexikalia sind ganz und gar seine eigene Schöpfung; sie verraten unmißverständlich, daß Joh. 14,10 eben eines der Schlüsselzitate seines christologischen Denkens war. Nimmt man diese Einstellung beim Autor von III 2–16 nicht wahr, könnte man sich wohl mit dem oberflächlichen Schluß begnügen, daß Athanasius hier eben doch nur eine ungewöhnliche Sprache momentan gebrauchte, weil die umstrittene Schriftstelle es von ihm verlangte. Dabei würde man sich jedoch das Verständnis der Hauptteile von III, 2–25 (in 2–16 und 17–25 unterteilt) und 26–58 verschließen, welche beide eine Fragestellung aufwerfen, die Athanasius selbst immer nur als ein Unternehmen unfrommer Vermessenheit verboten hatte.[24]

Von der Feststellung ausgehend, daß σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν (328A14/15), werden zu Beginn von Par. 3 die herkömmlich athanasianischen Vergleiche mit der Sonne und ihrer Ausstrahlung, der Quelle und des aus ihr fließenden Flusses, und des im Verstand ersonnenen, ausgesprochenen Wortes und ihre in I/II öfters gegebene Erläuterung der eigenen Aussage vorangestellt. Dann heißt es, *τοῦ γὰρ εἴδους καὶ τῆς θεότητος τοῦ πατρὸς οὔσης τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἀκολούθως ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί ἐστι, καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ* (328B10–12), was eine einklammernde Anführung von Joh. 14,10 (vgl. den Anfang von Par. 3) mit sich bringt, ergänzt mit einer kurzen Bemerkung: ἵνα τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς θεότητος τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δείξῃ (B15–C1). Ich werde auf die von mir hervorgehobene Terminologie noch zurückkommen, aber zuerst sollen die Ausführungen von III 2–16 übersichtlich gemacht werden. Es heißt in Par. 4: ἕν γάρ εἰσιν (nicht im Sinne des Sabellius, aber) ... μία δὲ ἡ φύσις ... εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱὸς, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός καὶ ἕν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ *τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος* (328C2–329A2). Das Gleichnis von der Sonne und ihrer Ausstrahlung wird jetzt gedeutet als von einem einzigen Licht, das in zwei verschiedenen Größen vorhanden ist, mit dem Schluß: οὕτω καὶ *ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν ... καὶ οὕτως εἷς θεὸς ... καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος* (329A9–13), sodaß vom Sohn wie vom Vater in der Schrift mit gleichem Recht παντοκράτωρ, κύριος, Licht, Sündenvergebung, usw., ausgesagt werden (B1–9). Nach den Gleichnissen wird auch die dem Athanasius wohlvertraute Bezeichnung ἴδιον γέννημα τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (Par. 5,329C2/3) für den Sohn vertieft; *ἡ γὰρ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστι, καὶ αὐτὴ ἐν τῷ υἱῷ ἐστι* (332A3–5) ... *ἐν γὰρ τῷ υἱῷ ἡ τοῦ πατρὸς θεότης* θεωρεῖται (A6/7). Der Vergleich mit dem Kaiser und seinem

[24] In Ctr. Ar. I/II ist die innere Einheit von Vater und Sohn wiederholt als wesentlich unterstrichen, aber nie in eine technische Formulierung wie in III 2–25 einbezogen. II 36 (224A) verbietet eine solche. Auch ist die Menschwerdung des Wortes ein zentrales Thema in I/II, ohne daß jedoch das physische und übernatürliche „Wie" dieses Ereignisses jemals dabei anvisiert würde.

Bild wird auch wieder aus II übernommen, wobei die Verehrung des Bildes eine solche des Kaisers selbst bedeutet: ἡ γὰρ ἐκείνου μορφὴ καὶ τὸ εἶδός ἐστιν ἡ εἰκών (B8). Dasselbe gilt von Vater und Sohn ὅτι ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστι (B10/11). Es folgt in Par. 6 eine ausführliche Darlegung der dem Autor eigenen nikänischen Gottesvorstellung: οὐκ ἐκ μέρους δὲ *ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος* ἐστι *τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ*, καὶ *ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός* ... (B13–15) ... *τοῦ υἱοῦ ἡ θεότης καὶ τὸ εἶδος*, οὐδενὸς ἄλλου, ἢ τοῦ πατρός ἐστι C1/2 ... τὸ γὰρ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐστιν ὁ υἱός ... (C4–8) ... *ἐν γὰρ τῇ πατρώᾳ θεότητί ἐστι καὶ θεωρεῖται ὁ υἱός*, καὶ *τὸ ἐν αὐτῷ πατρικὸν εἶδος* δείκνυσιν ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα (C10–12) καὶ *ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς δὲ ἐν υἱῷ ἰδιότης καὶ θεότης δείκνυσι τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρί*, (C13/14). Ein Satz des Athanasius, αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἴδιον τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐστὶ γέννημα (333A4/5), wird wiederholt, mit einem erneuten Zitat von Joh.14,10, das dem Autor erlaubt, die eigene Aussage weiter zu verdeutlichen: ὁ δὲ πατέρα λέγων εὐθὺς μετὰ τοῦ πατρὸς σημαίνει καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ ὕπαρξιν (A13–15), *μία γάρ ἐστιν ἡ θεότης* (B4/5), ... εἷς γὰρ θεός ἐστι (B7/8), ... εἷς γὰρ θεὸς καὶ μόνος καὶ πρῶτός ἐστιν (B12), so daß τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου καὶ πρώτου καὶ μόνος λόγος auch noch anerkannt wird als πρῶτος, weil das *πλήρωμα τῆς τοῦ πρώτου καὶ μόνου θεότητος, ὅλος καὶ πλήρης ὢν θεός* (B15/C3).

Auf eine angebliche Erwiderung der Arianer werden in Par. 7 weitere Schriftbelege zu dem eben entworfenen Gottesgedanken aufgezählt, und die Polemik gegen die „jetzigen Juden" (337A11), die „Verteufelten", οἱ διαβολικοί (A13), geht weiter in Par. 8. Vielleicht werden sie endlich doch einsehen, ὅτι ὃν ἂν ἔξωθεν τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐπινοήσωσι θεὸν, οὗτος οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς, οὐδὲ τοῦ μόνου καὶ πρώτου εἰκὼν καὶ υἱὸς (C3–6). Das aus I Joh.5,20 stammende ἀληθινός wird in Par. 9 ausführlich kommentiert, mit einem ausdrücklichen Zitat dieser Stelle (C7–340A10). Das alttestamentliche μόνος, wo Gott sagt „Ich allein", wie z.B. in Is.44,24, schließt immer den Logos/Sohn ein (A10–B10). Dasselbe gilt für ἐγὼ πρῶτος (B11–C7), wodurch auch die Beifügung πρωτότοκος richtig verstanden wird (C7–14). Diese transzendente Einheit von Vater und Sohn schließt eigentlich alle kreatürliche Nachahmung aus (Par. 10), sodaß wir von einer „Logos/Bild Angleichung" (κατ' εἰκόνα) nur in dem Maße sprechen können, als dieser Logos oder dieses Bild des Vaters sich unter uns niederläßt: εἰ γὰρ καὶ εἰκόνα γεγόναμεν, καὶ εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ' οὐ δι' ἑαυτοὺς πάλιν ἀλλὰ *διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθῆ δόξαν τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁ λόγος αὐτοῦ*, ὁ δι' ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σὰρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν (344A7–10). Nach der wichtigen Ausgestaltung des κατ' εἰκόνα Themas in C.gent.-De inc. und Ctr. Ar. I/II, lohnt es sich, diese christologische Einschränkung zu unterstreichen: das einzige κατ' εἰκόνα im vollen Sinne des Wortes ist im Heilsvollzug die Eikon selbst, als inkarnierte. In allen Fällen wirkt der Vater im Wirken des menschgewordenen Sohnes, und in seinem Kommen kommt der Vater selbst (Par. 11, 344C2–7) ... μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ χάρις ἐστὶ παρὰ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς ἔστιν ἕν τὸ φῶς τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ ἀπαυγάσματος, καὶ τὸ φωτίζειν τοῦ ἡλίου διὰ τοῦ ἀπαυγάσματος γίνεται (345A4–7). Auch 1 Thess. 3,11

deutet auf ein gemeinsames Wirken von Vater und Sohn, *τὴν ἑνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐφύλαξεν* (A11/12) ... ἡ τοιαύτη δόσις δείκνυσι τὴν ἑνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (Par. 12, 345B7/8). Wenn wir Gott eine Gabe verdanken, so ist es *διὰ τὴν ἑνότητα καὶ τὴν ἑνοειδῆ δόσιν*, die wir von Vater und Sohn erhalten (B12/13). Denn μία καὶ ἡ αὐτή ἐστιν ἡ διδομένη χάρις (Par. 13, 349A15). Noch einmal wird gesagt (s.o. Par.): ein und dasselbe Licht strahlt im Lichte selbst und im Lichtschein (B6–10). Nach einer Überprüfung des Wirkens Gottes im A.T. bis zur *Theotokos* (Par. 14, 349C15) wird mit einem letzten Hinweis auf die Einheit der göttlichen τρίας (Par. 15, 352C7, 353B1,10) angeschlossen; οὕτω *μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν* τόν τε δημιουργὸν λόγον φάσκομεν οὐκ ἕτερόν *τινα τρόπον ἔχειν θεότητος ἢ* τὴν τοῦ μόνου θεοῦ (353A1–4). In den letzten Worten der Abhandlung in Par. 16 wird eine besondere Bezeichnung des göttlichen Logos dann noch kräftig betont: θεὸς γάρ ἐστιν ὁ λόγος καὶ *μόνος αὐτὸς ἔχει τὸ πατρικὸν εἶδος* (356B12/13) Joh.5,37/38 = τὸν δὲ λόγον *συνῆψε τῷ εἴδει καλῶς*, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, *αὐτὸς καὶ εἰκὼν καὶ χαρακτὴρ καὶ εἶδός ἐστι τοῦ πατρὸς ἑαυτοῦ* (356C4–6) ... τὸν λόγον, ὅσπερ ἐστὶ *τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ* (C8) *τοῦ γὰρ ἑνὸς ἴδιος καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν ὁ υἱός, κατὰ τὴν ἰδιότητα καὶ οἰκειότητα τῆς οὐσίας* (357A8–10, Ende des Par.).

Die technische Bewertung von τὸ εἶδος ist dem Autor von Ctr. Ar. III eigentümlich. Nur einmal erscheint das Wort in I/II und zwar in einer belanglosen, nur polemisch bedingten Apposition zu εἰκών: σκοπείτωσαν οἱ τὴν εἰκόνα καὶ τὸ εἶδος τῆς θεότητος χρόνῳ μετροῦντες (I 20, 53B12). Die sieben anderen Bezeichnungen des εἶδος der Gottheit, alle ähnlich gebauten Sätzen angehörig, sind hier in III 2–16 aufgezählt. Auch die ἰδιότης καὶ οἰκειότης τῆς οὐσίας, die die Abschlußbemerkung der Abhandlung darstellt, gehört zum besonderen Wortschatz von III. In I/II ist zwar sechsmal die Rede von der väterlichen ἰδιότης im Sohne; sie ist dann als eine Eigenschaft des Sohnes verstanden: πρὸς τὸν πατέρα τὴν ἰδιότητα (II27, 204C8); aber in III ist die Vokabel als *terminus technicus* in einer bestimmten Sicht der Einheit von Vater und Sohn benutzt, in welcher sie jetzt vom göttlichen Wesen als solchem ausgesagt wird. Gleich dazu gehört auch der diesem Autor eigentümliche Gebrauch von τὸ ἴδιον in dem ersten Teil von III. Die οἰκειότης ist überhaupt nur in III vorhanden, und nur in den beiden oben notierten Fällen. Dasselbe gilt von allen in meinen Zitaten unterstrichenen Schlüsselwörtern. Die ταὐτότης erhält allein in der theologischen Sondersprache von III einen technischen Wert. Die göttliche ἑνότης, die natürlich auch anderswo erwähnt wird, spielt in dieser besonderen Terminologie von III eine überragende Rolle. Dasselbe gilt sogar für θεότης, wenn in Vater und Sohn als identisch angesehen; Müller weist davon 14 Nennungen in III auf, gegen 2 in I und 3 in II. Der wichtigste Begriff, der das ganze Denken in III 2–16 kategorisch bestimmt, ist derjenige der φύσις. Die nikänische Homoousie ist, in diesem Abschnitt von III und überhaupt in dessen zwei ersten Hauptteilen bis Par. 25, immer ausdrücklich von der *Natur* der Gottheit *als solcher* verstanden, nicht als eine Wesensgleichheit mit dem Vater, die eigentlich dem Sohne gehörte, so wie es in I/II und in Nikaia selbst verstanden wurde. μία δὲ ἡ φύσις, wie in Par. 4 behauptet (328C9), weist auf die unmittelbare, schon erwähnte Aussage von der ἰδιότης und οἰκειότης eben

dieser gemeinsamen φύσις, in der ταὐτότης τῆς μιᾶς θεότητος (329A1/2). In 27 Fällen (gegen 8 in I und 16 in II) findet Müller in III den Gedanken dieser einzigen φύσις von Vater und Sohn wiedergegeben. Am meisten wird dann das Wort, bis zum Ende von III, im Dativ benutzt. Denn ebenso wie die ἀδιαίρετος φύσις (20, 365B9) oder die κατὰ φύσιν ἑνότης (21, 368A15), die ταὐτότης τῆς φύσεως (22, 368C5), von Vater und Sohn die Aufmerksamkeit des Autors fesselt, wenn dieser mit seiner Gottesvorstellung beschäftigt ist, so liegt diesem Theologen auch immer daran, die volle Gleichheit des Sohnes mit dem Vater φύσει zu betonen.

Der Natur-Begriff wird ebenfalls im zweiten Hauptteil eine zentrale Rolle spielen, doch soll zuerst die scharf akzentuierte These der einzigartigen und völlig transzendenten Einheit der Gottheit, wie sie in Par. 12–16 vorgetragen wird, ihre von Anfang an angezielte Ergänzung durch die Par. 17–25 finden. Nur dann wird im Sinne des Autors die einleitende Zitation des Asterius widerlegt sein. Es soll nämlich nach 2–16 keine Möglichkeit mehr bestehen, die göttliche Sohnschaft des Logos mit der Sohnschaft der erlösten Menschheit Gott gegenüber gleichzustellen oder selbst nur zu vergleichen. Denn die „Naturen" des Logos und der Menschen sind völlig unvereinbar. Auch die Schriftauslegung wird jetzt logischerweise durch den Natur-Begriff[25] bestimmt: ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ ... λαμβάνειν τὰ κατὰ φύσιν ὄντα πράγματα (18.360C9-361A2).

Naturgegebenheiten werden als Beispiele benutzt, um ethische Werte zu veranschaulichen. Wenn Pferde als Beispiele im A.T. vorkommen, wie in Par. 18/19 erwähnt, fordert uns die Schrift natürlich nicht auf, selbst zu Pferden zu werden, sondern unser moralisches Handeln im Lichte der Analogie dieser Pferde zu überdenken. Dasselbe gilt, wenn wir aufgefordert werden, den Vater im Himmel nachzuahmen, wie in Lk. 6,36, oder wenn wir von der göttlichen Einheit hören. In allen diesen Fällen gilt es eine „Nachahmung" (μίμησις) auf moralischer Ebene zu verwirklichen. Ob wir in analoger Weise Pferde, Wölfe, Schlangen oder Tauben „nachahmen" (μιμησώμεθα 19, 361C5), oder Nachahmer (μιμηταί 364A10) der Vater-Sohn Verbundenheit werden, unser Entschluß wird immer nur θέσει καὶ χάριτι (B8.9) sein, τύπον τινὰ λαβόντες (20,364C4). Wir „lernen" diese „Typen" ethischer Werte zu erkennen (τυπωθῆναι καὶ μαθεῖν 365A4). Kurz, „eine ist die Natur aller Menschen", μία πάντων ἀνθρώπων ἡ φύσις (A12), deshalb können wir „durch Wohlwollen", *τῇ διαθέσει* (A13) einswerden, indem wir uns am „Modell" der „natürlichen Einheit' von Vater und Sohn orientieren, *ἔχοντες ὑπογραμμὸν τὴν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν ἑνότητα* (A13/14). Im besten Falle γενώμεθα ἓν πρὸς ἀλλήλους τῇ ὁμοψυχίᾳ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἑνότητι (364C5/6). Eine moralische Einheit unter Menschen ist nicht unmöglich, denn „gleich und gleich gesellt sich gern", τὰ γὰρ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια *πέφυκε τὴν ἕνωσιν ἔχειν* (365A5/6), während der Logos uns gegenüber vollständig ἀνόμοιος (365A8) bleibt. Deshalb unterstreicht dieser Logos selbst *τὴν διάστασιν καὶ τὴν διαφοράν*

[25] In seiner theologischen Abstraktheit stark kontrastiert mit der herkömmlich rhetorischen Auslegung, die τό τε πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸν καιρὸν τοῦ ἀποστολικοῦ ῥητοῦ (I 55, 125B7/8) erforscht.

(21, 365C9) zwischen seiner Einheit mit dem Vater und der Einheit, die wir unter unseren Mitmenschen verwirklichen. Die Erstere ist zwar als ὑπογραμμὸς καὶ μάθησις (368A14) uns zur Verfügung gestellt, damit wir lernen, μανθάνειν, βλέποντες εἰς τὴν κατὰ φύσιν *ἑνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ* (21, 368A14/15), in welcher Weise wir uns wohlwollend einigen können. Aber diese göttliche Einheit bleibt immer nur angeboten als εἰκόνα καὶ παράδειγμα (368C2), denn das καθώς von Joh.17,21 „heißt weder Identität noch Gleichheit, ... sondern eben nur Beispiel", *οὐ ταὐτότητα, οὐδὲ ἰσότητα, ... ἀλλὰ παράδειγμα* (22, 369B9–11). Der ganze Druck der Beweisführung fällt auf diesen Punkt: οὐκοῦν *οὐδεμία ταυτότης οὐδὲ ἰσότης ἐν τῇ, καθὼς, λέξει σημαίνεται* (23, 369C8–9). Was wir Menschen unbedingt benötigen, ist ein Beispiel, δεόμεθα εἰκόνος καὶ παραδείγματος (23,372B3). Durch seine Inkarnation nimmt der Logos sozusagen die gesamte Menschheit in seinem eigenen Leib auf. Wegen der wesentlichen Einheit der menschlichen Art werden Alle im menschgewordenen Logos dessen Einheit mit dem Vater erblicken, was ihnen hilft, wahre Nächstenliebe untereinander zu verwirklichen. Der Logos schließt seine Rede: καὶ θεοποιηθέντες ἔχουσιν, ἐν ἡμῖν βλέποντες, ἐν ἀλλήλοις τὸν σύνδεσμον τῆς ἀγάπης (372C6/7). Es soll denn klar sein: οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, οὕτω καὶ ἡμεῖς γινόμεθα ἐν τῷ πατρὶ (24,375B7/8). Im Gegenteil, ἄλλως μὲν ὁ υἱὸς ἐστιν ἐν τῷ πατρὶ, ἄλλως δὲ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ γινόμεθα (C11/12). Es ist also keine Rede von ταὐτότητα in Joh.17,21 (25,376A7).

Mehr wäre über die Rolle des heiligen Geistes in der erlösenden Gottesangleichung zu sagen, wie Par. 26 sie vorträgt, aber bisher bestätigt unsere Analyse auch für Par. 17–25 ausreichend, daß mit einem eigenen Verständnis der Erlösung durch tugendhafte Nachahmung und geistliches Erlernen göttlicher Einheit in Ctr. Ar. III auch ständig eine theologische Sondersprache vorgetragen wird, die im Vergleich mit I/II ein unerwartetes Problem darstellt. Die Wortgruppe μιμέομαι, μίμησις, μιμητής gehört dieser Sondersprache an, so wie τύπος und τυπόω als theologische Fachwörter, und dasselbe gilt von der Gruppe μανθάνω, μάθησις, μαθητής. Für μάθησις z.B. gibt es wenigstens einen Fall in II 56, wo das Wort theologisch klingt, aber diese „Instruktion" wird dort eben ausgeschaltet als nicht heilbringend, während sie in III das zentrale Motiv der Heilserfahrung darstellt. Ein geschöpflicher Logos, so heißt es in II 56, könnte nicht *in uns* wirken, wir würden seinen Unterricht nur von außen her erhalten, wie von einem Lehrer, ἀλλ' ἔξωθεν εἴχομεν, εἰ ἄρα παρ' αὐτοῦ τὴν μάθησιν ὡς παρὰ διδασκάλου ἐδεξάμεθα. (256B1/2). Auch ὑπογραμμός erscheint nur hier, in Par. 20/21.

Vom narrativen Paradigma der göttlichen Menschwerdung, das alle wichtigen Ausführungen von I/II beherrschte, bleibt in III keine Spur übrig. Auch das in I/II immer wieder angedeutete Glaubenserlebnis, bei welchem diese Menschwerdung bis auf das Kreuz und Ostern hin in der aktuellen Kirche erfahren wird, ist völlig verschwiegen. An Stelle einer kontemplativen Sicht des konkreten *Geschehens* der Inkarnation ist jetzt eine abstrakte Definition der *Natur* Gottes oder der Menschen als zentrale Kategorie im Schaffen des Theologen am Werke. Der verschiedene Wortschatz spiegelt diese Unterscheidung der Denkweisen wider, eine Unterscheidung, die

wohl kaum als bloße Änderung der polemischen Taktik eingeschätzt werden kann.

(b) Ctr. Ar. III. Par. 26–58

Dieser zweite Hauptteil von Ctr. Ar. III bildet, wie schon bemerkt, eine literarische Einheit, die, wie es scheint, als separater Traktat weitergegeben wurde. Für uns ist es wichtig zu überlegen, warum diese Abhandlung so schön in Ctr. Ar. III in seiner jetzigen Gestalt hineinpaßt. Der Grund dazu scheint vor allem in seiner systematischen Ausrichtung zu liegen. Was der Autor darin mehr als alles andere sichern wollte, unabhängig von dem jetzigen ersten Teil von III (2–25), oder in dessen Folge, war die absolute Unversehrtheit und Transzendenz des menschgewordenen Logos in seinem körperlichen Status auf Erden. Dabei lieferte er die nötige Antwort auf arianische Exegesen der neutestamentlichen Niedrigkeitsaussagen über den Heiland. Auf diese Aussagen sich stützend, fanden die Arianer Gründe genug, um die Gottheit des Menschgewordenen selbst zu vermindern, wie es ihrer Gottesvorstellung entsprach. Nun ist aber die Antwort von III 26–58 durchaus in den Kategorien gedacht, die schon in 2–25 erarbeitet wurden. Die Gottheit des inkarnierten Logos ist der menschlichen *Natur* gegenübergestellt, um für absolut frei von allen Einschränkungen dieser Natur erklärt zu werden. Der Heilsvorgang, der die göttliche Menschwerdung überhaupt bezweckte, schließt also keineswegs eine Unterwerfung des Logos unter körperliche Bedingungen ein. Der Schlüssel zu einem richtigen Verständnis dieses Vorgangs, wie es der Autor versteht, ist nicht anderswo zu finden als im eigenen Leib des inkarnierten Logos. Der Gedanke des Autors zeugt also von derselben christologischen Konzentration auf den individuellen Leib des Menschgewordenen wie im ersten Hauptteil von III (Par. 10). Nun hat mein Mentor in den fünfziger Jahren, Marcel Richard, eine einfühlsame Untersuchung geschrieben, in der er feststellte, was ja von vornherein klar war, daß man nämlich in III 26–58 keinen Hinweis auf eine menschliche Seele des inkarnierten Logos findet; Joh. 1,14 scheint buchstäblich ausgelegt: „das Wort ist Fleisch geworden", oder, wie in Par. 29 bestimmt: „Das Ziel und die Art der heiligen Schrift enthält eine doppelte Aussage über den Erlöser, einerseits daß er ewig Gott und Sohn ist, ... andererseits daß er späterhin in der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, Fleisch annehmend wegen uns Mensch wurde" σκοπὸς τοίνυν οὗτος καὶ χαρακτὴρ τῆς ἁγίας γραφῆς, ... διπλῆν εἶναι τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος ἐπαγγελίαν ἐν αὐτῇ ὅτι τε ἀεὶ θεὸς ἦν καὶ υἱός ἐστι ... καὶ ὅτι ὕστερον, δι' ἡμὰς σάρκα λαβὼν ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε (29.8–14). Wie in III 2–25 ist also auch hier ein hermeneutisches Prinzip anhand des Naturbegriffs aufgestellt: die doppelte Natur Christi verlangt eine doppelte Schriftaussage. Die theologische Abstraktheit des Axioms bedingt die ganze Ausführung, die darauf folgt. In dem einführenden Par. 26 waren die zu besprechenden Schriftaussagen in Gruppen von Zitaten aufgegliedert worden, die je einem anderen göttlichen Titel des Logos zugeordnet waren, so dem Titel „Sohn (υἱός), wie Mt. 28,18, Joh.5,22,3,35, Lc.10,22, Joh. 6,37; oder „Kraft" (δύναμις), wie Joh. 12,17/8, Mt. 26,30, Joh.13,21;

oder auch Weisheit (σοφία), wie Lk.2,52, Mt. 16, 13, Joh.11,18 Mk.6,38; endlich dem Titel „Wort" (λόγος), wie Mt. 27, 16, Joh.12,28, 17,5, Mt. 26, 46 und Mk.13,32. Diese Aufteilung bleibt durchaus bis Par. 58 verwahrt.

Nach diesen Evangelienzitaten hat der göttliche Logos in seinem Fleische lernen müssen, was es für ihn hieß, Mensch zu sein, von der Hilfslosigkeit der ersten Kindheit an, durch Durst und Hunger, Unwissen, Angst und viel Leiden hindurch bis in den Tod. In Par. 30 wird eine weitere hermeneutische Beobachtung durch Joh.1,14 veranlaßt: τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον (388C2). Menschwerdung kann der Annahme des Fleisches gleichgestellt werden wie in Joh.1,14, weil die Menschheit öfter in der Schrift als „Fleisch" bezeichnet wird. Umgekehrt kann vom ganzen Menschen Jesus verstanden werden, was nur von seinem „Fleisch" ausgesagt ist. Das Vokabular der σάρξ ist deswegen in diesem zweiten Hauptteil von III ununterbrochen benutzt, wobei σαρκικός (33.393C7) mit christologischer Relevanz und σαρκικῶς im Gegensatz zu θεϊκῶς nur hier erscheinen. Das Substantiv σάρκωσις dagegen ist vermieden, sowie das in I/II übliche ἐνανθρώπησις, oder ἐνσωμάτωσις, das man gelegentlich in De inc. antrifft. Dagegen ist der Gebrauch von σάρξ, wie zu erwarten, überreichlich, und er bleibt in vielen Hinsichten derselbe wie in I/II oder in anderen Schriften des Athanasius. Nur soviel möchte ich dazu bemerken: Hinweise auf Joh.1,14, mit ausdrücklichem oder nur implizitem Zitat, bringen σάρξ 75 mal in den Text von I/II, aber 95 mal in III allein, ein massiver Gebrauch der, nach Müllers Aufzählungen, nur in den pseudo-athanasianischen Traktaten Contra Apollinarem I/II wieder erscheint. Dabei bleibt Joh.1,14 in III meistens *implizite* Anführung, d.h.ohne daß der Wortlaut die umständliche Form eines Zitats annehmen würde. Ob für polemische Zwecke benutzt oder als Ausdruck eigener Überzeugung, die Stelle bleibt in den Par. 26–58 zentral. Auf rein lexikalischer Ebene wird damit dieselbe Sprache gesprochen wie in I/II, obwohl σάρξ in I viel seltener vorkommt. Die Begleitwörter sind im allgemeinen dieselben. Aber ein auffälliger Unterschied liegt in der Syntax dieser Wendungen mit σάρξ. In I/II gehört σάρξ + Verb regelmäßig zum Hauptsatz, in III verbleiben σάρξ + Verb meistens partizipial, oder sie gehören zu Nebensätzen, im Rahmen von breiteren Argumenten. Auch kommen in I/II die meisten Stellen mit σάρξ in einem kosmologischen Zusammenhang vor, was in III nicht mehr der Fall ist. In III zielt der volle Gebrauch von σάρξ auf die heilswirkende Inkarnation des Logos.

Umso interessanter mag des Ergebnis einer ähnlich detaillierten Untersuchung von σῶμα in den Passagen von III 26–58 lauten, wo vom „Leib" des inkarnierten Logos die Rede ist. Das Wort σῶμα wird in diesem zweiten Hauptteil von III 49 mal benutzt. In etwa der Hälfte dieser Stellen wird auf verschiedene Weise die Einheit des Logos mit seinem eigenen Leib angezeigt. Der Logos „trägt" seinen Leib, er hat ihn gleichsam „angezogen" wie ein Kleid, und er benutzt ihn wie ein „Instrument". Der Logos lebt in diesem Leib, deshalb ist er nicht „ein Gespenst", sondern „wahrhaftig körperlich". Was dem Autor aber wichtiger erscheint und ihn zu einigen pointierten Bemerkungen veranlaßt, ist der dialektische Gedanke, der zwischen σάρξ und σῶμα eine Unterscheidung vollzieht. Zwar kann von dem

„Fleisch" des Inkarnierten alles gesagt werden, was dem „Leib" zugeschrieben wird: es ist „getragen", „angezogen", „wahrhaftig"; der Logos lebt „in" ihm und bedient sich seiner, um die Werke seines Vaters zu verrichten. Auch hat der Logos gelitten und ist auferstanden in diesem „Fleisch". Aber vom „Leib" des menschgewordenen Logos heißt es auch, daß er für immer das Schicksal menschlichen „Fleisches" änderte. Seit Adam und bis zur „Theotokos"[26] waren Tod und Verderbnis das Los dieses „Fleisches", aber so nicht mehr. Jetzt, da der Logos menschgeworden ist und sich das Fleisch angeeignet hat, „haben sie keinen Effekt mehr auf den Leib, da der Logos ihm innewohnt νῦν δὲ τοῦ λόγου γεγομένου ἀνθρώπου, καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκὸς, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἅπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενόμενον λόγον (33.393B4–6). Diese ἰδιοποίησις des Fleisches durch den Logos heißt für uns an sich selbst θεοποίησις, doch muß entschieden bemerkt werden, daß dieser Vollzug im „Leib" des inkarnierten Logos stattfindet: ὡς γὰρ ὁ κύριος, ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα, γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ... (34.397B3–5).

Wir sind als Menschen durch das „Fleisch" „hingetragen" in die geheimnisvolle Vergöttlichung, die im „Leib" des Menschgewordenen stattfindet. Früher hatte der Autor wohl bemerkt, daß im „Fleische" die Einheit der menschlichen Gattung verstanden werden konnte. Da dieses „Fleisch" das sterbliche Wesen der Gattung bezeichnet, ist es dasselbe im inkarnierten Logos wie in jedem Menschen. Bedürfnisse und Nöte dieses „Fleisches" zeigen genügend, daß der „Leib" im inkarnierten Logos wahrhaftig menschlich war; Maria, die ja auch sterblich war, gebar einen „leidenden" und „weinenden" Leib als ihren Säugling. Doch „war Gott im Leib", θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι (53.433C4). Die Sterblichkeit des Fleisches erfahrend, entfernte sich der Logos jedoch von seinem toten Leib und nahm ihn später wieder an, worauf das „Fleisch" in ihm „unversehrt" bleiben sollte; kurz, „in einem Leib wie die Unsrigen lebend, ahmte er uns nach, und wir, aufgenommen in ihm, haben Teil an seiner Unsterblichkeit". Erniedrigungen aller Art, das Sterben damit einbegriffen, sind dem „Fleische" eigen, aber der „Leib" gehört dem Erlöser, τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα (34,396C8). „Weisheit ist nicht zu verwechsen mit Fleisch, aber das Fleisch wurde der Leib der Weisheit", οὔτε ἡ σάρξ ἦν ἡ σοφία, ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σάρξ (53, 436A4–6). „Fleisch" werden heißt also in allen Fällen die παθὴ des „Fleisches" erleiden, aber im „Leib" des Menschgewordenen findet das „Fleisch" seine Rettung. Die Beschwerden des „Fleisches" befallen direkt diesen „Leib"; sie werden die seinigen, da er ein Leib „wie die unsrigen" ist; doch als „Leib Gottes" (31,389B8), „getragen" in

[26] Der Titel θεοτόκος ist eine der merkwürdigen Lexikalia die III (viermals gebraucht in 14, 349C14; 29, 358A13; 33, 393A13, B11) mit den pseudo-athan. Traktaten De inc.V. et c.Ar. (8,996A9; 22,1025A14) und C.Apoll.I (4,1097C7; 12, 1113C1; 13, 1116A15) gemeinsam hat. Auch die ps.-athan. Schrift De virginitate kennt ihn (38,21 von der Goltz). In der Vita Antonii (37,847A1) scheint er ein späterer Zusatz zu sein. Er fehlt in der altlateinischen Version (ed. G. J. M. Bartelink, p. 79; jetzt auch Vie d'Antoine, SC 400,234).

Gott (B15), kann er alle unsere Beschwerden und Sünden hinwegnehmen bis aufs Kreuz, ohne von ihnen angetastet zu werden (B13–C3).[27] Kurz zuvor in demselben Par. 31 hatte der Autor seinen „Leib Gottes" – Begriff mit einer paulinischen Redewendung begründet, indem er Kol. 2.9 umschrieb: „Wie der Apostel sagte, hat die Gottheit körperlich im Fleisch gewohnt", σωματικῶς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, κατῴκησεν ἡ θεότης ἐν τῇ σαρκὶ (31,389A9/10). Im Apostelbrief heißt es: ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Von einer Einwohnung der Fülle Gottes (d.h. des Vaters) in Christus auf körperliche Weise ist man also geleitet zu einer Gottheit des Logos, die durch die Vermittlung seines eigenen Leibes im Fleische wohnt. Wieder bemerkt man in dieser Paraphrase die christologische Verengung des übernommenen Gedankens, wie schon oben in Par. 10.

Doch die merkwürdigste Steigerung dieses andauernden Grübelns über die christologischen Eigenschaften von σάρξ und σῶμα in III 26–58 liest man in Par. 53, wo von dem leiblichen Wachsen des Knaben Jesus die Rede ist; da der Leib wuchs, steigerte sich auch die Offenbarung der Gottheit und es wurde Allen klar, daß man es mit einem Tempel Gottes zu tun hatte, und daß Gott selbst im Leib anwesend war, αὐξάνοντος ἐν ἡλικίᾳ τοῦ σώματος, συνεπεδίδοτο ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τῆς θεότητος φανέρωσις καὶ ἐδείκνυτο παρὰ πᾶσιν, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστι, καὶ θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι (433C1–4). Eigentlich war es das Fleisch, das dieses „Wachsen" erfuhr, ebenso wie das Fleisch als solches litt, hungerte oder dürstete (C9–14). „Doch ereignete sich das Wachsen nicht außerhalb des Logos ... Denn *in ihm* war das wachsende Fleisch, und dies nämlich um den Fortschritt der Menschen in Verbundenheit mit dem Logos zu sichern. So war denn von keinem Fortschritt des Logos die Rede, noch war das Fleisch die Weisheit, aber *das Fleisch wurde der Leib der Weisheit.* Deshalb, wie gesagt, ist es nicht die Weisheit als solche, die bei sich selbst wuchs, aber *das Menschliche wuchs in der Weisheit, die menschliche Natur allmählich übersteigend, vergöttlicht, und als Werkzeug der Weisheit dienend für die Auswirkung und Ausstrahlung der Gottheit, und so allen veranschaulicht*" ... ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον, καὶ ὄργανον αὐτῆς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι (436A7–12).

Der Grundgedanke bleibt, wie vom Anfang von III an, durch den Begriff der φύσις festgelegt. In 2–25 ging es darum, die einzige, unvergleichliche Einheit der göttlichen Natur in Vater und Sohn zu erfassen. Im zweiten Teil von III geht es um nichts anderes als um dieselbe Einheit, verstanden als Gottheit des Menschgewordenen. Die kritische Durchsicht aller πάθη des vom Logos angenommenen Fleisches führt zu einer wiederholten Betonung der unantastbaren Gottheit des Erlösers. Die Verwendung des Naturgedankens dringt bis zu einer Formulierung dieses tiefsten Geheimnisses der Erlösung vor, wo die erlösende Eikon zu ihrem eigenen κατ' εἰκόνα wird, wodurch das „Bild Gottes" im „Leib Gottes" verbildlicht wird. So wird

[27] Das „Fleisch" starb, nicht der „Leib", der geeint ist mit dem vom toten Fleisch entfernten Logos.

für diesen Theologen denkbar, von einem „Übersteigen der menschlichen Natur" von seiten des Fleisches im Leib des Menschgewordenen zu sprechen, was nach seiner Ansicht die eigentliche und einzig denkbare Vergöttlichung im vollen Sinne des Wortes auf Erden darstellt. Man wird wohl kaum irren, wenn man es wagt, diese Stelle von Ctr. Ar. III 53 als den Geburtsort der wissenschaftlichen Christologie anzuerkennen, der Christologie, die von Apollinaris von Laodicea und Kyrill von Alexandrien aus in die kirchlichen Denkschulen und Synoden des fünften Jahrhunderts überging.

(c) Ctr. Ar. III 59–67

Im Anhang zu den besprochenen zwei Hauptteilen von Ct. Ar. III, bieten die acht letzten Paragraphen des überlieferten Traktats Ctr. Ar. III eine Art *Retractatio* der ersten Ausführungen von I 11–34. In diesem Abschnitt der ersten Arianerrede ging es um die Ewigkeit des Sohnes (11–22a), um seine ewige und wesentliche Erzeugung (22b-29), und schließlich um die Vaterschaft Gottes selbst (30–34). Die ganze Diskussion war ferner als eine Widerlegung arianischer Schlagwörter beabsichtigt, des ποτε aus dem Satz ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in 11–22a, des πρὶν aus ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ in 22b-29, des ἀγένητος aus dem Syntagmation des Asterius (30–34). Auch war sie völlig von dem Gedanken des Unterschiedes zwischen Schöpfung und Zeugung geleitet. Deshalb wurde z.B. die Ewigkeit der göttlichen Trias streng betont (17/18), oder die Eikon-Theologie (20/21) und ebenso der Anthropomorphismus der gegnerischen Propaganda aufgezeigt (22b-29). Das zentrale Anliegen dieser Diskussion war offensichtlich, eine grundlegende Formulierung der göttlichen Sohnschaft den Gegnern gegenüber zu erstellen. Sie lautet: ὁ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας (τοῦ πατρὸς) γέννημά ἐστι und sie darf wohl in ihrem schlichten Wortlaut als die konzeptuelle Leistung des Athanasius selbst angesehen werden. III 59–67 knüpft an I 11–34 ausdrücklich an. Eine solche Anknüpfung hatte in den vorangehenden beiden Hauptteilen von III nie stattgefunden. Die angeführte These, βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρός (59, 445C12/13), wird eingangs sofort mit den arianischen Schlagwörtern von I 11–22 gleichgesetzt: ταὐτὸν γὰρ σημαίνει ὁ λέγων, βουλήσει γέγονεν ὁ υἱὸς, καὶ ὁ λέγων, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (448A12–15). Der einzige mit Namen angegriffene Gegner, Asterius, ist in III 60 mit einem Auszug aus seinen Schriften vertreten, ebenso wie er in I 30–34 eine, mit anderen Auszügen ausgestattete dokumentarische Ergänzung von I 11–29 veranlaßt hatte. Die Widerlegung der asterianischen These setzt in III 61 auf der Ebene der Unterscheidung zwischen „Geschöpf" und „Sohn" an, auf welcher sie schon in I 30–34 gegen den ἀγένητος Vorwurf des Asterius durchgeführt wurde.

Das konzeptuelle Ergebnis der athanasianischen Diskussion aus I 11–34 wird hier wörtlich zitiert: ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα (62, 453B11/12). Allerdings verhilft es jetzt zu einer tieferen Deutung der göttlichen Sohnschaft. Zuerst leitet die damit verbundene Unterscheidung zwischen dem, was Gott θελήσει in der Schöpfung bewirkt und was ihm in seiner Vaterschaft κατὰ φύσιν angehört (453B/C), zu der Vermutung, daß die Gegner, das Letztere mißverstehend, nur „Wille" oder

„Zwang" (ἀνάγκη, von 453B1 ab) der göttlichen Natur auferlegen. Der Autor beabsichtigt, wegen dieser unterstellten ἀνάγκη eine viel schärfere Dialektik einzuführen. Er bemüht sich darum in Par. 63–67. Der Sohn als „lebendiger Wille" des Vaters soll alle falsche Unterscheidung zwischen Willen und Natur in Gott verunmöglichen (64/65), denn die These eines Sohnes, der wie die Geschöpfe (von Gott) gewollt sei, ist eben so unhaltbar wie die Behauptung, daß „die Weisheit in der Weisheit geworden ist" (65, 461A7–9). Dieser letzte Satz, den man in der Thalia lesen konnte, blieb in I/II ohne eine Erwiderung. Er wird jetzt eindringlich wiederholt. Die „erzeugende Natur" (66, 464B8) des Vaters, oder die πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις (65, 461B2) schließt eben den Sohn ein, und zwar in einem einzigen Willensakt, bei welchem die Gottheit sich selbstwollend behauptet (461C-464A). Damit ist die These der Gegner auf den Kopf gestellt, denn θελήσει heißt jetzt κατὰ φύσιν. Göttliche θέλησις oder φρόνησις wird nunmehr der hypostatischen Einheit von Vater und Sohn zugeschrieben, und Logos/Sophia Gottes wird dessen „lebendiger Wille" in einer geschickten Anlehnung an Sprüche 8,14. Anders gesagt, I 11–34 hatte die Theorie eines γέννημα, das als Eikon des Vaters dessen ewige Zeugung darstellt, in scharfem Gegensatz zur Schöpfung ausgelegt. In III 59–67 wird diese Theorie neu durchdacht, aber nicht mehr hinsichlich der „zeitlichen" Schöpfung, sondern im Lichte der in III 2–25 erarbeiteten Vorstellung der wesentlichen Einheit von Vater und Sohn, einer Vorstellung, die ausschließlich dem Autor von III zukommt. Damit erklärt sich die besondere Verwandschaft zwischen diesem Anhang von III mit dem ersten großen Abschnitt von I, sowie der besondere Gedankengehalt dieses Anhangs. Ob Athanasius selbst eine solche *Retractatio* unternahm, mag noch dahin gestellt bleiben; die Besonderheit der letzteren ist auf jeden Fall schon erwiesen. Die lexikalischen Daten verbinden den Anhang eher mit dem Rest von III und stellen eine Sondersprache dar, die in den gesamten Athanasiana ganz unbekannt ist.

Ein flüchtiger Einblick in diesen Wortschatz wird wohl genügen. Die wörtliche Analyse von III 59, ähnlich wie schon in III 1, läßt sofort das Ausmaß und die Natur dieser Sondersprache erkennen. So ist das synonyme Paar τὸ βούλημα καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (59, 445C14), das leitend für den ganzen Anhang von III erscheint, nur III eigentümlich, wobei θέλημα in diesem Traktat eine besondere Bewertung erfährt, die nur in den pseudo-athanasianischen Ctr. Apoll I und De incarnatione et contra Arianos ein Echo hat. Manche Wörter oder Ausdrücke, die der polemischen Sprechweise angehören, sind überhaupt nur in diesem Anhang anzutreffen und fehlen sonst überall in der von Müller untersuchten Literatur, so ἀπήρχομαι ὀπίσω (445C7), ὁ διάβολος ... ἐντραπείς (445C6/7), ἡ στρεβλὴ καρδία (C7/8), ὑποπτεύω (448A1), ὕποπτα τῶν αἱρετικῶν τὰ ῥήματα (A4), ἡ ὑφαπαργή (A11), ἡ σηπία (B3), σκοτίζω ἀκεραίον (B4). Andere liest man nur in diesem Anhang und anderswo in III, sonst fehlen sie aber in den Athanasiana: ἑρμηνεύω mit unbestimmtem Komplement (445C10), ἀπατεῖν + ἐν (C13), νικάω (448A2), ἡ καρδία διαφθαρμένη (A7/8), ἡ ὕδρα (A10). Einige dieser Lexikalia sind auch gelegentlich bei Athanasius zu finden, doch nicht in Ctr. Ar. I/II, so ὁ κώνωψ (445C9), αἱ ἀποδείξεις im Plural, ὀρθόδοξος, νεύω (448A7), ἡ

κομψολογία. Diese Daten genügen, um einem Satz nach dem andern in Par. 59 eine eigene Prägung zu verleihen. Dann ist Πτολεμαῖος nur ein einziges Mal bei Müller registriert, und so ist auch ὁ ζυγός einmalig (449A1), in einem Kontext, wo die Arianer angeklagt werden „dem Valentinus nachzueifern" τὰ Οὐαλεντίνου ζηλούτωσαν (A6/7), wie nie anderswo in Müller.[28] Da sind auch der letzte Teil von Ps. 113,11, sowie Ps.110,2 und Ps.134,6, nur hier (449A/B) im Lexikon notiert. Das Zeitwort προβουλεύομαι ist diesem Anhang eigentümlich in Par. 61 (452B2), und das beigefügte Zitat von Jk. 1,18 wird nur hier bei Müller verzeichnet; dasselbe gilt von ἀποκυέω (453A2,5), und, in Par. 62, von καταισχύνω (A13), ἕλκω im Sinne von „gewinnen für" (B4), als substantives Partizip (C3), ἀντιθέσεις im Plural (C4), προαιρέομαι (C11, 456C6). Auch Par. 63 bietet eine Reihe von Hapaxlegomena, angefangen mit dem Ausruf: ἱλάσθητι, δέσποτα (456A12), woran sich δημιούργημα in christologischem Kontext (C12), ἐάω (C15) und παρακλίνω als grammatischer Term (457A8), schließen. Es geht so weiter bis Ende des Anhangs, mit außergewöhnlichen Schriftstellen wie, in Par. 64, Ps. 72,24 (457B9–11); in Par. 65 wiederkehrend, Sprüche 8, 14 (460B6/7); in Par. 66, Joh. 3,35 (461C5); in 67, I Tim.3,7 (465C3) und Joh.10,38 (C4/5); oder mit der dem Autor eigentümlichen Redeweise; ἀναφέρω (457C12) als rhetorischer Term ist III eigentümlich, ἀληθεύει λέγω (460A2), τῇ τοῦ πατρὸς κυριότητι ἥνωται (A11), ἐκτὸς τῆς τοῦ πατρὸς ἑνότητος (A12), ἀποσυμβαίνειν oder κινεῖν in häresiologischem Kontext (B13). Nur hier müssen die Gegner eine Paraphrase von Ac.8,20 anhören: ἡ ἀσέβεια Οὐαλεντίνου σύν ὑμῖν εἴη εἰς ἀπώλειαν (C3/4). Auch οὐμενοῦν (461C3), ἀβουλήτως für ein theoretisches Argument und ἀθελήτως (C7), oder ἀθέλητος (C2.10.13) und τὸ ἀβούλητον (464A1) gehören zu den nur hier benutzten Wörtern, ebenso wie ὁ κρημνός (465C2), metaphorisch, und ἡ ἀληθεία κράζουσα (C4), nach Joh.10,38 οἱ ἄθλιοι, ὡς οἱ κάνθαροι (468A2), δανείζω (A6), im letzten Paragraph. Es wären mehr Eigentümlichkeiten aufzuzählen, um das Profil dieses Wortschatzes ganz zu verdeutlichen. Doch sollte meine Auslese für eine sichere Feststellung betreffs der durchgängigen Sondersprache des Traktats Ctr. Ar. III bis zum Abschluß seines Anhangs in Par. 59–67 genügen. Weiteres sollte am Stil dieses Anhangs beachtet werden. Man erkennt die Knappheit und logische Strenge, die dem Autor von III eigentümlich ist, in Par. 62, wenn er bemerkt: τὸ μὲν γὰρ ἀντικείμενον τῇ βουλήσει ἑωρκάκασι (nämlich die eben besprochene ἀνάγκη), τὸ δὲ μεῖζον καὶ ὑπερκείμενον οὐκ ἐθεώρησαν (454B4–6). Das Gegenpaar ἀντι – ὑπερκείμενον trifft man übrigens nur hier (453B5.7.15). Den Gang seiner eigenen Denkweise beschreibt dieser Autor sehr zutreffend, als οὕτως ἐπιλογιζωμένων ἡμῶν, καὶ ἀνακρινόντων τὴν ἀκολουθίαν (457C/5), wobei ἀνακρίνω auch nur

[28] In I 56 (129C6) und II 21 (192A14) wird Valentinus mit andern Gnostikern angeführt, als eine bestimmte Kategorie von Häretikern, denen die Gegner „nacheifern" (II 70, 296C3 belanglos). In diesem Anhang von III wird Valentinus allein genannt, und zwar sehr schulmäßig, ebenso wie Asterius als der Verteidiger einer gewissen These: 60, 448C9/10, 449A6; 64, 457C1; 65, 460B15, C5; 66, 464A7; 67, 464C7.

in III vorkommt. Fest belegte Einsichten des Athanasius werden somit klarer bestimmt, wie, z.B. in Par. 66: ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ πατήρ (464B7/8).

III. Chronologische Einordnung der Ctr. Ar.

Die sog. dritte Arianerrede gehörte zu den Sammlungen dogmatischer Athanasiana seit deren Entstehung. Deshalb stellt sie kein Problem dar, das auf der Ebene der handschriftlichen Überlieferung zu lösen wäre. Sie wurde als solche *mit* Ctr. Ar. I/II in diese Sammlungen aufgenommen und teilte mit ihnen dasselbe Geschick in der Weitergabe des athanasianischen Nachlasses. Wenn dann lokale Gegebenheiten ihre Abschrift bedingten, so war das nur zufällig, und muß hinsichtlich der ursprünglichen Zugehörigkeit von III zu den überlieferten Athanasiana als bedeutungslos gelten.[29] Wann und wo diese Schriften jedoch zum ersten Mal gesammelt wurden, bleibt völlig unbekannt. H.-G. Optiz vermutete, daß die *politischen* Apologien des Athanasius erstmals in Konstantinopel als eine geschlossene Sammlung erschienen, und daß dasselbe für seine *dogmatischen* Schriften wohl in Alexandrien selbst geschah.[30] Aus Kyrill, dem vierten Nachfolger des Athanasius, und dem in Alexandrien lebenden Severus von Antiochien kann man entnehmen, daß Ctr. Ar. III schon Anfang des 5. Jhdts mit I/II ein Ganzes bildete. Mehr läßt sich nicht erschließen. Die älteste Überlieferungsgeschichte des Traktats Über die Menschwerdung bezeugt zwar eine lebhafte Beschäftigung mit diesem Text im griechischen Original wie in altsyrischer Übersetzung während der zwei letzten Jahrzehnte des 4. Jhdts.[31] Ob dasselbe von den Ctr. Ar. gesagt werden könnte, bleibt dahin gestellt.

Nun müssen wir aber die lexikalische Neuheit der dritten Arianerrede in Rechnung stellen, um womöglich einen weiteren Schritt im Dunkeln unserer Unwissenheit betreffs der Erstausgabe dieser athanasianischen Schriften wagen zu können. Sollte diese Neuheit der Formulierung und des theologischen Denkens in Ctr. Ar. III auf einen anderen Autor als Athanasius hindeuten, dann könnte man nur an jemanden denken, der mit der athanasianischen Geisteswelt und Schreibweise tief verbunden war. Denn III ist

---

[29] So bewahren R und P in der RS Sammlung (Opitzsche Siglen) III allein, während in O III ausgefallen ist zwischen II (λόγος γ) und IV (λόγος ε); über den Bestand in R berichtet A. Stegmann, Die pseudoathan.„IVte Rede ... ", p. 10–12. In der W-Sammlung vemittelt T nur I/II, während sein enger Verwandter U die drei Reden enthält (über T u.U, jetzt K. Metzler, Kontamination in der Athanasius-Überlieferung. R. E. Byz. 48 (1990) p. 213–232. In der sog. Doxapatres-Ausgabe enthält ein einziger Zeuge (d) III allein, so auch g und drei andere Kopien in der Gruppe. Zu bemerken wäre auch, daß in der W-Sammlung L aus zwei Bänden besteht, I/II sind im ersten, III ist im zweiten Band überliefert; auch ist in M die Bezeichnung der Reden verschieden: α und β für I/II, λόγος τρίτος für III. Einen besonderen Titel hat III auch in Q, den gleichen wie in D, dem athenischen Zeugen einer „singulären" Sammlung.

[30] P.150–158, 204–208.

[31] C.Kannengiesser, Le texte court du *De incarnatione* athanasien. Rech S R 52 (1964) p. 589–596; 53 (1965) p. 77–111.

geradezu aus I/II herausgewachsen, und bleibt mit ihnen im Einklang, nicht nur wegen der oben vermerkten Hinweise, sondern vielmehr weil I/II einen ständigen und sehr nahen Hintergrund für die Ausführungen von III bieten. Deshalb dürfte es wohl angemessen sein, in III eine Arbeit voller *pietas* dem Athanasius gegenüber zu erkennen. Der Schüler würde sich darin mit dem Meister genügend identifizieren, um mit ihm dieselbe Sprache zu sprechen, und dies trotz seines schöpferischen Denkens und seiner eigenen Lexikalia, durch welche er das ererbte Gut von I/II gleichsam erneuerte und bereicherte. Eine präzise Chronologie für ein solches Verfahren ist ausgeschlossen. Aber es scheint angebracht, die vermutete Neubearbeitung von I/II, die wir besonders in der Gottesvorstellung und im eigenständigen Inkarnationsgedanken von III erkannten, mit einer erstmaligen Ausgabe der Arianerreden überhaupt zu verbinden. In der modernen Forschung sind Erstehung und Ausgabe der Ctr. Ar. zwar immer wieder verschmolzen geblieben, sodaß nur nach einem gemeinsamen Datum der drei Schriften gefragt wurde, wie sie uns eben überlierfert sind. Damit übersieht man aber die Merkmale eines mühsamen und komplexen Werdegangs in der Entstehung von I/II,[32] sowie die theologische Strenge, die III den zwei ersten Ctr. Ar. gegenüber eigentümlich ist. Der Name „Konstantius" in III 28 ist die einzige Angabe, die eine chronologische Fixierung dieses Traktats erlauben könnte. Letzterer wäre unter der Regierung Kaisers Konstantius II (337–362) entstanden.[33] Doch es bleibt sehr fraglich, ob allein der Name des Sohnes Konstantins, ohne irgendwelche kontextuellen Zusätze, hier eine chronologische Tragweite hat. Von Arius ist in III überhaupt nicht mehr die Rede. Eine Schrift des Asterius wird in stereotyper Weise in III 1 und im Anhang von III zitiert, ohne daß diese schulmäßigen Auszüge irgendwie sicher stellen würden, daß der Sophist damals noch am Leben war. Mehr lehrreich scheint die relative lexikalische Nähe von III zu den Serapionbriefen und dem Brief an Epiktet zu sein, doch auch diese isolierten Affinitäten genügen nicht, um daraus einen bestimmten Schluß über das Datum von III zu ziehen. Wir wissen ja nicht einmal, ob die Ctr. Ar. während der Lebenszeit des Athanasius überhaupt irgendwie „veröffentlicht" wurden. Als A. Stegmann 1914, gegen Fr. Loofs und A. Stülcken die von B.de Montfaucon auf die Zeit des dritten Exils (356–362) angesetzte Datierung der Ctr. Ar., festhalten wollte,[34] wurde er in die Irre geführt durch den Brief an Serapion über den Tod des Arius, und durch den Brief an die Mönche, die beide, als Zeugen der eben abgeschlossenen Ctr. Ar., auch aus dieser Zeit zu stammen schienen. Nun hat sich inzwischen erwiesen, daß diese letztere Datierung unhaltbar ist. Deshalb wird die Entstehung der Arianerreden jetzt meist auf die Zeit des zweiten (339–346) und nicht des dritten Exils gesetzt, und zwar gleich am Anfang des sechsjährigen Aufenthalts im We-

[32] Von Athanasius selbst bestätigt, wenn man den Brief an die Mönche (PG25, 692/3) als einen Geleitbrief zur ersten Fassung von I/II ansieht, den der exilierte Bischof von Rom zu Beginn d.J.340 ausgesandt hatte.

[33] Nicht gleichzusetzen mit „veröffentlicht" im modernen Sinne.

[34] Zur Datierung der „drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer". TQ 96 (1914) 423–450.

sten. Dadurch wird es jedoch umso schwieriger, III gleichzeitig mit I/II geschrieben zu sehen. Denn selbst die Nennung des Konstantius, wie sie in III erfolgt, wird dann unverständlich, weil der Alexandriner sich damals bestimmt nicht öffentlich so abschätzig über den Kaiser ausgedrückt hätte.[35] Auch wäre es kaum möglich, daß derselbe Autor sich zur selben Zeit in den verschiedenen Denkstilen und Wortschätzen von I/II wie von III zu Hause gefühlt hätte. In dieser chronologischen Ungewißheit betreffs der Abfassung von III lohnt es sich umso mehr, einigen Folgen der genügend gesicherten Frühdatierung von I/II auf 339/340 nachzugehen. Es soll dabei vor allem die Sonderstellung von III im Rahmen der Athanasiana erhellt werden.

IV. Ctr.Ar. I/II und III im Rahmen der Athanasiana

Eine erste Feststellung genügt, um das hier eingebrachte Argument klar zu artikulieren: von 339/340 bis zum Jahre seines Todes (373) blieb Athanasius der Schreib-und Denkweise von I/II in allen seinen dogmatischen und geistigen Schriften standhaft treu, mit der Ausnahme von zwei Briefen, von denen gleich die Rede sein wird.

Zuerst wäre die Verwandtschaft des „Jugendwerks" Über die Menschwerdung mit Ctr. Ar. I/II besser als bisher zu verdeutlichen.[36] Der gemeinsame Wortschatz und die Ähnlichkeit der Syntax sprechen dafür. In beiden Werken ist die Ausrichtung der Heilslehre auf die konkrete Geschichte des Sterbens und Auferstehens Jesu auffallend.[37] In anderen Schriften, die nach I/II (also nach 340) aufgesetzt wurden, ist die wiederholte, wenn auch immer neuen Verhältnissen angepasste, Zitation einiger Auszüge der Thalia des Arius besonders wichtig. Von der jetzigen Einführung zu I/II, in I 5/6, wanderten die letzteren in zwei um die Mitte des Jahrhunderts datierbaren Briefe, Über die Meinung von Dionys und Über die Bestimmungen von Ni-

---

[35] Die öffentliche Beurteilung des Kaisers von Seiten des Bischofs blieb respektvoll bis „c.357/8 around the same time as Athanasius was writing *Hist.Arian.*" (L. W. Barnard, Studies in Athanasius' Apologia Secunda, Bern 1992, p. 25); doch gerade diese Historia Arianorum bleibt m.E. fragwürdig als ein Werk des Athanasius selbst .

[36] Eine viel versprechende, aber dennoch rätselhafte Nachricht von Prof. Dr. M. Tetz, dem Leiter des Projektes „Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien" an der Universität Bochum, lautet: „Im Zusammenhang mit Untersuchungen der Entstehung des Bekenntnisses von Nicaea (325) konnte auch die Frage der Datierung von Athanasius, Contra gentes/De incarnatione neu aufgenommen werden" (Jahrbuch 1987 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1988, p. 114). Ein „Jugendwerk" würde die doppelte Apologie auf jeden Fall selbst noch um 335 bleiben, wenn man die Angabe des Indexes zu den Festbriefen (S C 317, p. 226 f.), nach welcher Athanasius für seine Weihe im Juni 328 „zu jung" war, so versteht, daß er damals noch nicht 30 Jahre alt war. Sie wäre dann die Erstlingsschrift des alexandrinischen Bischofs und besonders lehrreich für seine pastorale Einstellung in den ersten Jahren seiner Amtsführung; mehr Erwägungen darüber habe ich angestellt in Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie, Paris 1990.

[37] Siehe den Aufsatz Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie: Rech S R 63 (1975) p. 417–442, in dem ich zum ersten Mal Bedenken über III äußerte; zu ihnen nahm M. Tetz in TRE 4 (1978), 345, 42–50 Stellung.

kaia, aus. Man liest sie auch wieder, doch viel ausführlicher, in dem Rundschreiben an die Bischöfe von Ägypten und Libyen, das Athanasius in einer dramatischen Lage während des Frühlings von 356, kurz bevor er in den monastischen Untergrund der ägyptischen Einöde flüchtete, aufsetzte. Schließlich, in einer späteren Neuausgabe,[38] erscheinen sie im Kernpunkt der groß angelegten Schrift Über die Synoden von Rimini und Seleukia, aus den Jahren 361/2. Entscheidend in der taktischen Wiedergabe der Thalia-Fragmente zwischen 352 und 362, von einer Kampfschrift zur andern, ist nicht nur der offensichtliche Entschluß des Alexandriners, alle Gegner, zu Recht oder (eher) Unrecht, dem Arius gleichzustellen, sondern vielmehr, aus unserem Gesichtspunkt, daß diese Wiederholungen, in ihrem Wortlaut sowie in ihrer theologischen Motivation, direkt von Ctr. Ar. I 5/6 abhängen. Der Aufbau dieser vier Schriften wird damit auf dem Hintergrund von Ctr. Ar. I/II am besten verständlich. Sie wiederholen in angepaßter Weise deren Hauptthemen, sie werden nicht müde, deren hermeneutische Grundregeln zu lehren. Sie bereichern deren Zugriff zur Schrift. Immer wieder wählen sie den erzählenden Stil, dank welchem Athanasius fähig war, sein erlebtes Verständnis der Schrift konkret wiederzugeben, oder seine Polemik gegen die Arianer etwas zu beleben. Kurz, in seinen theologischen, während der Regierungszeit des Konstantius verfaßten, Verteidigungsschriften erscheint Athanasius genau mit denselben Charakterzügen, die seine politische Haltung zur selben Zeit auszeichneten, nämlich als ein bis zur Sturheit standhafter Denker, dem es nie eingefallen wäre, seinen anfänglichen Standpunkt zu ändern. Wegen einer solchen Geisteshaltung war der Rückgriff auf das früher Geschriebene bei ihm ein notwendiges Mittel, sich mit neuen Herausforderungen zu messen. Die dadurch entstandenen Schriften bilden das wichtigste Ergebnis seines literarischen Einsatzes von der Zeit nach seiner ersten Rückkehr aus dem Westen 337[39] bis zum Ende seines dritten Exils, kurz nach dem Tode des Konstantius im November 361. Eine geradezu eigensinnige Vertiefung der nur in Ctr. Ar. I/II anzutreffenden Einsichten kennzeichnet diese vier Schriften: Über Dionys, Über Nikaia, An die Bischöfe und Über die Synoden. Eine jede gehört ihrem eigenen polemischen Kontext an und enthält deshalb ein Sondergut von Motiven, Reaktionen und Schriftzeugnissen; aber die Grundeinstellungen, die sie wi-

---

[38] Die Thalia-Auszüge in De synodis 15 (ca. 361) sind *neu* im Vergleich zu den viermal wiederholten Exzerpten von Ctr. Ar. I 5/6 (339/340), De sententia Dionysii (ca. 350), De Decretis (ca. 351) und Ep. ad epp. Aeg. 12 (356), und sie sind anders bearbeitet als diese Exzerpte: C. Kannengiesser, „Les Blasphèmes d'Arius" (Ath. d'Al. *de syn.* 15): un écrit néo-arien, in: FS A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne, Genf 1984, p. 143–151. Ders., The „Blasphemies of Arius": Ath. of Alex. De synodis 15, in: Arianism. Historical and Theological Reassessments, ed. R. C. Gregg, Cambridge, Mass. 1985, p. 59–71. K. Metzlers „Rekonstruktion der Thalia" (Ariana et Athanasiana, p. 11–45) verbessert beträchtlich unsere philologische Kenntnis dieses Textes, bringt aber keine entscheidenden Gründe gegen meine These einer „Neuauflage" in De syn. 15.

[39] Mit E. Schwartz, Gesammelte Schriften III, p 269/270, und A. Martin, Histoire „Acéphale", SC.317, p. 78–89, gegen neuerdings L. W. Barnard, Studies, p. 25–32, welcher den Titel καῖσαρ im Briefe Konstantins II an die alexandrinische Gemeinde vergißt, ein Titel der nur bis zum 9. September 337 Geltung hatte.

derspiegeln, formulieren ohne Ausnahme, was schon in der Erstlingsschrift dieser unumgänglichen Polemik, d.h. in Ctr. Ar. I/II, zu lesen war. Über mehr als zwei Jahrzehnte seines stärksten Einsatzes hatte der alexandrinische Nizäner also nichts Anderes seinen Gegnern zu erwidern, als was er ein erstes Mal in den Arianerreden I/II ausgelegt hatte. In der großen Mühe dieser seiner ersten literarischen Leistung, als ein Verteidiger der von seinem alexandrinischen Vorgänger bestimmten Rechtgläubigkeit, hatte er eben seine ganze Zukunft investiert. Auch in den Briefen An Serapion über die Göttlichkeit des Geistes, die noch aus der Zeit des dritten Exils stammen, läßt sich die theologische Prägung durch die zwei ersten Arianerreden leicht erkennen. Der zweite Brief ist überhaupt nur eine verkürzte Adaptation von Ctr. Ar. I/II zur neu debattierten Frage über die Göttlichkeit des Hl. Geistes.

Doch nach dem Tode des Konstantius, als der Kampf für Athanasius vorüber war, blieb er bei seiner erprobten Stellung, ohne sich irgendwie mit erneuerten Anschauungen in die christologische Diskussion der späteren sechziger oder der siebziger Jahre einzumischen. Seine beiden letzten dogmatischen Abhandlungen, die Briefe An Adelphius und An Epiktet von Korinth, stammen aus diesen Jahren. Sollte sich der nun berühmte Alexandriner doch noch seiner strengsten Widerlegung der Häresie erinnern, so war ihm dabei eine letzte Gelegenheit geboten, in diesen beiden Briefen seinen spezifisch christologischen Traktat, den wir als Ctr. Ar. III kennen, auszuwerten. Das ist aber nicht der Fall. Der homiletische Traktat, den er seinem Freund und Mitarbeiter Adelphius sandte, zeichnet sich aus wie öfters bemerkt als eindruckvollster Widerhall seiner Schrift Über die Menschwerdung. Wörtliche Übereinstimmungen mit diesem Werk und mit Ctr. Ar. I/II vermehren sich in Ad Adelphium von Satz zu Satz, weil der Hauch einer und derselben dogmatischen Überzeugung die drei Schriften durchweht. Das Oberhaupt der alexandrinischen Kirche, in voller Gelassenheit und von aller polemischen Spannung befreit, gibt einem Freunde aus seinem engsten Kreise eine Einsicht in seine innere Schau der göttlichen Erlösung. Fleisch und Leib des menschgewordenen Logos nach Joh.1,14 sind zentral in dieser Schau. Es ist zu vermuten, daß ein christologisches Interesse von Seiten des Adelphius den Briefaustausch verursacht hatte. Es bleibt jedoch umso merkwürdiger zu beobachten, wie der ältere Athanasius, im vollen Umfang seiner Antwort sich ausschließlich auf seine frühen Schriften Über die Menschwerdung und Gegen die Arianer I/II stützte. Der Brief An Epiktet, den Epiphanius vollständig in seinem Panarion abschrieb, den Apollinaris in einem Brief an Serapion von Thmuis um 368 erbat, der auch als ein offizielles Dokument auf den Synoden von Ephesus (431) und Chalzedon (451) verlesen wurde, ist eine Antwort des kirchlichen Magisteriums von Alexandrien an einen Kirchenleiter, der darum in einer formalen Anfrage gebeten hatte. Der Adressat und die Gelegenheit dieses Briefes, sehr verschieden von denen, die An Adelphius erkennen ließ, bestimmen seine mächtige Botschaft. Hier soll nur bemerkt werden, daß die wörtliche und gedankliche Verwandtschaft des Briefes An Epiktet mit De incarnatione und Ctr. Ar. I/II, und nur mit diesen beiden Werken, eine so eindrucksvolle ist, daß man sich wundert, ob der Alexandriner die unerhörte Neuheit der

seinem Urteil vorgelegten Fragen überhaupt erfassen konnte. Die dreizehn Fragen, vorgelegt in den Hypomnemata des Epiktet, betreffen alle die Verbindung des Logos mit seinem eigenen Leibe in der Menschwerdung.

Man könnte sich keine geeignetere Möglichkeit vorstellen, die Diskussion von Ctr. Ar. III.26–58 auszuwerten, um deren lexikalische Schärfe und systematische Beweisführung wieder ins Felde zu führen und so den unbekannten Gegnern hier eine angemessene Widerlegung entgegen zu halten. Doch eine mit Hilfe des Müller-Lexikons durchgeführte Analyse erweist die erstaunliche Fülle des Wortschatzes, den dieser Brief mit De incarnatione und Ctr. Ar. I/II vorzüglich gemein hat. Diese lexikalische Gemeinsamkeit schließt keine Art mechanischer Wiederholung ein, als ob der alte Bischof sich selbst abschreiben würde. Im Gegenteil, sein lebhafter Stil erlaubt es ihm, auf die vorgelegten Thesen Antworten einzuhämmern, die einfach überströmen von den Bildern und Lexikalien, die er in seinen frühesten dogmatischen Schriften schon gebraucht hatte. Die einzige Weise, eine solche Verwandtschaft richtig zu beurteilen, wird wohl sein, dem Athanasius eine literarische Artikulation zuzuerkennen, die ihm wie angeboren war und sich nie wandelte. Mehr wäre gewiß darüber auszuarbeiten, aber die ununterbrochene Kontinuität der Schreibweise und die unerschütterliche Standhaftigkeit der theologischen Einstellung des Athanasius, vom Anfang bis zum Ende seiner literarischen Laufbahn lassen sich wohl kaum bestreiten. Derselbe Schluß könnte durch eine durchgängige Studie der Festbriefe nur bestätigt werden.[40] Auf die viel versprechenden Resultate einer solchen Untersuchung muß jedoch hier verzichtet werden.

Dagegen verdienen zwei weitere, dem Athanasius zugeschriebene und in die letzten Jahre seines Amtes datierte Schriften, eine besondere Beachtung, der Brief an den Philosophen Maximus und der berühmte Brief an die Bischöfe von Afrika. Da ich an anderem Ort meine Meinung über diese Schriften ausführlich geäußert habe, darf der hiesige Bericht knapp ausfallen. Doch alle nützlichen Daten sollen hier erscheinen, damit es klar wird, in welcher eher unerwarteten Weise auch diese beiden Schriften die Sonderstellung von Ctr. Ar. III im Rahmen der Athanasiana bezeugen.

Der kurze Brief an den Philosophen Maximus,[41] eine sonst unbekannte Figur, erwähnt in Par 1 Leute, die „waghalsig", „ungläubig", „scheinchristlich" und „nachlässig" sind, gegen welche Maximus selbst schon Stellung genommen hat. Was diese Leute eigentlich lehrten, wird nicht gesagt. Ihre Widerlegung bei Maximus genüge. Par. 1/2 und 5, also die einrahmenden Teile des Briefes, geben darüber Bericht; sie sollen mitteilen „was Du in den jetzigen Verhältnissen geschrieben hast": sie teilen aber in Kürze mit, was

---

[40] Mehr in meinem Beitrag The Homiletic Festal Letters of Athanasius: Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt, S. J., ed. D. G. Hunter, New York 1989, 9.73–100.

[41] PG 26, 1085–89. M. Tetz, Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandrien: Theologia crucis-Signum crucis. FS. Erich Dinkler, Tübingen 1979, p. 447–465. C. Kannengiesser, L'énigme de la lettre *Au philosophe Maxime* d'Athanase d'Alexandrie: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert, S.J. Paris 1987, p. 261–276.

man in An Adelphius und An Epiktet liest, sodaß „Maximus" zu einer reinen literarischen Fiktion reduziert wird. Noch zielbewußter ist das eingerahmte Referat, in Par. 3 und 4, wo der Autor seine eigene „Mahnung" einschließt, „wie von Dir erhalten, ohne etwas beizufügen, aber mit einem kurzen Hinweis auf das göttliche Kreuz": diese „erhaltene" Belehrung summiert jedoch buchstäblich den Traktat „über Joh.1,14" in Ctr. Ar. III 26–58. Damit sollen die gemeinsamen Argumente des „Maximus" und des „Athanasius" die Gegner schließlich überzeugen und zum Stillschweigen bringen (1.1085B). In anderen Worten: das wirkliche Vorhaben in diesem Briefe ist, den zweiten Hauptteil von Ctr. Ar. III, im Rahmen der letzten dogmatischen Schriften des alexandrinischen Bischofs, als eine legitime Grundlage für die christologische Diskussion vorzulegen. Damit ist auch gesichert, daß An Maximus *nach* den letzten dogmatischen Briefen des Athanasius enstand, in einer Zeit und einem angemessenen Schulbetrieb, die einen solchen Rückgriff auf diese Athanasiana ermöglichten.

Der buchstäblich athanasianische Rahmen, in Par. 1/2 und 5, spricht für sich selbst. Er besteht aus wörtlichen und präzisen Zusammenfassungen, die An Epiktet und An Adelphius anführen. Dabei ist An Epiktet führend, An Adelphius ergänzend. Beide Briefe werden in der Reihenfolge ihrer Paragraphen geplündert. Das sorgfältige Resultat dieses Plagiats gibt einen „authentischen" Athanasius zu lesen, so vorgelegt, daß die moderne Kritik ihn nicht verkennen konnte. Was jedoch darin unbemerkt blieb, ist die Technik des Exzerpierens, die natürlich Athanasius nicht entspricht. Die oben unterstrichene Wiederholung der Lexikalia von De incarnatione und Ctr. Ar. I/II in An Adelphius und An Epiktet illustriert genügend, wie der Bischof seinem eigenen Wortschatz und seiner angeborenen Denkweise treu blieb, jedoch ohne sich selbst wörtlich zu kopieren. Die Spontaneität eines unermüdlich bewahrten Standpunktes sicherte diese Einheit der theologischen Aussprache für sein ganzes Leben. Hier jedoch ist die Absicht verschieden: wörtliche Auszüge sind miteinander verbunden, interpretiert und verstärkt mit Hilfe der eigenen Zusätze des Briefautors. Dieser scheidet die auf die bischöfliche Würde des Adressaten von An Adelphius sich beziehenden Wörter aus (τῆς σῆς θεοσεβείας Adel. 1.1072A1, τῇ σῇ εὐλαβείᾳ Adel. 2.21073C13 = παρὰ σοῦ Max. 1.1085A1, παρὰ σοῦ Max.1.1085B5/6). Er ergänzt seine ersten Sätze mit den Exempla des Pilatus und des Kaiphas (1035AB), die veranschaulichen, „nicht mit Wort, aber mit Kraft", daß der angeklagte Jesus „Gott ist" (εἶναι θεός 1085A15). Er schließt Par. 1 mit den Hoheitstiteln „Kraft Gottes" und „Weisheit Gottes" (1 Kor.1,24) ab, die im parallelen Text von An Epiktet fehlen. Auch im nächsten Paragraphen ergänzt er die Angleichung an Epikt. 10 und Ade.3 mit einer ausdrücklichen Nennung der Gottheit des Gekreuzigten: ὅτι ἀληθῶς θεοῦ υἱός ἐστιν ὁ σταυρωθείς (1088B2/3). Dann unterstreicht er Marias Jungfräulichkeit: ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, den Wortlaut von Joh.1,14 bewahrend (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο B12/13, vgl. Epik. 12.1068C14 σάρκα λαβών), und den von Maria Geborenen als καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν (1088B14) prädizierend. Am Schluß des Briefes, wo das Incipit von Epik.1 als Vorlage dient, führt ein lautes κρατείτω, „Es herrsche" (5.1089C14), das Exzerpt ein und die Pistis von Nikaia wird zu-

sätzlich als ὀρθά (C15) bezeichnet (vg. Epik. 1.1052A1–5). In diesen verbindenden Zusätzen hört man die Sprechweise des Autors, der sich mit Par. 3/4 als derjenige von Ctr.Ar.III 26–58 herausstellt.

Par. 3 zählt zuerst die Gründe auf, warum der Logos nicht φύσεως ἀκολουθίᾳ γεγένηται ἄνθρωπος (1088C4/5), bis er gegen Ende des Paragraphen schließen kann, daß οὐκ ἀκολουθίᾳ φύσεως ἄνθρωπος γεγένηται (1089A11/12). Die Gründe werden in zwei symmetrischen Reihen ganz schematisch formuliert: die Verehrung Marias würde überflüssig, der Logos hat nichts zu tun mit menschlicher Sterblichkeit, unser ganzes Geschlecht ist dem Tode in Adam untertan nach Gen. 3,19, die ganze Schöpfung ist dem Wechsel unterworfen. Diese vier negativen Gründe (1088CD), die eine Geburt des Menschgewordenen außerhalb der ἀκολουθία φύσεως verlangen, werden ergänzt durch vier positive (1089A): ein solches Naturgesetz ist ausgeschlossen, weil der Logos alle Erniedrigungen des Fleisches in seiner Inkarnation verherrlicht hat ἃ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ὑπέμεινε, ταῦτα ὡς θεὸς ἐμεγάλυνε (1089A1/2); dem Naturgesetz folgend, hätte der Logos höchstens einen körperlichen Anschein angenommen, wie Mani lehrt (A9–13); oder er wäre nur ein gewöhnlicher Mensch geworden im Sinne des Paulus von Samosata (A13/B3). In den acht Gründen bleibt der Begriff φύσις die zentrale Kategorie. Die zwei Sätze von Par. 4 bilden den Abschluß dieser Beweisführung. In vier Antithesen soll der „Ungläubige" lernen, die Menschwerdung recht zu verstehen: die Krippe und die Weisen aus dem Morgenland, die Flucht nach Ägypten und die Vernichtung der Idolatrie, der Gekreuzigte und die Erweckung der Toten aus einer langen Vergangenheit, das Leiden des Erlösers und unsere für immer gesicherte Unversehrtheit. Diese Antithesen summieren, was Maximus lehrte, nur der Hinweis auf das göttliche Kreuz (τὸ περί τοῦ θεῖου σταυροῦ C4/5) ist hinzugefügt.

Die „Natur" an sich kennt keine jungfräuliche Geburt (οὐδὲ γὰρ οἶδεν ἡ φύσις Max.1088C6= Ctr.Ar.III.18 διὸ οὐδὲ τοῦτο οἶδεν ἡ φύσις 361B5, einzige Parallele); οὕτω γὰρ εὐδοκήσας ὁ πατὴρ ἔπεμψε τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν (Max.3.1088C7) hat den selben Wortlaut nur in III.31: οὕτω γὰρ εὐδοκήσας ὁ πατὴρ ἔπεμψε τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν (388D1). Die Titel des Logos, θεὸς ὢν ἀληθινός, καὶ φύσει λόγος, καὶ σοφία τοῦ πατρός (Max. 3.1088C8/9) sind, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich in III benutzt. Der Satz γέγονε σωματικῶς ἄνθρωπος in diesem Par. 3 (1088C9) erinnert sofort an den interessanten Gebrauch dieses Adverbs in III, wenn Kol.2,9 interpretiert wird; σωματικῶς wird dann auch im Schlußsatz von Par. 3 wieder gebraucht (1089A14). Den Satz ἔχων ὁ προσενέγκῃ ὑπὲρ ἡμῶν gebildet nach Hebr. 8,3, findet man nur in den pseudo-athanasianischen Traktaten Ctr. Apoll. I/II wieder; die „Furcht vor dem Tode" (C11, Hebr. 2,15) wird anscheinend in den Ctr. Ar. nicht erwähnt und „die Schöpfung dem Wechsel unterworfen" ist wahrscheinlich nur hier zu finden, aber ἡ πίστις καὶ ἡ ἐλπίς (D3) lenkt gleich wieder die Aufmerksamkeit auf Ctr. Ar. III, denn dieselbe „Hoffnung" im selben Kontext wird nur in III 30 erwähnt; auch der letzte Teil von Joh. 1,14, τὴν δόξαν αὐτοῦ ... καὶ ἀληθείας (D5–1089A1) liest man nur in III.29. Der Satz ἃ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ὑπέμεινε (1089A1/2) ist original, aber der einzige andere Fall wo ὑπομένω die In-

karnation *in actu* bezeichnet findet sich in III 30 (288B12). Der „Hunger" (A3, Matt.4,2; 21,13), viermal in Schriften des Athanasius erwähnt, erhält einen parallelen Kontext, bes. mit σαρκί, nur in III 26–58. „Sich skandalisieren", εἰ σκανδαλιζεταί τις (A3/4), liest man auch nur in III, zuerst in 28 (384A1), wo es in den Traktat „Über Joh.1,14" einführt, dann noch dreimal in diesem Traktat (34.396C4, 37.404A2, 58.444C12). Die ganze Reihe der Antithesen bis Ende von Par. 3 (A14/15) sind diesem Traktat eigentümlich: σώματος/θεός, σαρκί/θεϊκῶς, τοῖς σωματικοῖς/οἷς ὁ θεός, ἀνθρωπίνως/θεϊκῶς, σωματικῶς/τὰ τῆς θεότητος. Alle anderen Verwendungen von πυνθάνομαι, mit einer gelegentlichen Ausnahme in Dec. 14 (440C5), sind in diesem selben Traktat angehäuft. Die wörtliche Ähnlichkeit ist nicht mehr überraschend: πυνθάνεται γὰρ ἀνθρωπίνως, ποῦ Λάζαρος κεῖται, ἐγείρει δὲ τοῦτον θεϊκῶς (1089A5/6)= ὡς ἐπυνθάνετο ἀνθρωπίνως, ἤγειρε δὲ θεϊκῶς τὸν *Λάζαρον* (III 40409B5). Lazarus selbst erscheint nur hier und in dem Traktat III 26–58. Nur in III 52 ist das „Kind" (Lc.2,22) als christologisches Problem behandelt. Das „Alter", ἡ ἡλικία (ib.), des Knaben Jesus (A7) diskutiert der Traktat III 26–58 gemeinsam mit den pseudo-athan. De incarnatione et contra Arianos und Ctr. Apoll. I/II. Sein „Wachsen", ἡ αὔξησις (A8) wird auch nur in III 34 (369B9, Lc2,40, σαρκὶ) und in den Ctr. Apoll I/II erwähnt. Die Bemerkung über den inkarnierten Logos, der „gegessen und getrunken hat", καὶ φαγεῖν καὶ πιεῖν (A8), sammelt die Elemente dieses Themas wie sie in De inc., Ad Serap.III, Ad Epict., und III 25–58 zerstreut sind. Der Ausdruck τὰ ἴδια τοῦ σώματος (A9) ist natürlich diesem letzteren Traktat geläufig. Der erste Satz von Par. 4 ist in allen seinen Elementen diesem Autor eigentümlich, aber sobald auf die heilswirkende Bedeutung der πάθη des Inkarnierten hingewiesen wird, geht man zurück zu III 26–58; τοῖς ἐκείνου (des Gottes Logos, B3) παθήμασιν (B13) kehrt wieder nur in III 56, ταῦτα τὰ παθήματα τῆς σαρκός (440C13–441A1) und im Traktat De inc. et contra Arianos 1 (985B2). Die „Schmerzlosigkeit", ἀπάθειαν (1089B14), erscheint wieder, in genau demselben Kontext, in De Inc. et c.Ar., τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ, ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι (5.992A5) wo sie an Stelle der ἀθανασία von 1.Kor.15,54 steht. Das Paar ἀπάθειαν καὶ ἀφθαρσίαν (B14) ist wiederum nur in III 33 parallelisiert, ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι ἀεὶ διαμένουσιν (393B10). Damit ist die wörtliche Wiedergabe von Lexikalia, die III 36–58 eigentümlich sind, belegt. Das Gesamtresultat ist merkwürdig: in Par. 1/2.5 beobachtet man das Exzerpieren von Fragmenten, während in Par. 3/4 der Autor die Sprechweise von Ctr. Ar. III 26–58 selbst meistert und nüchtern wiederholt, ohne sich jedoch an ein materielles Exzerpieren gebunden zu fühlen. Kurz, die siebzehn lexikalischen Kontakte, die nur Max.3/4 und III 26–58 verbinden, können als Hinweis auf die Identität der Autoren dieser beiden Schriften verstanden werden. Dieser Autor meint abschließend, er hätte „nur an das göttliche Kreuz erinnert", μόνον τὸ περὶ τοῦ θείου σταυροῦ μνημονεύσας (5.1089C4/5). Er argumentiert in Wirklichkeit vom Standpunkt der Inkarnation *in actu*. Die μνήμη τῆς Μαρίας (3.1088C5/6) ist anfangs nur verstanden von der jungfräulichen Empfängnis; das Leiden des Gekreuzigten, am Ende von Par. 4, ist auch nur als heilswirkend erinnert hinsichtlich des „den Leib annehmenden" (σῶμα λαβόντα 3.1089A12) Logos. Wie in III 26–58 ist der Autor

nur darum besorgt, den Logos von Joh.1,14 vor allen falsch verstandenen Leiden des Fleisches zu bewahren. In der scharfen Knappheit seiner Argumente, sowie in der systematischen Ausstattung seines kurzen Referats, zeigt der Autor des Briefes an Maximus *und* des Traktats „Über Joh.1,14" in III,26–58, wie dringend es nach seiner Ansicht war, das athanasianische Erbe aufzufrischen.

Der Brief an die Bischöfe von Afrika,[42] hier nur in aller Kürze behandelt, wurde von seinen eigenen Autoren auf eine Periode etwa 30 Jahre nach dem Tode des Athanasius datiert: „Die früheren Bischöfe vom Großen Rom und von unserer Stadt schrieben vor etwa 130 Jahren ... „,[43] d.h.sie selbst schreiben in der Zeit von 390–395. Athanasius wird von ihnen nie erwähnt, nicht einmal in einer indirekten Andeutung; aber sie haben einige seiner Schriften fleißig studiert. Auch über die Synode, die sie angeblich in Alexandrien versammelt, haben sie nichts zu berichten; aber sie legen großen Wert auf die Synoden, die in Rom und anderswo im Westen unter dem Pontifikat des Damasus stattfanden. Schließlich sind sie auch stumm, was ihre Adressaten betrifft. Man errät daß es westliche Prälaten waren: „Ihr wißt, Freunde, durch die Leute, die nach Rimini gingen ... ";[44] aber daß sie zum afrikanischen Episkopat gehörten, erfährt man nur durch den (ursprünglichen) Titel des Briefes.

Die einrahmenden Paragraphen 1/2 und 10/11 sind auf die Figur des „Damasus, Bischof des Großen Roms", ausgerichtet.[45] Der Zweck des ganzen Briefes ist denn auch, einer Einladung des Damasus folgend, denselben der vollen intellektuellen und kirchlichen Unterstützung Alexandriens zu versichern. Seine polemische Richtung erhält der Brief auch von Rom. Aus dem synodalen Dokument Confidimus quidem,[46] von 371, entnehmen die Autoren die Warnung vor „den Leuten von Rimini, die eigenmächtige Neuerungen gezwungen wurden zu behandeln."[47] Sie bekämpfen sodann eine völlig abstrakte und anonyme Gruppe von Anti-Nizänern, „diejenigen, die Rimini anrufen".[48] Zuerst unterstreichen die Verfasser die historische

---

[42] PG 26, 1029–48. Mehr über diesen Brief in (Ps.-) Athanasius, *Ad Afros* Examined: Logos. FS. Luise Abramowski, Berlin – New York Walter de Gruyter,1993,264–280. Meiner These zustimmend: T. D. Barnes, Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire, Cambridge, MA – London, 1993, 164.

[43] Ἐπίσκοποι γὰρ ἀρχαῖοι πρὸ ἐτῶν ἐγγύς που ἑκατὸν τριάκοντα τῆς μεγάλης Ῥώμης καὶ τῆς ἡμετέρος πόλεως γράφοντες (6,1040B12–14).

[44] 3,1033B8/9.

[45] Δαμάσου, τοῦ ἐπισκόπου τῆς μεγάλης Ῥώμης (1,1029A2/3) Δαμάσῳ, τῷ ἐπισκόπῳ τῆς μεγάλης Ῥώμης (10,1045C11/12).

[46] Mansi, Collectio sacrorum conciliorum III, 459/460. E. Schwartz, Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX.ZNW 35 (1936) p. 1–23.

[47] Mansi III, 459D. Schwartz p. 19f.

[48] τοὺς τὴν Ἀρίμηνον ... σύνοδον ... ὀνομάζοντας (3,1033A2/3), τῶν τὴν Ἀρίμηνον ... ὀνομαζόντων σύνοδον (B4/5), οἱ τὴν Ἀρίμηνον ὀνομάζοντες (B6/7), τινες τὴν Ἀρίμηνον ὀνομάζουσι (4,1033C14), ὀνομάζοντες Ἀρίμηνον (5,1036D1/2), οἱ Ἀρίμηνον ὀνομάζουσιν (7,1040C9), οἱ τὴν Ἀρίμηνον προτείνοντες (1041C11). Die ständige Wiederholung derselben Bezeichnung geht nicht über „die Leute von Rimini" in Confidimus quidem hinaus. Sie läßt keine Verbindung zwischen Rimini und Seleukia erahnen.

Bedeutung von Nikaia 325 (Par. 2–6). Gott hat in Nikaia gesprochen wie sonst nur in der Schrift: „Das Wort des Herrn, welches durch die ökumenische Synode von Nikaia kam, steht für alle Zeit"[49]. Es kam vor allem, „damit keine örtlichen Synoden mehr zusammengerufen würden in Sachen des Glaubens"[50]. Diese rechtliche Gleichsetzung von Schrift und Synode, ganz auf kirchliche Autorität ausgerichtet, konnte wohl dem Selbstbewußtsein des Damasus entsprechen; sie wäre aber im athanasianischen Schriftverständnis undenkbar. Auf alle Fälle belegen die Autoren die transzendente Bedeutung von Nikaia mit einem historischen Rückblick, den sie in allen seinen Elementen von dem Brief über die Synoden von Rimini und Seleukia des Athanasius ableiten[51]. Dabei entgeht es ihnen, daß sie Eudoxius nach Rimini senden anstatt nach Seleukia[52]; oder sie meinen die Teilnehmer in Rimini waren „etwa 200", wenn doch deren Zahl doppelt so groß war[53]. Par. 5/6 kopieren sorgfältig De decretis 20.21 und 25: die in Nikaia versammelten Synodalen sprechen göttliche Wahrheit aus. Die Quellen dieses Berichtes, De synodis und De decretis, werden natürlich nie angegeben. Was uns hier aber am meisten interessiert und bis jetzt nicht bemerkt wurde: in Par. 7/8 ist das Referat über den Sinn des nizänischen Homoousios nichts anderes als eine Wiedergabe dessen, was darüber in Ctr. Ar. III 2–25 gesagt wurde. Vater und Sohn sind eins, nach Joh.10,30. Auf die Frage, „Wie?", antworten die Gegner ἀρετῇ τελείᾳ καὶ συμφωνίᾳ, „durch vollkommene Tugend und Übereinstimmung" (7.1041A14) des Sohnes. Das ist falsch, erwidern die Autoren, denn das ist, was *wir tun*, in unserer geschöpflichen Natur, da wir nur Gott *nachahmen* können, μιμούμεθα τὸν θεόν (B8/9). Der Sohn dagegen ist παντοκράτωρ mit dem Vater (1044A2); er teilt mit ihm alle Hoheitstitel göttlicher Allmacht, weil er seinem Wesen „eigen" ist. Von diesem Standpunkt aus wird die göttliche Einheit oder die orthodoxe Meinung des Nikänums eindringlich, mit den Lexikalia und den Schriftstellen von III 2–25, bestätigt. Die Autoren zeigen sich zwar unfähig, die systematische Strenge von III in ihrer schulmäßigen Abhandlung wieder zu beleben, ganz im Gegensatz zum Mittelteil des Briefes an Maximus, wo man die Stimme von III sozusagen aufs neue hören konnte. Aber sie äußern dasselbe Vorhaben wie An Maximus, indem sie athanasianische Schriften sorgfältig in den Dienst von III stellen. Somit wäre denn, innerhalb der herkömmlichen Athanasiana, nicht nur die Sonderstellung von Ctr. Ar. III zu bestimmen, sondern auch eine aus III entwickelte Schultradition anzunehmen.

---

[49] τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ κυρίου τὸ διὰ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδος ἐν τῇ Νικαίᾳ γενόμενον μένει εἰς τὸν αἰῶνα (2,1032C3–5).

[50] 2,1032B1–5.

[51] Ad Afros 2–5.

[52] 3,1033B10.

[53] ἐγγὺς διακόσιοι (3,1033C2), vg. Ath.De syn 8 (235,15 Opitz).

Schlußbemerkungen

Eine rein lexikalische, auf ein einzelnes Werk beschränkte Untersuchung, kann im besten Falle nur die Besonderheit dieses Werkes innerhalb des literarischen Schaffens eines Autors bestimmen. Solch ein Resultat ist zwar in sich selbst der Mühe wert, da es den Autor in seiner inneren Verschiedenartigkeit besser kennen lehrt. Auch mag es chronologische oder biographische Einsichten betreffs dieses Autors erhellen. Doch wenn ein Zweifel über die Authentizität des untersuchten Werkes aufkommt, muß die lexikalische Analyse durch andere Kriterien ergänzt werden. Die relative Eigenart, durch diese Analyse sichergestellt, muß zum mindesten als dem Autor fremd erwiesen werden. Das kann nur geschehen durch eine vergleichende Studie aller seiner Schriften mit dem fraglichen Werk. Sollte der Beweis nicht geliefert werden können, dann müßte man zugunsten einer tatsächlichen Verschiedenheit eines solchen Werkes innerhalb der gesamten Produktion des Autors entscheiden. Mit einem solchen überzeugenden Beweis wäre man vor die Aufgabe gestellt, das gesamte Werk des betreffenden Autors unter Auschluß der als unauthentisch erkannten Schrift(en) neu zu betrachten. Der Traktat Ctr. Ar. III erfordert genau ein solches Vorgehen. Seine Eigenart wird nicht richtig eingeschätzt, solange man sie nur aus stilistischen oder taktischen Gründen erklärt. Ctr. Ar. III spiegelt nämlich ein theologisches Denken wider, das man bei Athanasius selbst über vier Jahrzehnte lang in seiner literarischen Laufbahn nirgendwo bemerken kann. Seine Originalität ist sogar schöpferisch genug, um zwei andere Schriften im athanasianischen Erbe zu erzeugen, die sog.Briefe an Maximus und an die afrikanischen Bischöfe, welche beide ein schulmäßiges Flickwerk im großen Stil darstellen, dank welchem Ctr. Ar. III eine autoritative Stellung im Gesamtwerk des Athanasius eingenommen hat.

Verstörende Schlußfolgerungen wie diese brauchen gewiß einige Zeit und kollegiale Weiterarbeit, um Anerkennung zu finden. Die historische Leistung des Athanasius, die ja seit Ende des letzten Jahrhunderts meistens scharfer Kritik unterzogen wurde, wenn man sie nicht schlechthin dämonisierte, schließt auch seine theologischen und geistlichen Schriften ein. Es ist nur normal, daß der Bischof sich in diesen Schriften mehr als in den politischen Wirren seiner Amtszeit zu erkennen gibt. Ihr Studium, angefangen mit ihrem kritischen Text, ist aber bei weitem noch nicht abgeschlossen. Eine Entscheidung über die nicht-athanasianische Herkunft der drei oben genannten Schriften, würde, so scheint es mir, die Möglichkeit einer Anerkennung des Alexandriners auf einer neuen Basis verschaffen. Dabei wäre nur noch eine konsequente Suche nach dem apokryphen Autor anzustellen. Dieses Ziel habe ich mir hier nicht vorgesetzt. Es würde sofort in eine weitere komparative Überprüfung der einzigartigen Nähe zwischen Ctr. Ar. III und einer Reihe von Pseudo-Athanasiana überleiten, die alle mehr oder weniger mit dem Aufkommen des Apollinarismus verbunden sind. Es lohnte sich, diese Forschung ernstlich in Gang zu bringen. Sie würde sich in die durch die Arbeiten von Ekkehard Mühlenberg[54] und Rein-

[54] Apollinaris von Laodicea. FKDG 23, Göttingen 1969. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung I–II, PTS 15.16.19, Berlin/New York 1975–78.

hard M. Huebner[55] erneuerte Beschäftigung mit dem begabten Laodicener einreihen. Sie würde auch die dringlich verlangte neue Beurteilung des Athanasius in dogmengeschichtlicher Sicht vorbereiten, indem sie ihn seinem eigenen Denken in seiner eigenen Formulierung zurückgäbe.

[55] Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea. PTS 30, Berlin/New York 1989.

Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter

Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen ‚Regula Mixta'[1]

Hubertus Lutterbach

„Archaische Kulturen (...) sind grundverschieden von Hochkulturen; sie unterscheiden sich von letzteren durch eine andere Art des Denkens und Verstehens."[2] Der Rechtshistoriker Hans Hattenhauer beleuchtet diese Andersartigkeit im Blick auf das Recht: „Das alte Recht fragte nicht nach dem Täter, nicht nach Fahrlässigkeit und Vorsatz. Anlaß der Bußpflicht war der Rechtsbruch als ein äußeres Ereignis. Er wurde nicht ethisch gewertet, so schwer verständlich dies auch modernem Denken ist." (17) Entsprechend bezeichnet die Buße in einer archaischen Kultur im Unterschied zu einer Hochkultur „nicht etwa eine Gesinnung, sondern ein Tun, die Technik der Beseitigung von Unheil; (...) ethischen Gehalt hatte sie ursprünglich nicht."[3] Im Hintergrund dieser „Tathaftung" steht die einfachen Kulturen eigene Vorstellung vom ‚kosmischen Gleichgewicht', das aufgrund der sündigen Tat aus der Balance gebracht wird: Die durch die Sünde bewirkte Störung war „kein philosophisch gedachter Zustand, der lediglich den Täter betraf und notfalls durch Zeitablauf wieder aus der Welt geschafft wurde." Vielmehr mußte sie in ihren äußerlichen Folgen „so schnell wie möglich beseitigt werden, der Zorn der Götter mußte beschwichtigt (...) werden, wollte nicht die Rechtsgemeinschaft insgesamt Schaden nehmen."[4] Das Aufkommen des personalen Rechts, das eine Hochkultur kennzeichnet, bedeutet einen „grundlegenden Wandel im Rechtsdenken": „Erst jetzt lernt man es, dem Täter aus dem Rechtsbruch einen sittlichen Vorwurf zu machen, während bis dahin allein der Tatbestand des Rechtsbruchs das Problem war."[5]

---

[1] Dieser Aufsatz ist die um- und ausgearbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags, den der Vf. auf dem 8. Kongreß der „Regulae Benedicti Studia" (26. 9. – 2. 10. 1993) in der katalonischen Abtei Montserrat gehalten hat. Die hier vorgelegte Untersuchung ist Teil einer Studie zur mittelalterlichen (Kloster-)Buße, die der Vf. im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Münsteraner Sonderforschungsbereichs 231 „Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter" im Projekt K „Gezählte Frömmigkeit" erarbeitet.

[2] Hans Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 3.

[3] Hattenhauer, Rechtsgeschichte (wie Anm. 2) S. 18.

[4] Hattenhauer, Rechtsgeschichte (wie Anm. 2) S. 17 f.

[5] Hattenhauer, Rechtsgeschichte (wie Anm. 2) S. 17.

Entsprechend änderte sich das Ziel der Buße: Als Ausdruck der „Intentionshaftung" bezog sie sich nicht länger primär auf den Ausgleich des angerichteten Schadens, sondern sollte so bemessen sein, daß sie die Umerziehung, die ethische Besserung des Täters beförderte. Hattenhauer hält fest, daß die Entwicklung von einer archaischen Kultur hin zu einer Hochkultur mit ihrem personalen Rechtsverständnis keineswegs linear verlaufen muß; vielmehr gibt es in der Geschichte auch „den umgekehrten Prozeß der Rearchaisierung von Hochkulturen"[6]: Das personale Recht „ist keineswegs dagegen geschützt, (...) wieder vom archaischen Rechtsdenken verschlungen zu werden."[7]

Wenden wir diese grundlegenden Erkenntnisse auf den Wandel im Rechtsverständnis an, der sich auf dem Festland im Übergang von der Antike zum Mittelalter vollzog[8]. Im Unterschied zur antiken Bußauffassung, die den Kern der Sünde in einer ihr zugrundeliegenden fehlerhaften Intention sah, lag der irischen Buße, die am Ende des 6. Jahrhunderts mit der iro-fränkischen Mission auf den Kontinent gelangte, eine eher ‚äußere' Auffassung von Sünde zugrunde, derzufolge „die Taten und Rechtsbrüche zählen, nicht aber die Menschen und ihre Gesinnung."[9] Jacques LeGoff ordnet das irische Verständnis der Sünde, das sich auf dem Festland rasch auszubreiten vermochte, in den zeitgeschichtlichen Horizont ein: „Die frühmittelalterliche Welt", so LeGoff, „das ist eine Welt, die sich durch äußerliche Zeichen, eine durch sichtbare Eigenarten gekennzeichnete Lebensart sowie durch Gesten definiert. Die Menschen können nur im Blick auf ihre Taten, nicht aber hinsichtlich ihrer Gefühle beurteilt werden."[10]

Die folgende Untersuchung der Klosterbuße in Spätantike und Frühmittelalter verdankt ihren Ausgangspunkt diesen Einsichten in die Rechtskulturen. Exemplarisch sollen vier Klosterregeln auf das ihnen zugrundeliegende Bußverständnis untersucht werden: die Benediktsregel, die die antike Buße vertritt; die Regula Coenobialis des Columban, der die auf Ausgleich bedachte Tathaftung irischer Provenienz zugrundeliegt; schließlich die Donatus- und die Waldebertregel, die im Blick auf die Buße von besonderem Interesse sind, weil sie sowohl das antike als auch das irische Bußverständnis rezipieren, indem sie auf die Benediktsregel und auf Columbans Regula Coenobialis zurückgreifen. Inwieweit können die drei zuletzt genannten Klosterregeln aus dem Zentrum der iro-fränkischen Mission die von Jacques LeGoff vertretene Option zugunsten der im Frühmittelalter insgesamt prägenden Tathaftung auch für das Mönchtum bestätigen?

---

[6] Hattenhauer, Rechtsgeschichte (wie Anm. 2) S. 3.

[7] Hattenhauer, Rechtsgeschichte (wie Anm. 2) S. 47.

[8] Raymund Kottje, Beiträge der frühmittelalterlichen Iren zum gemeinsamen europäischen Haus, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992) S. 3–22, S. 13.

[9] Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid, Joachim Wollasch (Hrg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) München 1984, S. 79–199, S. 135 f.

[10] Jacques LeGoff, Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident. Paris 1977, S. 167.

Die Klosterbuße in den Regeln von Benedikt, Columban, Donatus und Waldebert

Benedikt von Nursia († 547) verfaßte die wohl bekannteste Klosterregel des Abendlandes, nach der bis heute zahlreiche Mönche und Nonnen ihr Leben ausrichten[11]. Auch unter der Rücksicht, daß er bei der Konzeption seiner Bußvorschriften auf literarische Vorbilder zurückgreifen konnte, gibt es in der gesamten Antike keine weitere Klosterregel, die so detaillierte und systematische Bußvorschriften enthält wie die Benediktsregel[12]. Schwere Sünden ziehen Benedikt zufolge die ‚großen Strafen' nach sich: den Ausschluß vom gemeinsamen Tisch, vom gemeinsamen Gebet und von der gemeinsamen Arbeit[13]. Dagegen beschränkt sich der Ausschluß bei leichten Sünden auf den gemeinsamen Tisch[14]. Entsprechend unterscheidet sich das jeweilige Bußverfahren: Wer vom Tisch und vom gemeinsamen Gebet ausgeschlossen ist, hat ein zweigestuftes Bußverfahren auf sich zu nehmen: Er wirft sich zur Zeit, wenn der Gottesdienst im Oratorium zu Ende geht, mit dem Gesicht auf die Erde, während alle Brüder an ihm vorbeigehen. Dieses Ritual, das die Einsicht des sündigen Bruders in seine Fehlhaltung fördern soll, wiederholt er so viele Male, bis der Abt den Besserungsprozeß des Sünders für abgeschlossen erklärt. Die Wiederaufnahme verläuft dann in der Weise, daß er vom Abt in das Oratorium gerufen wird, sich seinem Oberen und allen Brüdern zu Füßen wirft, damit sie für ihn beten, bevor er sich erneut in die Schar der Brüder einreihen darf. Doch ist der Bußvorgang damit noch nicht abgeschlossen: Nach allen Gebetszeiten wirft er sich fortan an seinem Platz im Oratorium nieder, um Genugtuung zu leisten, bis der Abt befiehlt, auch diesen Bußgestus zu beenden[15]. Wer hingegen aufgrund einer leichten Sünde nur vom Tisch ausgeschlossen wird, hat nach Maßgabe des Abtes allein die zweite Bußstufe – Genugtuung im Oratorium – zu durchlaufen[16]. Lediglich uneinsichtige Brüder werden nicht mit dem Ausschluß vom Tisch und/oder Gebet, sondern mit körperlichen Strafen wie strengem Fasten und Rutenschlägen umerzogen[17]. Das einschneidend Neue der Benediktsregel gegenüber allen früheren oder zeitgenössischen Klosterregeln besteht darin, daß die ausgeschlossenen Brüder der besonderen seelsorglichen Obhut des Abtes unterstehen. Nach Art eines erfahrenen Arztes sowie unter Beiziehung älterer und erfahrener Brüder hat er

---

[11] Zur Person Benedikts s. Rudolf Hanslik, Art. Benedikt von Nursia, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) Sp. 1867–1868; zur weiterhin umstrittenen exakten Datierung der Benediktsregel Adalbert de Vogüé, La Règle de S. Benoît 1 (Sources Chrétiennes 181) Paris 1972, S. 169–172.

[12] Adalbert de Vogüé, La Règle de S. Benoît 5 (Sources Chrétiennes 185) Paris 1971, S. 727–736.

[13] Regula Benedicti 25,1–6, ed. Rudolf Hanslik (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75) 2. Aufl., Wien 1976, S. 80 f.

[14] Regula Benedicti 24,3–7 (wie Anm. 13) S. 79 f.

[15] Regula Benedicti 44,1–8 (wie Anm. 13) S. 110 f.

[16] Regula Benedicti 44,9–10 (wie Anm. 13) S. 111 f.

[17] Regula Benedicti 30,1–3 (wie Anm. 13) S. 86.

alles daranzusetzen, die auf Abwege geratenen Brüder mit seelsorglich-heilenden Mitteln zur Einsicht zu bewegen und zu bessern. Hören wir Benedikt selbst zu diesem zentralen und im Blick auf die übrigen zeitgenössischen Klosterregeln ungewöhnlich eindrücklich formulierten Anliegen: „Der Abt muß auf jegliche Weise um die Brüder besorgt sein, die sich verfehlt haben; denn nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Deshalb muß er wie ein erfahrener Arzt alle Mittel anwenden; wie ein Arzt die besonders wirkungsvollen medizinischen Senfpflaster einsetzt, soll er als Abt ältere und erfahrene Brüder vorschicken, die dem schwankenden Bruder unter vier Augen freundlich zureden und versuchen, ihn zu demütiger Genugtuung zu bewegen. Sie sollen ihm liebevoll zusprechen, damit er nicht in übermäßiger Trauer versinkt. Wie der Apostel sagt, soll man ihm gegenüber vielmehr die Liebe walten lassen, und alle sollen für ihn beten."[18] Die Bedeutung, die Benedikt dem heilenden Einsatz des Abtes zuspricht, wird daran deutlich, daß er die zitierten Mahnungen nochmals in ein anderes Bild, das des umsichtigen Hirten, kleidet: „Der Abt muß sich große Mühe geben und mit Umsicht und Beharrlichkeit alles daransetzen, um keines der ihm vertrauten Schafe zu verlieren. Er muß wissen, daß er die Sorge für kranke Seelen, nicht die Gewaltherrschaft über gesunde übernommen hat. (...) Auch ahme er den Guten Hirten nach, der das Beispiel treuer Liebe gab; er ließ die neunundneunzig Schafe in den Bergen zurück und machte sich auf, um das eine verirrte Schaf zu suchen. Er hatte solches Mitleid mit dessen Schwäche, daß er es huldvoll auf seine Schultern nahm und so zur Herde zurücktrug."[19] Diese zentrale Sorge Benedikts um die individuelle Heilung eines jeden Sünders darf zugleich als Begründung dafür dienen, daß die Benediktsregel annähernd 30 klösterliche Einzelvergehen nennt, ohne die entsprechenden Bußleistungen in einem einzigen Fall quantitativ präzise vorzugeben. Vielmehr will Benedikt allein den Rahmen für die Klosterbuße abstecken, wohingegen die individuelle Zumessung der Buße zu den verantwortungsvollsten Aufgaben des Abtes zählt.

Auf dem Hintergrund dieses Befundes ist dem Fazit von Adalbert de Vogüé beizupflichten, der das auf den Einzelsünder zugeschnittene seelsorgliche Bemühen, das Benedikt vom Abt erwartet, als eine für das zönobitische Leben große Neuheit herausstreicht: „Benedikt versteht zweifellos mehr von der ‚Psychologie der Sünder', ja, seine Ausführungen zur Buße tragen unbestreitbar den Stempel der Erfahrung."[20]

Die von Benedikt vertretene Bußauffassung, die grundsätzlich auch das altkirchlich-gallische Mönchtum in seiner Lérinischen und Turonensischen Ausprägung kennzeichnet, wurde am Ende des 6. Jahrhunderts durch das Auftreten des Iren Columban († 615) nachdrücklich in Frage gestellt[21].

---

[18] Regula Benedicti 27,1–4 (wie Anm. 13) S. 82.

[19] Regula Benedicti 27,5–6.8–9 (wie Anm. 13) S. 83 f.

[20] Vogüé, La Règle 5 (wie Anm. 12) S. 761.

[21] Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert). Darmstadt ²1988, S. 212 ff.

Columban gelangte 591 auf den Kontinent und gründete in den Vogesen das Kloster Luxeuil, dessen Leitung er bis zu seinem Fortgang 610 innehatte. Offenbar hat er hier den ersten Teil seiner Regula Coenobialis (cc.1–9) niedergeschrieben, wohingegen der zweite Teil (cc.10–15) wahrscheinlich zwischen 610 und 615 verfaßt worden ist, ohne daß man seinen genauen Abfassungsort kennt[22]. Die Regula Coenobialis läßt keinen Zweifel daran, daß Columban bei der beabsichtigten Neuorganisation des klösterlichen Lebens auf dem Kontinent eine Bußpraxis propagierte, die ihm offenbar aus seiner eigenen monastischen Erziehung vertraut war und die in Irland auf eine lange Tradition zurückblicken konnte; Columban sah das vorrangige Ziel der Buße im Ausgleich des angerichteten Schadens. Wer – so seine Regula Coenobialis – eine größere Menge Bier verschüttet hat, erhält genau soviele Tage keine Bierration, bis die verlorengegangene Menge wieder ausgeglichen ist[23]. Das Verlieren oder die Zerstörung eines Gegenstandes zieht gleichfalls eine Buße nach sich, die dem Wert des Objekts entspricht[24]. Wer über die Todsünde eines Bruders Kenntnis hat und trotzdem schweigt, soll so lange Buße tun, wie er seinen Mund gehalten hat[25]. Ein anderes Beispiel illustriert, wie Columban die Bußen für das durch Nachlässigkeit zu Schaden gekommene *sacrificium* entsprechend seinem unterschiedlichen Verfallszustand in absteigender Reihenfolge festschreibt, dabei jedoch außer acht läßt, inwieweit dieser Verfall durch Nachlässigkeit oder Mutwilligkeit bedingt ist:

- Das *sacrificium* ist unwiederbringlich verloren – 1 Jahr
- Das *sacrificium* ist durch einen Wurm aufgefressen worden – 1/2 Jahr
- In dem *sacrificium* befindet sich ein Wurm – 40 Tage
- Das *sacrificium* ist verdorben und hat seinen Geschmack verloren – 20 Tage
- Das *sacrificium* hat sich rötlich verfärbt – 15 Tage
- Das *sacrificium* ist farblich noch unverändert, aber schon klebrig geworden – 7 Tage[26]

An dominierender Position rangieren in der Regula Coenobialis die in ihrem Umfang präzise vorgegebenen Bußen: insgesamt 150, von denen mehr als ein Drittel auf die ‚Prügelstrafe' und knapp ein Viertel auf bis zu drei Schweige- oder Fasttage entfallen. Die Regula Coenobialis enthält ein weiteres Charakteristikum, das der Gesetzgebung der Alten Kirche und den Klosterregeln des 4. bis 6. Jahrhunderts fremd war: die Umrechnung oder die Austauschbarkeit verschiedener Bußleistungen. Diese Kommutationen[27] lassen sich in der Klosterregel Columbans zu präzisen Äquivalenzen zusammenstellen:

---

[22] Adalbert de Vogüé, Saint Colomban. Règles et pénitentiels monastiques (Vie monastique 20) Abbaye de Bellefontaine 1989, S. 19.

[23] Columban, Regula Coenobialis 3, ed. G.S.M. Walker, Sancti Columbani Opera (Scriptores Latini Hiberniae 2) Dublin 1957, S. 146, Z. 24.

[24] Columban, Regula Coenobialis 10 (wie Anm. 23) S. 160, Z. 4.

[25] Columban, Regula Coenobialis 15 (wie Anm. 23) S. 164, Z. 1.

[26] Columban, Regula Coenobialis 15 (wie Anm. 23) S. 162, Z. 15.

[27] Dazu allgemein Cyrille Vogel, Composition légale et commutation dans le systè-

1 Superpositio [d.h. 1 Tag] Schweigen = 50 Schläge (c.4.5)
1 Superpositio = 50 Schläge (c.6)
30 Schläge = 15 Psalmen (c.15)
2 Tage bei Wasser und Brot = 200 Schläge (c.15)
100 Schläge = 1 Superpositio Schweigen (c.15)
1 Superpositio = 1 Tag bei Brot und Wasser (c.15)

Am häufigsten erfolgte die Umrechnung der Bußtarife demnach zwischen einer Superpositio und einer genau festgelegten Anzahl von Schlägen. Doch läßt in diesem Zusammenhang eine unstimmige Äquivalenz aufmerken: Einmal entspricht 1 Superpositio 50 Schlägen, während Columban an anderer Stelle 100 Schläge als Gegenwert für 1 Superpositio vorgibt. Die Ungereimtheiten betreffen auch andere Äquivalenzen: Auf der einen Seite umfaßt 1 Superpositio die Bußleistung von 50 Schlägen. Andererseits stimmen 1 Superpositio sowie 1 Tag bei Wasser und Brot überein (c.15). Wie kann der Gegenwert für 2 Tage bei Wasser und Brot dann 200 Schläge betragen? Die wahrscheinlichste Erklärung für diese Unstimmigkeiten liegt in unterschiedlichen Textvorlagen mit differierenden Umrechungsschlüsseln, die in Columbans Regula Coenobialis eingegangen sind; offenbar hat er sie nicht mit der uns gewohnten Präzision einander angeglichen.

Angesichts der aufgezeigten Äquivalenzen ist zu fragen, ob der Austausch verschiedener Bußmittel und die damit verbundene Umrechnung auf die von Columban angeführten Sünden begrenzt blieb oder ob ein sündiger Bruder seine Buße jederzeit in die ‚Bußeinheit seiner Wahl' umrechnen durfte. Allein die Plausibilität dieser Überlegung verdeutlicht, wie wenig die Buße im Einzelfall mit der Natur des jeweiligen Vergehens zu tun hat. Ja, im Unterschied zur antiken Intentionshaftung der Bendiktsregel ist die Regula Coenobialis wesentlich durch die Tathaftung charakterisiert.

Diese von der Antike abweichende Logik wirkt sich auch auf den Columban'schen Sündenkatalog aus; in einigen Sünden stimmt er mit der Benediktsregel überein, während er sich in anderen für ihn charakteristischen Vorschriften deutlich von Benedikt sowie den übrigen antiken Klosterregeln abhebt: Vielfältig verwurzelt in der monastischen Tradition sind vor allem die Mißachtung des Gehorsams (cc.7.8.10.15), die Fehler beim Gebet (Zuspätkommen, Lachen ... cc.4.12.13), die Verstöße gegen die monastische Besitzlosigkeit (cc.2.15) und die vielfältigen Vergehen gegen die Mitbrüder (cc.6.7.8), die Columban ebenfalls berücksichtigt. Ohne Vorbild sind dagegen die zahlreicheren rituellen Verstöße in der Regula Coenobialis, die ohne jeden Blick auf die im Hintergrund stehende Intention des ‚Täters' geahndet werden: Versäumter Segen über den Löffel für die Suppe (c.1); das Versäumnis, die Lampe vor dem Entzünden von einem älteren Bruder segnen zu lassen (c.3); schlechtes Psalmensingen wegen Hustens (c.4); Hineinbeißen in den Kelch (c.4); Versäumen des ‚Amen' am Schluß des Gebetes (c.12); Lärmen nach dem Friedensgruß (c.14); Eintreten in das klösterliche Haus mit Kopfbedeckung (c.14); fehlerhafter Umgang mit der

---

me de la pénitence tarifée, in: Revue de droit canonique 8 (1958) 289–318; ebd. 9 (1959) S. 1–38 und S. 341–359.

geweihten Hostie (c.15); zufälliges Herabfallen des Hl. Brotes von einem Boot, einer Brücke oder einem Pferd (c.15).

Somit bleibt zusammenzufassen: Mit dem Auftreten Columbans auf dem Kontinent standen sich zwei klösterliche Bußauffassungen gegenüber: einerseits die auf die Besserung der fehlerhaften Intention ausgerichtete Buße der Alten Kirche, andererseits das auf die Tathaftung konzentrierte Bußverständnis der Iren. Der Frage, welchem der miteinander konkurrierenden Bußinstrumente es gelang, sich im Verlauf der iro-fränkischen Mission durchzusetzen, soll anhand von zwei Klosterregeln nachgegangen werden; diese stammen von Äbten aus dem Schülerkreis Columbans, rekurrieren allerdings keineswegs ausschließlich auf die Regula Coenobialis, sondern gleichzeitig auf die Benediktsregel[28]. In welcher Weise haben die beiden Regelautoren Donatus und Waldebert die gegenläufigen Bußinstrumente miteinander verbunden?

Die Klosterregel des Donatus († vor 660), der bis 624 die Klosterleitung von Luxeuil innehatte, schöpft aus vier Quellen: 173 Verse entstammen der Nonnenregel des Caesarius von Arles, 117 Verse sind dem Sondergut des Donatus zuzurechnen, der Hauptanteil von 382 Versen geht auf die Benediktsregel zurück, und 71 Verse schließlich wurzeln in Columbans Regula Coenobialis[29]. Lassen wir die Verse aus der Caesariusregel sowie den Eigenanteil des Donatus für die folgenden Überlegungen beiseite und richten unser Augenmerk allein auf die aus der Benedikts- und der Columbanregel stammenden Verse zur Klosterbuße.

Die für ein Nonnenkloster bestimmte Regula Donati übernimmt sowohl die benediktinischen Regelkapitel, die von der Ausschließung vom gemeinsamen Tisch bei leichteren Vergehen handeln (RB 24 = RDon 69) als auch die, die die Ausschließung vom gemeinsamen Tisch und vom Gemeinschaftsgebet bei schweren Verfehlungen regeln (RB 25 = RDon 70). Doch besteht das Wesentliche von Donatus' Übernahmen aus der Benediktsregel darin, daß er die für Benedikts Bußauffassung einzigartigen Kapitel rezipiert, die den Abt als einfühlsamen, liebevollen und langmütigen Arzt darstellen, dem die behutsame Sorge für das Leben und die Schwächen seiner Brüder aufgetragen ist (RB 27,1–4 = RDon 72,1–4 und RB 28 = RDon 73). Die Übernahme dieser benediktinischen Leitgedanken legt es auf den ersten Blick nahe, Donatus der antiken Tradition der Klosterbuße zuzurechnen. Doch Vorsicht: Bei intensiverem Hinsehen finden sich in der Donatusregel Verse aus der Benediktsregel, die ihr Autor in eigenwilliger Weise variiert hat: Bußen, für die Benedikt nur eine sehr allgemein gehaltene Bußauflage vorgibt, um die Bußzumessung im Einzelfall der Beurteilung des Abtes zu überlassen, werden in der Donatus-Regel auf charakteristische Weise ‚konkretisiert': Zur Besitzlosigkeit heißt es in der Benediktsregel

---

[28] Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß zumindest Donatus von den antiken Bußtraditionen nicht allein auf die Benediktsregel, sondern ebenfalls auf die Nonnenregel des Caesarius zurückgreift.

[29] Adalbert de Vogüé, La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources, in: Benedictina 25 (1978) S. 220 f.; auch Alban Toucas, Art. Regula Donati, in: Dizionario degli istituti di perfezione 7 (1983) Sp. 1574–1575.

„Wird einer für schuldig befunden, werde er einmal und ein zweites Mal verwarnt; bessert er sich nicht, verfalle er der Strafe (*correptione subiacere*)."[30] Dagegen heißt es in der Version des Donatus: „Wird einer für schuldig befunden, diesem schlimmen Laster gefrönt zu haben, büßt er dafür mit drei Fasttagen."[31] Dieser in der Donatus-Regel nicht selten anzutreffende Umgang mit Vorgaben aus der Benediktsregel illustriert[32], daß Donatus die allgemein gehaltenen Bußauflagen der Benediktsregel – hier *correptione subiacere* – offenbar nicht mehr verstehen konnte oder sie ihm nicht präzise genug erschienen; jedenfalls ergänzte er sie in einer für ihn plausiblen Weise, ohne sich daran zu stören, daß seiner Hinzufügung ein Benedikt im Kern entgegengesetztes Bußverständnis zugrundeliegt.

Neben der Benediktsregel griff Donatus auf die Columban-Regel zurück, aus deren Weisungen er sowohl die ‚traditionellen' klösterlichen Sünden (Verstoß gegen den monastischen Gehorsam, die Ordnung des Gemeinschaftslebens und die persönliche Besitzlosigkeit) als auch die in der Columban-Regel erstmals so umfänglich berücksichtigten Verstöße gegen mannigfaltige Segnungs- und Reinheitsvorschriften übernahm. Jedoch liegt der Maßstab des Donatus für seine Auswahl der columbanischen Deliktvorschriften weder in der Art der Sünde noch in der Weise des Ausgleichs. Vielmehr zeigt ein Exzerpt der aus der Columban-Regel übernommenen Vergehen, daß sich Donatus in Auswahl und Anordnung nach dem Maß der jeweils von Columban vorgegebenen, eben ‚gezählten Bußen' gerichtet hat. In aufsteigender Reihenfolge greift er zuerst Übertretungen heraus, für die eine Buße von sechs Schlägen (fünfmal)[33], dann von 12 Schlägen (viermal)[34], darüber hinaus einen Fasttag oder 50 Schlägen (zweimal)[35] und schließlich drei Fasttagen (siebenmal)[36] fällig ist[37]. Ja, vereinzelt kann man sogar beobachten, daß Donatus die Beschreibung von Einzeldelikten aus der Regula Coenobialis wortgetreu übernimmt, indes vom columbanischen Bußmaß abweicht, um die Bestimmung in seine aufsteigende Reihenfolge der Bußmaße einzupassen: So sieht Columban für das Einritzen des Eßtisches mit dem Messer 10 Schläge vor (RCoen 2), während Donatus diese Vorschrift in das ‚Deliktumfeld' mit den 6-Schläge-

---

[30] Regula Benedicti 33,7–8 (wie Anm. 13) S. 91: *Quod si quisquam huic nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correptioni subiacebit.*

[31] Regula Donati 8,7 (wie Anm. 29) S. 253: *Quod si qua huic nequissimo uitio deprehensa fuerit, tribus superpositionibus paeniteat.*

[32] Diese charakteristische ‚Variation' von Textvorgaben läßt sich auch anhand von Donatus' Umgang mit der Nonnenregel des Caesarius mannigfaltig belegen.

[33] Regula Donati 17,10 (wie Anm. 29) S. 262; 25,1.3.5, S. 268; 26,8, S. 269.

[34] Regula Donati 27,1.2.3.4 (wie Anm. 29) S. 270.

[35] Regula Donati 28,2.4 (wie Anm. 29) S. 270.

[36] Regula Donati 29,1.2.3.4.5.7.8 (wie Anm. 29) S. 271 f.

[37] Aus dieser gezählten Systematik fällt lediglich die einleitende Bußbestimmung heraus, die Donatus von Columban übernommen hat und die eine Buße von 50 Schlägen vorsieht, während die folgenden Delikte sechs Schläge nach sich ziehen, s. Regula Donati 11,6 und 17,10 (wie Anm. 29) S. 256 und 262.

Bußen einreiht und die Buße entsprechend auf 6 Schläge reduziert[38]. Ja, dieser Befund spricht dafür, daß Donatus die von Columban erstmals in die festländischen Klostertradtionen eingeführte ‚tarifierte Buße' noch weiter steigert: Nicht allein, daß er analog zu Columban jedem Vergehen eine von vornherein quantifizierte Buße gegenüberstellt; überdies erhebt er die ‚gezählte Buße' zum Strukturprinzip.

Rückblickend ist demnach zu resümieren, daß über die literarischen Vorlagen zwei Bußauffassungen Eingang in die Regula Donati gefunden haben, die im Grunde nicht miteinander zu vereinbaren sind: einerseits das die Selbstreflektion befördernde antike Bußverständnis, das den Sünder ethisch umzuerziehen sucht; andererseits das auf die Tathaftung ausgerichtete Bußverständnis irischer Provenienz, das den durch die Tat angerichteten Schaden quantitativ ausgleicht. Offensichtlich fehlte Donatus die nötige Trennschärfe, um diese beiden Auffassungen voneinander zu unterscheiden.

Eine in Entstehungszeit, Entstehungsort und Bestimmung eng mit der Regula Donati verbundene Klosterregel geht auf Waldebert († 670), den dritten Abt der Columban-Gründung Luxeuil zurück[39]. Auch er greift bei der Komposition seiner Klosterregel auf die Benediktsregel und auf die Columban-Regel zurück, und zwar im Verhältnis zwei Drittel zu ein Drittel[40]. Im Unterschied zur Regula Donati, die die herbeigezogenen Regelvorlagen wortgetreu übernimmt, paraphrasiert Waldebert sie und gibt damit umso deutlicher zu erkennen, in welcher Weise er die unterschiedlichen Bußauffassungen und -praktiken, die differierende Geisteswelten indizieren, miteinander zu verbinden versteht.

Die aus der Benediktsregel übernommenen Bußen beziehen sich vornehmlich auf den ‚großen' und den ‚kleinen' Ausschluß, der sich in Art und Ausmaß nach der Schwere der Sünde richtet (RB 24–25)[41]. Eine Schwester, die gegen die Vorschriften der Väter und die Weisungen der Klosterregel verstößt, wird gemäß Mt 18,15–17 zuerst von den Oberen ermahnt. Wenn sie sich nicht bessert, bezieht sie von der Gemeinschaft Schelte. Erst wenn auch dies nicht zur Umkehr führt, setzt die regelgemäße Bestrafung mit dem zeitweiligen Ausschluß aus der Gemeinschaft (*excommunicatio*) ein, sofern es sich um einen verständigen Menschen handelt (RB 23). Ist die Sünderin aus Mangel an Verstand nicht zur Einsicht fähig, unterliegt sie statt der *excommunicatio* der nicht präzise gefaßten körperlichen Züchtigung (*corporali disciplinae subjacere*)[42]. In Ergänzung der benediktinischen Vorschriften präzisiert Waldebert die Weise des Ausschlusses vom Gebet: Die sündigen Schwestern beten nicht in der Kirche, in der ihre Mitschwestern kommunizieren. Vielmehr verrichten sie ihr Ge-

[38] Regula Donati 25,4 (wie Anm. 29) S. 268.

[39] Vogüé, Règles et pénitentiels (wie Anm. 22) S. 20.

[40] Michaela Zelzer, Die Regula Donati. Der älteste Textzeuge der Regula Benedicti, in: Regulae Benedicti Studia 16 (1987) [erschienen Hildesheim 1989] S. 23–36, S. 23.

[41] Regula Waldeberti 19, ed. J. P. Migne (Patrologia Latina 88, Paris 1850) Sp. 1067C.

[42] Regula Waldeberti 18 (wie Anm. 41) Sp. 1067B.

bet abseits. Nach dessen Beendigung begeben sie sich vor das Tor der Kirche, in der die Mitschwestern ihr Gebet singen. Sie werfen sich vor den ausziehenden Schwestern zu Boden und erflehen ihr Gebet[43]. Schließlich plädiert Waldebert – und auch hier geht er über die benediktinischen Vorschriften (RB 25) hinaus – bei schweren Vergehen für die Festsetzung der Sünderin in eine nicht näher beschriebene Zelle (*in cellula recludari*) oder für ihre anderweitige Absonderung von der Gemeinschaft (*a consortio congregationis separari*). Die Dauer dieser Maßnahme hängt davon ab, wann die Sünderin ihre fehlerhafte Intention aufgibt und von der Äbtissin die Verzeihung erhält[44]. Waldebert läßt keinen Zweifel daran, daß nichts unversucht bleiben soll, um der Sünderin den Weg zur Besserung zu ebnen: Als wichtigste Qualität einer Äbtissin streicht er, parallel zu RB 27, besonders ihre behutsame und liebevolle Sorge um die Sünderin heraus[45].

Als zweite Vorlage der Regula Waldeberti ist die Columban-Regel zu nennen, ohne daß Waldebert allerdings auf deren tarifierte Bußvorschriften zurückgegriffen hat. Zwar erinnern einige von Waldebert im Umfang präzise vorgegebenen Bußmaße an die Regula Coenobialis; Bußbestimmungen, bei denen sowohl das Vergehen als auch der Bußumfang mit Columbans Vorgaben übereinstimmen, sucht man indes vergebens. So verfügt Waldebert, daß die Schwester, die nach dem ersten Psalm eintrifft, für das Versäumte zu büßen hat. Genauerhin nimmt die Verspätete den allerletzten Platz ein, damit sie selbst und alle anderen des Versäumnisses gewahr werden. Nach dem Ende des gemeinsamen Gebetes hat die Sünderin vor den hinausziehenden Schwestern um Verzeihung zu bitten. Erst wenn ihre Mitschwestern die Kirche verlassen haben, singt die Betroffene zur Strafe nachträglich 12 Psalmen[46]. Wer das ganze Gebet verpaßt hat, vorzugsweise die Nachthore, ohne daß sie sich mit einer ihr auferlegten Arbeit entschuldigen kann, wird zu einem Fasttag verurteilt[47]. Ebenfalls einen Fasttag zieht die Nicht-Einhaltung der Gebetsordnung nach sich[48]. Ergänzend regelt Waldebert die Strafe für Verspätungen, die nicht das gemeinsame Gebet betreffen: Diejenige, die der Verspätung oder der Trägheit für schuldig befunden wird, soll entsprechend dem jeweiligen Vergehen und entsprechend ihrem Alter entweder durch eine Ermahnung oder durch Schläge gebessert werden[49].

---

[43] Regula Waldeberti 6 (wie Anm. 41) Sp. 1059D-1060A: *Hae vero sorores, quae pro gravibus culpis in poenitentia detinentur, in Ecclesia cum caeteris quae communican non stent; sed in alia Ecclesia secrete cursum cantent; et expleto cursu egredientes ante fores Ecclesiae, in qua communicantes cursum explent, stare praecipiantur: et egrediente congregatione supra humum prostratae rogent pro se Dominum exorari.*

[44] Regula Waldeberti 19 (wie Anm. 41) Sp. 1067C-D.

[45] Regula Waldeberti 7 (wie Anm. 41) Sp. 1060C: ... *Ea vero senior quae recipit* [gemeint ist die *confessio*] *cum gravitate et moderatione penes se occultando honestissime teneat, ne dum alterius vulneri medicinam infundit, suae mentis corrumpat nitorem.*

[46] Regula Waldeberti 8 (wie Anm. 41) Sp. 1060D-1061A.

[47] Regula Waldeberti 8 (wie Anm. 41) Sp. 1061A.

[48] Regula Waldeberti 8 (wie Anm. 41) Sp. 1061A.

[49] Regula Waldeberti 2 (wie Anm. 41) Sp. 1055D.

Erstaunlicherweise belegt die Untersuchung der Regula Waldeberti im Unterschied zur Regula Donati, daß ihr Autor klar der Intentionshaftung Benedikts anhängt und die fehlerhafte Intention der Sünderin mit allen Mitteln zu beheben sucht. Die auf Ausgleich bedachten Strafpraktiken Columbans stellt er dagegen hintan: Zwar finden ‚gezählte Bußen' bei ihm eine häufigere Erwähnung als in der Benediktsregel, doch sieht Waldebert auch sie als Mittel zur ‚mentalen Besserung' der Sünderin vor. Ja, es ist das überraschende Faktum hervorzuheben, daß die Ergänzungen der benediktinischen Vorlage, die der iro-fränkische Missionar Waldebert vornimmt, insgesamt auf der subjektorientierten Linie der Benediktsregel liegen. Mehr noch: Waldebert treibt Benedikts Mühen und Sorgen um die Psyche der Sünderin sogar auf einen neuen Höhepunkt, wohingegen er den Einfluß Columbans auf ein Minimum reduziert.

Ausblick

Die mit Hilfe der kulturvergleichenden Zugangsweise gewonnenen Einsichten in die frühmittelalterliche Klosterbuße bedeuten einen Neuansatz im Vergleich zur bisherigen Forschung. Ein Blick auf die Untersuchungen der Klosterbuße in der Regula Donati – die Bußweisungen der Regula Waldeberti sind bislang nur beiläufig berücksichtigt worden – vermag das zu illustrieren: Noch Corbinian Gindele, der die Regula Donati als erster einer eingehenden Analyse unterzogen hat, hält die „wesentlichen Strafordnungen der Regeln, die Donatus benützte, [für] nicht sehr verschieden."[50] Seine Erwägungen, die er angesichts des ihn ratlos stimmenden textkritischen Befundes anstellt, münden in die abschließende Frage: „Lagen die Unterschiede zwischen der Welt Columbans und der Benediktsregel nicht irgendwo anders als in den Strafordnungen, die in ihren Härtegraden gar nicht so sehr auseinander gehen?"[51] Friedrich Prinz hebt unter den Regeltraditionen, die Eingang in die Regula Donati gefunden haben, besonders den großen Anteil der Benediktsregel hervor, ohne diesen quantitativen Befund allerdings inhaltlich auszuwerten: Das „Bemerkenswerte" an dieser Regelkombination aus Columban- und Benediktsregel ist ihm zufolge darin zu sehen, „daß die Benediktsregel mit 43 Kapiteln den Hauptanteil der Donatusregel stellt, dann folgt Caesarius und an letzter Stelle folgt Columban."[52] Auch in der Regula Waldeberti übertreffe „der Anteil der cassinensischen Klosterordnung den Columbans bei weitem."[53] In gleicher Weise bewertet Michaela Zelzer die in der Regula Donati verarbeiteten Regeltraditionen von ihrem Umfang her[54]. Vor allem aus text- und über-

[50] Corbinian Gindele, Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus, in: Revue Bénédictine 69 (1959) S. 216–236, S. 232.

[51] Gindele, Satisfaktionsordnung (wie Anm. 50) S. 234 f.

[52] Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum (wie Anm. 21), S. 285 (Dieses Zitat findet sich sowohl in der 1. Aufl., München – Wien 1965 als auch in der 2. Aufl., Darmstadt 1988.

[53] Prinz, Frühes Mönchtum (wie Anm. 21) S. 287.

[54] Sie widerspricht allerdings einer inneren Nähe von benediktinischer und colum-

lieferungsgeschichtlicher Perspektive hält sie die Regula Donati für bedeutsam, weil diese die Benediktsregel rezipiert und deshalb „wesentlich zum Siegeszug der Regula Benedicti beigetragen [hat]. Indem nämlich Donat als Ergänzung zu Columban (...) ganz selbstverständlich große Teile der Regula Benedicti übernahm, unterstrich er die überragende Bedeutung dieser Regel und bot damit einen wesentlichen Ansatz für die Überwindung des irischen und altgallischen Mischregelmönchtums."[55]

Auf Friedrich Prinz geht die offensichtlich entscheidende, indes von ihm nicht weiter verfolgte Überlegung zurück, nach der inhaltlichen Ausrichtung der Regula Mixta, also der Verbindung von Regula Coenobialis und Regula Benedicti, im iro-fränkischen Mönchtum zu fragen: „Wie sah überhaupt eine solche Kombination der Benediktsregel mit der Columbans aus?"[56] Die Untersuchung der Regula Donati sowie der Regula Waldeberti hat gezeigt, daß sich die jeweilige Komposition der Regula Mixta sowohl im Blick auf ihre anteilige Zusammensetzung als auch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Ausrichtung allein von Fall zu Fall beurteilen läßt. Die exakte Ausprägung dieser Regelkombination in den iro-fränkischen Klöstern hing vom Dafürhalten des jeweiligen Klosteroberen und seiner monastischen Erfahrung ab: Nicht allein die schriftliche Klosterregel, sondern auch der *is qui praeest* galt im Frühmittelalter als klösterliche *regula*[57]. Deshalb sind die mittlerweile für viele iro-fränkische Klöster bekannten urkundlichen oder hagiographischen Vermerke, die von einer Befolgung der Regula Mixta sprechen[58], für die genaue Ausrichtung der Klosterbuße so aussageschwach. Aufgrund der fehlenden detaillierten Einzelzeugnisse, die allein Auskunft über die jeweilige Ausgestaltung der Klosterbuße im iro-fränkischen Mönchtum geben können, bleibt auch der von der konziliaren Gesetzgebung im 7., 8. und vor allem 9. Jahrhundert vorgezeichnete Weg hin zur Alleinherrschaft der Benediktsregel im Blick auf die Klosterbuße weithin im Dunkeln. Dies gilt umso mehr angesichts der Mahnung von Josef Semmler und Heinrich Bacht, die Erhebung der Benediktsregel zum Reichsgesetz durch Ludwig den Frommen in ihrer Bedeutung für den klösterlichen Alltag des 9. Jahrhunderts zu überschätzen: „Wie wörtlich die Quellenaussage zu nehmen ist, ‚fast alle Mönchsklöster' im aquitanischen *regnum* hätten dank Benedikt [von Aniane] die Benediktinerregel als unumstößliches Grundgesetz monastischer Lebensführung angenommen, entzieht sich im konkreten Fall oft unserer Kenntnis." Und weiter: „Faktischer Verlauf und Erfolge der benediktinischen Bewegung, die Benedikt [von Aniane] ins Werk setzte, lassen sich nur noch fragmentarisch re-

---

banischer Bußauffassung, ohne daß sie diesen Gedanken jedoch entweder grundsätzlich oder im Blick auf die Regula Donati und die Regula Waldeberti entfaltet.

[55] Zelzer, Die Regula Donati (wie Anm. 40) S. 31.

[56] Prinz, Frühes Mönchtum (wie Anm. 21) S. 286.

[57] Zur Entwicklung des Abts-Verständnisses grundlegend Adalbert de Vogüé, Community and Abbot in the Rule of St. Benedict (Cistercian Studies 5,1) Kalamazoo (Michigan) 1979.

[58] Besonders ist zu verweisen auf die umfassenden Belege bei Prinz, Frühes Mönchtum (wie Anm. 21) S. 263–292.

konstruieren."[59] Aus der Tatsache, daß Chrodegang von Metz († 766) die Klosterbuße in seiner Kanonikerregel bereits im 8. Jahrhundert gänzlich nach benediktinischem Vorbild ausgerichtet hat[60], darf jedenfalls nicht geschlossen werden, daß die in der kanonischen Gesetzgebung immer wieder postulierte Alleinherrschaft der Benediktsregel in der monastischen Welt des 9. Jahrhunderts tatsächlich eine ganz und gar ‚benediktinisch' geprägte Klosterbuße nach sich zog. Künftigen Untersuchungen muß die Frage vorbehalten bleiben, wann und inwieweit die mit der Autorität von Papst Gregor († 604) ausgestattete Regel des *Abbas Romensis* das fränkische Mönchtum unter Ausschaltung irischen Einflusses hinter sich bringen konnte[61]. Die Reichweite dieser Frage sei abschließend anhand einiger Bußvorschriften aus den Consuetudines des angelsächsischen Kloster Bec aus dem 11. Jahrhundert angedeutet. Diese aufgezeichneten Lebensgewohnheiten, die eine Klosterreform durch cluniazensische Mönche dokumentieren und deshalb mit den Consuetudines von Cluny eng verwandt sind, beinhalten über die in Cluny praktizierte und der Benediktsregel entsprechende Ausrichtung der Klosterbuße hinaus klösterliche Eigentraditionen, die den fortdauernden Einfluß der irischen Bußauffassung belegen. Drei Beispiele: Wenn sich jemand nach der Messe wegen Krankheit in der Sakristei oder an einem anderen Ort erbricht und das Erbrochene nicht in den Kelch (*extra calicem*) gerät, dann steht allen (*omnes*) die Strafe (*iudicium*) bevor, während die Strafe für den direkt Betroffenen vorerst ausgesetzt wird (*cessare*), wenn er entweder aus Krankheit und Notwendigkeit oder aber aus Sorglosigkeit zu verurteilen ist[62]. Wenn – so eine Handschrift der Consuetudines

---

[59] Josef Semmler, Heinrich Bacht: Benedikt von Aniane, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980) Sp. 1864–1866.

[60] Dazu ausführlich die in Arbeit befindliche Studie des Vf.s. Im Blick auf die Klosterbuße in der Kanonikerregel des Chrodegang sei hier verwiesen auf die Rezension des Bischofs Angilram († 791), ed. Jean-Paul Migne, Patrologia Latine 89, Paris 1850, Sp. 1057–1082, deren Inhalt mit den drei weiteren bekannten Rezensionen in allen inhaltlichen Aspekten übereinstimmt. Die maßgeblichen Anweisungen zur Buße finden sich in den Kapiteln 28 und 29 (Über die schwere und die leichte Schuld, ebd. Sp. 1070C-1071B); zur Bewertung der verschiedenen Rezensionen A. Werminghoff, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 27 (1902) S. 646–651; zum Autor der Kanonikerregel allgemein Otto Gerhard Oexle, Art. Chrodegang von Metz, in: Lexikon des Mittelalters 3 (1983) Sp. 1948–1949; Josef Semmler, Art. Chrodegang von Metz, in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) S. 71–74.

[61] Zur Ausbreitung der Benediktsregel grundlegend Pius Engelbert, Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittellalter, in: Römische Quartalschrift 81 (1986) S. 39–60; Joachim Wollasch, Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition, in: Norbert Kamp, Joachim Wollasch (Hrg.), Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters, Berlin, New York 1982, S. 119–137.

[62] Consuetudines Beccenses 458, ed. Marie Pascal Dickson, Consuetudines Beccensis, in: Corpus Consuetudinum Monasticarum 4, Siegburg 1967, S. 175: *Si vomit post missam pro infirmitate etiam in sacrario vel alio loco extra calicem vel extra quod non possit observari, omnes iudicium debent accipere et illum cessare, cum aliud de infirmitate et necessitate, aliud de incuria iudicanum sit et negligentia et tamen de hac re pro veneratione et reverentia sacramenti ultra modum fieri minime potest.*

von Bec – der nicht in den Kelch eingetauchte Leib Christi, den der Zelebrant an sich genommen hat, neben das Korporale fällt; wenn etwas vom Blut Christi verschüttet wurde; wenn der Wein, der nachher in das Blut Christi verwandelt wird oder Krumen von der Patene verlorengehen, dann erhält der Zelebrant dafür eine doppelt so große Strafe (*iudicium*) wie die übrigen[63]. Einer anderen Handschrift zufolge zieht das Vergehen für den Betroffenen eine in ihrem Umfang nicht näher festgelegte Strafe nach sich: Zurückbleiben von der Messe, Schläge, Fasten und Psalmengebet entsprechend der Anordnung des Abtes[64]. In jedem Falle bleiben auch die Mitbrüde von dem Vergehen nicht unberührt: Entsprechend den Gewohnheiten des Klosters empfangen sie alle (*omnes*) – vom ersten bis zum jüngsten – als Strafe sieben Schläge (*septem ictus iudicium suscipere*). Wenn die Novizen nicht am Kapitel der übrigen Brüder teilnehmen, werden sie auch nicht dorthin gerufen, um ihre Strafe zu erhalten. In gleicher Weise wie diese Novizen empfangen die Brüder, die im Kapitel nicht zugegen waren, ihre Schläge bis zum achten Tag nach dem Vorfall[65]. Auch ein letztes Textbeispiel belegt irischen Einfluß in den Consuetudines von Bec: Wenn eine Fliege oder ein Floh den Leib Christi oder den Ort, wo er liegt, berührt oder sich gar auf ihm niederläßt, wird der zelebrierende Priester dafür bestraft (*iudicium accipere*) und spricht sieben Psalmen[66].

Abschließend ist festzuhalten, daß sich die eingangs angeführte These von Jacques LeGoff, der im Frühmittelalter ein allein äußerliches Rechtsverständnis am Werk sieht, in dieser Allgemeinheit für das iro-fränkische Mönchtum nicht aufrecht erhalten läßt: Vielmehr belegen die Regeln Donatus' und Waldeberts auf je unterschiedliche Weise, daß sich die auf Tathaftung und Schadensausgleich ausgerichtete irische Bußauffassung offenbar nicht einmal im engsten Umkreis von Luxeuil – also im Zentrum der iro-fränkischen Mission – vollständig gegen die Intentionshaftung der spätantiken Klostertraditionen durchzusetzen vermochte, wiewohl sie trotz der im Frühmittelalter kanonisch beförderten Alleinherrschaft der Benediktsregel auch im 11. Jahrhundert noch nachweisbare Spuren hinterlassen hat.

---

[63] Consuetudines Beccenses 458 (wie Anm. 62) S. 175 f.: *Si vero corpus non intinctum, quod ipse dominus avertat, extra corporalia ceciderit vel sanguinis effusus fuerit aut vinum quod post sanguinem mittitur sive micae de patena perierint: totus conventus iudicium habebit: (...) Frater, cui hoc acciderit, accipiat veniam in capitulo et postea iudicium ad dupplum aliorum; deinde vadit sedere.*

[64] Consuetudines Beccensis 458 (wie Anm. 62) S. 176: ... *et suscepiet iudicium. A missa cessabit. Disciplinas, ieiunia, psalmos secundum dispositionem abbatis.*

[65] Consuetudines Beccenses 458 (wie Anm. 62) S. 176: *Deinde omnes a primo usque ad novissimum septem ictus iudicium suscipient secundum consuetudinem monasterii. Novitii, si qui sunt qui non habent capitulum, non revocentur in capitulum ad iudicium accipere. Fratres eiusdem monasterii qui praesentes non fuerint usque ad octo dies susipient iudicium.*

[66] Consuetudines Beccenses 458 (wie Anm. 62) S. 175: *Si musca vel pulex tangit vel insidet super corpus vel locum ubi est, solus sacerdos iudicium accipit et septem psalmos tantum dicat.*

Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle?*

Christoph Markschies

I.

Die *eine* Reformation und die *vielen* Reformen: Hier geht es nicht zum ersten und sicher auch nicht zum letzten Mal um die Bedeutung der Reformation für die Theorie evangelischer Kirchengeschichtsschreibung. Freilich konzentrieren wir uns nur auf *einen* wichtigen Aspekt jenes nahezu uferlosen Themas, wie der Untertitel mit seinem Stichwort ‚Dekadenzmodell' bereits anzeigen will: *reformatio*, wörtlich: ‚Rück-' oder ‚Neu-Gestaltung' setzt schon rein sprachlich *deformatio*, ‚Verunstaltung', ‚Gestaltverlust', ‚Entstellung' voraus[1]. Ohne *De*formation keine *Re*formation – um die triviale Einsicht etwas plakativ zu formulieren. Mit ‚Dekadenzmodellen' beschreibt die Kirchengeschichtsschreibung (und natürlich nicht nur sie) jene Deformationen, jene Entwicklungen des Verfalls, die zu Reformen, zu Rück- oder Neugestaltungen und eben zur ‚Reformation' führten. Vor diesem Hintergrund scheint die Frage im Untertitel zunächst ja reichlich überflüssig: ‚Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle?' – wir pflegen zu antworten: ‚Gewiß doch'. Und entsprechend kann man bei evangelischen Kirchenhistorikern Sätze lesen wie beispielsweise den folgenden:

---

* Gastvortrag vor den Theologischen Fakultäten der Universitäten Jena und Rostock im Januar 1994; der Wortlaut des Vortrages wurde beibehalten und lediglich um die Nachweise ergänzt.

[1] Der Patristiker wählt ein beliebiges Beispiel aus seinem Arbeitsgebiet: (*Die Gottebenbildlichkeit Adams*) *tam deformis, ut reformatione opus haberet* (Augustin, Retract. II 24 CChr. SL 57, 110,21f *Mutzenbecher*). Vgl. aber auch die Frage H. Emsers über die Adelsschrift Luthers von 1520: „Ist das ein reformation oder deformation?" (Luther und Emser. Ihre Streitschrift aus dem Jahre 1521, hg. v. *E. L. Enders*, Bd. I, Halle 1892, 132).

„Diese Verfallstheorie ist aber nicht nur die genuine protestantische Anschauung von der Kirchengeschichte, sondern auch die bis in die Gegenwart hinein in verschiedenen Metamorphosen herrschende"[2].

Noch jüngst hat ein Göttinger Kirchenhistoriker auf die theologische Bedeutsamkeit von Dekadenzmodellen innerhalb einer evangelischen Kirchengeschichte aufmerksam gemacht – *Ekkehard Mühlenberg* schreibt in einem Beitrag über „Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte":

„Ein evangelischer Kirchenhistoriker kann die Reformation nicht anders, denn als den einen Grund betrachten, von dem aus die Gestalt und das Selbstverständnis der mittelalterlichen Kirche kritisiert wurde. Geschah die Kritik zu Recht, so wird der Kirchenhistoriker sie nachvollziehen können. Sollte die reformatorische Kritik sich nur auf Verfall und Mißstände beziehen, dann – so dürfte der evangelische Kirchenhistoriker erwarten – wäre eine Verständigung über die Kritik damals leichter gewesen, als sie es tatsächlich war. (...) Es besteht also ein Wechselverhältnis zwischen Reformation und mittelalterlicher Kirche; in einer evangelischen Kirchengeschichte ist die Kirche des Mittelalters so gesehen, daß die Reformation überzeugend bleibt[3].

Nun prägt freilich nicht nur das Bild von einem theologisch und moralisch verdorbenen ‚finstren Mittelalter'[4], aus dem erst Dr. Martin Luther als Protagonist der anbrechenden Neuzeit erlöst hat, die evangelische Kirchengeschichtsschreibung. Fast auf Schritt und Tritt hat man es mit weiteren Dekadenzmodellen zu tun: Erinnert sei an die Rede von einer ‚frühkatholischen Kirche'[5], zu der das reine Evangelium des Jesus und Paulus abgefallen sein soll; an das Konzept einer ‚Hellenisierung des Christentums', durch die die dogmenfreien Sentenzen Jesu zu einer überaus komplizierten Haarspalterei über οὐσία und ὑπόστασις verkommen sind[6]; an das Schlagwort vom ‚konstantinischen Staatskirchenmodell', in das die staatskritische ‚Kir-

---

[2] So *E. Seeberg* in seinem Vorwort zu: Gottfried Arnold in Auswahl, hg., München 1934, 16. Ganz ähnlich zum Abfallmodell: „Wer kann sich dem Heroischen in dieser Anschauung von der Geschichte entziehen! Wer will leugnen, daß hier das Herz der protestantischen Idee von Kirche schlägt!" (*E. Seeberg*, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1929, 49).

[3] *E. Mühlenberg*, Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag, in: Logos. FS für L. Abramowski zum 8. Juli 1993, hg. v. *H. Chr. Brennecke, E. L. Grasmück* u. *Chr. Markschies*, BZNW 67, Berlin, New York 1993, 545–553, hier 545.

[4] Vgl. nur den Untertitel der FS *L. Hödl*, Renovatio et Reformatio: Wider das Bild vom ‚finstren' Mittelalter' (hg. *M. Gerwing/G. Ruppert*, Münster 1985) und die kritischen Bemerkungen zu diesem Anspruch bei *U. Köpf*, Ein ‚anderes' Mittelalter? Zum Bild des Mittelalters in der neueren Literatur, ThR 58, 1993, 113–147, hier 138.

[5] *H.-F. Weiss*, ‚Frühkatholizismus' im Neuen Testament?, in: Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch aus der Arbeit des ökumenisch-theologischen Arbeitskreises der DDR, hg. v. *J. Rogge* u. *G. Schille*, Berlin 1983, 9–26.

[6] Zu dieser problematischen Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese Harnacks jetzt *H. Chr. Brennecke*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Pluralismus und Identität. [VIII. Europäischer Theologenkongreß Wien 1993], Gütersloh 1995, 380–397.

che der Katakomben' verflacht sein soll[7]; an das landläufige Vorurteil über die ‚altprotestantische Orthodoxie', vor deren lebensferner Scholastik nur der Pietismus bewahren konnte; an das gängige Bild der angeblich flachen ‚Aufklärungspredigten', mit deren Substanzlosigkeit erst das Neuluthertum und die Erweckung gebrochen haben und schließlich an die verbreitete Abwertung des ‚Kulturprotestantismus', dessen oberflächliche Rede vom ‚Wahren, Schönen, Guten' erst die Worte der dialektischen Theologie zum Schweigen brachten. Ich breche bewußt ab, bevor die Karikatur in historisch und theologisch sensiblere Felder der Gegenwart vorstößt; es ist ja längst deutlich, wie stark Kirchengeschichtsdarstellungen, Lehrveranstaltungen und entsprechend auch Examensklausuren und Predigten von solchen und anderen Dekadenzmodellen durchzogen sind. Auch das öffentliche Bild von der Geschichte des Christentums wird immer stärker von solchen, freilich vulgarisierten Verfallsauffassungen geprägt; gebildetere Geister lesen das jetzt bei Karlheinz Deschner nach[8] und fassen es mit dem Dichter aus Weimar zusammen: „Es ist die ganze Kirchengeschichte/Mischmasch von Irrtum und Gewalt"[9].

Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung solche Dekadenzmodelle, die das Licht scharf vom Dunkel abgrenzen und oft auf alle Zwischentöne verzichten? Sind sie bei der historischen Arbeit wirklich hilfreich und tatsächlich unentbehrlich, wenn Kirchengeschichtsschreibung denn evangelisch bzw. ‚genuin protestantisch' bleiben will? Oder disqualifiziert sich die Kirchengeschichte damit nicht vor dem Maßstab einer strengen historischen Methodik? Es wird hier versucht, eine differenzierte Antwort auf diese schwierige Frage zu geben und von Chancen, aber auch von den erheblichen methodischen und sachlichen Problemen solcher Dekadenzmodelle zu reden.

Wo soll man aber zu diesem Behuf beginnen? Natürlich kann jetzt weder die m.W. bisher fehlende Geschichte des Begriffsfeldes ‚Dekadenz' mit den Stichworten Degradation, Depravation, Rückschritt, Ab- und Verfall, Verdunklung bzw. ‚obscuratio'[10] noch eine geraffte Übersicht zur Verfallstheo-

---

[7] Vgl. nur die Beiträge im Band „Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende", hg. v. *G. Ruhbach*, WdF 306, Darmstadt 1976.

[8] Dazu jetzt *H. R. Seeliger* (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg u.a. 1993.

[9] *J. W. v. Goethe*, Zahme Xenien IX, 635f (mit *M. Tetz*, ‚Mischmasch von Irrtum und Gewalt'. Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, ZThK 88, 1991, 339–363).

[10] Ansätze zu einer bisher fehlenden Begriffsgeschichte bieten *H. I. Marrou*, Die Dekadenz des klassischen Altertums, in: Der Untergang des römischen Reiches, hg. v. *K. Christ*, WdF 269, Darmstadt 1970, 396–403; *A. Demandt*, Das Ende des Altertums in metaphorischer Deutung, Gymn. 87, 1980, 178–204; *Ders.*, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984 und bes. *S. Rücker*, Art. Dekadenz, HWP II, Darmstadt 1972, 47f. *Rücker* weist auf die Popularisierung des Begriffs ‚Dekadenz' durch den gallikanischen Barocktheologen *J. B. Bossuet* hin (Discours sur l'histoire universelle [1681], Oeuvres IX, Paris 1863, 516. 551). Weiter nennt er *Ch. de Montesquieus* ‚Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence' von 1734 und *E. Gibbons* ‚History of the Decline and Fall of the Roman Empire' von 1776 – es wäre einmal zu untersuchen, wie weit diese Konzepte von Bossuet be-

rie in der gesamten Kirchengeschichtsschreibung seit Hegesipp[11] geboten werden – *Erich Seeberg*, jene geistreiche, aber doch tief problematische Gestalt auf dem Berliner Lehrstuhl Karl Holls, hat 1923 versucht, eine solche Geschichte der Verfallsidee von der alten Kirche bis zu Gottfried Arnolds ‚Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie' von 1699 zu schreiben[12].

> Ich merke nur in aller Kürze an, daß die Darstellung Seebergs stark revisionsbedürftig ist; sie müßte heute nicht allein ergänzt werden um die Kirchenhistoriker nach Arnold, sondern auch für Altertum und Mittelalter weitgehend neu geschrieben werden. Ein solches Werk fehlt aber bisher. Man kann nun einmal nicht, wie einst Seeberg, erst bei Hieronymus am Ende des vierten Jahrhunderts einsetzen[13] (und

---

einflußt sind – für Gibbon kann man das nachweisen, vgl. *K. Christ*, Edward Gibbon, in: *Ders.*, Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit, Darmstadt 1972, (8–25) 10 mit Anm. 6. *Gibbon* kennzeichnet die Kirchengeschichte bereits (fast wörtlich wie Goethe!) „als Mischung von Irrtum und Verderbnis" (History, übers. v. *K. G. Schreiter*, Bd. III, 1805, 113f).

[11] Vgl. zum Thema: *F. Chr. Baur*, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Ausgewählte Werke II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, 1–181 (= 1852); *F. Giesebrecht*, Die Degradationshypothese und die alttestamentliche Geschichte, in: Theologische Studien. M. Kähler zum 6. Januar 1905 dargebracht, Leipzig 1905, (3–34; vgl. bes. p. 5: „Ich denke, es lohnt, diese so vielfach (...) ausgesprochene Anschauung zu prüfen, und, wenn sie die Probe nicht bestehen sollte, ihr den wahren Sachverhalt gegenüberzustellen"); *E. Stöve*, Kirchengeschichte zwischen geschichtlicher Kontinuität und geschichtlicher Relativität. Der Institutionalisierungsprozeß der Kirchengeschichte im Zusammenhang neuzeitlicher Geschichtsverständnisse, Habil. Theol. (masch.), Heidelberg 1978; *H. R. Seeliger*, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

[12] *E. Seeberg*, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Darmstadt 1964 = Meerane/Sachsen 1923, bes. 257–275 („Verfalls- und Traditionsidee im Mittelalter und in der alten Kirche"). – „Vielleicht ist Arnolds Buch (...) das letzte kirchengeschichtliche Werk gewesen, das in die allgemeine Bildung einging und unverlierbar das geschichtliche Bewußtsein der Neuzeit mitbestimmte" (*F. W. Kantzenbach*, Gottfried Arnold, in: *M. Greschat* [Hg.], Orthodoxie und Pietismus, Gestalten der Kirchengeschichte VII, Stuttgart 1984, [261–276] 262).

[13] „Ich setze ein bei Hieronymus. Er (...) ist auch mit seiner Vorrede zur vita Malchi der Vater einer (...) bis in die Gegenwart wirksamen Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte geworden". (*E. Seeberg*, Gottfried Arnold, 275f). Die in Rede stehende Stelle lautet (Hier., Vita Malchi 1, 31 *Mierow* = PL 23, 34 A):

> „Ich habe nämlich zu schildern beschlossen (...), wie von der Abkunft des Erlösers bis zu unserer Zeit (das heißt von den Aposteln bis zur gegenwärtigen Verkommenheit [*usque ad nostri temporis faecem*]) – wie und durch wen die Kirche Christi gegründet und gefördert worden ist, wie die Verfolgungen sie stark machten und die Blutzeugen sie krönten und wie, nachdem sie christliche Kaiser bekommen, ihre Macht und ihr Reichtum wuchs, während sich ihr moralischer Zustand verschlechterte (*potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit*)".
>
> Die Charakterisierung der Gegenwart mit dem Wort *faex* z.B. auch bei Vict.-Vit. III 7,32 (MGH. AA 3,1, 48,30f *Halm*): *in nostri iam deficientis temporis faecem.*

dadurch beispielsweise Autoren wie Cyprian[14] oder Origenes[15] ausschließen); die Deutung des Untergangs von Rom durch Augustin im ‚Gottesstaat' wäre ausführlich zu erörtern[16] und viel stärker müßten auch andere mittelalterliche Theologen als immer nur Joachim von Fiore und die Spiritualisten herangezogen werden. Ferner sollte einmal untersucht werden, warum der kritische Impetus der Aufklärungstheologie gegen die Dekadenzmodelle – z.B. bei Johann Salomo Semler[17] – in der Folge kaum aufgegriffen wurde. So wenig aufgegriffen wurde, daß Adolf von Harnack mit seiner Hellenisierungshypothese Arnolds Vorurteile über den Prozeß der Begegnung von Antike und Christentum wieder erneuern konnte[18]. Es wäre schließlich in einer solchen neuen Geschichte der Verfallstheorie im Protestantismus auch über Karl Barth zu handeln, sein harsches Urteil über die Geschichte des Prote-

---

[14] *G. Alföldi*, Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches. Die Bedeutung Cyprians für die Darstellung seiner Zeit, Hist. 22, 1973, 479–501 – bes. p. 482–490 (= ders., Die Krise des römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 5, Wiesbaden 1989, 295–318/298–306) zur zeitlichen Entwicklung der Ansichten Cyprians über die Reichskrise und p. 496f zu bleibenden Grundmustern: „Er faßte aber auch die ganze Geschichte der Menschheit als einen gradlinigen Dekadenzprozeß von der Geburt bis zur Vergreisung und bis zu dem zu erwartenden Tod des *saeculum* auf" (497/313).

[15] Hom. IV 3 in Jer. 3,6–11: καὶ ἀληθῶς ἐὰν κρίνωμεν τὰ πράγματα ἀληθείᾳ καὶ μὴ ὄχλοις, καὶ κρίνωμεν τὰ πράγματα προαιρέσει καὶ μὴ τῷ βλέπειν πολλοὺς συναγομένους, ὀψόμεθα νῦν ὡς οὐκ ἐσμὲν πιστοί. ἀλλὰ τότε ἦσαν πιστοί, ὅτε τὰ μαρτύρια τὰ γενναῖα ἐγίνοντο (...) τότε οἴδαμεν καὶ σημεῖα ἑωρακότας παράδοξα καὶ τεράστια. τότε ἦσαν πιστοὶ ὀλίγοι μὲν πιστοὶ δὲ ἀληθῶς (GCS Origenes III, 25,16–26 part. *Klostermann*); „Und wenn wir die Angelegenheiten wahrhaftig und nicht mit den Volksscharen beurteilen, wenn wir die Angelegenheiten mit freiem Willen beurteilen und nicht im Hinblick auf die versammelten Vielen, werden wir sehen, daß wir jetzt *nicht* glaubend sind. *Damals* aber gab es Glaubende, als die echten Martyrien geschahen (...). *Damals*, wissen wir, hat man unerwartete und wundersame Zeichen gesehen. *Damals* gab es zwar nur wenige Glaubende; doch es waren wahrhaftige Glaubende" (Übers. nach *E. Schadel*, BGL 10, Stuttgart 1980, 74f).

[16] Vgl. dazu *A. Demandt*, Erklärungsversuche zur Auflösung des römischen Reiches, MDAI.R 90, 1983, 211–222 und *Ders.*, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984.

[17] „Es ist ein großes, altes Präjudiz, es ist aber weiter nichts als ein Präjudiz, daß die erste Kirche, die apostolische Kirche, zugleich das allervollkommenste Muster, die göttliche Vorschrift enthalte und darstelle, von der richtigen Erkenntniß und Anwendung der christlichen Religion. In diesem Vorurtheil ist eben die bittere ungesunde Quelle enthalten, von aller, unaufhörlichen Verdorbenheit und moralischen Unvollkommenheit, die wir immer fort in der katholischen Kirche antreffen, wenn wir nehmlich selbst jetzt eine Historie dieser Kirche sammlen und die falschen Larven abreissen" (*J. S. Semler*, Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, Leipzig 1788, 113f = *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 2, Orbis Academicus, Freiburg/München 1967, 52).

[18] *E. Seeberg*, Gottfried Arnold, 74f. 472–474; *W. Glawe*, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, NSGTK 15, Leipzig 1912 (= Aalen 1973); *E. P. Meijering*, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A. v. Harnacks, VNAW Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 128, Amsterdam 1987; zuletzt *D. Wyrwa*, Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist, ZThK 88, 1991, (29–67) 30f.

stantismus zu kommentieren, „mit dem es" – so Barth wörtlich – „das erste Mal so schief herauskam"[19].

Das alles kann natürlich jetzt nicht geleistet werden; ich möchte hier einen ersten kleinen Beitrag zu einer solchen neuen Geschichte der Verfallstheorie in der Kirchengeschichtsschreibung leisten und dazu bei einem der frühesten protestantischen Dekadenzmodelle aus den Anfängen der Reformationszeit ansetzen – für diese Phase fehlen bisher weitgehend Untersuchungen, vielleicht deswegen, weil Seeberg nur Luther, Melanchthon und Flacius Illyricus in den Blick nahm. Vor allem aber sein pointierter Einsatz bei *Matthias Flacius Illyricus*, dem er unterstellte, den Abfallsgedanken in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung eingeführt zu haben[20], ist nicht unproblematisch – schon lange bevor Flacius als Professor in Jena die sogenannten ‚Magdeburger Zenturien' begann (nämlich 1559), prägten Dekadenzmodelle die reformatorische Sicht der Kirchengeschichte – und der Zusammenhang von mittelalterlicher Deformation und lutherischer Reformation prägt unsere Identität im Grunde ja bis heute. Ein solches frühes reformatorisches Abfallsmodell aus dem Jahr 1521 wollen wir nun in einem zweiten Abschnitt näher in den Blick nehmen und damit eine differenziertere Wahrnehmung des Phänomens ‚reformatorisches Dekadenzmodell' anregen. Im dritten und letzten Abschnitt soll dann versucht werden, die Ergebnisse der Analyse dieses einen Modells zu verallgemeinern und zumindest eine vorläufige Antwort auf die Untertitelfrage zu geben.

II

Ein Beispiel: Das ‚reformatorische Dekadenzmodell' im Dialog „Neu Karsthans"

Wenn man die Frühgeschichte des ‚reformatorischen Dekadenzmodells' erhellen will, ist es äußerst sinnvoll, nicht – wie Seeberg – mit den bekannten und umfangreichen Hauptwerken der Reformatoren zu beginnen, sondern bei den knappen reformatorischen Flugschriften anzufangen. Solche

---

[19] „... – aber holla, *noch* ist die Frage nicht beantwortet, ob der Papst (...) nicht *doch* der Antichrist und seine Kirche nicht *doch* die große Hure Babylon ist, trotz Thomas, Peterson, Haecker u.s.f. Aber wenn dies so ist ... welche Aufgabe dann, mit dem Protestantismus (mit dem es das erste Mal so schief herauskam!!) noch einmal von *vorne* anzufangen! (*K. Barth*, Rundbrief vom 4. März 1924; zitiert nach *K. Barth – E. Thurneysen*, Briefwechsel Bd. 2 1921–1930, hg. v. E. Th., GA V, Zürich 1974, 235).

[20] *E. Seeberg*, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1929, 49 Anm. 1: „Beide Gedanken, der ‚Abfall' der Kirche und die Idee von den ‚Zeugen der Wahrheit', sind in den beiden großen kirchenhistorischen Werken des *M. Flacius Illyricus* im Anschluß an Luther in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung eingeführt worden". Damit werden die ausführlichen Untersuchungen von 1923 zusammengefaßt – zu Luther: „Maßgebend ist auch für ihn die Verfallsidee; aber es ist doch höchst charakteristisch, daß er die radikale Form nur ganz gelegentlich vertreten hat" (Gottfried Arnold, 433); zu Flacius: „In (...) den Magdeburger Zenturien ist die Verfallsidee schärfer ausgeprägt als bei Luther" (440).

Traktätchen sind heute ja fast nur noch den Spezialisten bekannt, waren einst aber jene weitverbreiteten und preiswerten Texte, die den Siegeslauf der Reformation entscheidend beflügelten – die Literaturwissenschaft spricht direkt von frühneuzeitlichen ‚Massenmedien'[21], und so sahen es auch Zeitgenossen der Reformation wie der päpstliche Sondergesandte Hieronymus Kardinal Aleander, der vom Wormser Reichstag 1521 nach Rom berichtete[22]:

> „Täglich regnet es lutherische Schriften in deutscher und lateinischer Sprache (...). Es wird (...) gar nichts Anderes mehr verkauft als Schriften Luthers, und selbst am kaiserlichen Hofe, denn die Leute halten ganz erstaunlich zusammen und haben Geld in Menge"[23].

Als ein Beispiel dieser weitverbreiteten reformatorischen Flugschriftenliteratur ist hier das „Gesprechbiechlin neüw Karsthans"[24] gewählt – bevor aber vom ‚Dekadenzmodell' dieses Textes die Rede ist, sollte das Werk angesichts seiner geringen Bekanntheit wenigstens kurz vorgestellt sein: Das „Gesprechbiechlin" umfaßt im Quartformat 28 Blätter und besteht aus einer Unterhaltung des Franz von Sickingen (jener widersprüchlichen Existenz: Humanist *und* Raubritter zugleich[25]) mit einem reformationsbegei-

---

[21] Dazu *E. Lehmann*, NDL 282/284, XI–XVII (Drucke und Drucker) bzw. *H. J. Köhler*, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jh.s, Tl. 1, Bd. 1, Tübingen 1991, 162 (Nr. 380). Erhellende Klarstellungen zum Terminus ‚Flugschrift' und seiner Definition bei *H. Scheible*, Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften, ARG 65, 1974, (108–133) 108f.

[22] *Th. Brieger*, Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. I. Abteilung. Die Depeschen Aleanders 1520–1521, QFRG 1, Gotha 1884; *P. Kalkoff*, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, SVRG 16, Halle 1886. – Zu *Aleander* vgl. *G. Müller*, Girolamo Aleander, TRE II, 1978, 227–231 sowie *Ders.*, Zum Verständnis Aleanders, ThLZ 89, 1964, 525–536.

[23] Depesche Nr. 6 vom 8. 2. 1521; *Li Lutherani ogni dì pioveno libri novi sì in Alemano come in latino, et teneno quì un impressore, dove mai avanti fù tal mestiere; nè si vendomo altri libri quì che de Luther, etiam in aula Cesaris, che è cosa stupenda, come sono uniti et trovano in cumulo denari* (= 49,23–27 *Brieger*/44 *Kalkoff*); vgl. auch *H. Boehmer*, Der junge Luther, Stuttgart [6]1971, 314 und *R. Wohlfeil*, Der Wormser Reichstag von 1521 (Gesamtdarstellung), in: *F. Reuter* (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, (59–154) 90f.

[24] Hier zitiert nach *H. Demmer* (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften I (Frühschriften 1520–1524), Gütersloh/Paris 1960, 385–404 (Einleitung) bzw. 406–444 (Text); verglichen wurde die Ausgabe von *E. Lehmann*, Neudrucke deutscher Literaturwerke (= NDL) 282–284, Halle 1930; jetzt auch in *H. Bentzinger/E. Pradel* (Hgg./Bearb.), Die Wahrheit muß ans Licht! Dialoge aus der Zeit der Reformation, Leipzig 1988, 128–187. Eine vollständige Bibliographie der Textausgaben bei *H. J. Köhler*, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Tl. I Bd. 1, Tübingen 1991, 162 (Nr. 380), daraus noch *A. E. Berger*, Die Sturmtruppen der Reformation. Flugschriften der Jahre 1520–1525, Leipzig 1931 = Darmstadt 1964, 167–204 bzw. 56–58/322f/342f. In der Edition „Flugschriften des frühen 16. Jh.s auf Microfiche" (Zug 1978–1987) auf Fiche 1947 als Nr. 4964.

[25] *W. P. Fuchs*, Das Zeitalter der Reformation, Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 8, München [2]1976, 109–112; *V. Press*, Ein Ritter zwischen Rebellion und

sterten Bauern namens „Karsthans" über den moralischen Verfall der Geistlichkeit – dabei wird das Schimpfwort „Karsthans", das im alemannischen Sprachraum einen groben, rückständigen Klotz bezeichnet, zum Ehrennamen gemacht und deutet schon im Titel die weite Verbreitung des reformatorischen Bewußtseins bis in den Bauernstand an. Das Adjektiv „neu" erklärt sich daher, daß auch schon eine der wirkungsvollsten und meistgelesenen reformatorischen Flugschriften von 1520/21 „Karsthans" überschrieben war[26]; auf sie bezieht sich unser „Gesprechbiechlin" nicht nur im Titel, sondern z.T. auch im Inhalt[27].

Der Dialog „Neu-Karsthans" ist zwar ohne Angabe eines Verfassers überliefert, dürfte aber vom späteren Straßburger Reformator Martin Bucer stammen. Auch die Datierung ist nicht ganz eindeutig; wir folgen den Untersuchungen des Literaturwissenschaftlers Ernst Lehmann[28], wonach der Text aus den Apriltagen des Jahres 1521 stammt, vermutlich kurz vor Martin Luthers berühmten Auftritten in Worms am 17./18. April 1521 geschrieben wurde.

Für unseren Zusammenhang ist die Frage nach dem Autor des Textes nicht von zentraler Bedeutung; trotzdem soll nicht verschwiegen sein, daß die Zuschreibung des anonym überlieferten „Gesprechbiechlin neüw Karsthans" an Martin Bucer sich zwar auf das Votum einer ganzen Reihe von namhaften Forschern berufen kann[29],

---

Reformation. F. v. S. (1481–1523), BPfKG 50, 1983, 151–177; *D. F. Strauss*, Ulrich von Hutten, hg. v. *O. Clemen*, Leipzig 1927, 304–372.

[26] Zum Namen „Karsthans" *E. Pradel*, Die Wahrheit muß ans Licht, 114f und bes. *P. Böckmann*, Der gemeine Mann in den Flugschriften der Reformation, in: *Ders.*, Formensprache. Studien zur Literaturästhetik und Dichtungsinterpretation, Hamburg 1966, 11–44 mit 517–520, hier 17–26; vgl. die Bibliographie bei *H.-J. Köhler*, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jh.s, Tl. I Bd. 2 Druckbeschreibungen H-L, Tübingen 1992, Nr. 1974–1980 (p. 215–218).

[27] Man wird z.B. hier die durchgängige Kritik der Priester nennen – auch dies könnte gegen *Greschat* und seine Erwartungen theologischer Vollständigkeit (s.u.) eingewendet werden.

[28] *E. Lehmann*, NDL 282/284, XVIII–XXI. Anders 1898 *Walter Köhler* (Zur Datierung und Autorschaft des Dialogs ‚Neu-Karsthans', ZDPh 30, 1898, 302–323. 487–508), der für „ende juli – anfang august als abfassungszeit" plädiert (311). Der hierfür einschlägige Satz des Karsthans steht gleich zu Beginn und richtet sich an Franz: „Juncker ich wünsch eüch vil glücks/ zů dē befelch vñ loblichē kriegßzeüg, dartzů eüch Kei. Maie. verordnet hat" (DS I, 406,15f = NDL 3,8f = 128 P.). *Lehmann* hat zeigen können, daß schon vor der expliziten Bestallung zum Reichshauptmann gegen den Herzog von Bouillon und Robert von der Mark durch Karl V. (4. 7. 1521) dieser Kriegszug bekannt war und vorbereitet wurde (LI). Dies wurde wieder in Zweifel gezogen von M. *Greschat* (Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 192 Anm. 66), der vorsichtig für *Köhlers* Ansatz votiert.

[29] Zuletzt *E. Pradel* in ‚Die Wahrheit muß ans Licht', 176; zuvor ausführlich 1930 *E. Lehmann*, NDL 282–284, XXII–XL; *A. Stern*, Einige Bemerkungen über die Autorschaft des Dialogs ‚Neukarsthans', ARG 8, 1910/11, 215–218; *P. Kalkoff*, Ulrich von Hutten und die Reformation. Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517–1523), QFRG 4, Leipzig 1920, 537–566 (1. Exkurs); *H. Demmer*, DS I, 1960, 392–396 und *H.-J. Köhler* in der Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Tl. 1 Das frühe 16. Jhd. (1501–1530), Bd. I Druckbeschreibungen A-G, Tübingen 1991, Nr. 380 (p. 162) sowie *H.-G. Roloff*, Art. Reforma-

aber vor allem in Martin Greschat, dem wir die jetzt maßgebliche Biographie Bucers verdanken, einen veritablen Gegner besitzt[30]. Siegfried Bräuer hat sich schließlich auf dem Bucer-Kolloquium 1991 in Straßburg dafür ausgesprochen, daß die „Autorfrage offengehalten werden sollte", obwohl er selbst zugibt, daß „Situation, Absicht, Verhältnis zu Sickingen und Stellung zur reformatorischen Bewegung (...) einer Zuweisung an Bucer weniger im Wege" stünden „als an andere zeitgenössische Theologen der frühen Reformation"[31] – diese Bemerkungen kann man doch nur so zusammenfassen, daß auch Bräuer Martin Bucer für die wahrscheinlichste Identifikation eines anonymen Autors hält, über den sich mangels anderer Quellen keine letzte Sicherheit gewinnen läßt. Es ist hier nicht der Ort, Greschats Einwände im Detail zu erörtern, aber sieben Punkte, die über Bräuer hinausführen, sollen kurz angedeutet werden. Sie erlauben m.E., den Grad der Wahrscheinlichkeit noch ein gutes Stück über dessen angedeutete Vorsicht hinaus zu steigern: (1) Greschat gibt ja selbst „manche Anklänge an Bucers Theologie" zu, „so etwa die Betonung des Gesichtspunktes, daß der Nutzen des Mitmenschen leitend sein müsse, die Hervorhebung der Nächstenliebe oder des Hl. Geistes"[32]. (2) Außerdem findet sich in unserem Dialog genau jene Konzeption, die der Gießener Kirchenhistoriker selbst als „Ansatz der Theologie Martin Bucers" vorgestellt hat: „Die christliche Liebe gewinne ihre Struktur und Zielsetzung im Blick auf den Mitmenschen, vom Nächsten her"[33]. (3) Wenn Greschat aber dann das Fehlen der Theologumena von „Sünde und Vergebung, von Rechtfertigung und neuem Leben durch Christus" bemängelt[34], dann be-

---

tionsliteratur, RDL III, Berlin, New York ²1977, (365–403) 382: „Indizien deuten darauf hin, daß der Text aus der Feder Martin Butzers stammt" (382). – Weitere Literatur bei *H. Scheible*, Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften, ARG 65, 1974, 108–133, hier 131 Anm. 69.

[30] *M. Greschat*, Martin Bucer, 50 und vor allem *Ders.*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, in: Horizons Européens de la Réforme en Alsace, Mélanges offerts à *J. Rott*, publiés par *M. de Kroon* et *M. Lienhard*, Strasbourg 1980, 177–193, bes. 185–188. Jetzt hat G. mit Bezug auf die Abendmahlstheologie zugestimmt *Th. Kaufmann*, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528, BHTh 81, Tübingen 1992, 85f. Freilich relativiert K. seine Beobachtungen selbst: „Das hat freilich angesichts der schmalen Textbasis nicht viel zu bedeuten". – Ein Votum für *Hutten* als Autor liegt vor bei *W. Köhler*, Zur Datierung und Autorschaft des Dialogs „Neu-Karsthans", ZDPh 30, 1898, 302–323. 487–508. Kritisch auch *J. Pollet* in seiner Rezension von DS I (Die neue Bucer-Ausgabe, ThLZ 87, 1962, 579–584, hier 580): „Dialoge von zweifelhafter Zuschreibung (‚Dubiosa' genannt, die man wohl besser mit ‚Spuria' bezeichnen würde, da nach unserer Auffassung kaum eine Möglichkeit besteht, sie Bucer zuzuschreiben)".

[31] *S. Bräuer*, Bucer und der Neukarsthans, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), ed. by *Ch. Krieger/M. Lienhard*, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, (103–127) 126f. Bräuer gibt p. 104 ebenfalls eine knappe Forschungsübersicht.

[32] *M. Greschat*, Matin Bucer, 50; ähnlich *Ders.*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 187.

[33] *M. Greschat*, Der Ansatz der Theologie Martin Bucers, ThLZ 103, 1978, 81–96, hier 81; im ‚Neuen Karsthans' vgl. besonders die Zitate von Mt 5,34 u. Luk 6,27 (DS 435,4–18 = 41,27–42,14 = 162 P.). Schon *E. Lehmann* wies auf theologische Ähnlichkeiten zwischen dem Autor des Dialoges und Bucer hin (NDL 282/84, XXXVIII–XXXIX).

[34] Martin Bucer, 50; vgl. auch schon *Ders.*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 187: „In dieser Flugschrift findet sich viel von Erasmus, einiges von Hutten – aber nichts von Luther und nichts von jener eifrigen bucerschen Rezeption der Theologie des Reformators, wie wir sie aus den Briefen des Elsässers seit dem Frühjahr 1517 kennen.

rücksichtigt er bei diesem Mängelkatalog zu wenig das literarische *genre* ‚Flugschriftendialog' und das spezifische Thema dieses einen Textes: In einem solchen Dialog – also „in der von ihm (nämlich Bucer, C.M.) so geschätzten Form" (M. Greschat[35]) – darf man pointierte Polemik, aber kaum theologische Vollständigkeit erwarten[36]. Und zudem ist das zentrale Thema des „Gesprechbiechlins" die moralische Entartung der Geistlichkeit, nicht das Ablaßwesen und die dahinterstehende schlechte Theologie. Insofern – um eine Forderung des Germanisten Hans-Gert Roloff zu variieren[37] – muß die fiktive Situation eines Dialoges auch bei der Suche nach seinem Autor stärker berücksichtigt werden. (4) Außerdem finden sich auch in der ersten veröffentlichten Schrift aus der Straßburger Zeit Bucers, der Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll" vom August 1523[38], die von Greschat vermißten Theologumena von „Rechtfertigung und neuem Leben durch Christus" nur in einer knappen formelhaften Wendung der Vorrede Bucers zur Druckausgabe[39] und einigen weiteren des zweiten Hauptteils[40]. Im ersten Hauptteil, der zwei Drittel des Umfangs ausmacht, spielen sie keinerlei Rolle. (5) Selbst die reichlichen Zitate alt-

---

Das scheint mir der entscheidende Einwand gegen die Annahme Bucers als Autor des ‚Neu-Karsthans' zu sein".

[35] *M. Greschat*, Martin Bucer, in: Ders. (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte VI Reformationszeit II, Berlin u.a. 1984, (7–28) 21; ausführlicher *Ders.*, Martin Bucer, 1990, 114: „... nicht irgendein Stilmittel, sondern (...) Grundzug seiner Persönlichkeit und Theologie". *Siegfried Bräuer* fordert eine ausführliche Untersuchung „über Bucers Umgang mit dieser Literaturgattung" (Bucer und der Neukarsthans, 119) und vergleicht einstweilen den „Neukarsthans" mit z.T. wesentlich späteren Dialogen Bucers aus den Jahren 1528–1540 (119f) – der Erkenntniswert solcher Vergleiche bleibt natürlich beschränkt, wie B. selbst sieht: „Zunächst ist von einer Entwicklung im Gebrauch der Gattung bei Bucer selbst auszugehen, die auch von den diskutierten Themen mitbestimmt wird" (121).

[36] So auch *S. Bräuer*, Bucer und der Neukarsthans, 109–111. *Hans-Joachim Köhler*, der über zehn Jahre ein Projekt „Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts" in Tübingen leitete (vgl. dazu den Sammelband „Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposion 1980, hg. v. *H.-J. Köhler*, Spätmittelalter und frühe Neuzeit 13, Stuttgart 1981), bestimmt als wesentliches Ziel und „primäre historische Leistung der Flugschriften" die *Information* der lesekundigen Bevölkerung zu bestimmten Fragen der reformatorischen Bewegung (*Köhler*, Bibliographie, VIf).

[37] *H.-G. Roloff*, Art. Reformationsliteratur, RL III, Berlin, New York ^{2}1977, (365–403, bes. § 3 Die Flugschriften-Literatur) Zitat p. 380; vgl. auch *G. Niemann*, Die Dialogliteratur der Reformationszeit nach ihrer Entstehung und Entwicklung. Eine literaturhistorische Studie, Diss. Phil., Leipzig 1905, 52–72; weitere Literatur bei *S. Bräuer*, Bucer und der Neukarsthans, 111.

[38] DS I, 44–67.

[39] „Es ist das wort des glaubens, dadurch die gerechtigkeit und das heyl uns zůkumpt. Darum es sanct Paulus ein krafft heißt zům heyl allem, der in yn glaubt" (44,10f = Röm. 1,16).

[40] „bringt uns solchs allein der Glaub zůwegen" (60,1); „so folget nun ye gewißlich, das der glaub allein vermag, uns von uns abzyehen und gott dem vatter als kinder zů übergeben" (61,23–25), „wie allein der glaub die unmåßlich gůthåt unsers herren und erlősers Jhesu Christi recht erkennt und ermeßet (...)" (63,22f); „Alles hab ich durch in auß gnaden des vatters (64,6f); „der glaub (...), die wore gerechtigkeit, in der der gerecht gegen gott, den menschen und allen creaturen wol lebet" (64,34f); „Das aber ein recht gläubig mensch also ein ander mensch und in Christo ein newe creatur sey (...)" (65,26f). – Der zweite Hauptteil (DS I, 59–67) behandelt die Titelfrage „und wie der mensch dahyn kummen mőg" (p. 59,28f).

kirchlicher Autoren, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen, sprechen m.E. gerade *nicht* gegen Bucer als Verfasser[41]: Sie liegen in der Tendenz seiner schon 1518 bezeugten Abwertung scholastischer Theologie zugunsten von Hieronymus, Augustinus und anderen Kirchenvätern[42]. Bucer verdankt die Zitate, wie Walther Köhler schon 1898 zeigte, wohl Ulrich von Hutten, in dessen Schriften sie sich nahezu alle nachweisen lassen[43]. (6) Nicht ohne Bedeutung für die Zuweisung an Bucer scheint mir schließlich auch der *Verleger* unseres Heftchens, Matthias Schürers Erben in Straßburg[44], zu sein: Schürer stammte wie Bucer aus Schlettstatt und korrespondierte mit dem von Bucer verehrten Erasmus von Rotterdam. Die von Ernst Lehmann beobachtete „elsässische Prägung des Textes"[45] wird freilich eher auf jene Firma denn auf den Autor Bucer zurückgehen. Erst Martin Luther hat ja mit der drukkersprachlichen Bearbeitung von Autorenmanuskripten entschlossen gebrochen[46]. (7) Zudem sollte man sich die Lage Bucers in jenen Apriltagen 1521 vergegenwärtigen: Der bisherige Heidelberger *magister studentium* war vor den Nachstellungen des gefürchteten Dominikanerinquisitors Jakob von Hoogstraten[47] auf die Ebernburg bei Bad Kreuznach geflohen[48] und betrieb, um ihm endgültig zu entkommen, die

---

[41] So aber *M. Greschat*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 186: „Weder in Bucers umfangreichem Bücherverzeichnis aus dem Jahr 1518 spielen die Kirchenväter eine Rolle, noch in seinem Briefwechsel, noch in seinen ersten Strassburger Schriften von 1523".

[42] Vgl. dazu aus Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation an Beatus Rhenanus (1. 5. 1518): Luther *qui usque adeo sophisticis remoris et Aristotelicis nugis longum valere iussit, ita sacris addictus, (...) Hieronymus, Augustinus et huius farinae alii perinde illis noti sunt atque nobis vel Scotus potest esse vel Tartaretus* (C I, 60,25–32 part.). *Greschat* weist an anderer Stelle selbst auf diese Tendenz hin (Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 127).

[43] *W. Köhler*, Zur Datierung und Autorschaft, 313–316 (dort die Nachweise aus Huttens Schriften). *Köhler* hat mit diesen Belegen seine Zuschreibung des Dialoges an Hutten zu unterstützen versucht.

[44] *J. Benzing*, Der Reformationspresse der Matthias Schürer Erben in Straßburg, in: Refugium animae bibliotheca, FS *A. Kolb*, hg. v. *E. van der Vekene*, Wiesbaden 1969, 43–55. Bucer kaufte, wie sein Bücherverzeichnis von 1518 (DS I, 281–284 = C I, 42–58) zeigt, zahlreiche Bücher aus dieser Presse (*M. Greschat*, Martin Bucer, 32).

[45] NDL 282–284, XXII–XXVI mit Belegen.

[46] *F. Hartweg*, Buchdruck und Druckersprachen der frühneuhochdeutschen Periode, in: *H.-J. Köhler*, Flugschriften als Massenmedium, 43–64, bes. 55 Anm. 42 (zu Luther) bzw. 62 (zu Matthias Schürers Erben). – Dieses Argument für die Zuschreibung an Bucer hätte *Greschat* also bei einer ausführlicheren Analyse erschüttern können! *Bräuer*, der diesen Punkt vollkommen übergeht, konnte offenbar die überaus gründliche Untersuchung von *Ch. Stockmann-Hovekamp* (Untersuchungen zur Straßburger Druckersprache in den Flugschriften Martin Bucers. Graphematische, morphologische und lexikologische Aspekte, Studien zum Frühneuhochdeutschen 9, Heidelberg 1991) nicht einsehen. Obwohl unser Dialog nicht zum von Frau *Stockmann-Hovekamp* ausgewählten „Textcorpus" gehört, würde sich doch eine Anwendung ihrer linguistischen und statistischen Methode auf den „Neukarsthans" lohnen; einschlägig sind besonders die Ausführungen auf den Seiten 62–82.

[47] Brief M. Bucers an Wolfgang Capito vom 11. 11. 1520 (Nr. 18 bei *J. Rott*, Correspondance de Martin Bucer, Tome I [jusqu'en 1524], SMRT 25, Leiden 1979, p. 120,9–13): *Nescio quae mea epistola in manus fertur delata Hochstrati, qua, ut aiunt, ipsum sugillavi. Is contra acerbissima mihi minatur, et quod fidus quidam amicus scripsit, parat ut restituto sibi inquisitionis officio contra me ceu Lutheri fautorem primum fungatur, exempla editurus.*

[48] Auf der neben Kaspar Aquila, Johann Oekolampadius und Johann Schwebel

Entbindung von den Ordensgelübden, die erst am 29. April 1521 ausgesprochen wurde[49]. Es scheint mir daher überhaupt nicht verwunderlich, daß Bucer Anfang April jenes Jahres darauf verzichtete, einem dezidiert reformatorischen Propagandadialog nun ausgerechnet noch seinen Namen voranzustellen. Natürlich ist damit das letzte Wort über den Autor auch noch nicht gesprochen[50].

Nun haben wir die Informationen beieinander, um das Dekadenzmodell des ‚Gesprechbiechlin' auch angemessen verstehen und würdigen zu können: Beide Dialogpartner, Karsthans und Franz von Sickingen, empfinden es ähnlich, daß nach langen Zeiten einer dekadenten Pfaffenherrschaft und Willkür nun das helle Licht des reinen Evangeliums wieder leuchtet, strahlt dank „doctor Luthers schrifften"[51]. Es besteht aber nur noch wenig Hoffnung, daß die verkommene Kirche, daß Papst und Geistlichkeit „selbs ein Reformation under in machñ"[52] – das alles erinnert stark an das alte apokalyptische Dekadenzmodell vom wahren Licht, das jetzt scheint (nämlich aus Wittenberg und von der Ebernburg) und ‚die Finsternis hat's nicht begriffen'. Zwei Zitate mögen das illustrieren, zunächst Franz von Sickingen:

„Seythår die Lutherischen bůcher ußgegangen (...), hab ich meinen gantzen fleyß uff sollichs gelegt und danck dem almechtigen gott ‚das er mich zů erkantnüß seiner rechten ler hat kommen lassen (...). Ich danck dem almechtigen gott, der mich hat erleben lassen die zeyt, da sein heilig theür wort und gŏtliche warheit, die lang durch die falschen geistlichen vertruckt gewesen, wider herfür und zů liecht kommen"[53].

In Karsthans' Worten hört sich das so an:

„Ach gott, dir sey geclagt, das wir so lange zeyt der waren erkanntnüß deiner heiligen ler beraubet gewesen seind und man uns fabeln und unnütz geschwåtz geprediget hat. Het ich in meiner jugent solliche ler gehŏrt, ich wŏt mein leben anders angestelt haben"[54].

Der Tenor in diesen Sätzen ist überaus deutlich: Die lange in der Kirche und durch die Kirche unterdrückte biblische Wahrheit ist nun endlich wieder an das Licht gekommen, leuchtet selbst als heller Schein in die Finsternisse der Zeit. Soweit ist das Dekadenzmodell des Dialoges ‚Neukarsthans' nicht

---

auch Ulrich von Hutten Zuflucht gefunden hatte (*D. F. Strauss*, Ulrich von Hutten, 307; *V. Press*, Ein Ritter, 164–167). Zum Datum der Flucht *M. Greschat*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 189 Anm. 14.

[49] *M. Greschat*, Martin Bucer, 47.

[50] *H. Scheible* fordert (Reform, Reformation, Revolution, ARG 65, 1974, 112 u.ö.), zunächst ‚sorgfältig zu durchleuchten', den Gedankengang zu interpretieren etc. pp. und erst *dann* Mutmaßungen über den Autor vorzutragen – als „unbeweisbare Hypothesen über unlösbare Probleme" (131) würde ich das freilich nicht *a limine* abqualifizieren! *Bräuer* schließt (Bucer und Neukarsthans, 125): „Bucer ist also durchaus als Autor dieses Dialoges vorstellbar".

[51] DS 408,28 = NDL 5,28f = 130.

[52] DS 408,4f = NDL 5,2f = 130 P.

[53] DS 415,31–34 u. 416,23–25 = NDL 15,19–23 u. 16,18–22 = 139 *Pradel*.

[54] DS 419,13–16 = NDL 19,27–32 = 143 P.

sonderlich aufregend, es entspricht im Grunde der heute weithin verbreiteten Wertung der vorreformatorischen Kirche als Zeit theologischer und moralischer Deformation, die eine Reformation mehr oder weniger notwendig zur Folge hatte[55].

Nun impliziert das Bucersche Dekadenzmodell aber neben solchen, wenig überraschenden und weithin verbreiteten Wertungen auch eine seltenere und bemerkenswerte Sicht der frühen Kirchengeschichte: Der Heidelberger Dominikaner hat nämlich nicht – wie etwa Gottfried Arnold[56] – die gesamten tausendfünfhundert Jahre zwischen Jesus und Paulus einerseits und Martin Luther andererseits *in toto* als Epoche des Verfalls verstanden. Er hat auch nicht die Epoche der christlichen Kaiser seit Konstantin – wie schon Hieronymus[57] und Johannes Chrysostomus[58] – für den Beginn allen Übels gehalten. Auch wenn es uns angesichts heutiger Vorurteile über ‚Frühkatholizismus' und ‚konstantinische Staatskirche' verwundert: Martin Bucer hielt die Zeit der *alten Kirche* aus seinem Dekadenzmodell heraus, nahm die Epoche der sogenannten ‚Kirchenväter' von der Verfallszeit der Kirche aus. Und so finden sich neben direkten Rekursen auf die Schriften des Neuen Testamentes, auf „Christus und der Apostel Lehr"[59], reichlich Zitate von Theologen der römischen Kaiserzeit und der Spätantike. Die Kritik an der mittelalterlichen Kirche ist nicht allein mit dem Neuen Testament, sondern auch mit wichtigen patristischen Autoren legitimiert: Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus und Augustin zeugen gegen mittelalterliche Kirchenwirklichkeit – wir werden uns das gleich im Detail ansehen. Entsprechend galt Bucer aber fast das *ganze* Mittelalter als reine Dekadenzepoche; so nennt der Dominikaner z.B. von den vielen bedeutenden Ordenstheologen des Mittelalters keinen einzigen. Die Reihe der

---

[55] Vgl. zur Genese dieses Dekadenzmodelles etwa *W. Huber*, Der Streit um Luther im Kirchenkampf, in: Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im W. S. 1983/84, hg. v. *H.-M. Barth* u. *H. Leipold*, Kassel 1984, 104–116.

[56] Nach Arnold beginnt die Verfallszeit bereits kurz nach dem Tode der Apostel mit der Verweltlichung der Kirche (*E. Seeberg*, Gottfried Arnold, 72): „Denn da begunten die Kirchensachen schon einigermaßen nach dem weltlichen Staat formiret zu werden" (I 2/2/10, p. 59 [Schaffhausen 1740ff]).

[57] Siehe die oben in Anm. 13 zitierte Passage zur Vorrede der Malchius-Vita.

[58] Darauf weist Arnold selbst hin und übersetzt: „Der Zustand der Christen ist viel ärger/ wenn einer den Thron besteiget/ welcher mit ihnen zugleich GOtt bekennet. Hingegen werden sie viel herrlicher und bewährter/ wenn ein gottloser das Regiment hat/ der sie allenthalben plaget und drücket/" (G. Arnold, Die erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, Frankfurt/M. 1696 = E. Seeberg, Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben, 34 = Johannes Chryososotomus, Pan. Bab. 42 [SC 362, 142,1–144,7]): Ἀλλ᾽ οὐ τά γε ἡμέτερα τοιαῦτα ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον· ὅταν μέν τις ὁμολογῶν ἡμῖν ἐν τῇ περὶ τοῦ θείου δόξῃ ἐπὶ τὸν βασιλικὸν ἀναβῇ θρόνον, ῥαθυμότερα γίνεται τὰ Χριστιανῶν (...) ὅταν δέ τις κρατήσῃ δυσσεβὴς καὶ πάντοθεν ἡμᾶς ἐλαύνων καὶ μυρίοις περιβάλλων κακοῖς τότε εὐδοκιμεῖ καὶ λαμπρότερα γίνεται τὰ καθ᾽ ἡμᾶς.

[59] (Karsthans) „Da hŏr ich die rechten meynung und würd mich fürt an nit an ire fabeln und geschwâtz keren, ob sie schon sagen, es sey also in gewonheit und gebrauch kommen, dann ich halt mehr von Christus und der Apostel ler dann von irem bŏsen gebrauch" (DS 419,4–7 = NDL 19,17–21 = 143 P.).

großen altkirchlichen Theologen setzt – nach dann fast tausend Jahren Finsternis – erst wieder Martin Luther fort; Erkenntnis in finstrer Zeit wird immerhin auch „Wiclef in Engelland, Huss und Hieronymus in Behem, Wesalin zů Meintz, Gerson in Franckreych[60], Hieronymus (sc. Savonarola) von Ferraria in Italien“[61] bescheinigt, mithin jener Gruppe, die wir als ‚Vorreformatoren‘ zu bezeichnen gewohnt sind.

Wie kann man aber mit patristischen Autoren Kritik an der mittelalterlichen Kirche legitimieren? Im Folgenden sei zunächst durch zwei Beispiele (wenigstens ansatzweise) vorgeführt, wie Martin Bucer die spätmittelalterliche Ekklesiologie durch altkirchliche Texte kritisiert, und dann an drei Punkten gezeigt, wie dadurch die historische Wahrheit (jedenfalls für unser heutiges Empfinden) z.T. empfindlich verzeichnet wird. Zuerst also zur Kritik der mittelalterlichen durch die alte Kirche anhand der zwei Beispiele ‚Priesterbild‘ und ‚römischer Primat‘:

(1) *Priesterbild*: Wie sich ein rechter Priester in weltlichen und geistlichen Geschäften verhalten soll, entnimmt der Autor des „Neukarsthans“ vor allem Kirchenvätertexten. So legitimiert beispielsweise ein Zitat des Mailänder Bischofs Ambrosius vom Ende des vierten Jahrhunderts Bucers Kritik an der Amtsvergessenheit und Sittenlosigkeit des Klerus: Der Dialog beginnt mit einer langen Aufzählung von *gravamina*[62] über die empfindlichen sozialen Folgen der geistlichen Herrschaft für die Bauern: „Juncker (sagt Karsthans), die pfaffen plagen mich für und für“[63]. Gegen solche Dekadenz des kirchlichen Amtes, das die eigenen Gemeindeglieder in den finanziellen Ruin treibt, setzt Franz von Sickingen das Bild eines *rechten* Priesters. Dessen Aufgabe sei es, wie „Ambrosius spricht: ‚keinem schådlich, sunder einem yeden nütz sein wöllen‘“[64]. *prodesse (...) omnibus, obesse nemini* lautet dieses Zitat beim Mailänder Bischof, der es wiederum aus Ciceros Pflichten-Schrift für sein eigenes Werk „Über die Pflichten der Kleriker“ entnommen hatte[65]. Wenn unser Autor seinen Protagonisten im selben Zusammenhang kritisieren läßt, wie die Bischöfe als geistliche Fürsten weltlich regieren und ebenso weltlich prächtig residieren[66], verwundert das heute nicht wenig –

---

[60] „gar ein Christlicher lerer“ (DS 428,4 = NDL 32,19 = 153 P.).

[61] DS 434,2–4 = NDL 40,16–18 = 161 P.

[62] *H.-Chr. Rublack*, Gravamina und Reformation, in: *I. Batori* (Hg.), Städtische Gesellschaft und Reformation, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 12, Stuttgart 1980, 292–313.

[63] DS 406,23f = NDL 3,14f = 128 P.

[64] DS 412,31f = NDL 11,11f = 135 P.

[65] Ambros., Off. III 9,58 (108) = Cicero, Off. III 64; 76. Bucer besaß zwei verschiedene Ausgaben dieser Schrift Ciceros, wie sein Bücherverzeichnis zeigt (DS I, 281,7/283,3 = C I, 43,11/46,69).

[66] „und ye nåher sie den aposteln sein wöllen, als prôbst, bischoff, cardinål und bâpst, ye weniger sie werck der Apostel ûben, dann die dieselbigen grossen hansen sicht man nymmer predigen noch leren das volck, sunder land und leüt regieren und mit einem weltlichen bracht herrschen“ (DS 410,31–35 = NDL 8,15–19 = 133 P.; vgl. auch DS 411,1–9 = NDL 8,22–32 = 133 P.). Ganz ähnlich kritisiert Bucer in seiner Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll (...)“ von 1523 aus Straßburg, daß die Geistlichen „zeytlichen gewinn und eeren“ suchen (DS I, 54,10).

war es doch gerade jener Ambrosius, der mit seinem souveränen Auftreten gegenüber den römischen Herrschern einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zum politischen Kirchenfürsten voranging[67]. Die Schieflage, in die dadurch seine Argumentation gerät, ist dem Autor des Dialogs offenbar nicht bewußt gewesen.

Den Abschluß der Polemik gegen die weltliche Machtfülle mittelalterlicher geistlicher Würdenträger bildet wieder ein Kirchenväterzitat, diesmal aus dem Römerbriefkommentar des Alexandriners Origenes (Mitte dritten Jahrhunderts): Gott wollte die Übeltaten „nit durch Bischoff und ôbersten der Kirchen, sunder durch die weltrichter straffen"[68]. Auch gegen den priesterlichen Eigennutz geht der Verfasser des Neukarsthans mit einer ganzen Reihe von Texten patristischer Autoren an; Augustin[69], Hieronymus[70] und nochmals Ambrosius[71] – wir brauchen das hier nicht zu vertiefen.

Auch das Bild von der rechten geistlichen Tätigkeit des Priesters wird durch altkirchliche Autoren bestimmt; dabei darf natürlich Johannes Chrysostomus mit seiner vielgerühmten[72] Schrift über das ‚Priesteramt' (vor 390) nicht fehlen. Bucer bietet ein charakteristisches Zitat, um gegen die zeitgenössische Praxis von Kirchenstrafen und Bann zu protestieren:

> Christus ist „kommen, das er die sterblichen menschen mit miltigkeit selig mâcht und nit mit schrecken darniderwürffe"[73].

---

[67] Dazu vgl. z.B. in meiner Tübinger Habilitationsschrift „‚Ganz Italien zum rechten Glauben bekehren'?. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen" (1993/1994; erscheint 1995 in BHTh), p. 112 Anm. 154.

[68] DS 417,22–24 = NDL 17,27–29 = 140 P. Das Zitat spielt wohl an auf Orig., Comm. in Rom. IX 38 (PG 14, 1238 A/B).

[69] Dazu unten; vgl. auch *B. Hamm*, Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs), in: *K. Hagen* (Hg.), Augustine, the Harvest and Theology (1300–1650). Essays dedicated to H. A. Oberman in Honour of his Sixtieth Birthday, Leiden 1990, 127–233, bes. 128–139 und jetzt die Beiträge des Sammelbandes „Auctoritas Patrum" (L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt [Hgg.], Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century, Mainz 1994).

[70] DS 413,6–8 = NDL 11,24–26 = 135 P.

[71] DS 413,9–11 = NDL 11,27–29 = 135 P. – bezieht sich wohl auf Ambros., Ex. Ps. 118 Sermo 4,25 (CSEL 62, 79,10–12).

[72] Testimonia der Wertschätzung aus Altertum, Mittelalter und (protestantischer) Neuzeit hat *J. A. Bengel* in § VII der Vorrede zu seiner Ausgabe gesammelt (Iohannis Chrysostomi de Sacerdotio Libri Sex Graece et Latine [...], Stuttgart 1725, XXIV–XXXI).

[73] DS 421,24f = NDL 23,5–7 = 146 P. – Die Identifikation des Zitates bei Chrysostomus ist noch nicht gelungen; *A. E. Berger* nennt in seiner Ausgabe (Die Sturmtruppen der Reformation, 1931 = 1964, 343) den ‚Sermo de timore 1' (ubi?) und ‚ad Theodor. laps. 1,4' (PG 47, 281/28 = SC 117, 66,1–70,48 *Dumortier*; so auch *Demmer* in BDS I, 421). Ich nehme dagegen an, daß hier die Anweisung in Sac. II 3 (Μάλιστα μὲν γὰρ ἁπάντων χριστιανοῖς οὐκ ἐφεῖται πρὸς βίαν ἐπανορθοῦν τὰ τῶν ἁμαρτανόντων πταίσματα [SC 272, 110,55–57 *Malingrey*]) und deren christologische Begründung im Blick gewesen sein könnte. Im übrigen findet sich der Gedanke des Zitates häufig bei Chrysostomus, vgl. z.B. Quales ducendae sint uxores III 2 (PG 51, 228) πάντα ἄφες καὶ

Auch hier fällt wieder auf, daß Martin Bucer diejenige Seite der Priestertheologie des Chrysostomus ausblendet, von der eine mehr oder minder direkte Linie zum mittelalterlichen Amtsverständnis führt: Jeder aufmerksame Leser (resp. jede Leserin) der Schrift *De Sacerdotio* weiß, daß die pastorale Note des Aufrufes zu Milde und Nachsicht nur eine (wenn auch gewichtige) Seite der chrysostomischen Ansichten darstellt; daneben steht eine massive Amtstheorie, in welcher der Priester zum alleinigen Heilsmittler für die Glaubenden und zum besonders reinen Vollzieher eines ‚schauerlichen himmlischen Mysteriums' wird[74].

Unsere Schrift protestiert also gegen die pastorale Dekadenz mittelalterlicher Kirche mit einem Priesterbild, das nahezu ausschließlich aus Werken der Kirchenväter gewonnen wird – beziehungsweise aus Florilegien mit Kirchenväterzitaten[75]. Nun könnte das alles ja so aussehen, als ob im Dialog „Neukarsthans" in einem recht traditionellen Sinne mit der Schrift *und* der Tradition Kritik an zeitgenössischen Entartungen legitimiert würde – und damit hätten wir ja ein überaus ‚katholisches', längst noch kein reformatorisches Dekadenzmodell vorliegen. Aber dieser Eindruck täuscht; das bei weitem längste Kirchenväterzitat des ganzen „Gesprechbiechlins" wäre in einer streng altgläubigen Diskussion dieser Zeit vermutlich gar nicht ohne weiteres zugelassen worden – es ist nämlich einer Predigt des *Origenes* entnommen, stammt also von einem patristischen Autor, der kirchenamtlich längst als Ketzer verworfen worden war[76]. Und bemerkenswerterweise

---

συγχώρησον· κἂν λάβῃς δύστροπον, μεταῤῥύθμισον ἐπιεικείᾳ καὶ πραότητι, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν Ἐκκλησίαν oder Hom. XIII 3 in Mt. 4,8–10 (PG 57,211) bzw. Hom. LXXVIII 4 in Mt. 25,30 (PG 58,715).

[74] Sac. 3,5: Das priesterliche Amt ἄνευ οὔτε σωτηρίας ἡμῖν, οὔτε τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν ἔστι τυχεῖν (SC 272, 150,36f *Malingrey*); für die Bezeichnung des Opfers mit φρικώδης vgl. das Register von *A.-M. Malingrey* s.v. (Alpha-Omega XXXI.2, Hildesheim u.a. 1989, 290); weitere Belege bei *M. Bucer/M. Parker*, Florilegium Patristicum, Éd. critique publié par *P. Fraenkel*, OL III = SMRT 41, Leiden 1988, 21.

[75] Das kann man beispielweise an dem Augustinzitat erkennen, das auf den eben gehörten Ambrosiussatz folgt (DS 413,4–6 = 11,21–24 135 P.) – Bucer wird es nämlich kaum am originalen Ort (in einer Predigt) angesehen haben, da er einen falschen biblischen Bezug angibt: „Darumb sagt sant Augustinus über dieselbigen wort Pauli [sc. 2Kor 4,5]: ‚Werden wir von uns selbs sagen, so werden wir hirten sein, die sich selbs und nit die schaff weiden …'" (413,3–15 = 11,20–23). Bei Augustin bezieht sich in Sermo 46,2 das *Nam si nostra dixerimus, pastores erimus pascentes nos, non oues* (CChr.SL 51, 529,13f) auf die Lesung Ez 34,1f – nicht auf Paulus. Freilich wird später (DS 420,17–19 = NDL 21,10–13 = 144 P.) nochmals aus dieser Homilie zitiert (Sermo 46,2 [530,41–46]).

[76] Z.B. im Dekretum Gelasianum (Ende 5. Jh.?): *Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus. Reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda* (…) (TU 38/4, 10,239–241 *Dobschütz* = DH § 353 p. 165). – Entsprechend die vorsichtigen Worte Cassiodors in seinen „Institutiones" (ca. 551/562): „Wir sollen ihn deshalb vorsichtig und klug (*caute sapienterque*) lesen, damit wir zwar seinen recht heilkräftigen Trank trinken, aber nicht gleichzeitig das Gift seines Irrglaubens mittrinken, das gegen unser Leben ist" (Inst. I 1,8 [14,20–22 *Mynors*] in der Übersetzung von *K. S. Frank*, Frühes Mönchtum im Abendland I, BAW.AC, Zürich 1975, 214).

läßt Martin Bucer keinen Zweifel an seiner kritischen Ansicht über diese kirchenamtliche Verurteilung; Origenes heißt im ‚neuen Karsthans' „der aller Christlichst lerer" und gibt „gar ein hüpsche ler sprechend"[77], indem er die besitz- und luxusliebenden Priester des Pharao und die besitzlosen Priester Christi unterscheiden hilft. Dabei bleibt die Tatsache außen vor, daß es sich bei der Verurteilung des Origenes um keinen Schachzug machtbesessener mittelalterlicher Theologen handelte[78], sondern um den bitteren Abschluß längerer Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert – also in der Alten Kirche.

> Zu dieser entschlossenen Revision eines kirchlichen Ketzerurteils paßt übrigens – wenn man an Bucer als Autor festhalten will – gut ein Gerücht, das der erwähnte päpstliche Nuntius, Hieronymus Kardinal Aleander, genüßlich zur selben Zeit, Ende April 1521 nach Rom meldet: Der „schurkische Dominikaner Martin Putzer" habe in einer Unterredung offen erklärt, „er halte die Verdammung des Arius durch das Konzil von Nicäa für ungerecht"[79] – wie gern wüßte man heute angesichts der neuen Diskussionen um Arius und angesichts des zeitgenössischen ‚Neuarianismus' (z.B. bei englischen Theologen[80]) mehr von dieser angeblichen Unterredung.

Das weitere Beispiel, das bereits angekündigt war, kann abschließend zeigen, wie eigenwillig, durchaus nicht traditionell-katholisch Martin Bucer (bzw. der anonyme Autor) den Traditionsbeweis verwendete, um die dekadente mittelalterliche Kirche mittels der alten Kirche zu kritisieren:

(2) *Römischer Primat*: Auch die im sechzehnten Jahrhundert überaus ketzerische These, daß der römische Papst zunächst ein Bischof unter Bischöfen war und sich erst in späterer Zeit sein Primat ausbildete, belegt der Autor unseres Dialoges wieder mit einem Kirchenväterzitat – ich zitiere eine kurze Passage, in der zunächst Franz von Sickingen spricht:

> „Cyprianus, der schreybt zů dem Bapst Cornelio: ‚O brůder (...)'[81]. (*Karsthans wirft ein:*) Wie? heißt sant Cyprianus den Bapst brůder? (*Franz antwortet:*) Warum nit, zu der zeyt seind alle Bischoff gleych gewesen wie auch die Aposteln und solt noch also sein. Dann in der kirchen Christi sol ein vergleychung[82] sein, und wir sollten uns all undereinander für brůder erkennen. Darumb betten wir auch allzůgleych ‚Vatter unser' (...)"[83].

---

[77] DS 413,18f = NDL 12,7f = 136 P. Das Zitat ist Origenes/Rufin, Hom. in Gen. XVI 5 (GCS Origenes VI, 142,3–14 = SC 7bis, 386,15–28).

[78] „Dise wort hat Origines (sic!) in windt geredt. Dann es nympt sich ir yetzund nyemant an" (DS 413,29f = NDL 12,22f = 136 P).

[79] Depesche Nr. 26 vom 29. 4. 1521 (171,12–18 B./159 K.): *et questo non senza causa parlo, perchè el Confessor del Cesar m'ha detto, che quello ribaldo frà Martino Putzer, predicator, el qual scrissi altre volte esser fugito et esser in la fortezza de Francisco Sichinghen, hor questo ribaldo conferendo a qualche proposito con detto Confessor disse apertamente, che lui tenea che Ario non fosse stato ben et justamente condannato nel Concilio Niceno.*

[80] *J. Hick* (Hg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979; *I. U. Dalferth*, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, ZThK 84, 1987, 320–344.

[81] Ep. 59,8 (176).

[82] Ausgleich, Gleichstellung.

[83] DS 419,34–420,5 = NDL 20,21–31 = 144 P.

Der nordafrikanische Kirchenvater Cyprian (Mitte drittes Jahrhundert) dient dem Dominikaner Martin Bucer als Zeuge, die heile Welt der Kirchenväter möglichst streng von der dekadenten Epoche der Papstkirche zu scheiden; die uns im Protestantismus wohl vertraute Kritik an der Ekklesiologie dieses Theologen der alten Kirche fehlt noch vollkommen: Hielt man doch zeitweilig den Autor des Satzes *salus extra ecclesiam non est*[84] wegen einer umstrittenen Textfassung über den Primat Petri[85] für einen schlimmen „Papalisten" – eine Auffassung, mit der erst 1910 ein katholischer Patristiker brach (leider um den Preis seiner Dienstsuspendierung)[86].

Im Dekadenzmodell Bucers löst also die mittelalterliche Kirche mit moralischer und theologischer Entartung die heile Welt der alten Kirche ab – freilich führt der theologische und historische Kredit, der in diesem Schema für die Kirchenväter des griechisch-römischen Altertums vorgesehen ist, zu erheblicher historischer Verzeichnung, ja Verfälschung. Wir sahen das ansatzweise schon; ich bespreche abschließend noch drei weitere besonders krasse historisch falsche Ansichten, die das Dekadenzmodell Martin Bucers impliziert – nämlich seine Meinung über das Fasten, über den Zölibat und über die Entstehung des Papsttums:

(1) *Fasten*: Das zweimalige Fasten an Mittwoch und Freitag, seit dem zweiten Jahrhundert gut belegter Brauch der Kirche[87], wird im Dialog ‚Neu Karsthans' fälschlicherweise dem Papst bzw. den päpstlichen Gesetzen – also dem dekadenten Mittelalter – zugeschrieben.

(2) *Zölibat*: Auch der Zölibat wird fälschlicherweise dem Papst in die Schuhe geschoben: Ausgerechnet ein scharfer *Gegner* seines zeitgenössischen römischen Bischofs, nämlich Hippolyt von Rom (zu Beginn des dritten Jahrhunderts) ist unser erster Zeuge eines Eheschließungsverbotes für Priester[88]. Bucer hält es dagegen für ein päpstliches Gesetz,

> „darinnen, als ich hör und die pfaffen predigen, verbotten würt, uff fastag fleisch, eyer und milch zů essen und das die pfaffen nit weyber sollen haben"[89].

(3) *Entstehung des Papsttums*: Der sicherlich folgenreichste und gleichzeitig schwerste historische Irrtum ist der Versuch Bucers, das Papsttum aus der Alten Kirche auszugliedern und seine Entstehung der Phase kirchlicher Dekadenz zuzuweisen. Der Papst ist – in guter bzw. eher schlechter Tradition Martin Luthers – für den Autor des Dialoges sogar direkt *der* widergöttliche Repräsentant dieser Verfallsepoche der Kirche; so nennt er ihn nicht

---

[84] Ep. 73,21 (CUFr II, 275 *Bayard*).

[85] Unit. Eccl. 4 *sed primatus Petro datur* (OECT 62,19f *Bévenot*); dazu *M. Bévenot*. Art. Cyprian, TRE VIII, Berlin/New York 1981, (246–254) 252f mit Anm. 2.

[86] *Hugo Koch*, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie, TU 35/1, Leipzig 1910, bes. 6–22 (und ihm folgend z.B. *U. Wickert*, Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian, BZNW 41, Berlin 1971).

[87] Zuerst in der Didache § 8,1 (FChr 1, 119,13 *Schöllgen*; vgl. *J. Schümmer*, Die altchristliche Fastenpraxis, LQF 27, Münster 1933, 82–150).

[88] Haer. IX 12,22 (GCS Hippolyt IV, 249,25f W.).

[89] DS 415,16–18 = NDL 15,3–6 = 138 P.

mehr „haupt der kirchen", sondern „haupt aller bosheit, schand, laster und übelthat"[90] und schließlich auch „endchrist" bzw. „antichrist"[91]. Die Beschreibung der dekadenten mittelalterlichen Kirche gipfelt entsprechend:

> „Und würt dem Bapst mit grösserer forcht dann gott selbs gedienet. Das halten und treyben die pfaffen und verkeren die rechten heiligen geschrifft mit iren menschlichen, ja wol teüfelischen Decreten"[92].

Unter dieser Optik muß Bucers Karsthans als reiner Klerikerbetrug erscheinen, was die Kirche „von sant Peters gewalt und Christus' vicari gesagt" hat[93]. Sein kirchenväterfreundliches Dekadenzmodell verhindert, daß die Entstehung der Vorstellung vom Papst als ‚Stellvertreter Christi' (lateinisch: *vicarius Christi*) in der Epoche der Alten Kirche historisch angemessen nachgezeichnet wird. Heute ist (u.a. dank Harnack[94]) klar, daß z.B. schon der mehrfach erwähnte Cyprian im dritten Jahrhundert jeden Bischof als *vicarius Christi* verstanden hat[95], auch wenn der explizite Titel *vicarius Christi* für den römischen Bischof zum ersten Mal auf einer römischen Synode Ende des fünften Jahrhunderts fällt[96].

Soweit eine knappe Übersicht über die besonderen Züge im Dekadenzmodell des Dialoges ‚Neu-Karsthans' und die spezifischen Probleme dieser historischen Sichtweise. Wir haben das jetzt – am Ende des zweiten Abschnitts – noch einzuordnen in den Kontext *anderer* Modelle vom Verfall der Kirche aus der Reformationszeit. Dabei hilft die Beobachtung, daß in unserem Text zwischen der Normativität der Schrift und der Normativität der Kirchenväter eigentlich nicht recht unterschieden wird. Trotz der häufigen Bezüge auf die Schrift, trotz der Rede „von dem Ewangelio und grund unsers glaubens"[97] bleibt das Verhältnis von Schrift und Tradition merkwürdig unterbestimmt; biblische Zeugnisse und Texte der Kirchenväter wiegen fast gleichviel. Das ist natürlich bei Luther und Melanchthon, bei Zwingli und Bullinger ganz anders. Bei ihnen ist die ‚Normativität' der Kirchenväter – wenn man von ‚Normativität' überhaupt sprechen kann – *abgeleitet* aus der alleinigen Normativität der Schrift. *Sola scriptura* bedeutet: Die Kirchenväter gelten nur insofern, als sie diese Schrift angemessen auslegen. Der Züricher Kirchengeschichtler *Alfred Schindler* hat kürzlich über diese

---

[90] DS 418,25f = NDL 19,1f = 141 P.

[91] DS 441,31f = NDL 51,17–19 = 171 P.

[92] DS 415,22–24 = NDL 15,10–13 = 138 P.

[93] DS 418,9f = NDL 18,14 = 141 P. – Vgl. dazu die Bemerkungen in Bucers Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll (...)" aus Straßburg von 1523: Papst und Bischöfe wollten „für statthalter Christi und der apostel nachkummen gehalten sein" (DS I, 52,15f).

[94] *A. v. Harnack, Christus praesens – Vicarius Christi*, SPAW.PH 1927,415–446 = *Ders.*, KS zur alten Kirche II, Leipzig 1980, 771–802., bes. 427 = 783.

[95] A.a.O. 429 = 785.

[96] Coll. Avell. 103 = Gelasius, Ep. 30 (CSEL 35/1, 487,4 *Günther*). Gewöhnlich wird die sogen. ‚konstantinische Schenkung' als Erstbeleg angeführt (*in terris vicarius filii dei*: *C. Mirbt*, QGP, [4]1924, 110,17 = *Mirbt/Aland*, [6]1967, 253); vgl. dazu jetzt *M. Maccarrone*, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Lat. NS 18/1–4, Rom 1952.

[97] DS 416,8 = NDL 16,2f = 139 P.

Zusammenhänge gehandelt[98] und dabei von ‚versteckter Normativität' der Kirchenväter bei den großen reformatorischen Theologen gesprochen[99]; ich finde das etwas unglücklich formuliert – ‚abgeleitete Normativität' trifft es m.E. besser. Denn ‚versteckt' ist die Normativität und der argumentative Rückgriff auf die Kirchenväter weder in unserem Dialog ‚Neukarsthans' noch bei Luther, Melanchthon, Zwingli oder Bullinger. In allen Fällen dienen die Autoren der alten Kirche eingestandenermaßen und überaus deutlich zum *testimonium veritatis* – Matthias Flacius Illyricus, Martin Chemnitz und Jakob Andreä haben dieses Argumentationsverfahren literarisch perfektioniert im *catalogus testium veritatis* (1556) bzw. im *catalogus testimoniorum* zur Konkordienformel in den lutherischen Bekenntnisschriften von 1580[100]. Der Unterschied zwischen dem Autor des ‚Neukarsthans' und den genannten anderen Reformatoren besteht nur in der Wertigkeit dieser Zeugen des Altertums – aber diese Differenz führt auf zwei vollkommen verschiedene Dekadenzmodelle.

Wie kann man diesen Unterschied aber auf den Begriff bringen? Ich möchte vorschlagen, die Differenz mit Hilfe eines Ausdrucks von *Helmar Junghans* zu beschreiben (den ich freilich in etwas anderem Sinne verwende!), und nenne die Art der Kirchenväterargumentation und das darauf aufbauende Dekadenzmodell des „Gesprechbiechlins neüw Karsthans" daher *‚bibelhumanistisch'*[101]. Davon grenze ich das eben beschriebene Verfahren anderer Reformatoren als *lutherisches Modell* ab, ‚lutherisch', weil Luther es – spätestens durch seine expliziten Formulierungen auf der Leipziger Disputation 1519[102] und 1521 auf dem Wormser Reichstag[103] – in die Diskussion der Zeit einführte.

---

[98] Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern. Zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker, ThZ 49, 1993, 229–247.

[99] *A. Schindler*, Schriftprinzip und Altertumskunde, 233. *Schindler* geht so weit zu sagen: „Die Kirchenväter werden bei den Reformatoren nicht nur dem Schriftprinzip unterworfen, sondern die Väter definieren ihrerseits, was schriftgemäss ist" (ebd.). „Die Geschichte der Alten Kirche wird zwar dem Schriftprinzip unterworfen, aber sie definiert gleichzeitig ihrerseits, was schriftgemäss ist" (234). Ich befürchte, daß so die Differenz zwischen dem, was wir als ‚bibelhumanistisches' und ‚reformatorisches' Modell unterscheiden, verwischt wird – *Schindler* präzisiert seine mißverständlichen Formulierungen später entsprechend auch dahin, daß die Schriftauslegung zwar in eine bestimmte „Lebens- und Denkwelt" eingebunden sei, aber die Bibel doch „einen gewissen Widerstand" behalte gegen die Auslegungstraditionen eben dieser Lebens- und Denkwelten (238/37). Das ‚reformatorische Schriftprinzip' will aber doch nichts anderes, als diese ‚Widerständigkeit' des Textes gegen den Ausleger und seine Auslegung methodisch im Prozeß der Auslegung verankert sehen!

[100] M. Flacius, Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae (Basel 1556); dazu *E. Seeberg*, Gottfried Arnold, 445f; Catalogus testimoniorum/ Vorzeichnüs der Zeugnissen (...), BSLK, Berlin ^{2}1978, 1101–1135.

[101] Von ‚Bibelhumanismus' spricht bereits *J. Lindeboom*, Het Bijbelsch Humanisme in Nederland, Leiden 1913.

[102] Vgl. den Wortwechsel über die Irrtumsfähigkeit von Konzilien am 7./8. Juli 1519 (z.B. nach dem Brief Luthers an Spalatin vom 20. 7. 1519, WA.Br 1, 422; dazu auch *H. Boehmer*, Der junge Luther, 235).

[103] „Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt wer-

Zunächst zum *‚bibelhumanistischen Modell'* – dieser Ausdruck scheint mir passend, weil das bekannte Schlagwort *‚ad fontes'* den Inhalt unseres Dialoges ‚Neukarsthans' vorzüglich trifft: Durch den nahezu gleichberechtigten Hinweis auf die biblischen und altkirchlichen Quellen der Kirche will der Autor unseres Dialogs die Rückkehr aus der Verderbnis der Gegenwart zur heilen Welt dieser Quellen ermöglichen; zugleich entnimmt er diesen Quellen die Norm für seine Vorstellungen einer Kirchenreform.

Man könnte nun dieses bibelhumanistische Modell auch in anderen reformatorischen Texten nachweisen; so ließe sich z.B. zeigen, daß Bucer – der mutmaßliche Autor unseres Dialoges – in den Jahren 1518 bis 1521 unter einer Reformation der dekadenten mittelalterlichen Papstkirche noch die Rückkehr zur Kirche der Apostel *und* der großen Kirchenväter verstand, Reformation also in einem bibelhumanistischen Sinne durchzuführen gedachte. So notierte er in seinem berühmten Brief an den befreundeten Schlettstatter Humanisten Beatus Rhenanus vom Mai 1518 unter dem Eindruck der Heidelberger Disputation, daß es Luther dahin gebracht habe, daß

> ‚zu Wittenberg all' der Quark hergebrachter (scholastischer) Schulbücher samt und sonders verlassen wurde und die griechische Sprache und Literatur, Hieronymus, Augustin, Paulus und andere Autoren der Art öffentlich gelehrt' würden[104].

Bucer sah sich selbst als Bibelhumanist; er hat in jenem Brief vom Mai 1518 die bekannten Worte *cum Erasmo illi conveniunt omnia*[105] über Luther ge-

---

de – denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht, da feststeht, daß sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben –" (RTA II, 555,16 in der Übersetzung von *K.-V. Selge*, in: Der Reichstag von Worms 1521, 180).

[104] Brief Nr. 3 vom 1. 5. 1518 (C I, 61,57–59): *Is effecit, ut Wittenburgae triviales isti auctores sint ad unum explosi omnes, graecanicae literae, Hieronymus, Augustinus, Paulus publice doceantur.*

[105] Ep. 3 an Beatus Rhenanus vom 1. 5. 1518: *Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille dumtaxat insinuat, hic aperte docet et libere* (C I, 61,54–56). Zu diesem Brief jetzt die wichtigen Klarstellungen von *M. Brecht*, Martin Bucer und die Heidelberger Disputation, in: *W. van't Spijker* (Hg.), Calvin. Erbe und Auftrag, FS W. H. Neuser, Kampen 1991, 214–228; *Ders.*, Bucer und Luther, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, (351–367) 352–355 und *Th. Kaufmann*, Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation, ARG 82, 1991, 147–170, zum zitierten Diktum bes. p. 153f. *Brecht* und *Kaufmann* nehmen Bucers Schweigen über die Thesen 19–24 zunächst historisch als Hinweis auf den Disputations*verlauf* (und nicht als *theologisch* motivierte Zensur): Es sei in Heidelberg nur über die Thesen 1–16 und 25 disputiert worden und Bucer habe die anderen Thesen nicht gekannt. – Leider wird die für diese Theorie entscheidende Frage, ob im Rahmen einer Ordensdisputation die Thesen als Plakatdruck – und damit auch Bucer – vorlagen, bei K. äußerst knapp abgetan: „Jedenfalls *scheint* (Hervorhebung von mir), wie gerade der Vergleich mit der Wittenberger Franziskanerdisputation zeigt, ein Thesendruck im Rahmen einer Ordensdisputation nicht üblich gewesen zu sein" (*Kaufmann*, 158 Anm. 64). Außerdem zeigt der oben zitierte Satz über die Konvergenz zwischen Erasmus und Luther, daß *Kaufmanns conclusio* doch mindestens geringfügig übertreibt: „Persönliche theologische Akzente Bucers sind seinem Bericht an keiner Stelle zweifelsfrei zu entnehmen" (169).

schrieben und bekräftigte sein Votum für „Erasmus und Luther" ein Jahr später in einem Brief an den Wittenberger Reformator: Er, Bucer, kenne nach der heiligen Schrift keine höheren Autoritäten als eben Luther und Erasmus[106].

Mit Blick auf solche Selbstzeugnisse könnte man wahrscheinlich das bibelhumanistische Dekadenzmodell auch gleich ‚erasmianisches Dekadenzmodell' nennen. Erasmus kritisierte wie Bucer den Verfall der mittelalterlichen Papstkirche mit Hilfe von Kirchenväterbelegen, z.B. in seinem Brief an Paul Volz, den er 1518 der zweiten Auflage seines *Enchiridion Militis Christiani* voranstellte: Dort wird Augustin gegen die Habsucht der Priester als Zeuge aufgerufen; Hieronymus, Basilius und Chrysostomus beschreiben das wahre Mönchtum und alle vier zusammen verdrängen „Leute wie Ockham, Durand, Scotus, Biel oder Pelagius"[107].

Nun sollte – wenigstens noch kurz – vom *Unterschied* zwischen jenem erasmianischen, bibelhumanistischen Dekadenzmodell und dem anderen Modell, das wir *‚lutherisch'* genannt hatten, die Rede sein. Diese Differenz zeigt sich beispielhaft klar im unterschiedlichen Umgang mit Autoren der alten Kirche bei Bucer und Luther im Jahre 1521: Der Heidelberger Dominikaner nimmt ja, wie vorgeführt, die Kirchenväter sehr bewußt von der Zeit der Dekadenz aus und argumentiert mit ihnen als *testes veritatis* gegen die Papstkirche; der Wittenberger Augustiner dagegen zieht die Kirchenväter immer stärker in seine Kritik der Kirche und ihrer Theologie hinein, weil er die heilige Schrift als einzige *testis veritatis* kritisch gegen die Kirchenväter wendet und ihnen nur noch eine abgeleitete und begrenzte Normativität zubilligt. Diese Wendung der Schrift gegen die altkirchliche Tradition fehlt in Bucers Dialog von 1521 noch – er hat freilich später auch dieses *lutherische Modell* verwendet[108] und damit im Grunde nur Luthers eigene Ent-

---

[106] Brief an Luther vom 23. 1. 1519: *Nam secundum canonicas scripturas tua et Erasmi sententia nullam habeo sanctiorem* (WABr I 616,75f = C I, 94,79f [Nr. 8]). Ähnlich *M. Greschat* (Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 126f): „Und auch die folgenden Briefe Bucers (...) lassen keinen Zweifel an der erasmischen Gesinnung ihres Verfassers aufkommen" – so z.B. die Bemerkungen über das Zusammenkratzen des Geldes, um alles von Erasmus kaufen zu können (Brief vom 19. 3. 1520 an Beatus Rhenanus, C I, 104,47–49 [Nr. 11]). Eine allgemeine Orientierung jetzt bei *F. Krüger*, Bucer und Erasmus, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe Vol. II, SMRT 53, Leiden u.a. 1993, 583–594.

[107] Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften I, hg. v. *W. Welzig*, Darmstadt 1968, 8. Vgl. *R. Stupperich*, Erasmus und Melanchthon in ihrem Verhältnis zu den Kirchenvätern, Vox theologica 39, 1969, 80–92 oder *A. Godin*, Érasme lecteur d'Origène, THR 190, Genève 1982.

[108] Vor allem im Zusammenhang der Abendmahlsdebatte, als es zu einer intensiveren Beschäftigung mit der patristischen Literatur kam: *M. Greschat*, Martin Bucer, 112f. 155f und *G. Hammann*, Martin Bucer 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, VIEG 139, Speyer u.a. 1989, 314–316. – Überaus interessant in diesem Zusammenhang ist schließlich die Veröffentlichung des ‚Florilegium Patristicum' von Martin Bucer und dem späteren Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, durch *P. Fraenkel* (OL III = SMRT 41, Leiden u.a. 1988), dort im Vorwort Bemerkungen zu Kirchenväterkenntnissen von Bucer (p. XIV–XIX); dazu jetzt auch *I. Backus*, Martin

wicklung nachgeholt: Helmar Junghans hat vor einiger Zeit erhellend zusammengestellt, wie Luther seit 1516 wieder und wieder bei der Kommentierung der Bibel schlechte Erfahrungen mit den Kirchenvätern machte und sich entsprechend zunehmend kritisch über Origenes, Hieronymus und Chrysostomus äußerte, bis er ihnen dann jede normative Kraft bestritt[109]. Dieser Verdruß des Exegeten über die Kommentare der alten Kirche gipfelte in den bekannt harschen Urteilen der dreißiger Jahre:

> „Hieronymus ist gar nichts"[110]; „Im ganzen Origenes ist nicht ein einziges Wort von Christus"[111]; Chrysostomus gillt bey mir auch nichts, ist nur ein wescher" (also ein Schwätzer)[112] und „Cyprian ist ein heiliger Märtyrer, aber ein schwacher Theologe"[113].

Natürlich beschreiben diese wenigen Zitate keineswegs vollständig Luthers differenzierte Stellung zu den Kirchenvätern, die eine gründliche monographische Untersuchung nach dem Vorbild von Peter Fraenkels entsprechender Arbeit über Melanchthon[114] verdient hätte – es kam hier nur darauf an, am Beispiel der Theologen der alten Kirche zu zeigen, wie verschieden bei den Reformatoren Bucer und Luther das scheinbar einheitliche reformatorische Dekadenzmodell ausfällt[115].

Fassen wir am Ende dieses zweiten Abschnittes unsere Beobachtungen zum bibelhumanistischen Dekadenzmodell im „Gesprechbiechlin neüw

---

Bucer and the Patristic Tradition, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, 55–69.

[109] *H. Junghans*, Der junge Luther und die Humanisten, AKG 8, Weimar 1984, 141–143. – Die kritische Auseinandersetzung dokumentiert z.B. auch das Autorenregister zu seiner Hebräerbriefvorlesung von 1517/1518 (*J. Ficker*, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung II, 129). Andererseits muß man natürlich den dezidiert augustinischen Hintergrund der Heidelberger Thesen und ihrer Paulusdeutung in Rechnung stellen – hier hat *Th. Kaufmann* in seinem Aufsatz (ARG 82, 1991, 147–170) die reiche Literatur zu diesem Komplex bibliographiert (p. 159–161 mit Anm. 66 und 74/75); Belegstellen von *Georg Buchwald* (1859–1947) bereits auf *H.-U. Delius*, Augustin als Quelle Luthers, Berlin 1984.

[110] Nr. 5978 (WA.TR 5, 415,2).

[111] Nr. 335 von 1532 (TR 1, 136,22f): *In toto Origene non est verbum unum de Christo.*

[112] Nr. 252 von 1532 (TR 4, 50,4); ebenso „Nazianzenus ist ein wescher" (Nr. 5978 [415,3]).

[113] Nr. 683 zwischen 1530–35 (TR 1, 330,4f): *Cyprianus est sanctus martyr, sed theologus inbecillus.*

[114] Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon, THR 46, Genève 1961; vgl. auch *E. P. Meijering*, Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation, SHCT 32, Leiden 1983.

[115] Auch Erasmus stützt sich im Gegensatz zu Luther bei der Bibelkommentierung weiter auf die Kirchenväter, wie er selbst zugibt:

„Wenn ich angebe, daß ich vielfach bewährten alten Auslegern folge, was ist es dann für ein Verbrechen, wenn ich irgendwo dem Origenes und Hieronymus folge, die doch, wie ich glaube, bei der Erklärung der Hl. Schrift keine verachtenswerten Autoren sind?"

(Brief 198 an Marcus Larius, zitiert nach Erasmus v. Rotterdam, Briefe, verdeutscht von *W. Köhler*, erw. Neuausgabe v. *A. Flitner*, Sammlung Dietrich 2, Bremen 1956, 317).

Karsthans" noch einmal abschließend knapp zusammen: Weil für Bucer die Kirchenväter ihre normative Kraft noch nicht verloren hatten, rechnete er (gegen die historische Wahrheit) alle Verfallserscheinungen der mittelalterlichen Papstkirche zu. Mittlere Zeit, lateinisch *intermedia aetas*[116] als finstere Zeit – vom alten Vorurteil über das „finstre Mittelalter" ist das alles nicht weit entfernt, obwohl die Alte Kirche in den letzten Jahrzehnten an unseren theologischen Fakultäten immer mehr zu einem Teil der finstren vorreformatorischen Epoche zu werden scheint, die man kaum mehr kennt und doch heftig kritisiert. Der knappe Vergleich zwischen Bucer und Luther zeigte schließlich, wie stark diese unterschiedlichen historischen Dekadenzmodelle von unterschiedlichen theologischen Optionen geprägt waren.

In einem dritten und letzten Abschnitt sollen nun noch einige allgemeingültige Schlüsse aus diesen Beobachtungen zur Verschiedenheit der reformatorischen Dekadenzmodelle gezogen werden, die zugleich meine längst versprochene Antwort auf die Frage nach Berechtigung und Nutzen solcher Modelle überhaupt in der evangelischen Kirchengeschichte darstellen. Ich möchte diese Bemerkungen in sechs Punkte untergliedern; jeder dieser Abschnitte schließt mit einem Postulat zur kirchengeschichtlichen Didaktik.

III

Gefahren, Nutzen und Notwendigkeiten von Dekadenzmodellen in der Kirchengeschichte

(1) Wir sahen am „Gesprechbiechlin neüw Karsthans" zunächst, wie *verschieden* ein scheinbar einheitliches ‚reformatorisches Dekadenzmodell' ausfallen kann: Von seiner bibelhumanistischen Grundüberzeugung her kritisiert der Reformator Bucer die zeitgenössische Papstkirche anders als der Reformator Martin Luther aufgrund seiner exegetischen Entdeckung am Römerbrief. Man wird schon wegen dieser Unterschiede Erich Seebergs Darstellung neu schreiben müssen, da sie dort praktisch nicht auftauchen. Es gibt kein einheitliches ‚Verfalls'- oder ‚Dekadenzmodell'. Künftig sollte daher sehr viel sorgfältiger auf die unterschiedlichen Nuancen von scheinbar einheitlichen Dekadenzmodellen geachtet werden: Adolf von Harnack verstand unter ‚Altkatholizismus', Ernst Troeltsch unter ‚Frühkatholizismus' begreiflicherweise etwas ganz anderes als später Ernst Käsemann[117]; das Wesen einer „konstantinischen Wende" zum Schlechteren wird ganz

---

[116] Zu diesem Begriff vgl. *K. Heussi*, Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1921 (= Libelli 263, Darmstadt ²1969), 10–12 (88–90); *K. V. Selge*, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, 1982, 37.

[117] *K. H. Neufeld*, ‚Frühkatholizismus' – Idee und Begriff, ZKTh 94, 1972, 1–28; *J. Rohde*, Die Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament (...), in: Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch, hg. v. *J. Rogge* u. *G. Schille*, Berlin 1983, (27–51) 29–34.

und gar verschieden bestimmt[118]; die Abwertung des ‚Kulturprotestantismus' durch Karl Barth unterscheidet sich signifikant von der, die Otto Dibelius in seinen Memoiren 1933 vorgenommen hat[119].

Es wäre meist schon viel gewonnen, wenn wir die Verschiedenheiten der Dekadenzmodelle in der Kirchengeschichtsschreibung besser wahrnehmen und strenger analysieren könnten.

(2) Wir beobachteten, daß das Bucersche Dekadenzmodell zur Legitimation von Reformbestrebungen diente. Es könnte ohne Schwierigkeiten gezeigt werden, wie die allermeisten Dekadenzmodelle in der Kirchengeschichtsschreibung solche legitimierende – und damit eine höchst problematische ideologische Funktion haben. Die Kritik an der „Konstantinischen Wende" sekundiert so zum Beispiel häufig eigene Kritik an den zeitgenössischen Formen der staatlichen Einflußnahme auf die Kirche (ein Stichwort: Kirchensteuer); die Kritik an der theologisch substanzlosen Aufklärungspredigt legitimiert das Konzept einer ‚rein biblischen' Predigt, die sich dann u.U. kaum von einer Homilie unterscheidet.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir in der Kirchengeschichtsschreibung selbstkritischer sähen, wie unsere Dekadenzmodelle Theologumena legitimieren sollen und damit zur Ideologie verkommen können, gegen die kaum eine historische Tatsache mehr zu helfen vermag.

(3) Wir bemerkten, daß Bucer durch sein Dekadenzmodell vom Verfall der biblischen Wahrheit durch die Hände der Päpste bestimmte unbestreitbare Fehlentwicklungen der Kirche scharf in den Blick genommen hat. Und so könnte auch bei den anderen genannten Dekadenzmodellen gefragt werden, ob sie nicht helfen, in der Vielfalt der Einzeltatsachen auf generelle Linien zu achten – wie schon eine einfache Frage zeigt: Sind denn die vertrauten Klischees gänzlich ohne Wahrheit? Besteht zwischen Paulus und den Pastoralbriefen etwa kein Unterschied (Stichwort: Entwicklung des kirchlichen Amtes)? Hat sich die Bedeutung des Staates für die Kirche mit Konstantin nicht doch entscheidend verändert (Stichwort: Rolle des Kaisers auf den Synoden)? Und schließlich: Hat der Protest der dialektischen Theologen nicht zu Recht auf erhebliche Defizite des akademischen Liberalismus aufmerksam gemacht (Stichwort: Theologie und Erster Weltkrieg)?

Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir die uns vertrauten Dekadenzmodelle im akademischen Unterricht so einsetzen würden, daß wieder große Linien in den Vorlesungen und Seminaren sichtbar werden – über die dann diskutiert werden kann und muß.

(4) Wir erkannten, daß Bucers Dekadenzmodell im Wesentlichen von der Kritik des Humanismus an der mittelalterlichen Kirche geprägt ist und in vielen Zügen heutiger historischer Nachprüfung nicht standhält. Wir sa-

---

[118] *H. Rahner*, Konstantinische Wende?, StdZt 167, 1960/61, 419–428; *W. Schneemelcher*, Art. Konstantinisches Zeitalter, TRE 19 (1990), 501–503 (Lit.).

[119] *R. Stupperich*, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, 1987, 37; *O. Dibelius*, Adolf Harnack als akademischer Lehrer, in: Adolf Harnack in memoriam, Reden zum 100. Geburtstag am 7. Mai 1951 gehalten bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin, 31–35, bes. 34f.

hen, daß in der bibelhumanistischen Konzeption des ‚neuen Karsthans' die für uns entscheidende reformatorische Einsicht keine Rolle spielt. Dabei steht m.E. im Hintergrund von Luthers Entdeckung der *iustitia dei passiva* in Römer 1,17[120] das einzige Dekadenzmodell, das in einer evangelischen Theologie nicht zur Disposition stehen sollte. Wohlgemerkt: nicht zur Disposition, wohl aber immer wieder neu zur Interpretation stehen sollte, damit es nicht einmal plötzlich als Unverstandenes doch zur Disposition gestellt ist!

Ich meine damit kein historisches, sondern das *anthropologische* Dekadenzmodell, jenes Modell vom gefallenen und angefochtenen Menschen, das Luther in drei Disputationen 1516, 1517 und 1518 der akademischen Öffentlichkeit eingeschärft hat. Wenn der Reformator dabei gern pointiert vom ‚alten Menschen' spricht, ihn – wie in der ‚Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne Gnade' von 1516 – gar mit dem Prediger „Eitelkeit der Eitelkeiten, Eitelkeit überhaupt"[121] nennt, wiederholt er natürlich nur biblische Einsichten. Auf der Heidelberger Disputation von 1518, bei der der Dominikaner Martin Bucer den Augustiner Martin Luther bekanntlich erstmals hörte[122], macht Luther das auch ganz deutlich, wenn er sagt:

> "Darum nennt der Apostel Röm 3,10f alle Menschen verderbt und untüchtig und sagt: ‚Da ist keiner, der verständig ist, da ist keiner, der nach Gott fragt, sondern sie sind alle abgefallen.'"[123].

Omnes declinantes, alle abgefallen: Die ganze uns wohl vertraute Rede von einer ‚Gerechtigkeit allein durch Glauben' und von der ‚Gabe' dieser Gerechtigkeit ‚durch Christus im Wort' wird m.E. ohne dieses anthropologische Dekadenzmodell vom gefallenen und angefochtenen Menschen schwer verständlich und letztlich obsolet[124].

Nun wird natürlich auch ein Kirchenhistoriker, der vor allem über Altertum, Reformationszeit und das neunzehnte Jahrhundert arbeitet, kaum übersehen können, daß dieses anthropologische Dekadenzmodell besonders in den letzten Jahrzehnten in erheblichem Maße selbst innerhalb der

---

[120] Vorrede zur lateinischen Gesamtausgabe von 1545: WA 54, 185/186 = StA 5, Berlin 1992, 635,19–637,14.

[121] Corolarium I zur ersten These der *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata: Homo uetus, uanitas uanitatum, uniuersaq(ue) uanitas* (StA I, Berlin 1979, 155,26f).

[122] *M. Greschat*, Martin Bucer, 39f.

[123] *Vnde Apostolus ad Rom. 3. Omnes homines corruptos (et) inutiles, nec Deum intelligentes, nec requirentes, sed omnes dicit declinantes* (StA I, 200,23f). Bucer hat diese Spitze Luthers wahrgenommen und davon berichtet; vgl. *M. Greschat*, Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 134f.

[124] Ich schließe mich der Wertung dieses reformatorischen Sündenverständnisses durch *B. Hamm* an (Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre, ZThK 83, 1986, [1–38] 15; Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, ARG 84, 1993, 7–82), der von einem „systemsprengenden Umbruch" gegenüber der spätmittelalterlichen Theologie spricht.

Kirche an Akzeptanz verloren hat – um es einmal ganz vorsichtig zu formulieren. Aber die Kirchengeschichte kann die ganze evangelische Theologie immerhin darauf hinweisen, daß dieses Modell vom gefallenen und angefochtenen Menschen sich nach wie vor angesichts vieler historischer Ereignisse (vor allem in diesem schrecklichen Jahrhundert) nahelegt; mit seiner Hilfe können Begebenheiten im Rahmen einer Rede von Schuld und Vergebung thematisiert werden, vor denen man sonst starr und stumm stehen müßte. Schließlich wird die Kirchengeschichte angesichts des gegenwärtigen Plausibilitätsverlustes dieses anthropologischen Modells auch darauf aufmerksam machen, wie viele Menschen ihre persönlichen Erfahrungen vor dem Hintergrund dieses Modells ausgesprochen haben[125].

Es wäre also schon viel gewonnen, wenn es uns allen, Lehrenden und Lernenden an den theologischen Fakultäten, wenigstens gelingen würde, diesen Erfahrungsbezug der Rechtfertigungslehre und ihres anthropologischen Dekadenzmodells wieder unter der heute problematischen Rede vom Sündenfall freizulegen – wenn es uns gelingen würde, freizulegen, wie im Licht der Rechtfertigungslehre Vergangenheitsbewältigung und Gegenwartsdeutung möglich ist. Dazu könnte Kirchengeschichte, recht betrieben, m.E. einen eminent wichtigen Beitrag leisten.

(5) Die Tatsache, daß es nur *ein* Dekadenzmodell gibt, das in der evangelischen Theologie nach seinen Grundzügen nicht zur Disposition steht, könnte uns ja auch bei der Verbesserung der historischen Methodik in der Kirchengeschichte helfen. Es wäre nämlich schon viel gewonnen, wenn wir die etablierten Dekadenzmodelle der Kirchengeschichtsschreibung – vom ‚Frühkatholizismus' bis zum ‚Kulturprotestantismus' – als Lehrende nicht mehr so sorglos verwenden und als Studierende nicht mehr so gläubig rezipieren würden. Eine so verstandene kritische evangelische Kirchengeschichtsschreibung könnte sich dann auch heiter gegen die neuen Dekadenzmodelle wenden, die gegenwärtig in den Medien und in der öffentlichen Diskussion etabliert werden. Es liegt nahe, hier als ein Beispiel für viele das neue Dekadenzmodell einer vollkommen von der Staatssicherheit durchsetzten DDR-Kirche zu nennen, die das staatskritische Erbe der Bekennenden Kirche ohne Not verspielt habe.

(Nebenbei bemerkt: Wie entlastend auch im ökumenischen Dialog eine entschiedene Revision historisch obsoleter Dekadenzmodelle auf unserer protestantischen Seite wirken könnte, muß kaum eigens betont werden).

(6) Hier, im kritischen Umgang mit den etablierten Dekadenzmodellen, könnte auch die Bedeutung einer evangelischen Kirchengeschichte für die allgemeine Geschichtswissenschaft, ja für die Gesamtuniversität liegen – jenseits aller unfruchtbaren Methodendiskussion könnten wir zeigen, daß gerade *die* Wissenschaft, die an der Universität im Augenblick unter dem schärfsten Ideologieverdacht steht, die Theologie, sich am heitersten von

[125] Es sei hier nur notiert, daß sich dieses Programm als Explikation der Forderung von *M. Trowitzsch*, die Sündenlehre solle in die Hermeneutik eingebracht werden, verstehen läßt (*Ders.*, Verstehen und Freiheit. Umrisse zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft, ThSt(B) 126, Zürich 1981, 7–21: „Zur Notwendigkeit des Eingangs der Sündenlehre in die Hermeneutik").

den ideologischen Dekadenzmodellen verabschieden kann, weil sie von deren Vorläufigkeit weiß. Mit der dadurch erleichterten Unterscheidung zwischen Dekadenzmodellen, die in aller ihrer Bedingtheit doch helfen, und solchen, die längst zur Belastung für ernsthafte historische Arbeit geworden sind, könnten wir gerade in der gegenwärtigen Umbruchsituation einen wertvollen Beitrag zur allgemeinen Revision historischer Methoden leisten.

Zum Schluß noch einmal die Frage des Untertitels: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung historische Dekadenzmodelle? Kurz gesagt: Eigentlich nein, obwohl wir wahrscheinlich (zumindest in der Lehre) kaum ohne sie auskommen werden, damit uns der Stoff nicht in hunderttausend Richtigkeiten und Kleinigkeiten zerfließt, sich im ewigen „Ja, aber" erschöpft. Aber mit den eben genannten sechs Punkten ist wenigstens ansatzweise die dringend nötige Reform unserer Dekadenzmodelle und Verfallsklischees eingefordert und skizziert, mindestens indirekt auch etwas zum unerschöpflichen Titelthema „die *eine* Reformation und die *vielen* Reformen"[126] gesagt.

[126] *H. Scheible* (Reform, Reformation, Revolution, ARG 65, 1974, 115 mit Anm. 29) weist auf die schlichte sprachliche Beobachtung hin, daß im 18. Jh. der allgemeine Begriff ‚Reformation' (= „Verbesserung durch Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt") auf die Bewegung des 16. Jh.s beschränkt wurde und die aus dem Französischen (‚réforme') abgeleitete Neubildung ‚Reform' eingeführt wurde. Seine folgenden Ausführungen (p. 117: „Dann ist aber zur katholischen Lehre keine klare Abgrenzung mehr möglich") zeigen, wie stark die Darstellung von theologischen Wertungen (bei *Sch.* im Gefolge moderner katholischer Reformtheologen wie *Küng, Pfürtner* und *Pesch* – die Genannten lehr[t]en bezeichnenderweise nicht [mehr] an einer römisch-katholischen Konkordatsfakultät!) bestimmt ist. Zum Komplex vgl. auch die sorgfältige Analyse der Begriffe von *G. Ladner* (Art. Erneuerung, RAC VI, 1966., 240–275) bzw. *E. Wolgast* (Art. Reform, Reformation, GGB V, Stuttgart 1984, 313–360).

Anmerkungen zur frühen Biographie Emanuel Hirschs

Stationen und Motive im Aufbau theologischer Identität zwischen Wissenschaft und Kirche

Arnulf von Scheliha

Auch die jüngsten Veröffentlichungen zum Werk des Göttinger Theologen bieten kaum Klärungen bezüglich der noch unbekannten Seiten der Biographie Emanuel Hirschs.[1] Dieser Sachverhalt dürfte einerseits mit der systematisch-theologischen Interpretationsabsicht der in Anmerkung 1 aufgeführten Publikationen zusammenhängen, für deren Rückbindung an die Biographie Hirschs dessen autobiographische Skizzen[2] und andere Gelegenheitsbemerkungen auszureichen scheinen. Andererseits mußte auch der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die Erben Hirschs die wissenschaftliche Bearbeitung seines Nachlasses bislang nicht zugelassen haben.[3]

---

[1] A. J. Reimer, The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate, Lewiston/Queenston/Lampeter 1989; Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein (hrsg. von J. Ringleben), Berlin/New York 1991 (TBT 50); A. v. Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker, Berlin/New York 1991 (TBT 53); U. Barth, Die Christologie Emanuel Hirschs, Berlin/New York 1992; in Vorbereitung: M. Lobe, Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs, Berlin New/York 1995. Die „sozialpsychologische Untersuchung der NS-Theologie von Emanuel Hirsch" von J. Alwast, Theologie im Dienst des Nationalsozialismus, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (hrsg. von L. Siegele-Wenschkewitz und C. Nicolaisen), Göttingen 1993, S. 199–222 beleuchtet aufgrund der selbstgestrickten „Methodologie" eher die seelische Verfassung des Autors als die des Untersuchungsgegenstandes und unterschreitet das Niveau der o.g. Veröffentlichungen ebenso wie das der übrigen Beiträge des ansonsten instruktiven Sammelbandes, in dem Alwasts aus anempfundener Betroffenheit gespeiste, unkontrollierte Polemik abgedruckt wurde.

[2] Vgl. die drei Beiträge „Meine theologischen Anfänge", „Mein Weg in die Wissenschaft" und „Meine Wendejahre (1916–21)" in der Zeitschrift „Freies Christentum" (3), Stuttgart 1951 (Nr. 10 S. 2–4; Nr. 11 S. 3–5; Nr. 12 S. 3–6) sowie die von H.-W. Schütte, Subjektivität und System, in: Emanuel Hirsch – Paul Tillich Briefwechsel 1917–1918, Berlin/Schleswig-Holstein 1973, S. 39 f. auszugsweise mitgeteilte autobiographische Reflexion Hirschs.

[3] Dies gilt leider auch für Hirsch-Briefe in dem von K. Aland edierten Briefwechsel von H. Lietzmann, Glanz und Niedergang der deutschen Universität, Berlin/New York 1979. Dort wurden „auf Wunsch der Erben Emanuel Hirschs" (S. 1116) leider einige Streichungen und Kürzungen in den Briefen Hirschs vorgenommen.

Aus den in Anmerkung 2 genannten, von Stilisierungen nicht freien Selbstbeschreibungen Hirschs erfährt man über die realgeschichtlichen Seiten seines Lebens erstaunlich wenig. Eine Erklärung dafür dürfte sein, daß Hirsch in diesen Beiträgen das in seinem „opus magnum"[4], der „Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens" so virtuos methodisierte und praktizierte frömmigkeits-, geistes- und problemgeschichtliche Darstellungsverfahren auf sich selbst anwendet. In seiner Selbstbeschreibung konzentriert er sich überwiegend auf die Beschreibung der Genese seiner eigentümlichen theologischen Position, die eine tief verwurzelte persönliche Frömmigkeit zu verbinden weiß mit einer zunächst intuitiven Erfassung der für das Christentum problematischen Neuzeitsituation, ihre analytische Schärfe aus dem Studium neuzeitlicher Theoriemodelle gewinnt und in einer mit der Denkform der Antinomie begriffenen bipolaren Dauerreflexion einen im Begriff der Rechenschaft gebündelten einheitlichen Zug findet, in dem persönlicher Glaube, Homiletik, Ethik und Dogmatik zusammenlaufen.[5] Verdeutlicht man sich diese Darstellungsintention, wird klar, daß die autobiographischen Realien eher im Hintergrund verbleiben. So speist sich gegenwärtig das allgemeine Wissen zum Leben dieses trotz seiner späteren fatalen politischen Fehleinschätzungen so bedeutenden Theologen weniger aus Quellen und aus den wenigen seriösen Veröffentlichungen, die es gibt,[6] als vielmehr aus der Vielzahl von „Wanderlegenden", deren form- und überlieferungsgeschichtliches Wachstum späteren Rekonstrukteuren vorbehalten bleiben muß. Nun lassen sich aus den – von Hirsch-Forschern bisher nicht ausgewerteten – im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin lagernden Akten und aus den im Archiv der Badischen Landeskirche befindlichen Unterlagen, die u.a. einen handgeschriebenen Lebenslauf Hirschs enthalten, folgende biographische Präzisierungen für die Zeit bis zur Berufung nach Göttingen 1921 anbringen.[7]

Emanuel Arthur Friedrich Albert Hirsch ist ein Theologe in der zweiten Familiengeneration: Als er am 14. Juni 1888 in Bentwisch (Kreis Westprignitz; heute Kreis Perleberg) geboren wird, wirkt sein Vater Friedrich Wilhelm Albert (geb. 19. Januar 1856 in Berlin), ein von Hirsch als schlichter, frommer Mann und positiver Theologe charakterisierter Pfarrer, seit 1884 als Geistlicher in dem kleinen, dicht an der Grenze zu Mecklenburg gelegenen Dorf in der preußischen Provinz Brandenburg. Kirche und

---

[4] Vgl. H.-J. Birkner, Art. Hirsch, Emanuel, TRE XV, S. 392.

[5] Vgl. dazu mein in Anmerkung 1 genanntes Buch.

[6] Die präzisesten biographischen Angaben bieten: H.-J. Birkner, TRE XV, S. 390–394; H.-W. Schütte, Subjektivität und System, a.a.O. S. 39–51; W. Trillhaas, Emanuel Hirsch in Göttingen, in: Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken (hrsg. von H.M. Müller), Tübingen/Goslar 1984, S. 37–59.

[7] Förmliche Personalakten „Emanuel Hirsch" gibt es in beiden Archiven nicht mehr. Sie sind – wie üblich – dem Dienstherrn, also zuletzt dem Preußischen Staate, übergeben worden. Die für diesen Beitrag ausgewerteten Akten und Schriftwechsel befinden sich in den Beständen 7: Evangelischer Oberkirchenrat – Specialia Rheinprovinz (7123) und Specialia Brandenburg (11208) und 14: Evang. Konsistorium Berlin-Brandenburg.

Kirchhof bilden von der Dorfanlage her gesehen noch heute den Mittelpunkt von Hirschs Geburtsort, der an dieser Stelle seinen damaligen Charakter bewahrt zu haben scheint. Der Wandel der Zeiten läßt sich daran ablesen, daß Bentwisch heute keine eigene Kirchengemeinde mehr bildet, sondern vom Nachbarort mitbetreut wird. Im Jahr seines Dienstantrittes in Bentwisch heiratet Albert Hirsch am 17. März Clara Neumann, eine Tochter des Bankbuchhalters Gustav Adolf Daniel Neumann in Magdeburg. Zuvor arbeitete Albert Hirsch nach seiner Ordination 1883 als Hilfsprediger in Zossen. Sein Studium hatte er, wie später sein Sohn Emanuel, zur Gänze in Berlin absolviert. Wie seine Frau stammte auch Albert Hirsch aus einer Familie, in der mit Handel Geld verdient wurde. Den Beruf seines Vaters Gottlieb Friedrich gibt er mit „Handelsmann" an, seine Mutter hieß Friederike Fischmann. Albert Hirsch wird 1890 nach Berlin als Diakon an die Golgatha-Gemeinde versetzt und amtiert dort seit 1896 als Erster Pastor. Emanuel Hirsch verbringt seine Kindheit und Jugend also fast ganz in Berlin.[8] Im September 1906 besteht er am Humboldt-Gymnasium die Reifeprüfung und nimmt mit dem Wintersemester 1906/07, eingeschrieben mit der Matrikelnummer 1, an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin sein Theologiestudium auf. Noch vor seiner Examination stirbt sein Vater am 27. Juli 1910 im Alter von nur vierundfünfzig Jahren. Es ist ein ebenso auffälliger wie für Hirschs historiographischen Ansatz bezeichnender Sachverhalt, daß Hirsch dieses Ereignis in seinen den Zeitraum bis zum Examen beschreibenden autobiographischen Selbstreflexionen nicht erwähnt, zumal sich aus Hirschs durch Karl Holl vermitteltes Hineinwachsen in den historischen und philosophischen Kritizismus durchaus Friktionen in seinem Verhältnis zum Vater ergeben haben.[9] Ebensowenig erwähnt Hirsch den späteren Kriegstod seines Bruders Hans 1915 oder seine Verlobung mit seiner nachmaligen Frau Rose im März des gleichen Jahres.[10]

Vom 18. bis 21. März 1911 legt Hirsch vor den Prüfern des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg seine Erste Theologische Prüfung (pro licentia concionandi) ab, für die er das Prädikat „recht gut bestanden" erhält.[11]

---

[8] Anschrift: Invalidenstraße 137 im Berliner Bezirk Mitte.

[9] So von Hirsch beschrieben in der von H.-W. Schütte, a.a.O. S. 39 f. mitgeteilten autobiographischen Skizze. Seine 1914 veröffentlichte Dissertation hat Hirsch freilich dem Andenken seines Vaters gewidmet.

[10] Hans Hirsch wurde am 9. August 1891 geboren und fiel am 3. Mai 1915. Emanuel Hirschs am 23. Dezember 1924 geborener zweiter Sohn wurde vermutlich nach seinem Onkel benannt. Seinem gefallenen Bruder widmete Hirsch seine Habilitationsschrift, seinem Bruder Friedrich die Schrift „Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen" (1931), seiner Mutter den Predigtband „Der Wille des Herrn" (1925), seiner Frau die frühe Christologie „Jesus Christus der Herr" (1926). Der erste Band seiner Theologiegeschichte ist seinem 1941 gefallenen Sohn Peter gewidmet (erschienen 1949), seinen anderen Kindern das Erbauungsbuch „Zwiesprache auf dem Wege zu Gott" (1960 1971²).

[11] Die Ergebnisse seien hier mitgeteilt. Deutsche Sprache: „recht gut"; Exegese des AT: „vorzüglich"; Exegese des NT: „gut"; Kirchen- und Dogmengeschichte: „recht gut"; Dogmatik und Symbolik: „vorzüglich"; Ethik: „recht gut"; Praktische Theologie: „gut";

Nach dem Examen bekleidet Hirsch ca. 15 Monate eine Stellung als Hauslehrer auf einem preußischen Rittergut und bereitet sich mit seiner Dissertation über Fichtes Religionsphilosophie auf seine Promotion vor. Zum 1. Oktober 1912 wechselt Hirsch nach Göttingen, wirkt bis zum 30. September 1914 als Inspektor am Königlichen Stift der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen und wird im Februar 1914 dortselbst mit dem Prädikat „summa cum laude" zum Lizentiaten der Theologie promoviert.[12] Während der Göttinger Zeit ist die Entscheidung für die wissenschaftliche Karriere noch nicht gefallen. Im August und September 1913 nimmt Hirsch an einem sechswöchigen Kandidatenkurs am Königlichen Lehrerseminar in Spandau teil, der als Teil der Vikarsausbildung anerkannt wurde. Über den erfolgreichen Abschluß des Seminarkurses liegt in den Akten eine briefliche Mitteilung des Kursleiters an das Königliche Provinzial-Schulkollegium vor.[13] Der Kurs umfaßte theoretischen Unterricht im Seminar (Pädagogik), Hospitationen an einer Übungsschule und eigene Unterrichtsversuche. Der Kurs schloß mit einer Art Lehrprobe in einer Oberstufenklasse. Alle Teilnehmer hätten „regen Eifer in der Erfüllung ihrer Pflichten gezeigt". Zu den wegen ihrer besonderen pädagogischen Begabung namentlich hervorgehobenen Predigtamtskandidaten gehört Hirsch nicht.

Nach seiner Promotion legt Hirsch sein Berufsziel fest und entscheidet sich für die akademische Laufbahn.[14] Da in Göttingen Stiftsinspektoren die Habilitation nicht gestattet war,[15] tritt Hirsch am 1. Oktober 1914 eine ihm von dritter Seite vermittelte, schmal besoldete und die Eheschließung ausschließende Stelle als Inspektor am Königlich Evangelischen Stift der Universität Bonn an. Diese Stelle hat er, sieht man von Beurlaubungen und

---

Philosophie: „bestanden"; Beschaffenheit der eingereichten wissenschaftlichen Prüfungsarbeiten: 1.) die alttestamentliche: „vorzüglich", 2.) die kirchengeschichtliche: „recht gut"; Beschaffenheit der Klausurarbeiten: die neutestamentliche: „gut", die kirchengeschichtliche: „recht gut", die dogmatische: „recht gut"; Prüfungspredigt: „recht gut" mit dem Vermerk: „Der Vortrag der Predigt geschah frei und sicher, in gutem Anstand, mit wohllautender, ziemlich kräftiger Stimme und sinngemäßer Betonung. Gestikulation war noch wenig vorhanden".

[12] Die ursprüngliche Promotionsschrift trug den Titel „Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik". Sie wurde von Hirsch zur Lizentiatenprüfung erweitert und erschien noch 1914 im Druck unter dem Titel „Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes".

[13] Es ist notierenswert, daß Hirsch als Wohnort nicht seine Göttinger Adresse, sondern „Halensee, Kurfürstendamm 136" angibt. Es dürfte sich um die Anschrift seiner verwitweten Mutter handeln. Clara Emilie Sophie Hirsch, geb. Neumann, wurde am 26. 6. 1857 in Magdeburg geboren und starb am 28. 7. 1930 in Suhl/Thüringen, dem Geburtsort von Hirschs nachmaliger Frau Rose (vgl. W. Trillhaas, a.a.O. S. 38. 40). Rose Hirsch war die Tochter von Gustav Ecke (1855–1920), der von 1883 bis 1900 Pastor in Suhl und seit 1903 ordentlicher Professor der systematischen und praktischen Theologie in Bonn war.

[14] Vgl. Mein Weg in die Wissenschaft, S. 3.

[15] Vgl. ebd.

Krankheiten ab, bis zum 30. September 1921 inne. Sein Ziel ist zunächst die Habilitation für das Fach Kirchen- und Dogmengeschichte, da eine Habilitation für Systematische Theologie in Bonn damals nicht möglich war.[16] Das Stiftsinspektorat läßt eine gleichzeitige Vollendung seiner praktischen Ausbildung nicht zu. Die zu deren erfolgreichen Abschluß noch erforderliche halbjährige Ausbildungszeit kann Hirsch nebenher – trotz eines Angebotes, bei einem Bonner Geistlichen Vikar zu werden – nicht absolvieren. Hirsch schreibt in „Mein Weg in die Wissenschaft", daß ihn vor der Annahme der Bonner Stelle die „Kirchenbehörde vor ein Entweder-Oder"[17] gestellt habe. Er fährt fort: „Sie bot mir an einer bekannten, zentral gelegenen Berliner Kirche mit vakanter Pfarrstelle eine gut bezahlte Hilfspredigertätigkeit mit der sicheren Aussicht, nach nebenher abgeschlossener praktischer Ausbildung in die vakante Stelle einzurücken. Aber sie verschloß sich allen meinen Vorschlägen, die praktische Ausbildung neben wissenschaftlicher Tätigkeit her zu vollenden. Ich wählte das Bonner Angebot und nahm es hin, daß die Kirchenbehörde unter Ablehnung letzter Ausgleichsvorschläge mich Ende 1914 mit den unvermeidlichen frommen Segenswünschen aus ihren Listen strich".[18] Von diesen Verhandlungen findet sich in den Akten keine Spur (mehr). Es ist anzunehmen, daß sie mündlich geführt worden sind. Daß sich die Kirche damals schwer tat mit der Vereinbarkeit einer kirchlichen und wissenschaftlichen Karriere, geht aus denjenigen Aktenstücken deutlich hervor, die Hirschs spätere Versuche, in den kirchlichen Dienst zu gelangen, dokumentieren. Hirsch irrt aber hinsichtlich des Datums, an dem sein Name aus den landeskirchlichen Listen getilgt wurde. Das geschah ordnungsgemäß nach Ablauf der bereits im Prüfungszeugnis vermerkten Vier-Jahres-Frist nach dem Ersten Examen. Hirschs Erinnerungsfehler dürfte sich so erklären, daß für ihn selbst der Lauf der Dinge mit dem Antritt der Bonner Stelle am 1. Oktober 1914 bald klar war, er also seit 1914 mit der Streichung rechnete. Die vierjährige Frist zur Zulassung zur Zweiten Theologischen Prüfung verstreicht am 21. März 1915. Der Name Emanuel Hirsch wird am 27. März 1915 aus der Liste der Kandidaten der Provinz Brandenburg gestrichen. Hirsch, seiner akademischen Karriere sicher, nimmt diesen Sachverhalt billigend in Kauf.[19]

Schon am 13. Januar 1915 wird Hirsch Privatdozent für Kirchengeschichte in Bonn.[20] Aber der Erste Weltkrieg irritiert auch seinen Lebensweg. Aufgrund seiner schwachen körperlichen Konstitution wird er nicht zum Kriegsdienst eingezogen. Diese Tatsache bedrückt „ihn aufs schwerste".[21] Mit umso mehr Einsatz und Energie vertritt er die u. a. wegen des Krieges vakanten kirchen- und dogmengeschichtlichen Lehrstühle und

---

[16] Vgl. a.a.O. S. 4.
[17] Vgl. a.a.O. S. 3.
[18] Ebd.
[19] Vgl. ebd.
[20] Seine Habilitationsschrift „Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie" erscheint – bedingt durch die Kriegsumstände – erst 1920.
[21] W. Trillhaas, a.a.O. S. 39.

liest, unmittelbar nach der Habilitation, bereits die großen Hauptvorlesungen des Faches.[22]

In der Mitte des Jahres 1916 soll er, als „arbeitsverwendungsfähig" eingestuft, doch zum militärischen Dienst eingezogen werden, und zwar als Krankenwärter in Heimatlazaretten. Auch aus gesundheitlichen Gründen erscheint Hirsch dies nicht praktikabel. Er will sich dem militärischen Dienst für das Vaterland selbstverständlich keineswegs entziehen, zumal er sich, wie Hirsch in dem Beitrag „Meine Wendejahre" schreibt, durch die Lehrtätigkeit eines neuernannten Fachordinarius in Bonn „bei der kleinen Studentenzahl ... für Kriegszeit als akademischer Lehrer überflüssig fühlte".[23] Seinen Einsatz für das Vaterland möchte Hirsch aber mit seiner spezifischen, nämlich theologischen Kompetenz versehen. Mit Schreiben vom 17. September 1916 stellt er daher direkt beim Evangelischen Ober-Kirchenrat in Berlin, der den Konsistorien der Provinzen übergeordneten Behörde, den Antrag auf Dispens von der noch fehlenden halbjährigen praktischen Ausbildungszeit und auf außerordentliche Zulassung zur Zweiten Theologischen Prüfung zwecks anschließender Übernahme als Militär- bzw. Lazarettseelsorger in der Rheinprovinz. Ausdrücklich notiert Hirsch, daß er keineswegs auf eine dauerhafte Anstellung im kirchlichen Amt reflektiert, sondern als Militärseelsorger seinen persönlichen Beitrag zum Krieg erbringen will. Er schreibt: „Meine dauernden Lebenspläne sind auf die wissenschaftliche Laufbahn gerichtet".

Obwohl das Königliche Konsistorium der Rheinprovinz in Koblenz seinen Antrag mit Schreiben vom 23. September 1916 ausdrücklich befürwortet und es wegen der terminlichen Dringlichkeit sogar mit Vorschlägen für ein außerordentliches Prüfungsverfahren versieht, wird in einer Eilentscheidung das Gesuch Hirschs vom Ober-Kirchenrat in Berlin am 20. Oktober 1916 abgewiesen. Zur Begründung geht aus den Akten hervor, daß der Ober-Kirchenrat dem Gesuch stattgegeben hätte, wenn Hirsch sich auf Dauer in den Dienst der Landeskirche begeben hätte. Das aber wollte Hirsch gerade nicht. Ihm kam es darauf an, in der Kriegszeit eine der allgemeinen Sache dienende Verwendung zu finden, die den außerordentlichen Einsatz mit einer gewissen Berufsnähe zu verbinden vermag. Gerade diese Intention wird zum Stein des Anstoßes: In rüdem Ton wird Hirsch beschieden, sich „nur um eines, ihm persönlich erwünschten Zwecks willen" der Prüfung unterziehen zu wollen, „der mit dem Zweck, zu dem die Prüfungen abgehalten, nichts zu tun hat". Militär- und Lazarettseelsorge wurden offenbar nicht zum genuinen Bereich landeskirchlicher Aufgaben gerechnet. In Preußen kann Hirsch seine Pläne damit nicht verwirklichen.

Im Zusammenhang mit der bevorstehenden militärischen Verwendung als Krankenwärter einerseits und seiner Zurückweisung durch den Preußischen Ober-Kirchenrat andererseits erscheint sein zu Beginn des Jahres 1917 vollzogener Übertritt in die Vereinigte Evangelisch-Protestantische Landeskirche im Großherzogtum Baden in einem neuen Licht. Für den

---

[22] Sein Lehrprogramm in Bonn habe ich z.T. dokumentiert in: A. v. Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker, S. 9 f. A1.

[23] Meine Wendejahre, S. 4.

Preußen Hirsch ist sein kirchlicher Aushilfe-Dienst in Baden offenkundig eine Ausweichmaßnahme, nachdem sich eine Lösung in Preußen nicht finden ließ. Die Möglichkeit, in den Dienst der Badischen Kirche zu treten, realisiert Hirsch recht rasch nach der negativen Entscheidung in Berlin und unter vorlaufendem Verzicht auf jede späteren Rechte im Bereich dieser Kirche. Die Initiative geht offenbar von Hirsch aus, wie aus dem Schreiben des Evangelischen Oberkirchenrates in Karlsruhe vom 3. Februar hervorgeht, in dem das Konsistorium der Provinz Brandenburg um Einsicht in Hirschs Personalakten gebeten wird. Ohne vollendete praktische Ausbildung, ohne eine förmliche Zweite Theologische Prüfung wird Hirsch, unbürokratisch rasch, nach einem „Kolloquium über die Fragen des kirchlichen Amtes", am 18. Februar 1917 in Karlsruhe-Mühlburg durch Dekan Ebert ordiniert. Am 20. Februar tritt Hirsch seinen Dienst in der durch den Fronteinsatz ihres angestammten Geistlichen vakanten Gemeinde der Stadt Schopfheim im Südschwarzwald an. Seine Dienstbezeichnung lautet „Stadtvikar" und umfaßt, laut Dienstbeschreibung, den gesamten Pfarrdienst einschließlich vier Stunden Religionsunterricht in einer Volksschule. Rückblickend hat Hirsch seine Tätigkeit in Schopfheim einmal als seinen Kriegsdienst bezeichnet. Angesichts der bevorstehenden Verpflichtung zum Krankenpfleger ist diese Äußerung, so kann man erkennen, keineswegs nur ideell zu verstehen.

Die Angaben über die Dauer seines Wirkens als Vikar in Schopfheim schwankten bisher. Buff spricht von fast zwei Jahren,[24] Schütte von anderthalb Jahren.[25] Auch Birkner rechnet mit einer Dauer bis in das Jahr 1918 hinein. Die von Hirsch selbst als ebenso persönlichkeitsbildend wie erfolgreich[26] beschriebene pastorale Wirksamkeit in der Badischen Kirche endet aber bereits im Oktober 1917. Hirsch erkennt eine Netzhautablösung am linken Auge und begibt sich zur Behandlung in die Universitätsklinik nach Bonn. Nach eigenen Angaben quittiert Hirsch noch vor Beginn der stationären Behandlung „frist- und bedingungslos"[27] den kirchlichen Dienst. Sein diesbezügliches, über den zuständigen Dekan in Zell im Wiesental beim Oberkirchenrat in Karlsruhe eingereichtes Entlassungsgesuch trägt das Datum vom 16. Oktober 1917, dem vom Oberkirchenrat am 23. Oktober stattgegeben wird. Am 31. Oktober endet das Dienstverhältnis. Seinen von Schütte mitgeteilten Briefwechsel mit P. Tillich führt Hirsch schon vom Krankenlager aus.[28] Trotz der Behandlung verliert Hirsch sein linkes Auge und kehrt anschließend in das Bonner Stift zurück. Die Gesamtdauer seiner Praxiserfahrung beträgt also gut acht Monate. Ein Zeitraum, der deutlich kürzer ist als die „Gemeindephase" in einer heutigen Vikarsausbildung. Im wachsenden Abstand werden Hirschs Angaben über die Dauer seines Hilfspredigerdienstes zunehmend vage und erwecken, so

[24] Vgl. W. Buff, Emanuel Hirsch, in: Die Spur (8) 1968, S. 76–81, 76.
[25] Vgl. H.-W. Schütte, a.a.O. S. 42.
[26] Vgl. Meine Wendejahre, S. 4.
[27] Ebd.
[28] Tillich schreibt im Dezember 1917 an Hirsch, der sich bereits in der Klinik befindet.

legt es Hirschs nachmalige Formulierung über den Beginn seiner Krankheit „zu Anfang des Winters 1917/18“[29] nahe, bei seinen Biographen den Eindruck einer bis zu zweijährigen Spanne seiner Tätigkeit im kirchlichen Dienst. Zunehmend wird diese Zeit des kirchlichen Wirklichkeitskontaktes einer Gelehrtenexistenz von Hirsch selbst zu einer Schlüsselerfahrung im Aufbau der theologischen Identität stilisiert: „Richtig zum Theologen geworden bin ich nach meinem Gefühl erst in jener Frist meines Jugendlebens, während der ich im südlichen Schwarzwald die volle Bürde des geistlichen Amts zu tragen hatte und dabei vor der heiligsten und schwersten Aufgabe des Geistlichen, der Dolmetschung des Evangeliums in der Predigt, innerlich umpflügt und umgewandelt wurde“.[30] Das pastorale Wirken in Schopfheim übernimmt bei Hirsch eine äquivalente Funktion wie die Safenwiler Zeit in K. Barths Biographie. In dieser Erinnerung dürfte sich – in umgekehrter Proportionalität – einerseits die Einsamkeit des pensionierten Hirsch nach 1945 ausdrücken und andererseits das Bemühen, einen Bereich kirchlich-praktischer Verifikation des eigenen theologischen Denkens auszuweisen. Ein Anliegen, das angesichts seiner politischen Fehleinschätzungen in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und der daraus folgenden akademischen Wirkungslosigkeit nach 1945 nachvollziehbar erscheint.

Obgleich er wohl bei seinem plötzlichen Ausscheiden eine Rückkehr in den Kirchendienst nicht ausschloß (so läßt es die Formulierung seines Entlassungsgesuchs erkennen), nimmt Hirsch nach seiner Genesung zum Wintersemester 1918/19 seine Vorlesungstätigkeit in Bonn wieder auf. Möglicherweise ließ das bevorstehende Kriegsende eine Rückkehr nach Baden aussichtslos erscheinen. Aber es gibt offenbar Versuche, ihn aus dem Bonner Stiftsinspektorat zu drängen, möglicherweise wegen seiner vertragswidrigen Eheschließung mit Rose Ecke, der Tochter des Bonner Systematikers Gustav Ecke, die er 1918 heiratet. In dieser existenzbedrohenden Situation versucht Hirsch, der Geschmack am pfarramtlichen Wirken gefunden hat und nach eigenen Angaben in der Badischen Kirche schon für prominente Aufgaben bestimmt war, noch im November 1918 erneut in den kirchlichen Dienst der Preußischen Kirche einzutreten. Die neuerliche Eingabe des bereits ordinierten Hirsch an den (nunmehr nicht mehr königlichen) Evangelischen Preußischen Ober-Kirchenrat um außerordentliche Zulassung zur Zweiten Theologischen Prüfung – der unbürokratische Examinationsakt der Badischen Kirche wurde offenbar nicht anerkannt – wird nun über den Dienstweg abgewickelt und vom zuständigen Konsistorium der Provinz Brandenburg, der mit Schreiben vom 6. Dezember 1918 die Personalakten Hirschs aus Karlsruhe eingefordert hatte, „aufs Wärmste“ befürwortet, befördert und wieder mit Verfahrensvorschlägen, die die Prüfung betreffen, versehen.[31] Das Verwaltungsverfahren dauert jetzt län-

---

[29] Meine Wendejahre, S. 4.

[30] E. Hirsch, Predigerfibel, Berlin 1964, S. 1 (unpag.).

[31] Hirschs theologische Position wird in dem befürwortenden Votum des Konsistoriums als „positiv“ eingeschätzt. Diese Charakterisierung dürfte gar nicht Hirschs

ger. Ausdrücklich läßt sich der Ober-Kirchenrat von Hirsch versichern, daß er – anders als 1916 – nun auf Dauer in den Dienst der Landeskirche treten will. Soweit aus dem Briefwechsel zwischen Konsistorium und Ober-Kirchenrat hervorgeht, hat Hirsch diese Erklärung offenbar abgegeben. Sie liegt in den Akten aber nicht (mehr) vor. Hirsch beschreibt in „Meine Wendejahre" diese Verhandlungen als „kaltes Zurückgewiesenwerden durch die Heimatkirche, als der junge Ehemann um Zulassung zum Pfarrdienst suchte".[32] Diese Einschätzung Hirschs kann sich nur auf die Art und die Dauer des Verfahrens beziehen, nicht aber auf sein Ergebnis. Denn mit Datum vom 2. April 1919 wird der Antrag des Konsistoriums auf Dispens von der restlichen Vikarszeit und außerordentliche Zulassung zur Zweiten Theologischen Prüfung vom Ober-Kirchenrat schließlich genehmigt. Der Weg in die Kirche steht Hirsch nunmehr schließlich offen.

Doch erneut stellen sich Hindernisse in den Weg. Noch bevor Hirsch, der zu dieser Zeit nach wie vor in Bonn lehrt und mit hohem Arbeitseinsatz an Studien zur reformatorischen Theologie (Osiander und Luther) arbeitet, seine Pläne realisieren kann, erkrankt im August 1919 auch sein rechtes Auge, das durch das beim Patienten Hirsch erstmals angewendete Verfahren der Ignipunktur im April 1920 vorläufig geheilt wird und erst 1945 erblindet. Nach der Genesung geht er nicht in den kirchlichen Dienst, sondern vollzieht, wissenschaftssystematisch gesehen, seinen Übertritt in die Systematische Theologie. Seine geschichtsphilosophische Schrift „Deutschlands Schicksal", deren Wirkung er seine Berufung im Mai 1921 nach Göttingen verdankt, entsteht in dieser Phase des nationalen und des persönlichen Umbruchs.

Läßt man die geschilderten Stationen im Aufbau theologischer Identität Revue passieren, leuchtet nicht nur aus geistes- und problemgeschichtlichen, sondern auch aus biographischen Motiven ein, daß in seiner erst später im einzelnen ausgearbeiteten Theologie dem dogmatischen Kirchenbegriff – abgesehen von der Funktion der Predigt – keine tragende Rolle zugewiesen wird, während umgekehrt der nur durch den medizinischen Fortschritt vor der vorzeitigen Erblindung bewahrte Hirsch den Leistungen der humanen Erkenntnis stets große Hochschätzung entgegenbringt und sie – anders als viele seiner prominenten theologischen Zeitgenossen – theologisch zu würdigen weiß.

Der Bereicherung der humanen Erkenntnis im Bereich der Geschichte der Selbstexplikation des menschlichen Geistes galt das wissenschaftliche Ethos Hirschs zeit seines Lebens. Sein rastloser Arbeitseinsatz, aller Not, Behinderungen und Irrläufen jener Jahre zum Trotz, sowie die große wissenschaftliche Reputation, die er sich mit seinen gelehrten Veröffentlichungen schnell erwirbt, werden bald belohnt. Mit Wirkung vom 21. Juni 1921

Selbsteinschätzung entsprechen. Sie erklärt sich aber aus dem pietistischen Sprachkleid, in das Hirsch das kritische Potential seiner Theologie stets einzukleiden wußte.

[32] Meine Wendejahre, S. 4.

wird Hirsch, dreiundreißigjährig, Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Georg-August Universität zu Göttingen.[33]

Jenseits jener Stilisierung der Schopfheimer Zeit zeigt sich Hirsch während seines ganzen Lebens der praktischen Seite theologischen Denkens verbunden. Neben seiner thematisch breit angelegten wissenschaftlichen Forschungs- und Publikationstätigkeit beteiligt sich Hirsch kontinuierlich an den akademischen Universitätsgottesdiensten in Göttingen, predigt bei Gelegenheit an unterschiedlichen Orten und hält vom Wintersemester 1926/27 bis zum Sommerhalbjahr 1935 im praktisch-theologischen Seminar homiletische Übungen.[34] Er veröffentlicht zwei Predigtbände.[35] Der Homiletik sind u. a. zwei selbständige Veröffentlichungen gewidmet.[36] In den sechziger Jahren publiziert Hirsch häufig in der lutherisch gesinnten religionspädagogischen Zeitschrift „die Spur". Seine späten Bücher „Zwiesprache auf dem Wege zu Gott" (1960), „Wege zu Kierkegaard" (1968) und „Betrachtungen zu Wort und Geschichte Jesu" (1969) sind ebenso wie seine Kierkegaard-Übersetzungen und Editionen sowie seine zwölf Romane und Erzählungen, die zwischen 1950 und 1964 z.T. in mehreren Auflagen erscheinen, als Versuche zu deuten, kritische Wissenschaft, personale Frömmigkeit und – wie Hirsch es gern nannte – zeitgemäße Verdolmetschung des Evangeliums in *einer* theologischen Identität miteinander zu verbinden.

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Heinrich Holze, 25, Rue Daubin, CH – 1203 Genève

Prof. Dr. Charles Kannengiesser, 4900 Cavendish Boulevard, Montreal, Quebec H4 2R3 – Canada

Dr. Hubertus Lutterbach, Kanalstraße 36, 48147 Münster

PD Dr. Christoph Markschies, Ebertstraße 4, 07743 Jena

Dr. Arnulf von Scheliha, Seminar für Systematische Theologie, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg

---

[33] Über die Umstände der Berufung nach Göttingen berichtet W. Trillhaas, a.a.O. S. 39 f.

[34] Das Lehrprogramm Hirschs in Göttingen habe ich dokumentiert in A. v. Scheliha, Emanuel Hirsch als Dogmatiker, S. 458–466.

[35] „Der Wille des Herrn" (1925) und „Das Evangelium" (1929). Die gut 500 Veröffentlichungen Hirschs sind im einzelnen bibliographisch von H.-W. Schütte erschlossen und in der „Bibliographie Emanuel Hirsch 1888–1972", Berlin/Schleswig-Holstein 1972 zusammengestellt worden.

[36] „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums" (1936 Neuausgabe [hrsg. von H. M. Müller] 1986) und „Predigerfibel" (1964).

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Willy Rordorf: Lex Orandi – Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag (= Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 36), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1993, 16, 515 S., geb., ISBN 3-7278-0873-x.

Der voluminöse Bd. ist bereits die zweite Sammlung von Aufsätzen des Schweizer Kirchenhistorikers Willi Rordorf, die innerhalb von acht Jahren erschienen ist (vgl. ders., Liturgie, Foi et Vie des Premiers Chrétiens. Études Patristiques, ThH 75, Paris 1986 = ^{2}1988, 520 S.). Auch dieser Bd. zeugt nicht nur von der außerordentlichen Fruchtbarkeit des gerade 60 Jahre alt gewordenen Theologen, sondern auch von dessen fortgesetztem Interesse an liturgiegeschichtlichen und theologiehistorischen Fragestellungen. Der „Liturgie" im Titel der 1986 erschienenen Sammlung entspricht hier die „Lex Orandi", der „Foi" die „Lex Credendi". Daß auch das Leben (la „Vie") in diesem Bd. nicht fehlt, bestätigen die Herausgeber Dirk Van Damme und Otto Wermelinger, die sechsseitige Tabula Gratulatoria und der aktuelle Titel des Buches, der aus einem orthodoxen Dokument der großen Synode von Chambésy 1971 entnommen ist (247).

Der Vf., ein *vir multilinguis*, legt 30 Aufsätze (I-XXX) vor. 21 Beiträge sind in deutscher, 6 in englischer und 3 in französischer Sprache (die engl. B. wurden von verschiedenen Übersetzern übertragen). Die relativ geringe Anzahl der (nur nach 1986 erschienenen) französischsprachigen Titel erklärt sich aus der Tatsache, daß der Sammelband von 1986 ausschließlich französische Artikel umfaßt und die wichtigsten Beiträge des Vf.s in dieser Sprache zum Wiederabdruck gelangten. Wohl im Wissen um die eingeschränkte Zahl von Fachkollegen, die mehrerer moderner Sprachen kundig sind, wurden im vorliegenden Bd. auch vier Aufsätze aufgenommen, die – z. T. sind sie inhaltlich nicht gleich – bereits im Bd. von 1986 in Französisch zu finden sind (I 1993 dt. = I 1986; V 1993 dt. = XXVIII 1986; VIII 1993 engl. = XI 1986; XXVI 1993 engl. = 1986; trotz ähnlich lautender Titel von IX 1993 dt. und XXI 1986 handelt es sich jedoch um verschiedene Beiträge).

Nicht nur der Titel, auch der Aufbau des vorliegenden Bd.s erinnert an den Vorgänger und dessen Gliederung (Liturgie, Didache, Theologie, Märtyrerverehrung und Hagiographie, Archäologie und Ikonographie). Auch im neuen Bd. eröffnet wiederum die „Liturgie" den Reigen der Themen. In ihm sind ältere und jüngere Arbeiten der Jahre 1962 bis 1990 gesammelt zu den Bereichen „Die wöchentliche Feier", „Die jährliche Feier", „Sitz im Leben", „Gebet" und „Märtyrerverehrung"; es folgt das Themengebiet „Theologie" mit den Bereichen „Lehre", „Ethik" und „Exegese" mit Arbeiten aus der Zeit von 1967 bis 1991; den Abschluß bilden jüngere und z. T. aktuelle Beiträge (1982–1993) zu dem Interessengebiet der „Apokryphen-Paulusakten" mit den Bereichen „Historische Fragen", „Verhältnis zum Neuen Testament" und „Milieu".

Ohne auf die Einzelbeiträge einzugehen, läßt sich bereits aus diesem Überblick und der Gesamtanlage des Bandes das breite Spektrum erkennen, in welchem sich das Forschen des Vf.s bewegte und bewegt. Bedeutend, in manchen Punkten kritisiert, aber keineswegs überholt, sind seine bahnbrechenden Arbeiten zum Ursprung und zur Bedeutung der Sonntagsfeier, die im Zusammenhang mit seiner bei O. Cullmann entstandenen Dissertation stehen (cf. W. Rordorf, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, Zürich 1962, AThANT 43). Die beiden abgedruckten Aufsätze zum christlichen Gebet ergänzen die ausführlichere Sammlung von fünf Beiträgen zur Didache, die im Bd. von 1986 zu finden sind. Sie sind hervorgegangen aus der intensiven Beschäftigung des Vf.s mit dieser frühesten uns erhaltenen Gemeindeordnung, die er zusammen mit A. Tuilier im Jahr 1978 kritisch ediert hat (La Doctrine des Douze Apôtres, SC

148, Paris). Die Arbeiten zur Märtyrerverehrung – eine größere Anzahl zu diesem Thema findet sich im Bd. von 1986 – bildete für den Vf. die Brücke zur Behandlung der apokryphen Apostelakten, insbesondere der Akten des Paulus, an deren Herausgabe der Vf. derzeit arbeitet. „Logos" und „Nomos", Theologie und Ethik, gehören für den Vf. eng zusammen, wie sich aus seinen Studien zu den beiden Bereichen ergibt. Die ökumenische Bedeutung und damit der aktuelle Bezug historisch-theologischen Arbeitens ist ein besonderes Merkmal, das in allen Studien zu finden ist, oft stellt es den Ausgangspunkt (239–262) oder auch Zielpunkt von Untersuchungen dar (z. B. 122. 145. 318). Die Thesen, die der Vf. vorträgt, sind nicht apodiktisch formuliert und werden meist als Anregungen zum Gespräch oder als Denkanstöße vorgestellt (z. B. 75. 80. 166. 441). Dem entspricht, daß wiederholt an Ergebnisse der älteren Forschung kritisch angeknüpft wird und dankbarerweise Forschungsergebnisse aus inzwischen nur noch schwer überschaubaren Gebieten systematisch in Überblicken dargeboten werden (zur Ehe im frühen Christentum: 300–317; zum Dekalog: 318–329; zu den Theklaakten: 378–388; zur apokryphen Literatur: 432–448).

Vergleicht man die gegenüber 1986 aktualisierte, nun den Zeitraum von 1960–1993 umfassende Bibliographie W. Rordorfs (497–510) – sie verzeichnet nach den wissenschaftlichen Arbeiten unter Vermischtem auch Predigten und „literarische Versuche" – mit den in der Anzahl der in beiden Sammelbänden zum Abdruck gelangten Artikeln, kommt man zu dem Ergebnis, daß ein Großteil des in nichtselbständigen Publikationen veröffentlichten Œuvres von W. Rordorf gesammelt vorliegt. Von den frühen Arbeiten bis einschließlich 1969 ist lediglich noch nicht zum Wiederabdruck gelangt: „Ministère et laïcat, VC 18, 1964, 84–104". Die noch nicht wieder vorgelegten Arbeiten aus der Zeit nach 1969 würden allerdings einen stattlichen dritten Sammelband füllen.

Wer bereits entlegene Artikel verzweifelt gesucht und nicht gefunden hat, wird dankbar sein für das hier bereitgestellte Arbeitsinstrumentarium. Auch wenn die Artikel (wieder) in photomechanischem Nachdruck geboten werden, wurden doch sachliche Fehler bereinigt (z. B. 71. 386. 411. 488). Auf orthographische Korrekturen wurde verzichtet. An manchen Stellen, jedoch nicht immer, wird in den Anmerkungen auf die im vorliegenden Bd. wiederabgedruckten Beiträge und deren neue Fundstelle verwiesen (z. B. 156 hätte man auf Aufsatz Nr. IV hindeuten können). Für den Leser hilfreich wäre es gewesen, wenn die Artikel nicht einfach durchgezählt worden wären, sondern wenn sich die im Inhaltsverzeichnis angegebenen Überschriften der systematischen Gliederung auch im Haupttext finden würden. Die Bibliographie stimmt, was den Teil 1960–1985 betrifft, weitgehend mit derjenigen von 1986 überein, sie übernimmt aber allerdings auch Fehler (z. B. muß es unter 1976 heißen: „The Eucharist in the Didache") und, was den Leser verwirren wird, sie verzeichnet (von einer Ausnahme abgesehen) leider nicht, welche Artikel im Sammelband von 1986 zu finden sind. Bei der vorgenommenen Verteilung der Arbeiten des Vf.s nach Sprachen (die französischen Artikel bis 1985 im Sammelband von 1986, die übrigen, auch nach 1986 entstandenen französischen Artikel, im Bd. von 1993) ist der Leser, der die Entwicklung der Forschungsmeinung des Vf.s zu einem bestimmten Thema verfolgen will, gezwungen, beide Bde. gleichzeitig zu benutzen. Eine systematische Aufteilung der Arbeiten auf zwei Bde. wäre dem Benutzer mehr entgegengekommen. Das sind jedoch Marginalien.

Der Leser hält wiederum ein beeindruckendes Opus in Händen, welches ihm leichten Zugang zu bedeutenden Arbeiten des Vf.s verschafft. Hierfür sei dem Vf. und den Herausgebern gedankt. Das Buch ist jedenfalls ein Geburtstagsgeschenk, worüber sich nicht nur der Vf. freuen kann.

Cambridge *Markus Vinzent*

Nabil el-Khoury / Henri Crouzel / Rudolf Reinhardt (Hrg.): Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für *Hermann-Josef Vogt*, Beirut – Ostfildern (Friedrich Rückert-Verlag; Schwaben-Verlag) 1992, 399 S., geb., ISBN 3-7966-0714-2.

Die Festschrift enthält neben 20 wissenschaftlichen Aufsätzen auch 3 Grußworte und einen Festbeitrag des Bischofs von Eichstätt zur „Neuevangelisierung Europas", ein Werkverzeichnis des Jubilars, eine Autorenliste und ein Personenregister. Der Titel birgt einen Reflex auf das der (katholischen) Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts inhärierende Programm – und selbstredend auch einen Reflex auf das Wirken und Werk Hermann-Josef

Vogts – der gelegentlich explizit und häufig implizit in den Einzelbeiträgen aufgenommen wird. Diese ordnen sich in ihrer fachwissenschaftlichen und thematischen Ausrichtung dem Leitmotiv in verschiedenster Weise zu: unter den nach der alphabetischen Ordnung der Verfassernamen abgedruckten Beiträgen stehen kirchenhistorische neben philosophiegeschichtlichen (Michael Kessler zur Philosophie und Theologie der Geschichte im Werk Siegfried Kracauers), exegetischen (Walter Groß zur Auslegung von Gen 1,26f. im letzten Jahrzehnt; Michael Theobald zu Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f. im Vergleich mit Plutarchs Schrift über den Aberglauben), sowie einem pastoraltheologischen (Norbert Greinacher zur Ambivalenz des Scheiterns), einem sozialethischen (Rudolf Uertz zur politischen Ethik Johannes Pauls II.) und einem soziologischen (Helmut Waldmann zur soziologischen Deutung gnostischer Systeme unter dem etwas zuviel versprechenden Obertitel „Mani, das Christentum und der Iran").

Die kirchenhistorischen Beiträge, hier nach Epochen geordnet vorgestellt, bearbeiten allesamt Fragen, die es mit „lebendiger Überlieferung" im begriffs-, theologie- und literaturgeschichtlichen Sinne zu tun haben:

So spricht Eric Osborn in seiner Untersuchung zu „Philo and Clement: Citation and Influence" (S. 228–243) mit der Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Autoren auch das Grundproblem an, wie denn der Weg der Beeinflussung des Clemens durch Philo konkret zu identifizieren sei. Die Fülle der philonischen Gedanken bei Clemens, die dieser auch noch seinen Interessen anpaßt (dies zeigt Osborn an vier Passagen aus den Stromateis), erklärt sich nicht aus literarischen Rückgriffen, sondern aus mündlicher Vermittlung im christlichen Schulbetrieb, den Clemens durchlaufen hatte. Benennbar ist hierfür aber mit Stromateis I,11 nur der (von Osborn nicht mit Pantainos gleichgesetzte) „Hebräer in Palästina", und so läßt sich angesichts der ungesicherten Biographie des Clemens fragen, ob die von ihm so hervorgehobenen mündlichen Quellen in Bezug auf seine Philo-Kenntnis wirklich klar zu lokalisieren sind.

Henri Crouzel stellt den „Theologie"-Begriff des Origenes im Unterschied zu seinem „Philosophie"-Begriff und in Abgrenzung zum modernen Sprachgebrauch zusammenfassend dar („theologia et mots de même racine chez Origène", S. 83–90). Die Geschichte der Wirkung und christlichen Adaptierung der 36. Sentenz des Sextus über die „gottgeschenkte Freiheit" bei Porphyrius und Origenes, vor allem aber bei Augustinus und Pelagius, zeichnet Roland Kany nach („Die gottgeschenkte Freiheit. Eine antike Sentenz bei Porphyrius, Sextus und Pelagius", S. 153–170). Die genannten christlichen Autoren hielten das Dictum des heidnischen Philosophen für ein Wort des römischen Märtyrerbischofs Xystus; Augustinus wurde erst durch Hieronymus über die wahre Herkunft aufgeklärt.

Mit einer Rückschau auf Alfred Stülcken („Athanasian and Pseudo-Athanasian Legacy. Alfred Stülcken's Athanasiana [1899] revisited", S. 136–152) arbeitet Charles Kannengiesser die immer noch bestehenden drängenden Defizite in der Erforschung der Athanasius-Überlieferung heraus. Mit einem Blick auf die von Stülcken zugrundegelegten Echtheitskriterien verdeutlicht er sowohl die Notwendigkeit weiterführender Untersuchungen zur altkirchlichen Überlieferung der Athanasius-Schriften und ihrer Bezeugung als auch die Notwendigkeit der Erhebung von Echtheitskriterien anhand stilistischer Analysen. Hervorgehoben wird die Bedeutung der Orationes contra Arianos für solche Studien. Auf die Osterfestbriefe, für die eine Auswertung des Gesamtinhaltes noch aussteht, geht Kannengiesser ebenfalls ein – aus ihnen könnte bei sichereren Datierungen tatsächlich noch einiges zur Entstehungsgeschichte der athanasianischen Werke zu erheben sein.

Klaus Riesenhuber bezieht in seinen Überlegungen zum „Naturverständnis bei Augustinus" (S. 271–293) dessen ontologischen Naturbegriff auf seine Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Die „Natur" im ontologischen Sinne ist nach Augustinus nicht mit einem allein sinnenhaften Zugang zu erfassen, sondern verweist den Geist des Menschen an die Erkenntnis des Schöpfers. Dementsprechend läßt sich auch die Schöpfungsgeschichte nicht mit der bloßen Anwendung des Literalsinnes erfassen, sondern nur durch geistliche Schriftauslegung, die das Ganze der geschaffenen Natur erfaßt.

Maria-Lodovica Arduini zeichnet in ihrem Beitrag „‚Sola Ratione'. Sant' Agostino, Giovanni Scoto Eriugena, sant' Anselmo" (S. 23–54) den Weg der Vermittlung dieses Erkenntnisprinzips nach, wobei sie als Quelle für Anselm Augustin selbst ausmacht und nicht Scotus Eriugena als etwaigen Vermittler.

Sebastian Brock stellt mit „Two Syriac Poems on the Invention of the Cross" (S. 55–82) zwei poetische Verarbeitungen der Kreuzauffindungslegende vor. Er ordnet die beiden in ostsyrischer liturgischer Tradition überlieferten Texte literaturgeschichtlich ein, datiert sie auf das 7./8. Jahrhundert und erläutert ihre jeweilige literarische Form als Soghitha und Memra. Beide Dichtungen werden in einer formal gegliederten und kommentierten Übersetzung präsentiert.

In seiner rechtsgeschichtlich orientierten Studie zum Thema „Stifter, Patrone und Heilige in der christlichen Antike" (S. 244–259) hebt Richard Puza das Stiftungswesen unter Konstantin und Justinian besonders hervor, wobei er im Hinblick auf Konstantin Parallelen zu heidnischer Stiftertätigkeit sieht. Auch die Verknüpfung von Stiftertätigkeit und Heiligenverehrung wird angesprochen. Durch die Feststellung einer Ähnlichkeit von antikem bzw. byzantinischem Stifterwesen und dem „germanischen Eigenkirchenwesen" ist eine rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Problemstellung terminologisch berührt, von der aus sich noch einmal nach den antiken Wurzeln des „germanischen" Eigenkirchenwesens und nach der gleichartigen Bedingtheit struktureller Gemeinsamkeiten fragen ließe.

Ein Thema aus dem Bereich des Mittelalters behandelt Josef Nolte: „Ambrosiana Integritas. Das Ambrosius-Interesse der beiden Regularkleriker Paul und Gebhard von Bernried und ihre Bemühungen um eine Translation des Mailänder Ritus nach Regensburg zwischen 1126 und 1146" (S. 220–227). Das Interesse an Ambrosius wird hier gedeutet als Interesse am Lehrer des Augustinus als dem Fundament des reinen Augustinismus. In der Anlehnung an die Mailänder Kirche und ihre ambrosianische Tradition wird dementsprechend eine Kritik an der augustinischen Kanoniebewegung gesehen.

Peter Walter widmet sich in „Erasmus von Rotterdam und Gregor von Nazianz" (S. 365–383) der Aufschlüsselung und Interpretation der Rezeption des großen Kappadokiers durch den gelehrten Humanisten. Die literarische Beschäftigung des Erasmus mit Gregor von Nazianz wird dabei werkgeschichtlich verankert: Zitate aus Gregor finden sich erst 1508 in den Adagia; relevante Textpassagen aus weiteren Werken des Erasmus werden in Übersetzung vorgestellt. Während eine kritische Würdigung von Gregors rhetorischem Stil häufig zu konstatieren ist, setzt eine theologische Beschäftigung mit ihm im Werk des Erasmus erst spät ein, nämlich im „Ecclesiastes". Das gemeinsame und von Erasmus variierte Thema ist hier das anthropomorphe Gottesbild der Bibel.

„Das Antiochenische Erbe in der maronitischen Kirche" (S. 205–219) erhebt Nabil el-Khoury in einem konfessionskundlich orientierten Beitrag. Dabei werden auch knapp und ohne weitere Erhellung der Quellenlage die kirchenhistorisch faßbaren Grunddaten der Vermittlung dieses Erbes vorgestellt. So erscheint auch die These recht ungeschützt, die Antiochenische Liturgie sei im Jahre 410 von Maruta von Maipherqat auf der Synode von Seleukia-Ktesiphon angenommen worden.

Aus dem Bereich der frühen Neuzeit und zugleich der christlichen Kunstgeschichte stammt der Aufsatz von Helmut Feld „Urban VIII. und der Hochaltar-Baldachin von St. Peter in Rom" (S. 91–108). Feld erläutert die Baugeschichte und das von Urban VIII. initiierte Bildprogramm des Baldachins auf dem Hintergrund barocken Selbstverständnisses; er verweist dabei auch die Kirchengeschichte an die Aufgabe, die spannungsvolle Einheit von Frömmigkeit und Weltlichkeit in der Mentalität dieser Epoche verstehend zu erfassen.

Zwei Texte beschäftigen sich explizit bzw. implizit mit der Theorie der Kirchengeschichte. Rudolf Reinhardt beantwortet die Frage „Kirchengeschichte – Teil der Theologie?" (S. 260–270) wissenschaftsgeschichtlich und -theoretisch positiv. Während Reinhardt nun eine Vielfalt von Bildern und Modellen konstatiert, die Kirchenhistoriker von der Kirche als Gegenstand ihrer historischen Arbeit haben könnten, legt Hans-Joachim Schulz in seinem ökumenewissenschaftlich ausgerichteten Beitrag „Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen Koinonia im Katholisch-Orthodoxen Dialog" (S. 294–320) eine trinitätstheologisch angelegte Konzeption der Heilsgeschichte fest, in der der Kirche als communio sanctorum im doppelten Sinne keine Geschichte, sondern eine durch die biblische Offenbarung begründete heilsgeschichtliche Kontinuität eignet, in der die an das Amt gebundene kirchliche Tradition das tragende Kontinuum ist. Als insgeheim im Dialog damit stehend mag Reinhardts Mahnung zur Vorsicht vor theologischen Vorgaben an die Kirchengeschichte gelesen werden, ebenso seine Offenhaltung der Ambivalenz von theologisch qualifizierter Heilsgeschichte, die Kirchengeschichte als

solche auch ist, und einer methodisch reflektierten Gesamtschau historischer Wirklichkeit unter Einbeziehung „profaner" Kausalitäten, aus der die Geschichte der Kirche nicht in doketischer Weise ausgesondert werden kann.

Im einzelnen bietet die Festschrift eine anregende Vielfalt der Beiträge, und dies nicht nur in kirchengeschichtlicher Hinsicht. Im ganzen erinnert sie an die Bedeutung steter Auseinandersetzung mit der „lebendigen Überlieferung" und an die Notwendigkeit, die Vermittlungsprozesse dieser Überlieferung in historischer Rekonstruktion zu erfassen.

Kiel *Klaus Fitschen*

Hans Dürr / Christoph Ramstein (Hrg.): *Basileia* – Festschrift für *Eduard Buess*, Basel (Edition Mitenand) 1993, 515 S., kt., ISBN 3-927534-19-6.

Innerhalb von 12 Monaten eine Festschrift von 500 Seiten zustandezubringen erfordert organisatorisches Geschick, entschlossenes Bemühen um die Manuskripte und zügig-professionelles Herstellungsverfahren. Ein ganzes Team nahm sich der Herstellung an, um die 32 Stimmen zu einem Chor zu vereinen – mit kräftiger Unterstützung von 5 Sponsoren; unter ihnen vernehmbar ein i.g. erfreulich vielstimmiger Chor von „Freunden und Schülern" Eduard Buess', des 1913 geborenen Basler Praktischen Theologen (Nachfolger Eduard Thurneysens), Sozialethikers und neutestamentlichen Lehrers, und dabei erst im Alter von 60 Jahren von der Doppelaufgabe eines auch zu versehenden Pfarramtes entbunden. – Man spürt der Festschrift, der bei einer Plauderei während des Kaffeetrinkens entstandenen Idee, noch etwas ihren ‚spontanen' Chrakter ab. Register fehlen (das hält auseinander, was zusammengehört), das Inhaltsverzeichnis ist karg, die Anordnung der Beiträge nach dem Alphabet der Verfasser reißt auseinander, was zusammengehört (etwa 91–102 mit 315–338). Die Autoren sind denkbar knapp – nur mit Adresse – vorgestellt. Ihr jeweiliges Lebenswerk bleibt gerade auch in seiner den Gefeierten charakterisierenden Weise dem Nicht-Schweizer oft verborgen. Einzelne Gegenbeispiele findet man in der Festschrift selbst (219, 275, 359, 397 und 508). Einerseits kann Vf.eines Beitrages schon verstorben sein, andererseits wird dem 76jährigen auch eine gerade eingereichte Seminararbeit zugedacht. In eidgenössischer Bescheidenheit ist auch Ed. Buess' eindrückliche Selbstbiographie (mit ‚sprechendem' Bild) spröde im Detail – was sich bis in die „ausgewählte Bibliogrphie" fortsetzt! Sie verzichtet für selbständige Veröffentlichungen auf Seitenangaben (1948, 1953 2mal, 1955, 1978, 1986 2mal, 1992 und 1993). – Indes: all diese leicht zu entschuldigenden Marginalia vermochten die Freude an der Lektüre nicht zu trüben. Das liegt nicht zuletzt an den oft frischen Beiträgen aus den theologischen Disziplinen – fast erschrokken liest man manches ...: „es ist schon nachdenkenswert, dass ein Exeget, der angeblich penibel mit den Texten umgeht, die eigene Schreibe so wenig präzise handhabt, dass man ihn nicht beim Wort nehmen darf." (S. 50!) Ein altes Klischee kann gelegentlich begegnen, als sei die Evangelische Studentengemeinde Nachfolgerin der DCSV gewesen (121). Aber „Fragen einer biblischen Theologie an die moderne Welt" – das wäre schon einmal einen Versuch wert (160). Kurz: Eduard Buess tritt einem lautlos und unaufdringlich dann doch in diesen vielen Beiträgen, gleichsam gespiegelt, entgegen ... ein schöner Zug einer „Festschrift". Warum nicht auch unter Einschluß eines Mißtones im Chor? ‚Eine schweizer Stimme' an „kirchliche(.) Mitarbeiter(.) in den neuen deutschen Bundesländern" scheint nun doch Intonierungsschwierigkeiten zu haben: die Aktualisierung der „Zöllner" aus der Bergpredigt (!) Matth 5,47 als „offenbar eben die, die ein besonderes Auge darauf haben, daß solche Grenzzäune gewahrt werden!" – das haben weder die biblischen Zöllner noch die darüber inzwischen erarbeiteten Ergebnisse verdient ... Fortsetzung: „Die Mauer zwischen den Dazugehörigen und den Draußenstehenden, sie muß weg! Und ihr [sc.: kirchliche Mitarbeiter in den neuen Bundesländern] habt den Auftrag, wie Mauerspechte an dieser Mauer zu hacken. Was aber in diesem Fall praktisch heißen wird, daß ihr dabei, obwohl ihr nicht gegen irgendwelche [!] Menschen seid, sondern für sie, aber eben nicht nur für sie, sondern für noch Andere, Weitere, Fremde, praktisch immer wieder auf Widerstände [sc.: stoßen?], praktisch wohl auch in die Minderheit und Opposition geraten werdet." (62) – „... praktisch ..."? Welche ‚Stimme' ertönt hier?

Acht kirchengeschichtliche Beiträge sind zu notieren. Ein Rückgriff auf Luthers „de servo arbitrio" in homiletischer Absicht, unbekümmert von einschlägiger Li-

teratur wie Schwarzwäller absehend, dokumentiert das hohe Niveau der theologischen Ausbildung: es ist dies die o.g. Seminararbeit. Christfried Kulosas (Halle a.d. Saale) Studie über „Ph. J. Speners Beitrag zur Reform des Theologiestudiums" hat sich tüchtig über den Diskussionsstand kundig gemacht und zugleich Speners „Pia Desideria" mit seiner eineinhalb Jahrzehnte späteren – ebenfalls! – Vorrede „De Impedimentis studii theologici" verglichen (wobei auf die Originalfassung in Spener, Schriften Bd. 16, 1989 [gar auf den Erstdruck?] oder auf die Übersetzung bei Joh. Adam Steinmetz zurückgegriffen werden sollte, weniger auf die nicht immer treffende Auswahlübersetzung Paul Grünbergs). Jedenfalls wird so wieder einmal auf das oft genug überdeckte, absichtsvoll ausgeblendete Miteinander von Wissen/Erkenntnis und innerster Überzeugung als „Mass des Theologenberufs" (G. Ebeling) hingewiesen. An das Debakel der nicht sachgemäßen Einbeziehung der Humanwissenschaften in die Studiengestaltung der 60er und 70er Jahre wird mit drastischen Belegen aus kompetentem Mund erinnert. Die kirchenhistorisch höchst relevante Feststellung dazu ist bemerkenswert: „Durchgreifende Reformen des Theologiestudiums haben sich in der Vergangenheit stets aus grossen geistigen Erneuerungsbewegungen ergeben. Ein derartiger Zusammenhang stellte sich nach 1965 nicht ein." (207) Diesen Zusammenhang hat indes Martin Brecht im ersten Band der neuesten „Geschichte des Pietismus" aus dem Jahr 1993 herausgearbeitet. – Die theologische Ausbildung im 19. und frühen 20. Jahrhundert wird in den drei Beiträgen zum „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens" 1836–1968, dem Einzelbild zu dem (erblindeten) Eduard Riggenbach (1861–1927) und zur Predigerschule in Basel (1876–1915) in äußerst sprechender Weise thematisiert. Zu welch sachlichen, ruhigen ‚Lösungen' – von politischen Machtkämpfen etwas weiter entfernt als heute geläufig – war man doch in früheren Zeiten angesichts von theologischen Richtungsdifferenzen fähig (freilich unter der Voraussetzung der finanziellen Basis durch Stiftungen!). Eine Stiftungsprofessur wurde errichtet. „[...] im Geist der christlichen Liebe (sollte) eine persönliche Opposition [...] vermieden werden" (S. 128). Auf dieser Stiftungsprofessur wirkten zeitweise H. v.d. Goltz, J. Kaftan, A. Köberle. Die Übermacht Karl Barths freilich schien der Berufung eines weiteren Systematikers nicht gerade förderlich, wie nach 1939 ausdrücklich festgestellt wurde, und doch ließ sich Eduard Thurneysen auch nicht auf eine Praktische Professur berufen ... (141)! [Auch 1993/94 ist die Theologische Fakultät Basel noch nicht wieder für jenes ausgleichende Verfahren zugänglich!] Krisen zeigten sich spätestens 1939–1948, und schon die letzte Ernennung auf die Stiftungsprofessur, diejenige Hendrik van Oyens, wurde nicht mehr durchgehalten: schnell kam 1968 (!) das Ende der Stiftung samt Übernahme ihres Besitzes und der von ihr geförderten Professur durch den Staat. – Eine kleine Studie zu Blumhardt d.J. sucht dessen Wirken für „einen anderen Sozialismus", der im prophetisch-apostolischen Erbe seinen Boden hat", fruchtbar zu machen (S. 231). – H. Gollwitzers Faszination durch (täuferische) Friedenskirchen und -gemeinschaften (Hutterer/Neuhutterer) spürt man dem Essay über Wilhelm Arnold (gest. 1935) aus dem Jahre 1988 deutlich ab. – Schließlich ist man dankbar für den in die unmittelbare Zeitgeschichte hineinführenden Artikel zum „Evangelikalismus", weil hier schon jeder Ansatz solider Informierung höchst notwendig und nützlich ist (163–180).

Bei dieser Vorstellung einzelner Studien muß es bleiben. Vielleicht manchen Leser noch viel mehr treffende Beiträge können hier nicht einmal genannt werden – mit einer Ausnahme: Theophil Spoerri: „Franz" (die letzte Zeit eines Knochenmark-Transplantations-Patienten). – Erfreulich selbstkritisch gesehene Torheiten begegnen in dem Band: am Beginn des vierten Jahrhunderts „(hätten) die Priester diese weltliche Macht ablehnen und weiterwirken sollen wie bis anhin." (436f.) Im Nachhinein aus sicherem Hafen leicht zu fordern, und: Gottfried Arnold läßt grüßen; aber unser Vf. (Max Thürkauf) „möchte [...] darauf verweisen, daß ich als Laie spreche, beziehungsweise blöke." Aber Thürkaufs Confessio (442–444) wird hoffentlich nicht übergangen! – Der sich auch in wissenschaftliche Publikationen hineinfressende Unfug von Großfrausucht (?) i.F. von „JüngerInnen" ist mir nur einmal begegnet und darf als Versäumnis der Korrektur passieren (vgl. 155.158: „Christen"; 445: „Vertreter und Vertreterinnen").

Die Festschrift für Eduard Buess vermag zum Ausdruck zu bringen, daß Theologie ein umfassende Angelegenheit ist und daß der Gefeierte eine Spur des Weges in die Weite und Tiefe gelegt hat, eines Weges, den andere auf je veschiedene

Weise ein Stück weit gehen: ein Weg der „Nachfolge im Horizont des Gottesreiches" (S. 14): „Basileia".

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Reformiertes Erbe. Festschrift für *Gottfried W. Locher* zu seinem 80. Geburtstag. Herausgegeben von *Heiko A. Oberman, Ernst Saxer, Alfred Schindler* und *Heinzpeter Stucki*, 2 Bände, Zürich (Theologischer Verlag Zürich) 1992/1993, 12, 475 u. 7, 390 S., Ln. geb., ISBN 3-290-10903-8, 3-290-10904-6.

Die Mitarbeiter an der Festschrift für den verdienten, besonders auf dem Gebiet der Zwingliforschung hervorgetretenen Theologen beziehen sich auf Zwingli-Themen oder Beiträge zur Schweizerischen Kirchengeschichte. Neben Zwingli finden also Oekolampad, Bullinger und Calvin Gewichtung, wobei vielfach Aspekte von bisher vernachlässigten Schriften oder von Sachproblemen aufschlußreich beleuchtet werden.

Wenn möglich, knüpften Autoren an Lochers Beobachtungen an, z.B. zu Zwinglis Begriffspaar bonitas und iustitia (dei); Christoph Burger beschreibt nun umfänglicher die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Neben den genannten Reformatoren werden auch Farel, Myconius und zahlreiche andere, mit der Schweiz unauflöslich zusammengehörige Gestalten berührt, z.T. in detaillierten Forschungsbeiträgen. Ulrich Gäbler behandelt (I, S. 143 ff.) das Motiv der Verwendung „Auserwähltes Volk" in der Schweiz und in der Geschichte anderer Länder, Walter J. Hollenweger geht Zwinglis Einfluß in England nach (u.a. mit möglichem Einfluß auf William Tyndales Übersetzung des Neuen Testaments). Mehrere Beiträge z.B. von Gerhard Aeschbacher, Markus Jenny widmen sich kirchenmusikalischen Problemen, andere können der Bekenntnisgeschichte im reformierten Raum (Ernst Koch), der Geschichte der Täufer oder der Thematik „Stadtreformation" zugeordnet werden, so daß das gesamtreformationsgeschichtliche Spektrum repräsentiert wird. Dabei bleibt Zwingli Ausgangspunkt und Bezugsperspektive im 1. Bd., während im 2. Bd. Calvin in Studien von K. Blaser, Paul Christoph Böttger und anderen in den Vordergrund rückt. Zur Wirkungsgeschichte reformierter Gesinnung fügen sich besonders gut Beiträge zu den Hugenotten, zum Heidelberger Katechismus und (von H. G. Goertz) „Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen" (dabei auch Einarbeitung marxistischer Deutungsversuche und zu Peter Blickle).

Gerade in der Beschränkung der Thematik dieser gut bedachten Festschrift liegt die Chance, daß die z.T. erfreulich detaillierten und Lücken der Forschung schließenden Beiträge in das ökumenische Gesamtbild von reformierter Schriftauslegung und Weltbewältigung eingehen. Am Schluß des bestens redigierten Bandes (wobei Heinzpeter Stucki besonders hervorgehoben werden muß) findet sich ein Nachweis der nahezu 200 Veröffentlichungen Lochers, darunter das Standardwerk von 1979 über die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte.

Saarbrücken *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*

Arnold Angenendt: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München (Verlag C. H. Beck) 1994, 470 S., 21 Abb., Ln. geb., ISBN 3-406-38096-4.

Der Kirchenhistoriker der Münsteraner katholisch-theologischen Fakultät hat mit diesem Buch ein ungemein materialreiches Werk geschaffen, obgleich in weniger als 350 Seiten eine sich über rund zwei Jahrtausende erstreckende Entwicklung erfaßt worden ist. In 27 Kapiteln und einem Nachwort wird der Leser von einer einleitenden Begriffsbestimmung des Wortes „heilig" und seinen religionsgeschichtlichen Hintergründen bzw. von den Aussagen des Neuen Testamentes quer durch die Kirchengeschichte geführt: über das wundergläubige Mittelalter, über Reformation und katholische Erneuerung, über Aufklärung und Romantik bis zu den heutigen „Positionen der Kirchen" und den „Ersatzheiligen" der Gegenwart im Alltagsleben und auch in der hohen Politik. Daß am Schluß bei aller historischer Nüchternheit eine positive Bilanz über die „Wirkung der Heiligen" gezogen wird, die man sich „kaum groß genug vorstellen" kann, schließt die Botschaft des Theologen mit ein, daß die Heiligen der christlichen Geschichte nichts anderes als Beispiele für die Nachfolge Jesu sind. Ob das für eine katholische Rechtfertigung der fortdauernden Heiligenverehrung genügt, mag dahingestellt bleiben, es erinnert aber an reformatori-

sche Aussagen, wie etwa in der Augsburger Konfession und ihrer Apologie. Man darf dem Autor danken, daß er als Historiker ein nicht nur für katholische Leser geeignetes Werk geschaffen hat, sondern daß für ihn offensichtlich die „Kirchen" in ihren verschiedenen „Positionen" in gleicher Weise interessant sind und er für alle Epochen der Kirchengeschichte tiefe Einblicke in die Mentalität der Menschen ermöglicht: was geglaubt wurde und was man alles für wahr und für möglich gehalten hat.

Natürlich mußte den Anfängen der Heiligenverehrung und des Reliquienglaubens ein breiter Raum eingeräumt werden. In der frühen Christenheit vollzog sich jene folgenschwere Differenzierung zwischen der Gemeinde als „communio sanctorum" und der Hochschätzung einzelner ihrer Mitglieder, die als Märtyrer, als Asketen oder auch sonst durch vorbildlich frommes Leben hervorgetreten waren und andere übertroffen hatten, so daß nun neben den „Guten" die „Besseren" standen, wie Angenendt in der Überschrift eines seiner Kapitel formuliert, das unter anderem von der Herausbildung des Ideals der Jungfräulichkeit handelt. Es vollzog sich auch die Abkehr von der neutestamentlichen Doktrin der alleinigen Mittlerschaft Christi zu der Annahme einer Interzessionsmöglichkeit heiligmäßiger oder heiliggesprochener Menschen. Hier entbehren Angenendts Ausführungen der nötigen theologischen Klärung, aber vielleicht geben die Quellen tatsächlich nicht genügend her, um nachvollziehen zu können, wie es dazu kam, daß aus dem Glauben an die Wichtigkeit des deprekatorischen Beistandes etwa eines Bekenners oder Asketen, eines Bischofs oder Pfarrers der Glaube an die Möglichkeit eines interzessorischen Handelns etwa eines getöteten Märtyrers vor Gott erwachsen ist trotz Beibehaltung der Lehre von der Auferstehung am Eschaton. Angenendt ist dieser Wandlung in seinem achten Kapitel über „Die Doppelexistenz: im Himmel und auf Erden" nachgegangen und konstatiert dabei „die Seele im Himmel", den „Leib auf Erden". Es bleibt aber bei der Zitierung vieler Belege für diese gewandelte Auffassung bei christlichen Schriftstellern, insbesondere bei Hagiographen, die mehrheitlich wohl als panegyrisch einzustufen sind und kaum theologisch voll durchdacht waren. Der berühmte Streit um die „visio beatifica" und die Meinung Papst Johannes XXII. am Anfang des 14. Jahrhunderts wird auf knapp einer halben Seite behandelt.

Der mittelalterliche Reliquienkult mit seinen abstrusen Auswüchsen konnte mit deutlich spürbarer Reserve höchstens mentalitätsgeschichtlich ausgewertet werden. Man zweifelt, daß wirklich alles geglaubt wurde und so wenig Möglichkeit bestand, offensichtlichen Betrug zu entlarven. Die Kirche muß sich wohl den Vorwurf gefallen lassen, dem Aberglauben Vorschub geleistet oder die Primitivität der Menschen ausgenützt zu haben in der Hoffnung, auch dadurch,einem letztlich gutem Ziel zu dienen. Am ehesten wird diese Rechtfertigung noch bei der Bilderverehrung akzeptiert werden können. Leider ist das diesbezügliche Kapitel bei Angenendt wieder sehr kurz ausgefallen und vermißt man ein Eingehen auf die theologische Kontroverse zwischen Ikonodulen und Ikonoklasten, die ja bekanntlich eine geraume Zeit die Kirchengeschichte beschäftigt hat. Zu kurz kommt entschieden auch das oft als „Massenpsychose" zu qualifizierende Wallfahrtswesen.

Angenendt bezieht seine Belege meist aus der Literatur, weniger direkt aus den Quellen. Man bewundert die Belesenheit des Autors, vor der auch ein 50seitiges Verzeichnis am Ende des Buches Auskunft gibt. Lücken wird derjenige aufspüren, der auf Einzelheiten aus ist. Sie sind bei einem so weit gespannten Thema unvermeidlich und verzeihlich. Hervorzuheben ist die durch keinerlei konfessionelle Schranken beeinträchtigte Literaturbenützung.

So beruht beispielsweise das Kapitel über Petrus ebenso auf dem bekannten Buch von Oskar Cullmann wie auf der jüngeren Darstellung von Rudolf Pesch. Es rangiert unter den „Sonderfällen" neben einer Behandlung der Jesus-Reliquien und einem noch ausführlicheren Eingehen auf die Marienverehrung und führt, so könnte man sagen, von der Devotion des allerdings biblisch falsch als Erstberufenen eingestuften Apostelfürsten zum Selbstbewußtsein der Römischen Kirche. Angenendt bleibt als Historiker nüchtern und schließt seine Ausführungen über das Werden der Petrusverehrung mit einem auf die Epoche der Gregorianischen Kirchenreform bezüglichen Zitat von Gerd Tellenbach, das im Sinne der damaligen Zeit die „Einheit der Kirche auf Erden" artikuliert.

Der Rezensent meint, daß mit dem neuen Buch von Angenendt wiederum ein Beweis dafür erbracht wurde, wie wenig konfessionell kontrovers eine der Wissenschaft verpflichtete Kirchengeschichtsschreibung ist und wie mit ihr vielleicht

doch der Erreichung jenes biblischen Zieles der, „Anbetung im Geist und in der Wahrheit" gedient werden kann.

Tübingen *Harald Zimmermann*

Knud Ottosen: The Responsories and Versicles of the Latin Office of the Dead, Aarhus (Aarhus University Press) 1993, 53, 449 S., geb., ISBN 87-7288-315-4.

Der aus der Schule des französischen Gelehrten P.-M. Gy kommende dänische Liturgiewissenschaftler, der 1986 bereits eine Untersuchung über die Responsorien der Sonntage und Quatembertage im Advent veröffentlicht hat, legt in diesem umfangreichen Band seine Forschungen zu den Responsorien der Matutin des Totenoffiziums vor. Mit Hilfe eigens entwickelter Computerprogramme hat er 2026 Reihen von Responsorien mit den dazu gehörigen Versen in 1809 Handschriften und Drucken, zumeist Inkunabeln, untersucht und ausgewertet. Er hat damit den Zeitraum von der 2. Hälfte des 9. Jh. bis zum Beginn des 17. Jh. – die spätere Zeit ist wegen der Vereinheitlichung der liturgischen Formulare unerheblich – sowie alle Länder Europas und Palästina erfaßt.

Nach einleitenden Erläuterungen zur Vorgehensweise bei seiner Untersuchung und zu den viele Seiten umfassenden Tabellen des Buches (S. 1–27) behandelt der Vf. in einem 1. Kapitel die Geschichte des Totenoffiziums (S. 29–49). Wohl schon um das Jahr 800 wurde in Klöstern damit begonnen, Psalmen und andere Gesänge, Gebete und Lesungen zusammenzustellen, die man im gemeinschaftlichen Gottesdienst aus Anlaß des Todes und des Begräbnisses verstorbener Mitbrüder und an den besonderen Gedächtnistagen der Verstorbenen (3., 7. [9.] und 30. [40.] Tag nach dem Tod und Jahrestag) verwendete. Es lag nahe, sich hinsichtlich der Struktur an den Tagzeiten der Stundenliturgie auszurichten. So entwickelte sich im Laufe der Zeit ein dem Offizium des Tages nachgebildetes Totenoffizium, das schließlich aus Matutin, Laudes und Vesper bestand und mancherorts schon im 9. Jh. nicht nur bei Todesfällen, sondern an allen Werktagen anschließend an die Laudes bzw. die Vesper des Tages gebetet wurde. Freilich wurde dieses Totenoffizium nicht bis zur Herausgabe der Liturgia Horarum durch Paul VI. im Jahr 1971 im allgemeinen (commonly) täglich gebetet (S. 3). Vielmehr war man bereits seit Pius V. nicht mehr überall streng dazu verpflichtet, auch wenn bis 1971 im Breviarium Romanum das aus Vesper, Matutin und Laudes (in dieser Reihenfolge!) bestehende Totenoffizium zu finden war. Im 2. Kapitel bespricht der Vf. die für die Matutin des Totenoffiziums ausgewählten Lesungen (S. 51–93), die in manchen Quellen nur dem Buch Ijob, in anderen auch anderen atl. und ntl. Büchern entnommen sind. Nur wenige Formulare enthielten auch Texte der Kirchenväter, vor allem von (Ps.-)Augustinus. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß bereits von der Auswahl der Lesungen her zwei große Gebiete zu unterscheiden sind, eines, das den Norden Europas (ohne England) und bis ins 12. Jh. auch Nord- und Mittelitalien umfaßt, das andere, zu dem England, Frankreich, Spanien und seit dem 12. Jh. auch Italien gehören. Es werden sodann die über 2000 Reihen von Responsorien im 3. Kapitel dokumentiert (S. 95–201) und im 4. Kapitel eingehend kommentiert (S. 203–370).

Im abschließenden 5. Kapitel zeigt der Vf. die Ergebnisse seiner umfangreichen Untersuchung auf: ein liturgiegeschichtliches und ein liturgietheologisches (S. 371–385). Als wichtiges liturgiegeschichtliches Ergebnis kann festgehalten werden, daß mit der Dokumentation der in verschiedenen Lokal- und Partikularkirchen unterschiedlichen Responsorien der Matutin des Totenoffiziums ein wertvolles Hilfsmittel vorliegt, das Herkunft und Abhängigkeit lokaler liturgischer Bücher festzustellen erlaubt. Bedeutsamer ist das liturgietheologische Ergebnis: Die Texte der Responsorien lassen erkennen, wie sich das Verständnis vom Tod und vom Zustand nach dem Tod während des Mittelalters entwickelt hat. Die ältesten erreichbaren Quellen (2. Hälfte des 9. Jh.) lassen auf die stadtrömische Liturgie, vor allem auf St. Peter, als den Ursprungsort des (bereits um 800 in Klöstern nördlich der Alpen gefeierten) Totenoffiziums schließen. Da das Offizium zunächst nur im Zusammenhang mit dem Begräbnis gefeiert wurde, lag es nahe, in seinen Texten den Verstorbenen mit seinen Klagen, seiner Reue und seinem Glauben zu Wort kommen zu lassen; der Zustand nach dem Tod wurde als Schlaf bis zum Jüngsten Tag verstanden. Mit dem bald darauf üblichen täglichen Totenoffizium und mehr noch mit dem im 11. Jh. eingeführten Allerseelentag, für den man das bestehende Totenoffizium übernahm, ist die Vorstellung von der notwendigen Reinigung der Seele nach dem Tod verbunden. Die liturgischen Texte werden als Ausdruck des Leidens der See-

len aller Verstorbenen verstanden. Die tägliche Wiederholung der Texte förderte seit der 2. Hälfte des 11. Jh. die Vorstellung vom Fegfeuer. Damit ist das vom Autor sogenannte „französische" Konzept beschrieben, dem er das „deutsche" gegenüberstellt. Bei diesem haben Lesungen und Responsorien eine andere Ausrichtung: In den Lesungen wird Gott als der Herr verkündet, der den Menschen durch Christus, den Sieger und König am Kreuz, erlöst und von den Toten auferweckt, und in den Responsorien bekennt der Verstorbene seinen Glauben an den Erlöser. Das ursprünglich dem „deutschen" Konzept folgende Totenoffizium des Lateran wurde durch die Hinzufügung von Ijob 10,18–22 als 9. Lesung dem „französischen" Konzept angenähert, das der Verfasser nun als „fränzösisch-römisches" bezeichnet. Bemerkenswert ist, daß seit der 2. Hälfte des 11. Jh. und noch während des 12. und 13. Jh. das Totenoffizium nach dem „französischen" bzw. dem „französisch-römischen" Konzept sich in jenen Gebieten verbreitete, die im Investiturstreit auf seiten des Papstes standen. während das Offizium nach dem „deutschen" Konzept sich in den Ländern durchsetzte, die auf der kaiserlichen Seite standen, bis auch hier etwa um 1300 die Vorstellung vom Fegfeuer im Totenoffizium beherrschend wurde. Die Entdeckung dieser erstaunlichen Verquickung von liturgiegeschichtlicher und allgemeiner kirchengeschichtlicher Entwicklung war bei der Fülle des zu erschließenden liturgischen Textmaterials nur mit Hilfe der Computertechnik möglich. Quellen- und Literaturverzeichnis leiten das Buch ein (VII–LIII). Alphabetisch geordnete Verzeichnisse der Responsorien und der dazugehörigen Verse sowie sechs Indices schließen es ab (387–449). Dem Vf. ist von Kirchenhistorikern und Liturgiewissenschaftlern für seine aufschlußreiche Studie zu danken.

München *Reiner Kaczynski*

Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov Braunau und Rohr. Im Auftrag der Abteien Břevnov und Braunau in Rohr bearbeitet von *P. Johannes Hofmann* (= Studium und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, 33. Ergänzungsband), St. Ottilien (EOS Verlag) 1993, 51, 852 S., geb., ISBN 3-88096-623-0.

Bücher haben bekanntlich ihre Schicksale, und bei historischen Werken ist es nicht selten so, daß am geschichtlichen Material eine Standortbestimmung der Gegenwart sichtbar gemacht wird. Das gilt in besonderer Weise für den hier zu besprechenden stattlichen Band über drei bedeutende Klöster Böhmens und Bayerns, deren Entwicklung, Krisen und Wandlungen zugleich tiefe Einblicke in das Verhältnis zwischen Deutschen und Tschechen in den Böhmischen Ländern vermitteln, ein Verhältnis, das auch in diesen geistlichen Gemeinschaften unter der Regel Benedikts von Nursia nicht unproblematisch gewesen ist. Der vorliegende Sammelband – eine Festschrift besonderer Art – führt als Rückblick und abwägendes wissenschaftliches Gespräch zahlreicher Autoren dasjenige wieder zusammen, was durch Krieg und revolutionierende Zeitumstände danach zwischen 1938/39 und 1989/90 oft in schmerzlicher Weise getrennt war. Dies geschieht in der gläubigen Zuversicht des Kirchenvaters Augustinus, daß „Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreiben könne." Ausdruck dieser neuen, vom Geist der Versöhnung getragenen Hoffnung sind die zahlreichen Grußworte geistlicher Würdenträger tschechischer und deutscher Zunge, die das Werk einleiten und unter den gegebenen Umständen viel mehr bedeuten als übliche Jubiläums-Topik!

Der erste Großabschnitt gilt dem hl. Adalbert als Gründer Břevnovs. Rudolf Turek (†) umreißt das politisch-kirchliche Umfeld der Gründungszeit und beschreibt kundig die Situation und Stellung der Slavnikiden, jener mächtigen Adelsfamilie, der Adalbert entstammte. Jerzy Wyrozumski behandelt dessen Polenmission, Thomas von Bogyay die Ungarnmission des Heiligen, während Peter Hilsch das Bild Adalberts in der neueren deutschen Historiographie sorgfältig nachzeichnet. Pavol Černý interpretiert die Bronzetür von Gnesen, die das Leben Adalberts darstellt.

Das zweite Großkapitel behandelt eingehend das klösterliche Leben und die Wirkung Břevnovs; hier sind vor allem die Beiträge von Dana Koutná-Karg und Jaroslav Kadlec hervorzuheben. Der Geistesgeschichte Břevnovs und Braunaus im Barockzeitalter widmet sich das 3. Kapitel (Walter Baier), desgleichen der Kunst und Architektur, wobei, wie so oft in Böhmen, die Baumeister Dientzenhofer ihre Hand im Spiel hatten (Heinrich, Gerhard, Franz).

Besonders reichhaltig und instruktiv ist der folgende Großabschnitt über die Epoche von der Aufklärung bis zum gesell-

schaftlichen Umbruch des 19. Jahrhunderts. Ehrenfried Schulz behandelt den für die katholische Aufklärung Österreichs hochbedeutenden Abt Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785), dem schon P. Beda Menzel eine grundlegende Untersuchung gewidmet hat. Kurt A. Huber vermittelt interessante Einblicke in die Ergebnisse zweier bischöflicher Visitationen in Břevnov und Braunau. Erhard Meissner entwirft ein ansprechendes Bild des Abtes Johann Nepomuk Rotter (1844–1886), und P. Martin Ruf gibt Einblick in die Geschichtsschreibung und in die Anfänge der „Studien und Mitteilungen", in deren Reihe auch das vorliegende Buch erschienen ist.

Das Schlußkapitel gilt der turbulenten Zeitgeschichte im Spiegel der Klostergeschichte, eine bewegende und streckenweise spannende Darstellung, die in vorbildlicher Weise nationalistische Ressentiments vermeidet (P. Heinrich Geyer, Abt Anastas Opasek, Erhard Meissner, P. Beda Menzel, Altabt Virgil Kinzel, P. Konstantin Mach, P. Gregor Zippel). Dabei geht es auch um Schulgeschichte, um die volksliturgische Bewegung unter den sudetendeutschen Katholiken, um die Musik in der Braunauer Neugründung Rohr in Niederbayern und um das Volkstheater. Mit einem Wort: Ein gelungener Band, der kaleidoskopisch Einblicke in Geist und Leben benediktinischen Mönchtums im Spannungsfeld von säkularem Zeitgeist und nationalen Ideologien gestattet.

Nur weniges ist kritisch anzumerken: Da die Beiträge durchwegs deutsch sind, hätte es nahegelegen, in den Anmerkungen den zahlreichen tschechischen Literaturangaben die deutsche Übersetzung hinzuzufügen. Das Literaturverzeichnis (S. XXIVLI) ist leider lückenhaft. So wurde zwar verschiedentlich im Text das von Ferdinand Seibt herausgegebene neuere Standardwerk zur Kirchengeschichte Böhmens und der Tschechoslowakei „Bohemia Sacra" (1974) verwendet, aber nicht in die Literaturauswahl aufgenommen. Ebenso fehlen dort als wichtige Autoren Jörg K. Hoensch (Geschichte Böhmens von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert, ^{1}1987, ^{2}1992), ferner die Autoren des von Karl Bosl herausgegebenen „Handbuchs der Böhmischen Länder", und ebenso vermißt der Rezensent sein „Böhmen im mittelalterlichen Europa" (1984). Auch der Beitrag von Josef Bujnoch über die böhmischen Benediktinerklöster im „Hussitensturm" (sic!) hätte der substantiellen Einbettung in die weit ausgreifenden Forschungen der letzten Jahrzehnte über den Hussitismus bedurft. Insgesamt jedoch liegt hier ein hocherfreuliches Werk vor, das Geschichte und Zeitspiegel in einem ist.

München *Friedrich Prinz*

Elisabeth Hütter: Die Pauliner-Universitätskirche zu Leipzig. Geschichte und Bedeutung. Herausgegeben vom Landesamt für Denkmalpflege Sachsen und der Universität Leipzig (= Forschungen und Schriften zur Denkmalpflege 1), Weimar (Hermann Böhlaus Nachfolger) 1993, 24, 179 S., Ln. geb., 8 Farbtafeln, 152 Abb., ISBN 3-7400-0916-0.

Es gibt Bücher, deren Geschick mit dem ihres Gegenstandes unlösbar und wie schicksalhaft verknüpft ist. Elisabeth Hütters kunsthistorische Studie zur Baugeschichte der Leipziger Universitätskirche ist 1961 ebendort als Dissertation angenommen worden, angesichts der massiven Bemühungen der staatlichen Organe, die kirchliche Tradition der Universität aus dem Bewußtsein zu eliminieren, immerhin ein Zeichen akademischer Souveränität. Die Arbeit war entstanden mit dem Ziel, die vom Denkmalschutz befürwortete Renovierung der Kirche, die nur minimale Kriegszerstörungen aufwies, im Zuge der die alte Bebauung mißachtenden Neugestaltung des Karl-Marx-Platzes (des vormaligen Augustusplatzes) wissenschaftlich zu begründen und so der Erhaltung des kunst- und kulturgeschichtlich bedeutenden Kirchbaus zu dienen. Dieses Ziel denkmalpflegerischen Einsatzes (auf S. VIIff. dokumentiert) konnte gegenüber der Kulturpolitik der DDR nicht durchgesetzt werden. Am 30.Mai 1968 wurde die Universitätskirche auf Beschluß des Politbüros der SED gesprengt, nicht ohne daß in der Leipziger Bevölkerung Protest gegen diesen Akt kultureller Barbarei laut geworden wäre. Übrigens ereilte die Kirche damit ein Schicksal, dem sie nach dem Übergang des sächsischen Herzogtums zur Reformation 1539 nur knapp entgangen war: damals hatte die Stadt Leipzig auf dem Gelände des vormaligen Dominikanerklosters bereits ein neues Stadtviertel geplant, ehe die Kirche in letzter Minute der Hoheit der Universität unterstellt wurde. Die Sprengung der Kirche im Jahre 1968 bedeutete dann nicht nur den unwiederbringlichen Verlust einer baugeschichtlich höchst bemerkenswerten Kirche, sondern auch den Schlußstrich unter die mit dem Bau verbundene Tradition der alten Universität

Leipzig, die unübersehbar verbunden war mit der Geschichte christlicher Verkündigung und der Darstellung des Evangeliums in der akademischen und bürgerlichen Öffentlichkeit. Natürlich durfte H.s Arbeit, die der Erinnerung an diese Tradition gewidmet war, nicht im Druck erscheinen, ja sie wurde so gründlich unterdrückt, daß das seinerzeit eingereichte Exemplar an der Universität Leipzig nicht mehr auffindbar ist. Das bedeutete, daß für die nach 32 Jahren erfolgte Drucklegung sämtliche Abbildungen neu beschafft werden mußten, was der Verfasserin mit einer einzigen Ausnahme (Abb. 116) erfreulicherweise gelungen ist. Das späte Erscheinen der Arbeit kann selbstverständlich den Zerstörungsakt von 1968 nicht ungeschehen machen, es erlaubt aber die Erinnerung, womöglich sogar die Neuanknüpfung an eine gewaltsam verdrängte Tradition. Es muß als ausgesprochener Glücksfall gelten, daß die Baugeschichte eines verschwundenen Gebäudes so minuziös erforscht und anschaulich dargestellt worden ist. Wut und Trauer über den Verlust eines unersetzlichen Kulturdenkmals können ein wenig gemildert werden durch die Dankbarkeit dafür, daß es wenigstens dieses Buch gibt.

H. geht in neun Kapiteln der Baugeschichte der Kirche nach. Sie setzt ein mit einem kurzen Blick auf die frühe Ausbreitung des Dominikanerordens, dem eine Beschreibung des Baues in seinem Zustand von 1961 folgt. Die sieben folgenden Kapitel sind der Rekonstruktion der Phasen des Baues gewidmet.

Die Dominikaner kamen schon 1229 in die noch junge Stadt Leipzig und begannen vermutlich zwei Jahre später mit dem Bau der Klosterkirche, die 1240 geweiht wurde. H. rekonstruiert den Gründungsbau vor allem unter Zuhilfenahme der Gründungsurkunde als dreischiffiges Langhaus mit einschiffigem Chor und 5/8-Chorschluß. Die Lage unmittelbar an der Stadtmauer geht nach H. nicht auf das mendikantische Armutsideal zurück, sondern dient einerseits der Distanz zum Pfarrklerus, andererseits spannt sie den Orden in die städtische Befestigungsaufgabe ein. Die erste Kirche, ein romanischer Bau mit flacher Holzdecke, ist am ehesten mit der Katharinenkirche in Halberstadt verwandt, der Chor wurde in der Stadtkirche Delitzsch nachgebaut. Die Kirche hatte einen Lettner (zuerst 1445 erwähnt), ab 1393 wurden an der Nordseite mehrere Begräbniskapellen angebaut, die im 16. und 19. Jahrhundert abgebrochen wurden.

Ab 1485 wurde die Dominikanerkirche grundlegend erneuert. Das alte Langhaus wurde erhöht und spätgotisch eingewölbt, der Nordflügel des Kreuzganges wurde als „viertes Schiff" in den Kirchenraum einbezogen und darauf eine Kreuzgangempore gesetzt. In den Jahren 1517 bis 1521 schließlich wurde der alte Chor niedergelegt und durch eine dreischiffige Chorhalle ersetzt, deren architektonischer Abschluß unsicher bleibt. Integriert wurde ein Turm der Stadtbefestigung. Die Schiffe des Chores waren durch Chorschranken voneinander getrennt. H. deutet den Um- und Neubau als Folge sowohl des Ordensprogramms als der spätgotischen Raumvorstellung.

Einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der Kirche bedeutete die Einführung der Reformation in Leipzig. Auf Betreiben Caspar Borners, des Rektors der Universität, wurde der ganze Komplex des Dominikanerklosters 1543 an diese übereignet. Zunächst wurde die Kirche als Aula benutzt, 1545 dann unter Beteiligung Luthers als Universitätskirche in Dienst genommen. Über diese Vorgänge erfährt man bei H. nicht viel; es bedürfte weiterer Forschungen, um die Anfänge des protestantischen Universitätskirchenwesens genauer zu erhellen. Deutlich werden bei H. aber die baulichen Veränderungen, die aufgrund des religiösen Umbruchs notwendig wurden. Das betrifft vor allem die Beseitigung des Lettners, durch welche der Bau zu einer Einraumkirche wurde, die der reformatorischen Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament entsprach und die die Erinnerung an die altgläubig-monastische Trennung von Geistlichen und Laien tilgte. Das Chorhaupt fiel 1546 der Erneuerung der Stadtbefestigung zum Opfer. Über die Bauarbeiten hat sich der Bericht Caspar Borners erhalten, der als Quelle für den Geist reformatorischen Kirchenbaus von überörtlicher Bedeutung ist. Obwohl die ehemalige Dominikanerkirche St.Pauli in diesen Jahren im Sinne evangelischen Gottesdienstverständnisses erneuert worden war, fanden bis zum Anfang des 18.Jahrhunderts dort kaum noch Gottesdienste statt. Als Aula diente der Raum feierlichen Begängnissen der Universität: Rektoratswechsel, Promotionen, Disputationen. Es gab Samstagabendvespern und vor allem die Begräbnisfeierlichkeiten für „Universitätsanverwandte", die in der Kirche bestattet wurden. Diese beherbergte in der Folge viele Epitaphien Leipziger Gelehrter. Da die Studie von H. sich auf den Bau be-

schränkt, sind diese Denkmäler leider nicht im einzelnen gewürdigt. In einem Exkurs über die deutschen Universitätskirchen weist H. darauf hin, daß sich infolge der Übernahme alter Kirchbauten im Protestantismus kein eigener Architekturtyp der Universitätskirche ausgebildet hat. Anders sieht es im Blick auf die römisch-katholischen Kollegienkirchen aus.

1710 wurde in der Leipziger Universitätskirche ein sonntäglicher akademischer Gottesdienst eingeführt. Vorausgegangen waren Streitigkeiten mit der städtischen Pfarrgeistlichkeit. Es wäre gewiß von Interesse, den Vorgang genauer zu erforschen, um einen Einblick in die Anfänge des Universitätsgottesdienstwesens zu erhalten. Das Bewußtsein, von dem dieser Neubeginn getragen war, wird bei H. (ihrem Gegenstand entsprechend) nicht recht deutlich: wie verhielten sich hier akademisches Selbstbewußtsein und parochiale Kirchenordnung zueinander, und welches Verständnis der christlichen Verkündigungsaufgabe stand hinter den neuartigen Gottesdiensten? Jedenfalls wurde die Kirche zu einem „templum academicum" bzw. „theatrum academicum" umgebaut: Durch ein repräsentatives Barockportal an der Westfront und eine Vorhalle sowie die Erhöhung der Chorschranken entstand ein Prozessionsraum für akademische Veranstaltungen. Eine neue Kanzel unterstrich die Bedeutung der Predigt. Doppelgeschossige Emporen boten zusätzlichen Zuhörern Raum; für die akademischen Würdenträger wurden logenartige Kapellen eingebaut. Darüber hinaus konnten betuchte Bürger eigene „Betstübchen" mieten.

Im 19.Jahrhundert wurde die Kirche gleich zweimal umgestaltet und erneuert. Nach den Schäden durch die Befreiungskriege wurde sie 1813 bis 1817 mit klassizistischer Tendenz renoviert, eine gotisch-klassizistische Westfassade entstand 1838. Das war eine Folge der veränderten städtebaulichen Lage der Kirche nach der Niederlegung der Leipziger Stadtbefestigung: die vormalige Rückseite der Kirche wurde zur Schauseite am neu entstehenden Augustusplatz neben dem neuen Universitätshauptgebäude, dem „Augusteum". Im Innern wurde der Chorraum in romantischem Geist erneuert. Ein Hochgrab für den 1309 verstorbenen Meißner Markgrafen Diezmann wurde errichtet, die Epitaphien wurden im Chor konzentriert. Kam in dieser Raumgestaltung ein „weltlich-nationales Frömmigkeitsgefühl" (S.137) zum Ausdruck, war der neugotische Umbau in den Jahren 1896 bis 1898 stärker liturgischen Anliegen verpflichtet. Neben dem Bewußtsein, für ein „stilreines" Erscheinungsbild der Kirche zu sorgen, stand die erklärte Absicht, den Raum den Bedürfnissen evangelischen Gottesdienstes anzupassen. Deshalb wurde der lange Chor durch den Einbau einer Sakristei unterhalb der Chorfenster erheblich verkürzt; die Störung des Raumeindrucks, die selbst auf den alten Fotografien unverkennbar ist, nahm man dabei in Kauf. Die Schaufassade wurde in qualitätvoller Neugotik gestaltet, die man als Kirchenstil empfand. Das daneben befindliche „profane" Universitätshauptgebäude wurde bemerkenswerterweise als Neurenaissancebau errichtet. Die Kirche erhielt zum ersten Mal einen Turm, der architektonisch zum Universitätsgebäude überleitete. Im Innern wurde das Ziel der Stilreinheit nicht konsequent verfolgt: die neue Emporenanlage, wieder mit eigenen Plätzen für die akademischen Würdenträger, war der barocken nachempfunden. Der gotisierende Bemalung mißt H. nur geringe Qualität zu; sie sollte, unter anderem durch aufgemalte Vorhänge, „ernstbehaglich" wirken (S.154). Ein kleiner Jugendstilaltar wurde 1913 während des Rektorats des Kirchenhistorikers Albert Hauck durch ein gotisches Original ersetzt.

Dank der 152 Abbildungen im Text und der acht Farbtafeln können sich auch Nachgeborene einen umfassenden Eindruck von der letzten Gestalt der Leipziger Universitätskirche St.Pauli und von ihrem geschichtlichen Werden verschaffen. H.s Studie liest sich streckenweise als eine Kirchengeschichte in nuce. Die Baugeschichte der Kirche ist Zeugnis der „weltmissionarischen" Ambitionen des Dominikanerordens, aber auch der Präsenz des monastischen Ideals zu Beginn der reformatorischen Bewegung. Deutlich ist die Verbindung mit der mittelalterlichen und neuzeitlichen Stadtgeschichte, am deutlichsten in Gestalt jenes Stadtturmes, an den sich die Kirche zunächst anlehnt, den sie dann in ihren Chor integriert, und in dessen Räumen sich später der Karzer der Universität befindet. Beiläufig sei erwähnt, daß 1519 Johann Tetzel mit großem Gepränge im Chor der Kirche beigesetzt wurde (S.91). Die Reformation hat dann ein ganz anderes Ideal des Christentums mit dem alten Raum verbunden. In der Folge wird die Universitätskirche zum Symbol der akademischen Verbürgerlichung des Protestantismus, später zur Feierstätte der romantischen Historisierung

des Religiösen, ehe dann kulturprotestantische Ästhetisierung des Kirchenraums zumindest stilistisch zu den mittelalterlichen Anfängen zurücklenkt. Es ist wohl nicht zufällig diese historisch gewachsene Verbindung des Religiösen und des Gesellschaftlichen, an der schließlich das parteibürokratisch verengte Pathos des sozialistischen Aufbaus ein Exempel der Proklamation des postreligiösen Zeitalters statuiert. Mit diesen Überlegungen zur kirchengeschichtlichen Bedeutung der Leipziger Universitätskirche deute ich nur an, welche Anregungen von H.s Untersuchung ausgehen.

Das Buch ist gut ausgestattet. H.s Dissertation ist unverändert abgedruckt, einschließlich eines Quellenanhanges und des Literaturverzeichnisses von 1961. Wenigstens hier wäre eine Fortschreibung wünschenswert. Es ist bedauerlich, daß das Schicksals des Inventars der Kirche nach 1968 im Dunkeln bleibt. Man wüßte auch gerne, was aus den in Anm.354 erwähnten spätmittelalterlichen Wandmalereien geworden ist, die 1891 in der Universitätsbibliothek deponiert wurden. Einige Druckversehen und Unstimmigkeiten sind mir aufgefallen: S.47, Sp.1, Z.11 lies: ingenti (die Übersetzung des lateinischen Textes ist übrigens mehr als holprig); S.48,Sp.1,Z.7 lies: die Pergula; S.67, Sp.2, Z.13 lies: stilistischen; S.80, Sp. 1-2 lies: Bettel-ordenschores; S.118, Sp.2, Z.23 lies: protestantischen; S.123, Anm. 323 bietet einen Verweis auf Seitenzahlen des Anhangs der Dissertation, der im Druck nicht nachzuvollziehen ist; S.129 Überschrift, lies: „Augusteum"; S.154, Sp.2, Z.8 streiche „sich".

Elisabeth Hütter stellt ihr aktuelles Geleitwort unter das Motto „Meminisse adiuvat". Es ist sehr zu wünschen, daß die Veröffentlichung ihrer anregenden Studie dieses Motto in einem doppelten Sinne bewahrheitet: als Hilfe zum Erinnern an das Vergangene und Zerstörte, und als Hilfe des Erinnerns zum gegenwärtigen Umgang mit kirchlichen und profanen Baudenkmälern und mit der durch sie repräsentierten geistigen und kulturellen Tradition.

München *Hellmut Zschoch*

Alte Kirche

Mommsen, Theodor: Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungsmitschriften von Sebastian und Paul Hensel 1882/86. Herausgegeben von *Barbara* und *Alexander Demandt*, München (C. H. Beck) 1992, 634 S., kt., ISBN 3-406-36078-5.

Mommsens Schriftenverzeichnis hat 1513 Nummern (dieser Zahl ist noch eine zunächst anonym erschienene Flugschrift aus dem achtundvierziger Jahr hinzuzufügen) – allein Harnack hat die dadurch bezeichnete Lebensleistung um 97 Nummern überboten. Man sollte meinen, daß das veröffentlichte Werk des im Alter von fast 86 Jahren Verstorbenen (Harnack wurde 79 Jahre alt dahingerafft) alles umfaßt, was der große Mann geschrieben hat. Daß neunzig Jahre nach seinem Tode ein bisher unveröffentlichtes Manuskript, und zwar ein ganzes Buch, das sich über den Hauptteil der von M. für den vierten Band seiner Römischen Geschichte vorgesehenen Zeit erstreckt, erscheint, ist eine Sensation. Es handelt sich um die römische Kaisergeschichte von Augustus bis Theodosius, Vorlesungen, die M. in den achtziger Jahren (also nach dem Brand seiner Wohnung, bei dem sein Manuskript bis auf einen geringen, von den Herausgebern entdeckten Rest (hier S. 57–64) neu abgefaßt und gehalten, die Sebastian Hensel (teilweise auch dessen Sohn, der Philosoph Paul H.), der als älterer Herr sich wieder auf die Hochschulbank begeben und M. in Verehrung zugewandt war, mit größter Hingabe in überaus sorgfältiger Nachschrift ausgearbeitet hat und die von dem Ehepaar Demandt in diplomatisch einwandfreier Weise herausgegeben, dazu mit einer 36 Seiten langen Einleitung, reichen Fußnoten, darunter Verbesserungen, wenn ein Irrtum M's (so S. 520 A. 484; 524 A. 504) oder neue Forschungsergebnisse das erforderlich machten, und einem 52 Seiten umfassenden Weiser versehen wurden – genau das, was geleistet werden muß, wenn man sich dem Werk des Größten seines Fachs nähert.

Die Darstellung schreitet in knappen Sätzen, darunter solchen klassischen Kalibers voran: jeder derselben bringt etwas

Neues zum Ausdruck. M. schrieb einmal: „nichts ist leichtsinniger auf der Welt als Kolleglesen" (S. 41). Davon ist nichts zu bemerken. M. mutet seinen Hörern sehr viel zu. Der Stil ist vielleicht nicht ganz so funkelnd und geschliffen wie die mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichneten Bände. Und doch ist es ein Hochgenuß, die Seiten zu lesen und auf sich wirken zu lassen. Mit der Erhebung dessen, was sich für die Erfassung der römischen Geschichte auch heute noch daraus gewinnen läßt, hat bereits K. Christ in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1993 S. 201–36 einen Anfang gemacht. Das Buch wird neben den von M. selbst herausgegebenen Bänden seinen Platz haben und sollte inskünftige zusammen mit diesen abgedruckt werden.

M. war ein Rationalist reinsten Wassers oder, wie er es selbst ausdrückte, ein homo minime ecclesiasticus. Demgemäß sind die Bezugnahmen auf Christentum und Kirche verhältnismäßig gering im Umfang und nicht unbedingt von freundlicher Art. Seine Sympathie galt Diokletian, „einer so milden Natur" (S. 494) und nicht Konstantin. Und doch hält er den Indifferentismus der Senatskaiser für in dieser Zeit unmöglich. Das Christentum hat abgesehen von Laktanz, für den M. viel übrig hat (S. 496.521), wohl nicht die besseren Charaktere auf seiner Seite, wohl aber das Recht der Geschichte. Denn das Heidentum war schon eine ausgelaugte Erscheinung, der keine Zukunft mehr blühte. Freilich hatte das Christentum die schwere, zur Last des jüdischen Erbes gehörende (S. 522) Hypothek einer sich immer mehr als Staat im Staat verstehenden Kirche (S. 499; dazu die scharfe Formulierung: „... so wäre man beinah versucht zu sagen, die Christenverfolgungen seien entschuldigt") und trug damit den Keim einer neuen geschichtlich notwendigen Auseinandersetzung in sich.

Das Christentum ist seinem Ursprung nach eine plebejische Religion (S. 496), ein Köhlerglaube. Aber es hebt sich positiv vom Judentum ab, zu dessen Wesen „beständige Revolution" (S. 225) gehört (darum bezeichnet er die Zerstörung Jerusalems als eine geschichtliche Notwendigkeit S. 224 A. 802). Im Christentum ist das nur bei der Offenbarung Johannis der Fall. Ihr gilt, wie schon den Lesern des V. Bandes bekannt war (dort S. 339: „wenig patriotische Hoffnungen" auf die Perser; S. 523: „ein merkwürdiges Zeugnis des nationalen und religiösen Hasses der Juden gegen das okzidentalische Regiment"), seine besondere Abneigung: „wüste Träumereien von einer anderen Welt" (S. 202) heißt es hier. Aber das war nicht das ganze Christentum. Paulus war ein „genialer Mann" (S. 202). „In der Apokalypse herrscht orientalische Bilderpracht, im 1. Korintherbrief okzidentale Logik" (S. 225). Von Jesus aber sagt M.: „er gehört zunächst dem Judentum ... Neu aber ist die innere Humanisierung dieser Idee (der Erlösung S. 225). In einer Zeit, in der der erste Teil der Aussage wie eine Offenbarung feilgeboten wird, mag es angemessen sein, darauf hinzuweisen, welche Ergänzung M. – selbst er – vorgenommen hat.

Die Vorlesungen stammen, wie schon erwähnt, aus den achtziger Jahren, also aus einer Zeit, in der M. noch nicht unter dem Einfluß Harnacks (der sehr intensive Briefwechsel zwischen den beiden, der noch der Auswertung harrt, gibt neben den Veröffentlichungen, etwa der Ausgabe der Rufin'schen Übersetzung von Eusebs Kirchengeschichte, den Beleg) ein lebhaftes Interesse an der alten Kirchengeschichte gewonnen hatte – die nahezu letzten Veröffentlichungen beschäftigten sich mit Papias und den Pilatusakten. Sie sind in der ZNW 1902 erschienen. Diese späten Erkenntnisse sind immer in die vorliegende Darstellung einzufügen.

Cambridge *Ernst Bammel*

Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten (= Riggisberger Berichte 1), Riggisberg (Abegg-Stiftung) 1993, 194 S., kt., ISBN 3-905014-04-1.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Abegg-Stiftung, deren Textilienschätze vor 25 Jahren in Riggisberg (bei Bern) erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, jetzt durch regelmäßig stattfindende Kolloquien zu verschiedenen Themen der Kunst- und Kulturgeschichte eine zusätzliche wissenschaftliche Belebung erfährt. Der vorliegende 1. Band, der die Beiträge des Kolloquiums vom Mai 1991 zusammenfaßt, ist in seiner Thematik geprägt von dem großen paganen Behang, auf dem in reicher Bilderfolge eine Initiation in die Dionysosmysterien eingearbeitet ist. Er wurde zusammen mit einer obenauf liegenden Marienseide in einem Grab in Panopolis oder Umgebung gefunden; beide Stücke reichen in die Zeit des frühen 5. Jh. zurück. Die Frage, wie eine pagane Beigabe in einem christlichen

Grab zu erklären ist, läßt den Band zu einer thematisch erweiterten und vertieften Betrachtung über das Zusammenleben von Christen und Heiden im spätantiken Ägypten werden.

Im einleitenden Beitrag mit dem Titel des Gesamtbandes macht D. *Willers*, klassischer Archäologe an der Berner Universität, zum einen auf den Dichter Nonnos von Panopolis aufmerksam, der neben seinem heidnischen Großepos Dionysiaka eine Paraphrase des Johannesevangeliums hinterlassen hat. Freilich kann die Parallele wenig überzeugen, da die „nonnianische Frage" nicht allein mit dem Argument einer literarischen und ästhetischen Unverbindlichkeit, sondern auch mit dem zeitlichen Nacheinander eines erst heidnischen und später christlichen Autors gelöst werden kann. Aufhorchen läßt der Versuch des Verf., in den Frauenköpfen auf spätantiken Stoffresten (Athen, Mousio laikis, Inv. 1939 u.a.), von ihm gedeutet als Jahreszeiten und Stufen des menschlichen Lebens, und der beigefügten Inschrift, nicht mehr bezogen auf die Musen, sondern auf Moses, wiederum einen erregenden Fall der Verkettung von Antike und Christentum in dieser Zeit zu erkennen. Im folgenden Beitrag „Das frühe Christentum in Ägypten" macht K. *Rudolph* wie einst schon A. v. Harnack und in jüngster Zeit wieder B.A. Pearson (1986), nicht nur auf die Vielfalt der christlichen Gruppen seit frühester Zeit bes. in Alexandria aufmerksam, sondern unterstreicht auch die noch in der Zeit des Mönchtums bestehenden Querverbindungen zur Gnosis und schließlich das Eindringen der Manireligion (und ihre strikte Bekämpfung). Damit erfährt der religiöse und kulturelle Pluralismus in diesem für alles Neue stets aufnahmebereiten Land erneut eine kenntnisreiche Würdigung. Wohl als Gegenstück hierzu ist die Abhandlung von Th. *Gelzer*, „Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike", gedacht, wo es vor allem um die einzelnen Etappen der allegorischen Interpretation bes. alttestamentlicher Texte durch gebildete Christen geht Hierbei stehen naturgemäß Namen wie Origenes, Synesius, Dionysius Areopagita und wiederum Nonnos im Mittelpunkt. Auf die beiden Grabtücher eingehend, kommt der Verf. zu dem Schluß, daß der (oder die) Bestattete zwar gewiß nicht gleichzeitig Mitglied eines dionysischen Kultvereins und einer christlichen Kirche in Panopolis gewesen sei, jedoch die Ausstattung auf gebildete Leute schließen lasse, die in einem höheren, allegorischen Sinn jene merkwürdige Verbindung rechtfertigen zu können glaubten. Als reine Faktenanhäufung erweist sich der Beitrag von R. *Merkelbach*, „Astrologie, Mechanik, Alchimie und Magie im griechisch-römischen Ägypten", ohne alle Quellenangaben und ohne jedes argumentative Vorgehen. Vor allem fragt man sich, weshalb hierbei so großer Wert auf jüdische Einflüsse, so bei Amuletten und Exorzismus, gelegt wird. Die mit reichen Belegen versehene Untersuchung von H.-G. *Severin*, „Zum Dekor der Nischenbekrönungen aus spätantiken Grabbauten Ägyptens", führt zu dem Ergebnis, daß die Produktion solcher Bekrönungen mit mythologischen oder nicht eindeutig christlich gekennzeichneten Darstellungen gegen Ende des 5. Jh. aufhöre; dies fügt sich so mit dem zeitlichen Ende paganer Religiosität auch auf anderen Gebieten gut zusammen. Die Ausführungen von C. *Nauerth*, „Mythologische Themen in der koptischen Kunst - neue Bestandsaufnahme 1991/92", beginnt mit einer deutlichen Kritik an der Behandlung einzelner Lemmata in der 1991 erschienenen Encyclopedia Coptica (Stichwort: Mythological Subjects in Coptic Art), hierauf folgen Überlegungen zu kleinfigürlichen Webereien, die eine auffällige Mischung und Stilisierung einzelner ikonographischer Elemente bezeugen, was den Schluß nahelegt, daß der Inhalt überhaupt nicht mehr verstanden wurde. Schließlich wird bei der Adaption durch die Christen resümiert, daß das Vorkommen von Mythologie nicht auf ein paganes oder religiöses Interesse schließen lasse, sondern gleichsam überkonfessionell mit dem Umfeld Bildung zu erklären sei. Außerordentlich informativ ist die breite Abhandlung von J. van der Vliet, „Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur". Darin wird das harte, bisweilen abstoßend erscheinende Vorgehen des Klostervorstehers Schenute von Atripe, des bedeutendsten koptischen Schriftstellers, gegen das Heidentum (nicht nur in der großen Stadt Panopolis) sehr detailliert als engagiertes Eintreten für seine Gläubigen gegen eine ebenfalls in der Wahl der Mittel nicht kleinliche Partei der Altgläubigen interpretiert. Aufschlußreich sind bei diesen Momentaufnahmen die besondere Bedeutung der „demokratischen und volkstümlichen Vorstellungen" (bes. einheimischer Gottheiten!), die machtvolle Stellung heidnischer patroni sowie die Tatsache, daß nicht nur Christen, sondern auch die Heiden ihre Religion fast aus-

schließlich im Kult erlebten, da ein rein intellektueller Gottesdienst lediglich eine winzige Elite treffen konnte. Das Resultat der reich illustrierten Seiten des Beitrags H. *Maguire*, „Christians, Pagans, and the Representation of Nature", ist darin zu sehen, daß in dem noch weitgehend vom Heidentum geprägten 4. Jh. zahlreiche mit Bildern ausgestattenen Pavimente faßbar sind, in der ersten Hälfte des 5. Jh. ein spürbarer Rückgang erkennbar wird (was mit Belegen aus Athanasius u.a. gegen die Bildausstattung von Häusern in Verbindung gebracht wird), während im späten 5. Jh. und darüber hinaus eine Rückkehr der Naturbilder zu beobachten ist, allerdings mit christlicher Deutung (Erde, Ozean, Jahreszeiten, Flüsse als „agents" Gottes). Die wenigen Zeilen über „Das Ende der Wallfahrt von Abu Mina" aus der Feder von J. *Engemann* handeln über die durch eine neue Grabungskampagne nachweisbare Besiedlung dieses Ortes bis in das 11. Jh. hinein, während jedoch für das Ende der Menas-Wallfahrt das 9. Jh. festzuhalten sei. S. *Schrenk* widmet ihre Aufmerksamkeit dem „Elias-Behang in der Abegg-Stiftung", in welchem sie durch eine eingehende Detail-Interpretation etwa in der Verbindung von Gemmenkreuz und Abrahams-Opfer (Isaak als Vorabbildung des geopferten Jesus) typologische Elemente erschließt, aber insgesamt die typologische Exegese nicht für das Verständnis des Gesamtkunstwerkes gelten läßt. Dadurch unterscheide sich der Behang noch von mittelalterlichen Kunstwerken. Sicher kein Zufall ist es, daß die letzte Betrachtung von *L. Kötzsche* der „Marienseide in der Abegg-Stiftung" gewidmet ist, versehen mit dem Untertitel „Bemerkungen zur Ikonographie der Szenenfolge"; denn dieses gewiß unscheinbare Fragment hat seinen Platz im Riggisberger Museum jetzt unmittelbar neben dem restaurierten Dionysos-Behang erhalten. Auch für sie ist es nach eingehender Interpretation der einzelnen Szenen (Maria im Tempel, Erwählung des Joseph, die Verkündigung an der Quelle, die Krippe Jesu, das erste Bad des Kindes) selbstverständlich, daß es sich um ein luxuriöses Grab gehandelt haben muß, galten doch Seidengewebe mit figürlichen Darstellungen seit alters als begehrenswerte und bewunderte Gegenstände. Daran änderte sich auch bei den Christen trotz heftiger Polemik der Bischöfe nichts, etwa des Asterios von Amaseia, der im J. 410 in einer wahren Philippika gegen solche mit Bildern verzierten Gewänder predigte.

Was vorliegt, ist sicherlich ein lehrreicher Band, der freilich aufgrund seines Titels noch manche literarische und historische Ausweitung hätte vertragen können. Man denkt etwa an die Übernahme des mythologischen Apparats bei dem aus Alexandria stammenden Dichter Claudian, an die steten Klagen der Bischöfe (z.B. von Augustinus) über die Namenchristen oder an weitere Auseinandersetzungen in Ägypten (bis zur Schließung des Isis-Tempels von Philae im 6. Jh.), wie sie kürzlich F. R. Trombley behandelt hat (Hellenic Religion and Christians c. 370–529, Part Two, Leiden 1994, 205 ff.).

Erlangen *Richard Klein*

Jeremy Driscoll: The ‚Ad Monachos' of Evagrius Ponticus. Its structure and a select commentary (= Studia Anselmiana 104), Roma (Pontificio Ateneo S. Anselmo) 1991, 15, 432, 26 S., kt.

Seit der Edition von zwei syrischen Versionen der Kephalaia Gnostika durch Antoine Guillaumont (PO 28,1; 1958) ist Evagrius Ponticus zu einem Brennpunkt patristischer Forschung geworden. Unter der großen Zahl der bis heute erschienenen Aufsätze und Monographien zeichnet sich immer mehr die Tendenz ab – dafür stehen besonders die Veröffentlichungen von Gabriel Bunge –, neben den traditionellen historischen Themen auch die aktuelle Relevanz der Spiritualität des Evagrius herauszuarbeiten. Die Arbeit von Driscoll markiert ein neues Stadium in dieser Entwicklung, da sie im Rahmen historisch-wissenschaftlicher Perspektiven zugleich auch einen meditativen Zugang zur Mystik des Evagrius eröffnet. Grundlage hierfür ist Ad Monachos, eine schon 1913 edierte Sammlung von 137 nach dem Vorbild der biblischen Proverbien formulierten Weisheitssprüchen (s. H. Gressmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos (TU 39,4; 1913, 143–165).

Bevor Driscoll den griechischen Text dieser Sprüche in einer anspruchsvollen Form mit einer englischen Übersetzung präsentiert (45–70) – zur besseren Handhabung wird dieser Text auch noch einmal in einem Einzelheft abgedruckt –, gibt er zuerst eine kurze Einführung in die fünf wichtigsten Aspekte der Lebens- und Gedankenwelt des Evagrius, nämlich (1) das Beziehungsverhältnis zwischen Geist, Seele und Leib, (2) die Einteilung des geistlichen Lebens in Praxis und Erkennt-

nis/gnosis, (3) die Analyse der acht hauptsächlichen bösen „Gedanken" (Laster) und ihren inneren Zusammenhang, (4) die verschiedenen Stufen der Erkenntnis, die schließlich zur Trinität führen und (5) die in allen Gedanken wirksame Art und Weise biblischer Esegese und Sprache. – Eine zweite Voraussetzung für das Verständnis der Spruchsammlung sind die anderen Schriften des Evagrius. Bevor die Frage diskutiert wird, für welchen Leserkreis Ad Monachos ursprünglich bestimmt war, werden sie in einem kurzen Überblick vorgestellt (25–35).

Den zweiten Hauptteil seines Werkes widmet Driscoll der inneren Struktur von Ad Monachos. Er zeigt, daß diese Schrift keineswegs nur eine Sammlung von Einzelsprüchen darstellt, sondern ein subtiles Sinngefüge, in dem kleine Gruppen oder auch ganze Ketten von Sprüchen aufeinander bezogen sind und auf diese Weise der Entwicklung des geistlichen Lebens entsprechen, angefangen mit den ersten Schritten asketischer Praxis bis zur höchsten Stufe der Erkenntnis. Die in dieser Schrift enthaltene Dynamik beginnt mit der Tugend des Glaubens und gipfelt in der Kontemplation der Trinität. Jeder einzelne Spruch, wie zum Beispiel M 3:

Glaube, der Beginn der Liebe,
der Liebe Vollendung die Erkenntnis Gottes,

aber ebenso auch die Beziehung dieses Spruches zu der folgenden Katene M 4–7, und wiederum die Stellung dieser Reihe in der Gesamtheit aller Sprüche bilden eine Art von Kunstwerk, das nicht allein durch diskursives Denken, sondern vielmehr noch durch meditative Verinnerlichung und Intuition sich dem Leser und Übenden erschließt. Als Zusammenfassung seiner bisherigen Untersuchung und zugleich als Überleitung zum dritten Hauptteil seiner Arbeit sagt Driscoll: „Discovering this structure is a major moment in hearing what Evagrius is saying in this text. The structure itself is his message. Yet it is not the whole message. There remains the rich contents of each of the individual proverbs and the range of the meditations which these provoke" (160).

Einen großen Raum nimmt dann der Kommentar ein zu einzelnen Sprüchen oder Spruchgruppen. Erstaunlich, wie es Driscoll hier gelingt, am Leitfaden einzelner Sprüche oder auch Spruchketten Evagrius mit seinem gesamten literarischen Werk zum Sprechen zu bringen und seine tiefste Intention zu realisieren, durch die Meditation eines Einzelspruches oder auch einer Gruppe von Proverbien den Hörenden und Lernenden zum Aufstieg zu Gott zu motivieren. Als Summe seiner Auslegung kann Driscoll die Spruchsammlung in folgender Weise charakterisieren: „Ad Monachos is a text designed to let its reader discover deep levels of meditation within it, eventually to detect in its emerging structure an image of the whole journey of spiritual ascent from the first of the virtues to the heights of union with the Trinity. In all that lies hidden for discovery within it, it is hardly an elementary treatise. It is the mnemonic summary in biblical language of Evagrius' entire vision of the spiritual life" (305–306).

Im vierten Hauptteil seiner Arbeit (305–388) fragt dann der Autor nach dem historischen Ort dieser Gattung christlicher Literatur. Unter drei Aspekten versucht er, eine Antwort zu geben.

(1) Driscoll bezieht sich auf literaturwissenschaftliche Untersuchungen zur Rolle von Weisheitssprüchen als ein Phänomen kultureller Entwicklung und die Form und Funktion der Proverbien im Alten Testament (305–322), als deren Nachahmer Evagrius gelten muß. Besonders ist es das Prinzip der Analogie, das er immer wieder gebraucht, wie zum Beispiel in dem Spruch (M 50):

Wie Feuer Wachs zum Schmelzen bringt,
so eine gute Nachtwache böse Gedanken.

So dienen solche Sinnsprüche Evagrius zu Erhellung des Zusammenhanges zwischen der materiellen und geistigen Welt. Driscoll folgert: „Evagrius as a creator of proverbs in the biblical tradition has found that key to wisdom which the biblical proverbs themselves offer; namely the coherence between the order of nature and the order of human relations, the coherence between these and the divine nature which all human beings long to know ... It is the contemplation of corporeal things used for the contemplation of incorporeal things. It is the contemplation of all things related to the knowledge of God, the Holy Trinity" (322).

(2) Eine weitere Ortsbestimmung dieser Art von Literatur gibt Driscoll, indem er die Stellung des Evagrius zu den „Worten der Väter" untersucht (323–359). Dabei geht es ihm nicht um einen literarischen Vergleich der Endredaktion der Väterspräche mit Ad Monachos, sondern vielmehr um das, was schon der mündlichen Form dieser Sprüche an existentieller Verwirklichung des biblischen Wortes zugrundeliegt, mit anderen Worten um das, was ein Text an Lebenspraxis verkör-

pert. Driscoll fragt deshalb, wie sich die lebensvolle biblische Tradition der Wüste in verschiedenen Schriften des Evagrius, auch im Gnostikos, im Praktikos und in der koptischen Vita des Palladius niedergeschlagen hat. Er kommt zu dem Schluß, daß in Ad Monachos sowohl die mündliche wie auch die schriftlich fixierte Form dieser Tradition präsent ist. Obwohl diese Schrift ein kunstvoll konstruiertes Gefüge darstellt, ist sie in ihren einzelnen Teilen und ihrer gesamten Struktur von einem Element persönlicher Erfahrung durchdrungen. Evagrius lehrt eine Lebenspraxis, die in ihrer Schriftgemäßheit nicht Selbstzweck ist, sondern immer bezogen wird auf Erkenntnis, das heißt, daß die Praxis der Tugenden immer hinzielt auf die Erkenntnis der unkörperlichen Welt und die Gemeinschaft mit der Trinität, wie es zwei Sprüche zum Ausdruck bringt (M 110 und 136).

> Besser ist die Erkenntnis der Trinität als die der Unkörperlichen, ihre Kontemplation/theoria geht über alle Sinngründe der Äonen.
> Die Erkenntnis der Unkörperlichen erhebt den Geist
> und stellt ihn in die Gegenwart der Heiligen Trinität.

(3) In einem letzten Teil behandelt Driscoll Evagrius' Verhältnis zur antiken Philosophie (361–384). Worin ist der Anspruch des christlichen Mönchtums begründet, die wahre Philosophie zu sein? Unter Berufung auf das von P. Hadot erarbeitete umfangreiche Material (Exercises spirituels et philosophie antique, Paris ^{2}1987) erläutert er, daß der Inbegriff antiker Philosophie nicht die gedankliche Abstraktion darstellt, sondern es in ihr in erster Linie um eine Lebenslehre geht, um eine Lehre des Dialogs, um eine Lehre des Sterbens und eine Lehre des Lebens mit einem Text. Anschaulich wird diese Lebenslehre exemplifiziert an dem sokratischen Dialog und der sokratisch-platonischen Haltung zum Sterben. Wahre Erkenntnis bleibt niemals abstrakt; sie wird immer gewonnen durch ein Leben als spirituelle Übung. Dabei gibt es immer eine geheime Übereinkunft (conspiracy) zwischen einem formulierten Prinzip, das memoriert und meditiert wird, und der aktuellen Lebenssituation (376). In Ad Monachos ist dieses Prinzip die Bezogenheit aller Praxis auf die Erkenntnis der Trinität. Daß dabei keineswegs von einer Überfremdung des christlichen Glaubens gesprochen werden kann, zeigt die christologische Dimension folgender Sprüche.

> Fleisch Christi: Tugenden der Praxis,
> wer es ißt, wird frei von Leidenschaft.
> Blut Christi: Kontemplation der Schöpfung,
> wer es trinkt, wir dadurch weise.
> Brust des Herrn: Erkenntnis Gottes,
> wer an ihr ruht, wird ein Theologe sein. (118–120).

Alles in allem entsteht so ein stimmiges Bild des Evagrius als Mönch, Poet, Philosoph, Theologe und geistlicher Vater, tief verwurzelt in der biblischen, monastischen und philosophisch-theologischen Tradition seiner Zeit, zugleich aber auch das Bild eines Innovators, der diese verschiedenen Traditionen miteinander verschmilzt und in seinem Lebensvollzug zu einer authentischen inneren Einheit führt.

Durch eine Reihe von Registern wird das umfangreiche Werk Driscolls erschlossen. Da gibt es einen Index der wichtigsten griechischen Worte von Ad Monachos, dann ein Index aller Schriftzitate und aller Anspielungen auf biblische Themen, schließlich werden auch alle Zitate aus anderen Schriften des Evagrius registriert. Allerdings fehlt ein Register der Namen antiker Autoren und moderner Forscher. Neben einer ausgewählten Bibliographie sind sämtliche Werke des Evagrius aufgelistet. Bei den Literaturangaben ist zu ergänzen: Rüdiger Augst, Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia – religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (= Saarbrücker Theologische Forschungen 3) Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989. – Nur ein Druckfehler konnte gefunden werden: Auf Seite 378 wird Praktikos 2 zitiert: „The kingdom of God is passionslessness of the soul with true knowledge of beings". Es muß heißen: „The kingdom of heaven ...".

Marburg *Georg Günter Blum*

Cahal B. Daly: Tertullian the Puritan and his Influence. An Essay in Historical Theology. Dublin (Four Courts Press) 1993, (8, 221 S., Ln. geb., ISBN 1-85182-110-4.

Kardinal Cahal B. Daly veröffentlicht nach einem halben Jahrhundert unverändert seine Dissertation von 1945 in der Meinung, daß ihr Inhalt bis heute nicht überholt ist. Es geht um Tertullians Stellung in der Geschichte des Kirchenbegriffs, des Ketzertaufstreits und des Bußinstituts.

Ziel dieses Buches ist es gegenüber einer Position, die eine ursprüngliche Strenge

gegenüber dem Sünder durch die Möglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe um die Mitte des 2. Jahrhunderts (Hirt des Hermas), durch die generellere Vergebung von Unzuchtsünden am Anfang des 3. Jahrhunderts und die Vergebung von Abfall im Zusammenhang mit der decischen Verfolgung aufgeweicht sieht, zu zeigen, daß die Position der katholischen Kirche gleichgeblieben ist, daß ihr gegenüber die persönliche rigoristische Haltung Tertullians eine Neuerung darstellt, die nicht einmal die Montanisten unbedingt teilten, daß diese Neuerung aber bei den Novatianern u.a. Schule gemacht habe.

Die Vorstellung, Tertullian reagiere auf eine Erweichung der Bußpraxis, kann für D. nur einem liberalen Protestantismus (Harnack) entspringen, obwohl er jeweils beklagen muß, daß ihr so viele Katholiken gefolgt sind (S. 77f., 130f.). Getragen wird die Arbeit von der Überzeugung, daß es in der katholischen Kirche eigentlich keinen Wandel gegeben haben könne (z.B. S. 117: „We cannot imagine any Catholic bishop sharing these views"). Natürlich hat es lokale Unterschiede gegeben („This is not to say that the whole Church uniformely observed the same practice", S. 135). Auch wird für möglich gehalten, daß es in der Bußpraxis einiger nordafrikanischer Gemeinden eine besondere Strenge gegeben hat, was dann vielleicht auf montanistischen Einfluß zurückgeht.

Im Einzelnen: Ausgangspunkt ist der freilich noch unentwickelte Kirchenbegriff Tertullians, der von seiner persönlichen rigoristischen Haltung geprägt ist. Diese hat ihn zum Montanismus und zu schrofferen Haltungen getrieben. Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, die Sünder sind schon eigentlich keine Christen mehr. Der Geist konstituiert die Kirche.

Der Begriff einer Kirche der Reinen, Geisterfüllten hat auf Cyprian gewirkt, der zwar diesen Kirchenbegriff ausformuliert hat, dennoch die rigoristische Sicht Tertullians nicht auf die Sünder, sondern nur auf die Häretiker bezieht. Im Ketzertaufstreit vertreten Cyprian und weite Teile Nordafrikas die Position Tertullians. Obwohl Cyprian weitgehend von Tertullian beeinflußt ist, gewinnen bei ihm die einzelnen Aussagen wieder den „katholischen" Sinn, der von Tertullian verdreht worden war.

Die Arbeit von Daly hat für die vierziger Jahre gewiß bedeutende Ergebnisse gebracht, doch sind sie kaum – auch nicht durch die wenigen Aufsätze des Verf. – in der Forschung wirksam geworden. Inzwischen aber kann die von D. vorgetragene Sicht der Dinge als allgemein akzeptiertes Bild der Entwicklung gelten, was aber nun auf die Arbeiten Rahners, Porschmanns, v. Campenhausens u.a. zurückgeht. Es wäre zu begrüßen gewesen, wenn D. wenigstens im Vorwort gesagt hätte, wie er von seinen Ergebnissen her den gegenwärtigen Forschungsstand beurteilt, und wenn wenigstens die wichtigsten Titel nachgetragen worden wären. In einer Rezension kann nur eine kleine Nachlese gehalten werden.

Besonders zur Frage der Geschichte der Buße in den beiden ersten Jahrhunderten gibt es jetzt mehr Material. Der Wandel vom „Katholischen" zum Rigorismus wird von D. vor allem bei Tertullian aufgezeigt, im Vergleich seiner vormontanistischen mit den montanistischen Schriften. Hier scheint die Basis des Buches zu schmal angelegt. Ob wirklich die Rigorismen des Westens alle auf Tertullian zurückgehen, verdient überprüft zu werden. Dabei ist gewiß richtig, daß Tertullian (und besonders der Montanist Tertullian) verschärfte Vorstellungen von Sünde und Buße hat. So wie sich die Situation heute darstellt, hat es wohl bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts keine festen Regelungen gegeben, die als „Ordnung der Kirche" hätten gelten können, sondern es ist in den einzelnen Gemeinden verschieden verfahren worden, wobei schwere Fälle auch als Einzelfälle behandelt wurden. Der Hirt des Hermas scheint der erste Versuch zu sein, dem Verfahren feste Maßstäbe zugrundezulegen, was ihm weite Verbreitung gesichert hat.

Ein Gesichtspunkt, der in der Forschung wenig zum Zuge gekommen ist, den aber D. gewiß zu recht stark betont hat, ist die Verbindung von Bußauffassung und Kirchenbegriff besonders in Nordafrika.

Einen bleibenden Wert von D.s Arbeit bildet weiterhin die fleißige Sammlung von Belegen zum Thema. Der reiche Anmerkungsapparat besteht zumeist aus Texten und Textverweisen.

Greifswald *Hans Georg Thümmel*

Liliane Ennabli: Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. III. Carthage intra et extra muros (= Collection de l'École Française de Rome 151), Rom 1991, 7, 397 S., Abbildungen und eine Karte, kt., ISBN 2-7283-0202-9.

Das vorliegende Werk ist der 3. Band der den karthagischen christlichen Inschriften gewidmeten Reihe (zitiert als:

Inscriptiones christianae Karthaginis, ICKarth). Die hier publizierten Zeugnisse sind zum größten Teil schon vor 1930 bei Einzelgrabungen oder als Zufallsfunde ans Licht gekommen und auch bereits an anderen Stellen veröffentlicht worden, wobei dem von der Editorin mehrfach gewürdigten A. L. Delattre ein besonderes Verdienst zukommt. Neu an der vorliegenden Edition ist die zusammenfassende Vorstellung des Materials mitsamt dem Versuch einer Klassifizierung, neu ist außerdem die Beigabe von Photographien bzw. Nachzeichnungen aus älterer Literatur für die meisten Inschriften. Insgesamt sind in diesem Band 615 Fundstücke veröffentlicht, die nach ihren Fundorten in drei Gruppen gegliedert vorgestellt werden: I. Inschriften, für die der Fundort nicht mehr festzustellen ist, da Delattre ihn in seinen älteren Editionen nicht angegeben hatte (Nr. 1–163); II. Inschriften, die als intra muros gefunden identifizierbar sind (Nr. 164–366); III. Inschriften, deren Fundorte extra muros liegen (Nr. 367–615). Für die Gruppen II und III ist dann auch für jeden Stein der genaue Fundort verzeichnet, sei es, daß er aus älteren Veröffentlichungen übernommen ist, sei es, daß die Autorin selbst bei eigenen Forschungen das Material an ihm in situ vor- oder wiedergefunden hat. Unter den Inschriften finden sich auch einige griechische, ebenso Mosaiken, die in Einzelfällen auch mit symbolischen oder ornamentalen Illustrationen versehen sind (so Nr. 443 und 597). Die Photographien bieten hierzu und zu der sehr unterschiedlichen Qualität der Steinbearbeitung wertvolles Anschauungsmaterial. Gemeinsame Werkstätten für mehrere Inschriften lassen sich allem Anschein nach nicht ausmachen.

Die einzelnen Monumente werden im Hinblick auf den Inschriftenträger und die Schrift selbst, aber auch im Hinblick auf die Symbolik und Ornamentik sorgfältig beschrieben. Die älteren Editionen und weiterführende Literatur werden angegeben. Wo es geboten erscheint, werden die Texte kommentiert oder interpretiert. Möglich ist dies aber überhaupt nur bei einem Bruchteil des Materials, da trotz akribischer Rekonstruktionsversuche und des Füllens vieler Lacunen nur sehr wenige Inschriften eine über stereotype Formulierungen hinausgehende Aussagekraft haben und gar die meisten durch Zerstörung des Inschriftenträgers auf Fragmente weniger Wörter oder Buchstaben reduziert sind.

Dennoch sind gerade die Inschriften, die nicht zu privaten Grablegen, sondern als Dedikationen zu Märtyrergräbern und Reliquiaren gehören oder mit dem Umfeld der Koimeterien nur im Hinblick auf ihren Fundort zu tun haben, durchaus im einzelnen beachtenswert. Darunter findet sich auch ein kirchenrechtlich relevanter Text (Nr. 381), den die Autorin rekonstruiert, übersetzt und kommentiert, dann auch ein Zeugnis der Verehrung des Märtyrers Felicianus (Nr. 500) oder der des Petrus und Paulus in Karthago (Nr. 19). Schon aus solchem Einzelmaterial werden sich weitere Schlüsse ziehen lassen. Dabei ist methodisch nicht deutlich, warum diese einzelnen Monumente unter der Rubrik der Grabinschriften mitbehandelt werden, obwohl es sich in gewisser Weise nur um Beifunde handelt.

Für das übrige Material läßt sich mit den Worten der Autorin sagen, die Inschriften gäben „tout en étant banales" immerhin einen lebendigen Eindruck von der christlichen Gemeinschaft in Karthago (S. 3). Die angekündigte zusammenfassende Auswertung des gesamten epigraphischen Befundes für Karthago wird hierzu abzuwarten sein, aus der dann auch Schlüsse für die Datierung der Nutzung einzelner Friedhöfe und der Begräbnisfelder der suburbanen Kirchen gezogen werden sollen (S. 44). Eine große Zahl an Inschriften findet sich auch intra muros, obwohl naturgemäß die Mehrzahl von den suburbanen Kirchen und Friedhöfen stammt. Ob sich aus den weiterführenden Auswertungen des Materials auch Folgerungen für das innere Leben der karthagischen Gemeinde oder die Geschichte der Verehrung der Märtyrer in Karthago ziehen lassen, wird sich zeigen müssen.

Wo der Erhaltungszustand es zuließ, hat die Autorin anhand ihrer schon für Band I und II entwickelten paläographischen und stilistischen Kriterien die einzelnen Funde datiert; auch der Wandel der beigefügten Symbolik ist hierfür von Bedeutung. In einer zusammenfassenden chronologischen Aufstellung werden diese Kriterien noch einmal dargelegt und exemplifiziert (S. 22 ff.). Drei Perioden werden dabei unterschieden: zum einen die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, in der sich noch einmal zwei Phasen unterscheiden lassen, zum anderen die Zeit bis zur Wandaleninvasion, zum dritten die byzantinische Zeit, für die eine Unterscheidung von drei Teilphasen möglich ist. Die Inschriften selbst beinhalten keine Datierungsmerkmale; chronologische Angaben fehlen, und Vergleichsmaterial, z.B. in prosopographischer Hinsicht, ist

offenkundig nicht vorhanden. Auch Hinweise auf das frühere Leben der Verstorbenen sind kaum auszumachen, wirkliche Ausnahmen sind Angaben für Berufe oder den Stand verstorbener Kleriker. Nur wenige Altersangaben sind zu erheben. Die formelhaften Wendungen mögen gewisse Indizien für die Rekonstruktion der Alltagsfrömmigkeit geben (S. 43), doch läßt sich fragen, wieweit das Formular der Inschriften doch nur Topoi – etwa vom Sieg über den Tod im Zeichen des Kreuzes, über die göttliche Hilfe im Tode oder den ewigen Frieden – vorgab.

Der historische Hintergrund des epigraphischen Materials wird durch zwei vorangestellte Untersuchungen zur Onomastik und zur Sprachgestalt der Inschriften erhellt. Hierbei macht sich wieder der schlechte Erhaltungszustand des Gros der Texte bemerkbar. Immerhin sind 242 verschiedene Namen zu erheben, die ihrer Herkunft und bei Gelegenheit ihrer Bedeutung nach aufgeschlüsselt werden. Dabei fällt auf, welch geringen Anteil die spezifisch christlichen Namen ausmachen (S. 10). Auch „Cyprian" samt Nebenformen kommt nur an 6 Stellen vor. Die karthagischen Heiligen haben die Namensgebung insgesamt wenig beeinflußt; dafür finden sich u.a. alte punische und numidische Namen, sprechende und theophore, dann auch biblische Namen, die besonders in byzantinischer Zeit beliebt waren. Die Sprachgestalt der Inschriften läßt neben dem griechischen Einfluß in byzantinischer Zeit deutlich die Provinzialisierung resp. die Fortentwicklung der lateinischen Sprachkultur erkennen.

Die beigegebenen Indices zu den Namen und zu einzelnen Wörtern (gegliedert nach Begriffen aus den lateinischen, den wenigen wiederverwendeten heidnischen und den griechischen Inschriften) ergänzen die einleitenden Studien; angefügt sind außerdem Konkordanzen zum Vergleich der vorliegenden Edition mit den älteren Publikationen. Wertvoll ist außerdem die anhängende Karte des christlichen Karthago, auf der die Hauptfundstellen auszumachen sind.

Kiel *Klaus Fitschen*

Gerhard Feige: Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (= Erfurter Theologische Studien 58), Leipzig (St. Benno Verlag) 1991, 19, 269 S., kt., ISBN 3-7462-0388-0.

In eingehender Analyse listet F. in dieser durch R. M. Hübner angeregten Dissertation die Argumente auf, die Euseb von Kaisareia in seinen beiden antimarkellianischen Schriften („Contra Marcellum" und „De ecclesiastica theologia") gegen die Lehren Markells aufführt. In einem 2. Kapitel wird die Vorgeschichte im Sinne antisabellianischer Argumentation, in einem 3. Kapitel die spätere Entwicklung befragt, um so festzustellen, worauf Euseb zurückgegriffen haben und wer von ihm abhängig sein könnte.

Im Ergebnis stellt Euseb fest, daß Markell aus Furcht vor einem Ditheismus die Hypostase des Sohnes leugnet. Der Logos sei zur Weltschöpfung aus dem Vater hervorgegangen, ohne sich von ihm zu trennen (wobei die eigentliche Logosvorstellung fehlt), sei allenfalls in der Inkarnation Sohn geworden und werde die darin angetretene Königsherrschaft auch wieder aufgeben, so daß dann Gott wieder alles in allem ist, wobei das Fleisch Christi verlassen zurückbleibt. Der Ausgang des Logos sei entweder kein wirklicher, oder aber Gott müsse zusammengesetzt vorgestellt werden. Die „Unklarheit", ob Christus nun (als Logos) Gott selbst oder aber ein bloßer Mensch ist (S. 234–238), dürfte daraus entstehen, daß das Fleisch (die menschliche Natur) zwar so etwas wie das Individuationsprinzip ist, der Logos aber das Personbildende in diesem Individuum. Der Vorwurf des Psilanthropismus von Seiten Eusebs beinhaltet aber gerade die Frage, ob ein nicht von Gott unterschiedener Logos personbildend sein kann, so daß als Person nur der psilos anthropos übrigbleibt.

Daß Euseb stark von Origenes geprägt ist, verwundert nicht. Wenn Feige darauf verweist, daß der Sabell kennzeichnende Begriff „Sohnvater" zuvor nur bei Areios begegnet, dann ist das zwar richtig, besagt aber nicht viel, da der Begriff sich später auch bei ganz anderen Denkern findet. Die antimarkellische Argumentation in der Zeit nach Euseb schließt sich diesem weitgehend an, zeigt aber auch neue Züge, die in der gewandelten geistigen Situation begründet sind.

An der Exaktheit dieser Analyse ist gar nicht zu zweifeln. Der Verfasser erweist sich als guter Kenner der frühchristlichen Literatur. Doch ist nach den dabei zur Anwendung gekommenen Prinzipien zu fragen. Feige geht nach einer „phänomenologischen" Methode vor. Die einzelnen Aussagen werden je für sich behandelt, ohne daß nach Systemzusammenhängen, theologischen Motiven, Denkmodellen oder den verschiedenen Begrifflichkeiten gefragt wird. Das entspricht dem Thema

und der Aufgabenstellung der Arbeit (S. 12: „Eine systematische Darstellung der Lehre Markells ist dabei nicht beabsichtigt, ..."). Der Verfasser will nicht ein System Markells liefern und – so darf man hinzufügen – auch nicht eines Euseb oder eines anderen der behandelten Theologen. Dabei bleibt zu fragen, ob nicht doch unter der Hand Vorstellungen von einem System einfließen. Und obwohl Markell im Urteil seiner Gegner dargestellt werden soll, kommt es doch immer wieder auch zu Wertungen in dem Sinne, was als orthodox gelten müsse.

Die Problematik ist eine eigentümliche. Es gibt nur zwei Theologen, deren Anschauungen als ketzerisch direkt im Nicaenoconstantinopolitanum verworfen werden. Das Homousios und parallele Aussagen wenden sich gegen Areios, der Satz „cuius regni non erit finis" gegen Markell. Andererseits hat in der sog. „Westpartei" (deren Theologen freilich aus dem Osten stammten) Rom zu Athanasios und Markell gehalten. Daraus resultiert das unterschwellige Bemühen (vor allem seit Th. Zahn), Markell für orthodox zu erklären. Andererseits entspricht es herkömmlicher Argumentation, wenn Euseb in der Nähe der Arianer angesiedelt wird, obwohl es einen „Arianismus" nach Areios erst wieder mit Aetios und Eunomios gibt.

So sehr es für die Exaktheit von Feige spricht, wenn er allenthalben vorsichtig „nach der Meinung Eusebs" einschiebt, wirkt solche Einschränkung doch eher in eine andere Richtung: als sei es von vornherein sicher, daß Euseb den Markell nicht exakt interpretiere. Doch ist der Vorwurf, Euseb karikiere (passim), kaum berechtigt. Euseb tut nichts anderes als die anderen Theologen seiner Epoche. Und er läßt den Bekämpften ausführlich in Zitaten zu Worte kommen (so daß Euseb zur wichtigsten Quelle für Markell wird). Freilich versucht er, Konsequenzen zu ziehen und nach geläufiger Methode die Brücke zu älteren Häresien zu schlagen und so den Gegner als bereits verurteilt zu erweisen. Das kann nicht nur als Bosheit und Taktik gewertet werden. Dahinter steht die Wahrheitsfrage. Ebenso wenig kann es letzte Aufgabe der Dogmengeschichte (besser: historischer Dogmatik) sein, jeden Denker als Individuum in seiner Eigentümlichkeit stehen zu lassen, sondern er muß auf die Wahrheit seiner Aussage hin befragt werden können, d.h. diese muß mit den Aussagen anderer verglichen werden, wenn anders Wahrheit nicht nur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst ist.

Freilich wird der Eindruck, der eigentlich orthodoxe Markell werde von dem häresieverdächtigen Euseb verleumdet, am Ende wieder aufgehoben. F. kommt zu dem Ergebnis, daß die Kritik Eusebs „durchaus bedenkenswert und in wichtigen Punkten berechtigt" (S. 242) erscheint. Dies ist eines der wichtigen Ergebnisse der Arbeit, auch wenn es mir zu zurückhaltend formuliert scheint. Wenn Feige feststellt: „Die bis in unsere Zeit einflußreich gebliebene Wertung Eusebs und Markells, die letzteren viel positiver beurteilte als ersteren, bedarf also einer gewissen Korrektur" (ebd.), dann sollte dies als Aufgabe künftiger Forschung formuliert werden, daß endlich einmal Euseb eine Würdigung als der bedeutendste Theologe im 1. Drittel des 4. Jahrhunderts findet (Athanasios äußert sich erst seit den fünfziger Jahren, die Oratio contra gentes ist frühestens 336/337 entstanden, der Westen bleibt meist stumm und meldet sich erst spät mit Hilarius zu Wort, allenfalls ist Alexander v. Alexandrien Euseb an die Seite zu stellen).

Da Feige nicht nach dem „System" Markells fragt, kann er nicht eigentlich die Kritik Eusebs daran messen. Es fehlt die Beschreibung der Problematik, etwa in dem Sinne, daß Orthodoxie im frühen 4. Jahrhundert in drei Sätzen besteht: 1. Es gibt nur einen Gott. 2. Christus ist Gott. 3. Christus ist nicht der Vater. Diese drei Sätze haben es aber an sich, daß zunächst jeweils zwei den dritten ausschließen, und es bedarf eines Denkmodells, das Einheit und Zweiheit (Dreiheit) gleichzeitig auszusagen ermöglicht. Ein solches Modell ist die (zur Hypostasenlehre erweiterte) Logosvorstellung. Euseb ist (ebenso wie Alexander von Alexandrien) Anhänger der Hypostasenlehre, Markell lehnt sie ebenso wie Athanasios (zumindest in der Zeit vor dem Tomus ad Antiochenos) ab, ja Athanasios hat zunächst alle Vertreter der Hypostasenlehre als Arianer bezeichnet. Freilich ergaben sich für ihn wie für Markell daraus Schwierigkeiten, die Dreiheit glaubhaft auszusagen. Auf der anderen Seite war die Logosvorstellung ihrer stoisch-philonischen Herkunft nach zunächst subordinatianisch angelegt, und es bedurfte langen Ringens, die Hypostasenlehre so zu modifizieren, daß sie durch die Kappadokier zur gültigen Interpretation des Nicaenums werden konnte. Von diesem Ringen um adäquate Begriffe, Vorstellungen und Denkmodelle, um das Geglaubte auch als Gedachtes aussagen zu können, ist bei Feige wenig zu merken.

Wenn er am Ende feststellt, daß die Kri-

tik Eusebs an Markell „nicht ganz unberechtigt" war (S. 242), geht es um mehr als um die Frage, ob Euseb Markell exakt wiedergibt. Es geht um die Wahrheitsfrage, die noch schärfer gestellt werden müßte. Feige ist zu danken, daß er den Weg ein Stück weit geebnet hat.

Daß seit der Drucklegung einschlägige Literatur von Kl. Seibt und M. Vinzent erschienen ist, kann hier nur angemerkt werden.

Greifswald *Hans Georg Thümmel*

The Relationship between Neoplatonism and Christianity, edited by *Thomas Finan* and *Vincent Twomey* with a foreword by *John J. O'Meara*, Dublin (Four Courts Press) 1992, 8, 170 S., Ln. geb., ISBN 1-85182-090-6.

Im irischen Maynooth wurde im Juni 1990 zum ersten Mal ein patristisches Symposium abgehalten, bei welchem die in dem vorliegenden Bd. versammelten Aufsätze zur Beziehung von Neuplatonismus und Christentum vorgetragen wurden.

In „Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity" (7–26) veranschaulicht der bekannte Spezialist für Mittelplatonismus, John Dillon, anhand des Vergleichs von Origenes und Plotin die These, daß die Platonismen in Origenes' Schriften nicht von Plotin entlehnt sind, sondern daß beide unabhängig voneinander auf Werke mittelplatonischer Denker zurückgriffen. In einem ersten Teil beleuchtet der Vf. Origenes' Lehre von der Vater-Sohn-Relation (9–19), in einem zweiten Teil den Fall und die Rückkehr der Seele (19–26). Möglicherweise greifen Origenes und Plotin voneinander unabhängig bezüglich der Erläuterung der ersten und zweiten Hypostase auf den Neupythagoräer Moderatus von Gades zurück (15), bei der εἰκῶν-Lehre auf Numenius (17) und im Licht-Vergleich (Orig., De Princ. I 2,9; Plotin, Enn. V 1,7,4–5; VI 8,18,32ff.) auf „a common store of imagery, derived immediately, perhaps, from their common mentor, Ammonius Saccas, or, more remotely, from Numenius" (19).

Dermot Moran, „Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis" (27–53), untersucht die Einflüsse des Origenes (in Rufins Übersetzung) auf den großen Gelehrten Irlands des 9. Jahrhunderts, Johannes Scotus Eriugena. Hierzu kann er an frühere Forschungen anknüpfen (id., The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge 1989, 107f.). Origenes' Spuren lassen sich vor allem in den Büchern IV und V des Periphyseon nachweisen (27.34). Eriugena benutzte offensichtlich Orig., De Princ.; id., Hom. in Gen und id., Lib. in ep. ad Rom. In Periphyseon V 922c beruft sich Eriugena für die Lehre von der Apokatastasis auf Origenes (35). Wie Origenes lehrt er den spirituellen Auferstehungsleib (38–40) und die nur willentliche, nicht substantielle Verdorbenheit auch der Dämonen (41–43); beide unterscheiden sich aber deutlich (vielleicht deutlicher, als hervorgehoben) in ihrer Kosmologie und Geschichtsauffassung (45–52). Nach Eriugena befand sich der Mensch niemals im Paradies, dieser wäre aber dort, wenn er nicht gefallen wäre; entsprechend bedeutet Paradies „a metaphor for the positing of an ideal human nature which serves as a goal for all human beings" (52).

Fran O'Rourke stellt in seinem Artikel „Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius" (55–78) „das Gute" (ἡ ἀγαθωνυμία) als die göttliche Wesensbezeichnung bei Ps.-Dionys heraus (56.59f.77). Gott ist nicht nur das „In-sich-Gute", sondern als das wesenhaft Gute (οὐσιῶδες ἀγαθόν) ist er dem Wesen nach auf alle Seienden bezogen (Man vgl. Ps.-Dion., DN IV 1,693B; II 3,640C; II 8, 645D; id., ep. 4, 1072A; zitiert werden sollte jetzt nach: Corpus Dionysiacum I–II, Bd. 1 ed. B. R. Suchla, Bd. 2, ed. G. Heil / A. M. Ritter, PTS 33.36, Berlin – New York 1990/1991). Dieser markante Unterschied, der den christlichen Neuplatoniker vom paganen Philosophen unterscheidet, wird vom Vf. zwar durch ein Zitat belegt, jedoch nicht eigens herausgestellt (60). Der Seinsbegriff eignet Gott lediglich aufgrund seiner Ursächlichkeit, ist folglich keine göttliche Wesensbezeichnung. Gott ist platonischer Tradition entsprechend „jenseits des Seins", überschreitet dieses „in Würde und Macht" (77) und ist sogar jenseits des Nicht-Seins. Leider gibt der Vf. nicht an, daß der Beitrag weitgehend wörtlich (60–72) aus seiner Dissertationsschrift (id., Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas, STGMA 32, Leiden u.a. 1992, 66–82) genommen und lediglich mit einigen einleitenden und abschließenden (nicht immer konsistenten) Bemerkungen versehen wurde. Inkonsistent ist, wenn der Vf. davon spricht, Ps.-Dionys „beschreibe mit 'Sein' die göttliche Natur" (76), während er an früherer Stelle richtig herausgestellt hatte, daß nicht der Seins-

begriff, sondern alleine der Begriff des Guten als Wesensbezeichnung Gottes gilt (57f.).

Nach Deirdre Carabine, „Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God" (79–99), entwickelte Gregor in der Widerlegung von Eunomius' Annahme, die kreatürliche Vernunft könne das göttliche Wesen erkennen, die Idee der strikten Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes (86.91). Mit Ausnahme des Wissens um die Existenz des unerkennbaren Gottes und um die des Menschen als dessen Abbild gibt es nur Wissen um Nichtwissen (87–91.96–99). Daran hat sich auch durch die Ökonomie Gottes nichts geändert. Begriffe dienen nicht einmal dazu, Gottes Güte adäquat beschreiben zu können (91–96). Gregors Theologie ist „a vivid and indeed uncomfortable understanding of the experience of the gap" (99). Der konzisen Zusammenfassung der theologia negativa Gregors durch die Vferin geht allerdings eine weniger präzise philosophisch-theologische Einordnung dieses Theologen voraus (79–85). Wo finden wir „vor dem zweiten Jahrhundert in der christlichen Tradition" (80) Spuren einer theologia negativa? Fraglich ist auch, ob Gregor auf Plotin rekurrieren mußte, wie die Vferin meint, um Gott jenseits von νοῦς und οὐσία anzusetzen (85). Wie J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας: VigChr 23 (1969) 91–104, 102 nachgewiesen hat, wurde die Vorstellung, daß „das Erste jenseits des Nous und des Seins" ist (cf. Plato, Rep. VI 509b), nicht erst von Plotin herausgestellt, sondern ist auch im Mittelplatonismus weit verbreitet (cf. J.-M. Charrue, Plotin. Lecteur de Platon, CEA, Paris 1987, 248: „sans aucun doute, une longue tradition d'interprétation" avant Plotin). Unglücklich ist die Rede von einer „kappadozischen Trinitätslehre" (91) angesichts der unterschiedlichen Bestimmung beispielsweise von οὐσία und ὑπόστασις bei Gregor von Nyssa und Basilius von Caesarea oder der Lehrentwicklung, die für Basilius festgestellt wurde. Die Vferin verweist auf Einflüsse des Plotin, Origenes, Athanasius, Gregor von Nazianz und Basilius auf Gregor (81), zu erwähnen wäre auch Markell von Ankyra, von dem Gregor wichtige Anstöße erhielt.

Thomas O'Loughlin, „The *Libri Philosophorum* and Augustine's Conversions" (101–125), sieht aufgrund der Ähnlichkeiten in der Kritik des Augustinus an den „Libri Philosophorum" (Conf. V 3,3–5,9) und an den Astrologen (De Doct. Christ. II 21,32–23,36; 29,46) in den „Büchern der Philosophen" Werke von Astrologen (108–111). Sie gaben Augustinus den vorletzten Anstoß, sich vom Manichäismus zu lösen (120). Der Vf. zeichnet, gestützt auf Augustinus' Confessiones, dessen Berührungen und Beschäftigungen mit astrologischem Wissen und der entsprechenden Praxis nach (102–108.111–119). Für die vorgenommene Identifizierung der „Philosophi" spricht die Heftigkeit, mit der sich Augustinus später mehrfach gegen die Astrologie wendet (119–124).

Nach Eoin Cassidy, „The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*", wurde das für die klassisch-griechische und pagan-römische Zeit vielfach belegte, zentrale Ideal der „Philia" und „Amicitia" (127–129) durch die christliche „Caritas" nicht ersetzt, sondern eschatologisch, ekklesial und damit christlich überformt (127.140). In die christliche „Caritas" fanden wesentliche Elemente von Ph. und A. Eingang: „Einssein, Gleichsein, Gegenseitigkeit, insbesondere der intime und affektive Charakter des Einssein" von Freundschaft (140). Sein Ergebnis gewinnt der Vf. in Absetzung zur bisherigen Forschung, in welcher der Kontrast zwischen paganem und christlichem Freundschaftsideal hervorgehoben wurde und der Niedergang des paganen Ideals auf den Neuplatonismus und das Christentum zurückgeführt wurden (129f.). Um zu zeigen, daß die Vorstellungen von „Amicitia" auf die der „Caritas" einwirkten, beide in christlichem Glauben in Beziehung zueinander stehen und sich teilweise entsprechen, zieht der Vf. verschiedene Schriften des Augustinus heran (z.B. De civ. Dei X 3,2; XIX 13,1; Ep. 130,13; 243,4; Conf. IV 9,14; In Ioh. ep., tr. VIII 5; tr. X 7; Reg. ad serv. Dei I 2–3a). Trotz der neuen, spezifisch christlichen Konnotationen des Begriffs „Caritas" (z. B. ihre Universalität) stellt der Vf. die Kontinuität zwischen beiden Konzepten heraus, Differenzen werden kaum erwähnt. Läßt man die Unterschiede jedoch außer acht, ist kaum zu erklären, warum Augustinus, wie der Vf. angibt (134), mit zunehmendem Alter bei der Rede von der „Caritas" immer seltener auf die „Amicitia" zu sprechen kommt. Christi Gebot, die „Lehre" von der „Caritas", wie sie vor allem bei Paulus und in den Evangelien begegnet, schärft der Bischof den Bewohnern des „Hauses" ein, nicht „private Zuneigung" zu frei gewählten Freunden (129). Nicht nur der Freund ist zu lieben wie ein Bruder, sondern auch dem Feind gilt christliche Caritas.

Thomas Finan, „Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII" (141–154), führt den Leser mit geübter Hand die Stufen hinauf auf dem Weg zur „Unio mystica". Erläutert sind die Schritte anhand von Aug., De Gen. ad litt. XII. Die erste Schau heißt „visio corporalis", die zweite „visio spiritualis", die dritte und vollkommene „visio intellectualis" (145). Auch wenn bei der letzten nur analog von „visio" gesprochen werden kann, gilt sie doch als „Erfahrung eines höchsten Lichtes" in der Tradition seit Platon bis hin zu Augustinus, Conf. VII 10,16 (146). Die zweite Stufe heißt bei Augustinus auffallenderweise nicht „visio imaginalis". Augustinus verweist auf 1 Kor 14,4. Die dort erwähnte Zungenrede, deren Quelle der Geist ist (spiritus) und die der Auslegung durch die Vernunft (mens) bedarf, bringt Augustinus zur Formulierung „visio spiritualis". Die Unterordnung von „spiritus" unter „mens" steht in Kontrast zur Genesisauslegung in Aug., Conf. XIII (148). Ein Blick auf Aug., De civ. Dei X 9,2 läßt aber erkennen, daß in De Gen. ad litt. XII auf Porphyr., De regr. animae zurückgegriffen wurde. Weitere Parallelen aus Iambl., De myst. III 14; X 5 belegen, daß die „klassischen drei Stufen des christlichen 'Weges' – Reinigung, Erleuchtung, Einung" dem neuplatonischen Aufstieg der Seele entsprechen (154).

Abschließend gibt James J. McEvoy, „Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?" (155–170) im ersten Teil des Artikels einen historischen Überblick zur Gesamtthematik des irischen Kongresses. Dieser führt vom 4. Jahrhundert bis ins ausgehende Mittelalter. Maßgeblich für den Einfluß des Neuplatonismus im lateinischen Christentum waren 1. die Dominanz der Augustinusrezeption, 2. die Tatsache, daß die Schriften von Plato und Plotin seit dem Ende der Antike nicht mehr gelesen wurden, und damit verbunden, daß ihr Gedankengut auf vielgestaltigem Weg weiter tradiert wurden (nihil praesentius, nihil absentius), 3. das Neuaufkommen von Übersetzungen und 4. die Tatsache, daß vor dem 19. Jahrhundert die antiken Philosophien nicht kategorisiert betrachtet und getrennt voneinander rezipiert wurden (Platonismus, Neuplatonismus etc.) (158–160). In einem zweiten Schritt beleuchtet der Vf. kritisch die im Untertitel genannten Begriffe und zeigt deren semantischen Unschärfen (160–162). In einem dritten Schritt führt er die Präzisierung des „Discernment" am Beispiel des Augustinus vor: „Konvertierte Augustinus zum Christentum oder zum Neuplatonismus?" (162–170). Sein Schluß lautet: Ein Christ wird einige der Schriften des Augustinus reichlich neuplatonisch finden; würde sie aber ein Neuplatoniker, beispielsweise Proklus, in die Hand nehmen, er würde wohl „seine eigenen Kategorien" in ihnen kaum mehr erkennen und müßte das Werk, das er liest, „unleugbar christlich nennen" (170).

Aufs Ganze gesehen liegt ein Sammelband vor, in welchem die Vf. übereinstimmend und fast ausschließlich die Beziehung von Neuplatonismus und Christentum als Wirkungsgeschichte neuplatonischer Sprache und Denkformen in verschiedenen christlichen Theologien betrachten. Martha (Neuplatonismus) und Maria (Christentum) werden nicht im eckhartschen Sinne problematisiert, sondern in üblich-neutestamentlicher Weise bestimmt. Durch den Beitrag von J. J. McEvoy wird aber auch der bleibende Stachel Harnacks in Erinnerung gebracht, ein Thema, das sicher etwas breiteren Raum hätte einnehmen dürfen: Inwieweit hat die Dienstbarmachung der griechischen und lateinischen Sprache, der hellenistischen, vom Christentum kaum beeinflußten Denkweisen dazu gedient, das einst jüdische Pflänzchen zu befruchten, zu veredeln oder auch zu verderben? Mit Blick auf die großen Lehrer Orig., Joh. Scot. Eriug., Ps.-Dionys. Areop., Gregor. Nyss. und vor allem Aug. (die Hälfte der Beiträge behandeln seine Theologie) plädieren die Vf. für die erste der Möglichkeiten, sind sie doch selbst Früchte an dem so gewordenen Baum.

Cambridge *Markus Vinzent*

Christian Gnilka: ΧΡΗΣΙΣ. *Chrêsis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur. II. Kultur und Konversion, Basel (Schwabe & Co AG) 1993, 201 S., geb., ISBN 3-7965-0951-7.

Mit dem hier zu besprechenden Werk legt Christian Gnilka, Ordinarius für Latinistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Institut für Altertumskunde, den 2. Bd. seiner auf 3 Bde. angelegten Studie zu „ΧΡΗΣΙΣ. Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur" vor. Der erste Bd. dieser Reihe („Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs'") wurde 1984 vom Institut für Altertumskunde zusammen mit dem Münsteraner Institut für Missionswissenschaften herausgegeben, der

dritte Bd. („Die Methode im Spiegel des falschen Gebrauchs") ist „in Vorbereitung" (cf. 203f.).

Zur Besprechung von Bd. 1 verweise ich auf die Ausführungen von W. Erdt in dieser Zeitschrift 34 (1985) 416–418. Bd. 2 ist aus „drei Vorträgen hervorgewachsen, die im Jahr 1988 gehalten wurden" (7). Für die Lektüre ist die Kenntnis der vorausgegangenen Studie zum Begriff und Konzept der ΧΡΗΣΙΣ bei den Kirchenvätern hilfreich. Ausgehend von der Wahrheitsfrage des Pilatus führt der Vf. anhand von Minucius Felix, Octavius, und Q. A. Symmachus, Relatio 3,10, dem Leser vor, daß die Konfrontation von Heidentum und Christentum mit „modernen Toleranzbegriffe(n)" nicht zutreffend zu beschreiben ist (24). Bezüglich Symmachus heißt es: „Von einer inhaltlichen (dogmatischen) Toleranz kann kaum die Rede sein, ebensowenig von einer formalen (praktischen)" (24). Dem Herrschaftsanspruch des Heidentums stellt der Vf. den „Anspruch der neuen Religion" gegenüber (179) und unterstreicht diesen mit den Worten des Augustinus (ep. 137,16): Die Heiden sind zu „unterwerfen" und zu „bekehren" (186). Es gibt nicht viele Heilswege, sondern nur einen einzigen (19–61). Darum ist es die Pflicht des Christen, zu bewahren und zu verändern (63–91). Präzisiert wird dieser Umgang der Kirchenväter (und damit der Christen heute) mit ihrer paganen Umwelt in den Abschnitten „Kultur und Conversion" (93–127) und „Das Prinzip der Reinigung" (129–176); am Ende findet sich eine knappe theologische Grundlegung (177–186).

Die Richtung, die die Veröffentlichungen mit Bd. 1 eingeschlagen hatten, deutete J. Dörmann vom Institut für Missionswissenschaft in seinem Vorwort zu Bd. 1 bereits an: Es geht darum, den „eminent geistig-diakritischen Prozeß" der Umformung der paganen Welt durch das Christentum in Blick zu nehmen, welcher nur geleistet werden konnte „von einer geistigen Elite ..., die entschlossen war, mit der antiken Bildung insgesamt den Kampf aufzunehmen" (I 9). Trotz deutlicher Kritik u. a. an der „einlinige(n) Interpretation" in Bd. 1 fiel das Urteil von W. Erdt zu diesem Eröffnungsbd. insgesamt positiv aus: „Wieder einmal ist aus dem Institut für Altertumskunde der Universität Münster, das ... innerhalb der deutschen Klassischen Philologie eine Führungsrolle einnimmt, ein fruchtbarer Gedankenimpuls ausgegangen ..., dessen Bedeutung enorm sein dürfte" (418).

Der vorliegende Bd. bleibt der durch den Vf. eingeschlagenen Richtung treu. Das Christentum wird in strenger „Antithese", „scharfe(m) Kontrast" (58) und großem „Gegensatz" (179) zur paganen Welt gesehen (26–50). Chrêsis bedeutet das Gegenteil von „Toleranz, Liberalität oder Weitherzigkeit im modernen Sinne" (145, cf. 139), sie ist der Gegensatz zu einem „Mischkessel", wie der Vf. dem Leser wiederholt „(ein)schärft". Mit Chrêsis ist keine „Synthese", „‚Symbiose' o. dgl.", kein „Geben und Nehmen zwischen Partnern gemeint" (122), sondern das „Prinzip der Reinigung ..., wenn das, was die Conversion nicht duldet, was die totale qualitative Veränderung verhindert, abgewiesen und aus dem Prozeß der Umformung ausgeschieden werden muß, damit diese überhaupt stattfinden kann" (129f.). Chrêsis bezeichnet knapp das „allgemeine selektive Prinzip" (159), die „diakritische(), aussondernde() Musterung" (155) und bedeutet „Abweisung und Ausschaltung des Nicht-Convertiblen" (151; cf. 153), „Befreiung", „Reinigung" und „Heiligung" (169–176). Letztlich entstammt die Chrêsis dem „Kampf von damals", der, wie die „moderne(n) Theorien" zeigen, „nicht ausgekämpft ist, vielmehr heute mit größter Stärke von neuem entbrennt" (58–60).

Aus den Kirchenvätern erhebt der Vf. die Methode, die ohne Kritik und ohne Einschränkung als Prinzip der heutigen Missionstheologie und des Umgangs des Christen mit seiner paganen Umwelt zu gelten hat: Es ist nicht so, „als sei die Conversion der Kulturgüter immer nur vom einzelnen und nur für sich selbst und in sich selbst zu vollziehen. Gerade darum sind die besprochenen Beispiele für die Conversion der Tempel und Idole lehrreich, weil sie die Conversion in ihrer äußeren Objektivität und dauernden Gültigkeit vorstellen" (186). Grundlage für solche „Objektivität" bildet „die Überzeugung, in der göttlichen Offenbarung die Wahrheit zu besitzen, also der Wahrheitsanspruch" (129). Der Vf. hebt nicht die nach langer Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in DH 1 (Dignitatis Humanae) beschlossene Selbstbescheidung der Kath. Kirche heraus, wonach die Konzilsväter „glauben, daß die einzige, wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche *subsistiert*" (in früheren Entwürfen stand hier „ist"), sondern er findet, daß durch das Konzil „die katholische Religion als die einzig wahre bezeichnet" wurde (55).

Auch wenn Chrêsis als Ziel nicht Zerstö-

rung des „Convertiblen" bedeutet (zum „Nicht-convertiblen cf. weiter unten) – denn das Konvertierte wird der Meinung des Vf. nach ja dem höheren Ziel des Christlichen zugeführt –, so sind doch die Kirchenväter „fast alle große Polemiker und fast immer auf Kampf eingestellt. Und sie führen den Kampf nicht nur auf literarischer Ebene: sie treten für die Vernichtung der Tempel, Altäre und Götterbilder ein" (129). Ps.-Bas., In Is. 9,228 (PG 30,516D-517A) heißt es: „(Die Gesamtheit der Heiden) bildet eine Fülle, ist aber gleichsam fade". Der Vf. macht aus dem „fade" ein „ungenießbar": „Die Fülle wird (bei der Conversion) nicht gemindert", aber es wird „eßbar ..., was zuvor ungenießbar war" (84f.). Wer das Christentum als „Züchter" versteht, Umwandlung als „Eingriff von außen", als nicht nur einmaligen „Schnitt", der lehrt die harte Konsequenz, daß „sozusagen tote Schlacke (bleibt), die ausgeschieden werden muß, damit die Umformung gelingen und selbst eine totale, den Menschen und seine Kultur umfassende, sein kann. Wenn man das ganze große Geschehen mit den Augen der Väter sieht ..., dann versteht sich, daß auch nicht alles aus der Kultur, die durch diese (heidnischen) Gewohnheiten geschaffen oder geprägt ist, einfach beibehalten und mitgeführt werden kann. Dann leuchtet ein, daß die Kultur von solchen Elementen befreit werden muß, die ihrer Umformung entgegenwirken. Ich sagte: reinigen, ausscheiden, befreien – das sind die Begriffe der Väter" (130).

Wenn nicht schon viel früher, dann spätestens hier schlägt beim Rez. der Zweifel in Widerspruch um. Die vorher bereits an vielen Stellen aufgekommene Skepsis an der einseitigen Auswahl und Interpretation von Vätertexten (v. a. aus Laktanz, Ambrosius, Augustinus, Prudentius, Minucius Felix) verbindet sich mit der Bestreitung der hermeneutischen Richtigkeit, aus antipaganen Worten der Väter und manch kämpferischen, grausamen und zum Teil barbarischen Taten von Christen vor allem des ausgehenden vierten und frühen fünften Jahrhunderts unmittelbar Leitlinien für den heutigen Umgang mit „Heiden", also mit Menschen aus Missionsländern und folglich mit Freunden und Zeitgenossen und ihren Kulturgütern, abzuleiten. Unbegreiflich aber ist, daß damit nicht die Spitze der Schlußfolgerungen des Vf. erreicht ist! Die Chrêsis wird nicht von Exzessen und Pogromen abgegrenzt. Statt dessen folgert der Vf. z. B. aus Ps.-Bas., In Is. 2,90 und dem Bild, daß „die Zeder bald zerbrochen (wird), wenn sie nicht abtrennbar ist vom Libanon": „Diese Erklärung gilt den *Menschen*, ihrer Hoffart und ihrer Heiligung, gilt insofern gewiß *auch* der Reinigung ihrer Anlagen und Fähigkeiten" (131, Kursivsetzung vom Rez.). Und „*auch* auf die Dinge bezogen" (131, K. v. Rez.), d. h. auf Sachwerte *und Menschen* bezogen, formuliert der Vf.: „Es geht mir daher im folgenden um den Nachweis, daß auch das äußerste Mittel, nämlich die Zerstörung, nicht eine Art Gegenpol zur Conversion darstellt, eine kulturfeindliche, unmenschliche Gegenkraft, sondern lediglich eine der möglichen Formen der Reinigung, die von den Denkern und Akteuren jener Zeit teilweise als Notwendigkeit angesehen wurde" (131). Solcherlei Zeilen (und sie stehen nicht vereinzelt) in einem Land zu schreiben, in welchem Synagogen brannten und immer noch bedroht sind, in einer Zeit, in der muslimische Gotteshäuser geschändet, Privathäuser angezündet werden und Menschen sterben!? Der Vf. kann doch nicht an die gewaltsame Vertreibung der Juden, an Plünderungen und zwangsweise Umwandlung jüdischer Synagogen zu Beginn des fünften Jahrhunderts in Alexandrien und anderen Orten des römischen Reiches gedacht haben? Er wird doch nicht auf das Beispiel der Hypatia anspielen wollen, jener heidnischen („nicht-convertiblen") Philosophin, die im Jahr 415 auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen Cyrill von Alexandrien und dem römischen Präfekten Orestes, mit dem sie regelmäßig in Kontakt stand, von christlichen Horden entblößt und gesteinigt wurde (cf. den Kirchenhistoriker Socr., Hist. eccl. VII 15). Und doch dient dem Vf. als Beispiel der Hl. Martin von Tours, die „Tat eines Mannes, der wie kein andrer die Verehrung seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte erhielt. Als St. Martin einst einen berühmten, alten Tempel niederbrannte, drohte das Feuer auf ein benachbartes Haus überzugreifen. Der Heilige eilte auf das Dach dieses Hauses und warf sich den lodernden Flammen entgegen" (133). „Was lehrt uns diese Erzählung?" fragt der Vf. Der hl. Martin, so denkt der Rez., lehrt doch sicherlich nicht, daß auch heute Christen dem Heiligen nacheifern und anzünden, was „nicht-convertibel" ist. Und doch lautet die bestürzende Antwort des Vf., daß „Gott selbst jene große Unterscheidung anerkennt und heiligt. Der Kampf geht gegen das Götzendienerische, gegen das im eigentlichen Sinne Heidnische, nicht gegen Menschen und nicht gegen unschuldige Dinge" (133). Was aber sind

„schuldige" Dinge? Was muß in Kauf genommen geworden für die brachiale Umwandlung für den höheren Zweck? Was geschieht mit „Elementen", die sich vom Christentum nicht überzeugen lassen, die einen eigenen Heilsweg suchen und damit „nicht-convertibel" sind? Wirkt sich auch bei ihnen die „Sprengkraft" (134) der christlichen Chrêsis aus? „St. Martin zerstört Tempel, schont aber Profanbauten; St. Augustin nimmt heidnische Kultplätze in den Dienst der christlichen Religion, Ennodius und St. Gregor verfahren so mit ganzen Heidentempeln, Götterbilder schließen sie aber alle aus. Das sind Variationen desselben Prinzips. Wir können seine Variabilität aber noch nach beiden Richtungen hin weiter verfolgen: In Richtung einer Reinigung, die noch über die Zerstörung der Bauten und Bilder hinausgeht; und in Richtung einer Reinigung, welche sogar die heidnischen Kultbilder bestehen läßt" (144). Worauf erstreckt sich die „Reinigung", die über die Zerstörung von Sachwerten hinausgeht? Der Vf. fährt fort: „Es versteht sich, daß solche Extreme nur unter besonderen historischen und praktischen Umständen *möglich* sind, aber es sind immer Anwendungen desselben Prinzips, *und allein darauf kommt es uns hier an*" (144, K. v. Rez.). Auch wenn es in einer Anmerkung heißt, daß der Vf. in Bd. I 128[332] „die Pflicht zur retorsio der gegnerischen Waffen (lehrt), nach dem Vorbilde Davids ..., der das Haupt des Goliath mit dessen eigenem Schwert abschlägt" (165[121]) und man dort tatsächlich lateinisch liest, was I 17 deutsch steht: „Die profane Weisheit sei zu behandeln wie die Kriegsgefangene ... Man dürfe sie erst zur Frau nehmen, nachdem man ihr Haare und Nägel beschnitten hat", will man nicht glauben, was man liest. In solchem Zusammenhang gewinnen sogar Zitatausschnitte aus Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine zwiespältige Aussage, wenn der Vf. sie entsprechend einleitet: „Die Notwendigkeit der Heilung, Befreiung, Reinigung wird mehrmals theologisch begründet, auf tiefe und zugleich umfassende Art in folgenden Sätzen: 'Wir können zum neuen Leben nur hinzutreten, indem wir das alte in den Tod hineingeben. Das gilt zunächst von Personen, dann aber auch von den verschiedenen Gütern dieser Welt, die zugleich von der Sünde des Menschen und von der Segnung Gottes gezeichnet sind: Alle haben nämlich gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes (Röm 3,23)'" (170).

Zu Prud., per. 2,481/84 heißt es: „Hier finden wir Ausdrücke des Reinigens, der Reinheit und des Gegenteils, der Verunreinigung. ... Ich sagte: die Stelle gelte manchen als Muster christlichen Umgangs mit der vorchristlichen Kultur. Und ich füge hinzu: mit Recht, aber nicht wegen angeblicher Großzügigkeit, Toleranz, Konzilianz oder dergleichen – Prudentius ist genauso wenig 'tolerant' wie St. Ambrosius, St. Augustinus, St. Gregor oder sonst einer der Väter –, sondern weil hier das Prinzip der Reinigung und der Erhaltung des Gereinigten auf besonders klare und gewissermaßen pointierte Art sich offenbart" (149). Man erinnert sich an das Bild, das der Vf. von Julian Apostata zeichnet, der gegen das Christentum die „Verschiedenheit der Nationen nach ihren körperlichen Merkmalen, nach ihrer völkischen Eigenart und nationalen Kultur" angeführt haben soll (24). Der Vf. resümiert aus Prudentius: „Die empfohlenen Maßnahmen gründen nicht in einem kulturellen Patriotismus bloß weltlicher Art ... Es geht um das christliche Rom, um die Stadt ..., die zum Glauben an Christus übergeht ... auf die Befreiung vom Götzendienst läuft alles hinaus, ‚Rauch' läßt an die Opfer denken. Wer sieht nicht, daß hier sofort zu Beginn der Rede das Thema der notwendigen Reinigung der Kultur angeschlagen wird?" (149f.). In einer Anmerkung auf Seite 150 heißt es: „Der Gedanke der Befleckung der Menschen und der Kultur durch das Heidentum und die Forderung nach Reinigung durchziehen das Gedicht von Anfang an ... Was für die ganze Stadt zu fordern ist ..., gilt auch für den einzelnen Menschen und sein Talent."

Man fragt sich, wie ein Vertreter der Altertumswissenschaften in solcherlei Apologetik und zum Teil Barbarei „das Überzeitliche und gewissermaßen Aktuelle" sehen kann (161), eine heutige (Un-)Kulturpolitik. In der Tat kommt er auf diese Problematik zu sprechen: „Uns ist die Überführung der Kunstwerke in die Museen so vertraut, daß wir uns in Prudentius' Anweisungen gleichsam bestätigt finden, so wenig vergleichbar die Maßnahmen in Wahrheit sind. Denn wenn der altchristliche Dichter die Kunstwerke dem Götzendienst entziehen will, denkt er eben nicht an eine religiös indifferente Aktion zur Rettung bedrohten Kulturgutes" (151). Offensichtlich ist auch Prudentius' Tun noch zu wenig „hart", entspricht nicht völlig jenem „Grundzug der Methode", der „Abweisung und Ausschaltung des Nicht-Convertiblen aus dem Prozeß der Conversion" (151), das „was auf ... (den) Gebieten

der Kultur *zu leisten* war. Der besondere Nachteil solcher Vergleiche (der Zerstörungen der Kultbilder usw.) liegt darin, daß sie uns die christliche Chrêsis in einer recht gewaltsamen Weise vorführen, deren Ergebnis vielleicht nicht immer voll befriedigt" (154f.). Demnach ist nicht die Gewalt das für den Vf. Unbefriedigende, sondern er bedauert lediglich, daß christliche Gewaltakte nicht immer zum zufriedenstellenden, radikalen Ziel geführt haben. Das Pantheon wirkt auf ihn „kaum als christliches Kirchengebäude", „es lenkt leicht Blick und Erinnerung auf das, was es einst gewesen, oder weckt die Neugierde zu erfahren, was es einst gewesen sein könnte" (154). Hätte es wohl besser, dem Erdboden gleich gemacht, Raum geben sollen für eine katholische Kathedrale? Den ernsten und bitteren Worten Hebbels kann er „eine gewisse virtuelle Richtigkeit kaum (absprechen)", wenn dieser über das Pantheon schreibt: „Dennoch kommt es mir vor, als hätt' man erschlag'nen Titanen / Nach dem Tode das Kreuz noch auf die Stirne gebrannt" (154). In seiner Zusammenfassung greift der Vf. nochmals das Beispiel des Hl. Martin auf: „Wir können hinzufügen: auch solche Maßnahmen der frühen Kirche, die uns heute hart erscheinen ..., müssen im Lichte ihrer Methode gesehen werden - und vor allem im Lichte ihres Erfolgs. Dabei heißt es allerdings hinauszuschauen über die Jahrhunderte der ausgehenden Antike" (165). Und er zweifelt, „ob die Kirchen Frankreichs stünden, wenn Männer wie St. Martin die keltischen Heiligtümer geschont, wenn sie alle gedacht und gehandelt hätten, wie es die heute bewunderte Devise des Symmachus verlangt" (165).

Es verwundert nicht, daß der 2. Bd. im Unterschied zum 1. Bd. der Studien zur Chrêsis „nicht mehr in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (erscheint)" (7), auch wenn dem Vf. „die Bedeutung solcher Studien für die Missionswissenschaft ... unverrückbar fest(steht)" (7). Mit Worten Newmans veranschaulicht er „die Umstände, die dem Studium der antiken Texte einen besonderen Sinn geben, ja eine neue Aktualität und Dringlichkeit" (60): „Die Zeit ist schlimm, in der das Bekenntnis eines Mannes zum Katholizismus kein Bürge für seine Rechtgläubigkeit ist, und in der ein Lehrmeister der Religion zugleich innerhalb der Grenzpfähle der Kirche und dennoch außerhalb ihres Glaubens leben kann" (60). Im Unterschied zu Newman allerdings, der sich glücklich schätzte, „nicht in einer solchen Zeit zu leben", scheint es dem Vf. „sehr zweifelhaft", ob solche Zeiten nicht gekommen sind (60).

Die Absicht des Vfs. ist es, ein leidenschaftliches Plädoyer vorzulegen für die Abkehr von einer glaubenstoleranten Haltung, die s. E. in falscher Interpretation der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und unter Mißachtung und in Unkenntnis der Theologie der Kirchenväter innerhalb der (katholischen) Missionstheologie eingerissen ist. Die persönliche Einschätzung, die Sprache und der Inhalt dieses Buches sind oft nicht zweideutig, sondern streckenweise so eindeutig, daß sie unfaßlich sind.

Cambridge *Markus Vinzent*

Ralph Hennings: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14 (= Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 21), Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1994, 11, 395 S., Ln. geb., ISBN 90-04-09840-2.

Eine Heidelberger Dissertation wagt sich an die Korrespondenz der beiden großen lateinischen Kirchenväter heran und tut es nicht ganz ohne Erfolg. Aber so umständlich der Titel lautet, so mühsam ist es, nützliche Zusammenfassung früherer Untersuchungen vom neuen Beitrag des Verfassers zu unterscheiden. Es werden fast alle Fragen, die sich an den historischen Komplex des Briefwechsels richten lassen, angesprochen; einige Fragen werden überzeugend beantwortet, andere hingegen gehen in der Breite der Argumentation unter.

Der erste Teil der Arbeit (27–106) ist einer historischen Analyse gewidmet. Die Briefe werden in Regesten vorgestellt, und die Argumente für die Datierungen werden in Übereinstimmung mit früherer Forschung wiederholt. Neu ist die Datierung von Ep. 19* aus den Augustinbriefen, die Divjak entdeckt hat. Hennings setzt den Brief überzeugend ins Jahr 419. Entgegen Divjak und anderen identifiziert er den Brief, auf den Augustin kurzfristig mit Ep. 19* antwortet, mit Ep. 202. Er folgt damit Chadwick, was er allerdings nicht eindeutig festhält; und da Ep. 202 den Tod von Eustochium voraussetzt, worauf Chadwick nicht hinweist, und außerdem

die Reiseroute des Überbringers Innocentius rekonstruierbar ist, muß Ep. 19* ins Jahr 419 datiert werden.

Weiterhin gelingt es Hennings, ein paar Anstöße zur Überlieferungsgeschichte des Briefwechsels zu geben. Hier ist jedoch zwischen Resultaten und verworrener Argumentation zu unterscheiden. Es ist bekannt, daß der Briefwechsel in zwei Perioden zerfällt, einmal zwischen 395 bis 405, zum andern im Zusammenhang mit der Kontroverse um Pelagius zwischen 415 bis 419. Daß der erste Briefwechsel von Augustin als Sammlung veröffentlicht sein dürfte, ist seit H. Lietzmann, der 1930 über die Sammlungen arbeitete, bekannt. Hennings legt eine groß angelegte Untersuchung vor, in der er nachweist, daß es erstens durch die handschriftliche Überlieferung hindurch zwei zu unterscheidende Sammlungen des ersten Briefwechsels gibt und daß zweitens diese beiden Sammlungen auf eine Publikation durch Augustin und auf eine Publikation durch Hieronymus zurückzuführen sind. Ich halte das Ergebnis für überzeugend, bin jedoch mit dem Beweis gar nicht zufrieden. Hennings verschweigt (74), daß D. de Bruyne seine drei Argumente für eine Hippo- und eine Bethlehemedition klar vorweggenommen und zu entsprechendem Resultat geführt hat: „Il y a donc deux traditions que je ramène à Hippone et à Bethleem" (ZNW 31, 1932, 243). Die drei Argumente sind 1) die unterschiedliche Reihenfolge der Briefe, die a) vom Schreiber Augustin in der Abfolge, in der er seine Briefe geschrieben und des Hieronymus Briefe empfangen hat, und b) vom Empfänger Hieronymus in der Abfolge, in der er Augustins Briefe erhielt und darauf jeweils antwortete, her verständlich ist; 2) die Redaktion des Hieronymus in der als verstümmelt oder als Exzerpt geltenden Ep. 73 (bei Hennings sehr übersichtlich in Anhang 2 vorgestellt); 3) der krönende Abschluß der Publikation des Hieronymus durch seine Ep. 75, während Augustin seine Sammlung mit seiner abschließenden Stellungnahme Ep. 82 abschließt (alle Briefnummern nach der Augustinausgabe in CSEL Goldbacher). Was de Bruyne auf zwei Seiten vorträgt, breitet Hennings in Kapitel 3 auf 45 Seiten aus, dazu noch in zwei Anhängen (336–361). Zu Publikationsabsichten und -gebräuchen faßt Hennings gutes Material zusammen. Jedoch ist sein Rückgriff auf die Handschriften zwar umfangreich, aber nicht genügend durchsichtig. In Anhang III sind zum ersten Teil des Briefwechsels 221 Handschriften herangezogen und der Befund dokumentiert worden; ihre statistische Auswertung wird beschrieben (77–94) und durch zwei Graphiken illustriert. Mir ist fraglich, ob der Druckaufwand für die Handschriftendokumentation gerechtfertigt ist. Statistik ist für die Überlieferungsgeschichte zwar hilfreich, aber sie ist kein Beweis. Bedauerlich ist es, daß nicht angegeben wird, ob 1) der Briefwechsel in einem Briefcorpus oder isoliert vorhanden ist, 2) ob es sich um ein Briefcorpus von Hieronymusbriefen oder Augustinbriefen handelt, 3) ob die Kopfleiste für die Dokumentation der Augustinpublikation (356–359) als Druckfehler zu werten ist, da die Reihenfolge der Briefe ja anders sein sollte. Die Mengenvergleiche, wie sie in den Graphiken Nr. 1 (79) und Nr. 2 (81) vorgeführt werden, sind unsicher und eigentlich unzulässig, da einerseits die Vollständigkeit für das Briefcorpus des Hieronymus angeblich (B. Lambert) gesichert ist, nicht dagegen für das Briefcorpus Augustins, und da andererseits das Briefcorpus des Hieronymus vom Briefcorpus Augustins unterschieden werden muß. Hennings gibt jedoch einfach nur Handschriften an.

Über den Briefwechsel zwischen 415 bis 419 stellt Hennings fest, daß er nicht als geschlossene Sammlung von Augustin herausgegeben wurde. Außerdem legt er einsichtig dar, daß nur zwei verlorene Briefe erschlossen werden können.

Dem Anlaß des ersten Briefwechsels ist Hennings nicht weiter nachgegangen. Er verweist auf die Synode zu Hippo 393 (110 f.), aber daraus läßt sich Ep. 28, Augustins erster Brief an Hieronymus, nicht ableiten.

Zwei Drittel der Darstellung widmet Hennings den theologischen Themen, die im ersten Briefwechsel verhandelt werden. Sein Versuch (109 f.), den Themen, die Augustin und Hieronymus diskutieren, eine Einheit abzugewinnen, ist m.E. nicht gelungen. Der langatmige Titel des Buches belegt das indirekt; denn wenn sich Hennings seiner Sache sicher gewesen wäre, hätte er gemäß Seite 109 schreiben können: ... und ihr Streit um die Bibel, oder: ... ihr Streit um das rechte Verständnis der Heiligen Schrift.

Zu Recht thematisiert Hennings den Kanon des Alten Testaments (Kapitel 5), den Streit zwischen Petrus und Paulus nach Gal. 2,11–14 (Kapitel 6) und das Zeremonialgesetz (Kapitel 7). Für die ersten beiden Themen werden traditionsgeschichtliche Überblicke gegeben. Denn sowohl bei der Kanonfrage wie auch bei der Erklärung von Gal. 2,11–14 stehen

sich die griechische Tradition mit Hieronymus und die lateinische Tradition mit Augustin gegenüber.

Betreffs der Kanondebatte hält Hennings richtig fest, daß Hieronymus von der griechischen Theologentradition beeinflußt ist, wenn er für den Umfang des Alten Testaments die hebräische Bibel zum Maßstab macht, jedoch eine grundsätzliche Neuerung durch die ‚hebraica veritas' für den Text einführt (196–200). Da nun aber die Sachfrage, warum sich Augustin gegen eine neue lateinische Übersetzung nach dem hebräischen Text wehrt, Hieronymus sie dagegen als legitim und notwendig verteidigt, an zwei Stellen behandelt wird, wird die Klarheit nicht gefördert. Im vierten Kapitel wird der Argumentationsgang des Briefwechsels referiert, am Ende des fünften Kapitels wird die Haltung der Diskussionspartner noch einmal dargestellt. Augustins Einspruch gegen das Vorhaben des Hieronymus ist natürlich nicht leicht zusammenzufassen, da er sich dazu in Ep. 28 und dann noch einmal in Ep. 71 äußert und in Ep. 82 auf des Hieronymus Verteidigung antwortet. Hieronymus dagegen weist in rhetorischer Polemik in Ep. 75 alle Kritik ab. Wer die Quellen gründlich durchgearbeitet hat, wird bei Hennings die treffenden Formulierungen unterstreichen können. Ich finde keinen Satz, der eindeutig die Frage beantwortet, warum Hieronymus die Septuaginta, deren Inspiriertheit er nicht zu bestreiten wagt, durch seine neue Übersetzung ersetzen will. Der traditionsgeschichtliche Überblick zum Kanon des Alten Testaments in Ost und West eröffnet einen Horizont; es muß aber hinzugefügt werden, daß sich Augustin und Hieronymus mit keinem Wort über den Umfang des Alten Testaments streiten, obwohl sie dazu konträre Überzeugungen vertreten.

Die Debatte über Gal. 2,11–14 und die darin eingeschlossene Frage nach der Geltung des Zeremonialgesetzes ist von Hennings breit dargestellt. Für den Petrus-Paulus-Streit ergibt sich sehr schön, wie die beiden Opponenten sich jeweils an die vorausgehende Auslegungstradition anschließen. Ein Stellenregister, ausgenommen den Briefwechsel selbst, wäre willkommen gewesen. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich. Die Sprache des Buches ist gefällig.

Göttingen *Ekkehard Mühlenberg*

Ernst Dassmann: Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart – Berlin – Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1993, 185 S., kt., ISBN 3-17-012468-4.

Angesichts der Fülle an Einzeluntersuchungen zu Augustinus ist es einerseits erstaunlich, andererseits verständlich, daß keine neuere theologische Gesamtsicht von Leben und Theologie dieses wohl bedeutendsten Kirchenlehrers des Altertums vorhanden ist. Die bereits etwas ältere, jedoch immer noch mit Gewinn zu lesende, historisch-biographisch orientierte Studie von P. Brown, Der heilige Augustinus, Frankfurt 1973, ist trotz Voranschreitens in der Wissenschaft noch nicht abgelöst. Sie steht heute neben der vom Vf. genannten Lebensbeschreibung von A. Trapè, Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild, München 1988 (178) und der das „Denken" Augustins beleuchtenden „Gesamtdarstellung" von K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980 (cf. ^{2}1994).

Auch wenn der Titel des hier zu besprechenden Bandes darauf hindeutet, daß der bekannte Bonner Patristiker gleichsam Leben und Werk von Augustinus vorführen will, wird dem Leser doch bereits im Vorwort das bescheidenere Anliegen zu erkennen gegeben. Der Vf. möchte „weder einen vollständigen Überblick über die augustinische Theologie" geben, noch will er „die Augustinusforschung vorantreiben" (9). Der Vf. hat Vorträge, Vorlesungen und Seminarbeiträge aus seiner reichen Lehrtätigkeit für diesen Bd. zusammengestellt, „die zu einer Begegnung mit dem dreifaltigen Gott in Gebet und Meditation anregen können" (9). Damit sind zwei Hauptcharakteristika formaler und inhaltlicher Art dieses Buches angegeben, die in einem inneren Verhältnis zueinander stehen: Das Werk entstammt der pädagogischen und kerygmatischen Arbeit, und unter pastoral-spirituellen Blickwinkeln wird Augustinus' Leben und Werk beleuchtet. Der Vf. richtet sich mit seinem Buch an eine breite Öffentlichkeit, nicht nur an Fachkollegen. Dem entspricht, daß er weitgehend „auf Anmerkungen und Literaturhinweise", vor allem neuere und neueste Literatur, verzichtet. Bei den Titeln, die er verzeichnet, gibt er auch erschwingliche Taschenbuchausgaben an. Daß eine geistliche Lektüre für Nichtspezialisten aber kein Verzicht auf kritisch-reflektiertes Nachdenken und Theologie bedeutet, beweist der Vf. fast mit jeder Seite. Mehr noch, die Tatsache, daß das Büchlein aus dem kon-

kreten Gespräch des Vf.s mit interessierten Hörern und wohl auch kritischen Diskussionspartnern hervorgegangen ist, lieferte ihm den hermeneutischen Schlüssel, die Theologie des Augustinus als „Erlebnistheologie" (11) zu lesen. Im Anschluß an H. U. von Balthasar spricht er wiederholt von einer Theologie „der Antwort" (21; cf. 11f. 25. 44. 70f. 92. 118. 176). Augustinus ist immer wieder aufgrund biographischer Auseinandersetzungen und später auch kirchenpolitischer Herausforderungen zum Nach- und Überdenken seiner früher gewonnenen Positionen provoziert worden. Seine *Confessiones* sind nicht das Zeugnis einer einmaligen Konversion, sondern das von wiederholten Konversionen, seiner geistigen und geistlichen Bewegungen, deren Ende Augustinus in diesem Leben nicht erwartete. Theologie war ihm kein abstraktes System, und er vermochte „ihren existentiellen Erfahrungsraum zu öffnen" (29). „Auch das philosophisch-theologische Werk Augustins, diese Unsumme an Gedanken und Ideen, all die vielen Traktate, Bücher, Kommentare, Briefe und Sermones entspringen als Gelegenheitsschriften diesem Alltag. Selbst ein Werk wie die Confessiones ... (ist) kein erratischer Block im literarischen Fluß von Augustins Schaffen, kein sorgfältig anvisierter Höhepunkt, sondern ebenfalls eine Gelegenheitsschrift" (25). „Als Presbyter und Bischof der Kirche von Hippo Regius ..., wie er unermüdlich den Gottesdienst feiert und predigt, sich um die Armen kümmert, die vielen kleinen und größeren Streitereien in der Gemeinde zu schlichten sucht, sich um den geistigen und spirituellen Fortschritt seiner Kleriker müht ..., kommt man ihm vielleicht am ehesten nahe" (25). Der Leser kann sich leicht ein Auditorium von Seelsorgern vorstellen, die, vom pastoralen Alltag gestreßt und gezeichnet, sich in den Worten des Vf.s und damit in Augustinus wiederfinden. Vor den Augen entsteht das Bild eines Augustinus, der von kleiner Gestalt ist, „zerbrechlich, in einen grauen Wollmantel gehüllt – wie die ältesten Beschreibungen und Abbildungen ihn zeichnen" (25).

Mit dem Ausdruck Theologie „der Antwort" hat der Vf. einen Wesenszug von Augustinus' Denkansatz getroffen. Wohl deshalb konnten sich nicht einmal solche Autoren einer biographisch strukturierten Betrachtung von Augustinus' Theologie entziehen, die sein Denken vorwiegend systematisch, nicht genetisch beschreiben wollten (cf. H. Chadwick, Augustin [= Kleine Vandenhoeck Reihe 1526] Göttingen 1987).

Der Vf. eröffnet den Bd. mit einem Überblick über „I. Leben und Werk" des Augustinus (11–25). Diese bio-bibliographische Einführung wird spirituell mit einem Blick in Augustinus' *Confessiones* vertieft: „II. Preisen und Bekennen" (25–39). Es folgen „III. Wege zum Verstehen der Heiligen Schrift" (39–54), eine Gegenüberstellung: „IV. Patristische und moderne Exegese im Licht der Vorträge über das Johannesevangelium" (54–72). Stärker biographisch und spirituell ausgerichtet ist „V. Die Gotteserfahrung von Ostia" (72–86); eher aktuell-kirchenpolitisch wirkt der Beitrag „VI. *Auctoritas* im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen" (86–100); wiederum stärker biographisch-spirituell ist „VII. Wenn du es begriffen hast, ist es nicht Gott" (100–117); theologisch-kritisch gehalten sind die Abschnitte „VIII. Logik des Schreckens oder Geschenk der Rettung – Gnade und Prädestination" (118–130), „IX. Vom Sinn der Geschichte" (130–144) und „X. Kirche – heilsnotwendiges Ärgernis" (144–156); kerygmatisch ist „XI. 'Seid, was ihr seht, damit ihr empfangt, was ihr seid'!" (156–165). In einem abschließenden Abschnitt betrachtet der Vf. „XII. (Die) Wirkungsgeschichte" (165–176); den Abschnitten vorangestellt wurde eine Zeittafel zu Augustinus' Leben (10).

Auf die Inhalte der einzelnen Abschnitte kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Manches wäre zu diskutieren: etwa die negative Skizzierung des spätantiken Lebensgefühls (12.14); die Frage der Gnade; ruht Augustinus in seiner Prädestinationslehre auf „solidem biblisch-paulinischem Grund" auf (125) und konnte er wirklich an der Konsequenz der „schneidenden Härte" „gar nicht ... vorbei..., wenn Gnade nichts als Gnade sein sollte" (123)? Zweifelhaft ist, ob die Donatisten behauptet hatten, daß „nur derjenige, der den Heiligen Geist besitzt ... gültig ein Sakrament spenden" kann (160). In der Tradition Cyprians stehend, hatten die Donatisten ohne die Übernahme der augustinischen Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit von einem Sakrament überhaupt nur gesprochen, wenn die Handlung von einem geistbegabten Kirchenglied ausgeführt wurde (cf. W. H. C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952, 238. 321). Der – wie der Vf. allerdings zugibt – schiefe Vergleich von K. Löwith zwischen Christus und Hitler scheint mir unpassend zu sein zur Veran-

schaulichung der Vorstellung des „natürlichen Glaubens" (92).

Bei aller Unterschiedlichkeit der einzelnen Abschnitte, die in ihren Schwerpunkten und Inhalten nicht immer aufeinander abgestimmt sind, was sich aber nicht zuletzt aufgrund der Entstehungsgeschichte des Buches verstehen läßt, gefällt theologisch die umsichtige und ausgewogene Argumentation, bei der sich der Autor seiner historischen Distanz bewußt ist (87). Die Darstellung ist mit ökumenischem Sensus geschrieben, der Vf. sucht das Gespräch mit den Zeitgenossen und ringt mit deren und seinen eigenen Fragen. An etlichen Stellen hält er mit seiner Kritik gegenüber der eigenen Zunft (16. 26. 54. 71), aber auch gegenüber Augustinus nicht zurück (70f. 130. 141. 150. 155f.). An anderen Stellen ist er vorsichtig. Im Kapitel über die *Auctoritas* wird zwar über „Aufgaben und Grenzen der *auctoritas*" nachgedacht (87–89), eine grundsätzliche Problematisierung jeglicher nichtgöttlicher Autorität, etwa auch der Schrift, findet sich jedoch nicht in diesem Kapitel, sondern in den Abschnitten „Relativer Wert der Bildung", „Unzulänglichkeit der Wörter" und „Christus als *magister interior*" (44–47). Mit Freude liest man, daß M. Luther von dem kath. Kirchenhistoriker zu den religiösen Genies gezählt und unter die Heiligen eingeordnet wird (31).

Einige wenige Marginalien seien angemerkt, die in künftigen Auflagen, die dem Buch zu wünschen sind, berücksichtigt werden können: Wörtliche oder fast wörtliche und dann nicht immer konsistente Dubletten finden sich S.15,1.A.-S.83f.; S.20,1.A.-S.32,5.A.; S.25,2.A.-S.26,2.A.; S.44,2.A.-S.59,3.A. Uneinheitliche Übersetzungen stehen S.39,Z.1–S.121,Z.6 und S.128,Z.36. Zu korrigieren sind S. 25, Z. 11f. („-wie ... zeichnen –," statt: „-, wie ... zeichnen -"); S.25,Z.22 „ist" statt „sind"; S.30,Z.23: vor „wie" fehlt „sich"; S. 46, Z. 20: „unmittelbaren" statt „unmittelbarem"; S.99,Z.31: „beschäftigt." statt „beschäftigt,"; S.162,Z.36: „des" statt „der"; S.175,Z.4: „wahrhaftig,"; S.178,Z.7: „H.-I. Marrou" statt „H.-J. Marrou".

Mit Blick auf das durch den Bd. anvisierte Leserpublikum wäre es ratsam, beim Einführen lateinischer Begriffe oder Zitate – wie an einigen Stellen geschehen – zunächst die Übersetzung und in Klammern das originalsprachliche Äquivalent hinzuzusetzen. Es ist fraglich, ob auf einigen Seiten ein der lateinischen Sprache nicht mächtiger Leser der Argumentation in allen Schritten folgen kann (cf. 24. 48f. 51–54. 94. 102f. 105. 108. 115. 132). Wer eine geistig-geistliche Einführung zu Augustinus sucht, liest dieses Buch sicherlich mit Gewinn.

Cambridge *Markus Vinzent*

Repertorium annotatum operum et translationum S. Augustini. Lateinische Editionen und deutsche Übersetzungen (1750–1920), herausgegeben von *Willigis Eckermann*, OSA und *Achim Krümmel* (= Cassiciacum 43,1), Würzburg (Augustinus-Verlag) 1992, 35, 552 S. mit 8 ganzseitigen Abbildungen des Kirchenvaters von Künstlern des 19. Jahrhunderts, kt., ISBN 3-7613-0166-9.

Die „Arbeitsstelle für Augustinusforschung" an der Universität in Vechta, unter der Leitung von Professor Dr. Willigis Eckermann, hat es sich zum Ziel gesetzt, den Einfluß zu untersuchen, den Augustinus auf die Theologie des deutschsprachigen Raums im 19. Jahrhundert ausgeübt hat. In dem hier angezeigten 1. Teilband wird eine erschöpfende Übersicht über die lateinischen Ausgaben der Werke Augustins und über die deutschen Übersetzungen geboten, die im deutschen Sprachraum in der Zeit zwischen 1750 und 1920 erschienen sind. Es ist sicher zu begrüßen, daß die Herausgeber sich in ihrem Repertorium nicht auf die echten Werke Augustins beschränkt, sondern auch die unechten, sowie die lateinischen und deutschen Florilegien in ihre Arbeit einbezogen haben.

Das Buch umfaßt drei Teile. Der erste beschäftigt sich mit den lateinischen Teil- und Einzelausgaben; der zweite mit den deutschen Teil- und Einzelübersetzungen. Der dritte, sehr kurze Teil, bietet „einige statistische Angaben" sowohl zu den Übersetzungen wie auch zu den lateinischen Werken. Die beiden Hauptteile zerfallen ihrerseits in die Abschnitte: echte Werke, unechte Werke und Florilegien. Im zweiten Hauptteil folgt noch ein vierter Abschnitt „Instrumentum Patristicum", wo über die ungedruckte Arbeit der Anna de Lagarde, ein Verzeichnis der Schriftzitate in Augustins Werken aus den Jahren 1862/63, berichtet wird. Bei den Einzeleditionen und Einzelübersetzungen geschieht die Einordnung der Schriften des Kirchenvaters in der Reihenfolge der heute gültigen Werkliste des „Augustinus-Lexikons"; der Benutzer findet sie auch in der Einleitung nebst den entsprechenden deutschen Titeln abgedruckt. Sind für ein-

zelne Werke mehrere Editionen oder Übersetzungen zu nennen, so werden sie in der zeitlichen Aufeinanderfolge des Abfassungs- bzw. Druckjahres eingereiht.

Bei alledem ist es das Bestreben der Herausgeber, für jede Edition und jede Übersetzung die näheren Umstände zu erhellen durch Mitteilung der an ihnen beteiligten Personen, auch der Motive und Zeitverhältnisse, die auf die Publikation einwirkten. Deshalb folgen jedem angezeigten Werk „biographische Daten" über den oder die Bearbeiter der Schrift, die ein kurzgefaßtes, stichwortartiges Lebensbild bieten. Daran schließen sich sog. „Prolegomena", in denen über Widmung, Vorwort und Einführung zu der betreffenden Schrift berichtet wird. Übrigens ist es da und dort den Herausgebern gelungen, anonym erschienene Übersetzungen einem Autor, wenigstens vermutungsweise, zuzuweisen. Dankbar wird man ihnen auch sein, daß sie ihrem Buch – neben einem Personenverzeichnis – Verzeichnisse der von ihnen aufgefundenen deutschen Übersetzungen der Sermones und der Epistulae Augustins beigegeben haben. Jedenfalls dürfte dieser hier besprochene Band für lange Zeit ein nützliches Nachschlagewerk sein, zu dem Patrologen und Kirchenhistoriker immer wieder greifen werden.

Es ist gewiß ein sehr reiches Material, das in diesem Band vorliegt. Was freilich die deutschen Übersetzungen von Werken Augustins betrifft, so sind es im Grunde nur relativ wenige Schriften des Kirchenvaters, nämlich 22, die in den ersten 70 Jahren des 19. Jahrhunderts dem des Lateinischen unkundigen Leser zugänglich gemacht wurden. Erst die 8 Augustinus-Bände der Kösel'schen Väterausgabe von 1871–79 brachten hier einen bedeutenden Fortschritt, auch wenn man sich im deutschen Sprachgebiet im Gegensatz zu Frankreich damals – ebenso wenig wie heute – zu einer deutschen Gesamtausgabe der Werke des Kirchenvaters entschließen konnte. Die erstaunliche Übersetzungsarbeit des Münnerstädter Augustiners und Gymnasiallehrers Alfons Abert, die nahezu das gesamte augustinische Schriften-Korpus umfaßte, blieb leider in seinen Manuskripten verborgen, weshalb ihr eine Weiterwirkung versagt blieb (vgl. dazu auch den mittlerweile erschienenen 3. Teilband: W. Eckermann/A. Krümmel, Johann Alfons Abert (1840–1905) [= Cassiciacum 43,3], Würzburg 1993). So wird man mit Spannung den 2. Teilband des Werkes erwarten, in welchem des näheren untersucht werden soll, wie weit eine Augustinus-Rezeption im 19. Jahrhundert tatsächlich stattgefunden hat bzw. welche Wirkung der Kirchenvater und seine Schriften auf die Theologie jener Zeit ausgeübt haben.

Würzburg *Adolar Zumkeller*

Kotila, Heikki: Memoria Mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine (= Studia Ephemeridis „Augustinianum" 38). Rom (Institutum Patristicum „Augustinianum") 1992, 219 S., kt.

Es handelt sich um eine Dissertation, mit der der Verfasser im Herbst 1990 an der Universität Cambridge promoviert hat. Wie schon der Titel klar ausdrückt, geht es bei dieser Untersuchung nicht primär um das augustinische Verständnis des Phänomens des Todes, sondern um die Stellungnahme des Kirchenvaters zum damaligen Totenkult.

Dementsprechend beginnt K. mit einer ausführlichen Darstellung der voraugustinischen Totenbräuche (S. 19–59). Was die alttestamentlichen und jüdischen Traditionen betrifft, so wurden für die Ausbildung des christlichen Totenkultes die allgemeine Hochachtung der Vorfahren im israelitischen Volk und die Sorge für ihr Begräbnis von Bedeutung, aber auch der biblische Gedanke (vgl. 2 Makk 12,42–46), daß man den Verstorbenen durch Gebet und Opfer Hilfe bringen könne. Hinsichtlich des heidnischen Totenkultes betont K., daß dabei das überlieferte Brauchtum im Vordergrund stand, während man zur Frage nach dem Weiterleben keine einheitliche Vorstellung besaß. In der jungen Kirche gewann der Glaube an die Auferstehung Einfluß auf das Verständnis der Totenriten, die man von der Synagoge und der heidnischen Umwelt übernahm. Die Sorge für die Toten und ihre jährliche „memoria" wurde als Pflicht der Gemeinde gesehen. Im dritten Jahrhundert war es allgemein Gewohnheit, der Verstorbenen mit Gebeten und der Feier der hl. Eucharistie zu gedenken und für ihre Seelenruhe den Armen Almosen zu geben. Dagegen fehlte es noch an theologischen Überlegungen über das Weiterleben und den Zustand der Verstorbenen nach dem Tod. Die Totenriten waren noch stark von den Modellen der heidnischen Umwelt bestimmt, deren Überlieferungen irgendwie einen Teil des damaligen gesellschaftlichen Lebens bildeten.

Was Augustins eigene Lehre über den Totenkult betrifft, so läßt Kotila die dabei

aufscheinenden theologischen Gesichtspunkte zunächst beiseite und behandelt in einem eigenen Kapitel (S. 61–110) die pastoralen Darlegungen des Seelsorgers von Hippo (Augustine's pastoral teaching). Der Autor ist überzeugt, daß die Auffassung des Kirchenvaters nur dann richtig verstanden werden könnte, wenn man sowohl die Entwicklung des spezifisch christlichen Kultes als auch die Ansichten und Praktiken in Betracht ziehe, die das christliche Volk von den heidnischen Vorfahren übernommen hatte. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Augustinus – aufs Ganze gesehen – in seiner Lehre über die christlichen Totenbräuche maßvoll vorging und eigentlich nur sammelte, was seine Vorgänger schon gelehrt hatten. Dabei habe er die Autorität der katholischen Kirche hervorgehoben, aber auch auf die örtliche Praxis Wert gelegt. Ausführlich wird Augustins Stellungnahme zu den Totenmählern (convivia) behandelt, wobei er sich mit der Bekämpfung von Exzessen begnügte, oder seine Antwort auf den Wunsch gläubiger Christen, nahe einem Martyrergrab beigesetzt zu werden, was er mit einiger Reserve billigte, auch wenn er dabei die wichtigere Sorge der Gemeinde, durch Gebet und Eucharistiefeier den Verstorbenen beizustehen, hervorhob; oder seine Kritik an dem oftmals übergroßen Aufwand bei Leichenbegängnissen, die dem Verstorbenen nicht von Nutzen seien; entscheidend bleibe, ob er auf Erden gut gelebt habe. K. sieht in der augustinischen Lehre einen wichtigen Schritt auf dem Wege zu einer klaren begrifflichen Festlegung der christlichen Totenriten und zu einer Theologie des Todes, vor allem hinsichtlich der Frage, auf welche Weise und in welchem Umfang die Opfer der Lebenden den Toten Hilfe bringen könnten.

Nunmehr wendet sich Kotila der Frage zu: Wie steht Augustins pastorale Lehre, mit der er seinen Gläubigen Richtlinien für den christlichen Totenkult zu geben suchte, zu seiner Theologie (S.111–171)? Im einzelnen fragt der Verfasser nach der gültigen Form des christlichen Totenkultes unter Berücksichtigung des augustinischen Verständnisses des Kultes als Zeichen (signum), ferner nach Augustins Auffassung des Zwischenzustandes (interim), insbesondere der Möglichkeit eines läuternden Leidens, schließlich nach seiner Lehre über die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, zumal nach der Sinnhaftigkeit einer Fürbitte für die Toten auf dem Hintergrund der augustinischen Lehre von Kirche, Gnade und Prädestination. Auch wenn Augustinus das liturgische Gedenken für die Toten nicht ausdrücklich als „Zeichen" (signum) charakterisiere, so würden doch nach ihm dabei eine Reihe christlicher Wahrheiten bekundet, nämlich die brüderliche Liebe unter den Christen, die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, die Achtung vor dem Leib als Tempel des Heiligen Geistes und der Glaube an die Auferstehung. Was den Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung betrifft, so halte sich Augustinus an die wenigen biblischen Texte und bleibe deshalb in manchem unbestimmt, etwa auch in der Frage des reinigenden Feuers im Sinn von 1 Kor 3,12–15, wiewohl er zweifellos an eine Art läuternden Leidens geglaubt habe. Die Bedeutung des Gebetes für die Verstorbenen und ihres Gedenkens bei der Eucharistiefeier werde aufgrund Augustins ekklesiologischer Lehre vom Leibe Christi, der durch das Band der Liebe geeinigt ist, positiv beleuchtet; dagegen habe seine Prädestinationslehre, die auch in seinem gelegentlichen Verständnis der Kirche als unsichtbarer Gemeinschaft der Erwählten zum Ausdruck komme, den Kirchenvater in seinen Aussagen über die Wirkung der „memoria mortuorum" vorsichtig und zurückhaltend gemacht, auch wenn er die institutionelle Seite und hierarchische Struktur der Kirche und die Wirksamkeit ihrer Sakramente nie geleugnet habe. K. folgert daraus: „There is still some conflict between Augustine's predestinarianism and his teaching on the positive role of the prayer of the church. It is not possible to resolve this difficulty with logic; it has to be admitted that he believed simultaneously in divine election and the importance of prayer" (S. 170). Unseres Erachtens existierte für Augustinus selbst dieser Konflikt nicht; er war offenbar der Ansicht, daß Fürbittgebete der Gläubigen, genauso wie Mahnung oder Predigt des Seelsorgers, in Gottes ewigen Ratschluß miteinbezogen und in ihm verankert sind. Man vergleiche folgende Formulierung: „Et si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur oremus. Fortassis enim sic praedestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur..." (De dono perseverantiae 22,60).

Abschließend hebt Kotila mit Recht hervor, daß die in der vorliegenden Untersuchung verwendete Unterscheidung zwischen Augustins pastoraler Tätigkeit und theologischer Spekulation „purely academic" sei und im Denken des Kirchenvaters keine Rolle gespielt habe. „For Augustine, Christian experience could

not be divided into cultic and doctrinal, as all its different aspects belonged together" (S. 178)

Die sehr gründliche Arbeit Kotilas zeugt von guter Kenntnis nicht nur der Schriften Augustins, sondern auch der einschlägigen Augustinusliteratur, auch wenn bei deren nur noch schwer überschaubarer Fülle Lücken geblieben sind. So vermißt man in den Ausführungen über Augustins Lehre von den Zeichen (S. 112ff.) ungern das grundlegende Werk des Cornelius Petrus Mayer: „Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins", von dem bis jetzt zwei Bände vorliegen (Würzburg 1969 und 1974). – Dem klug abwägenden Urteil des Verfassers in manchen strittigen Fragen wird man, aufs ganze gesehen, gerne zustimmen. Doch wird man darüber streiten können, ob Augustins persönliche Grundsätze hinsichtlich der liturgischen Praxis als „almost puritanical" bezeichnet werden können (S. 121 Z.5f.). – Auch würde der Kirchenvater den Satz: „... salvation is ultimately effected through God's inscrutable will *alone*" (S. 150 Z.18f.) schwerlich unterschrieben haben, wo er doch auch in seiner Spätzeit wiederholt die aktive Mitwirkung des menschlichen Willens hervorgehoben hat, auch wenn sich dieser nach seiner Überzeugung nur mit Hilfe der Gnade Gottes für das Gute entscheidet. – Von manchen Druckfehlern, die zumal bei Zitaten aus deutschen Büchern sich finden, sei nur der sinnentstellende S. 134 Fußnote 130 erwähnt, wo es statt „keinen" – „einen" und statt „Versessung" – „Versetzung" heißen müßte. Auf S. 136 ist dem Korrektor entgangen, daß die anfangs richtig zitierte Schrift „De gestis Pelagii" einige Zeilen später zweimal in „De gestis Pelagi" verändert ist. – Mit einiger Verwunderung steht man vor der neuen Abbreviaturenliste für Augustins Werke, die Kotila aufgestellt hat (S. 183f.). Die Beschränkung der Kürzungen auf jeweils zwei Buchstaben macht es selbst für den Augustinusexperten immer wieder nötig, in der Liste deren Bedeutung eigens nachzusuchen. Es wäre sehr zu wünschen, daß man sich endlich auf einheitliche Abbreviaturen für Augustins Werke einigt. Die sorgsam erstellte Liste des „Augustinus-Lexikons" (I. Band S. XLIII–XLV) würde sich dafür anbieten.

All das kann aber Bedeutung und Wert der Untersuchung Heikki Kotilas nicht wesentlich beeinträchtigen. Sie dürfte für lange Zeit die maßgebende Veröffentlichung über die „Memoria Mortuorum" bei Augustinus bleiben. Daß auch in absehbarer Zeit eine gründliche Studie zur Lehre des Kirchenvaters über den Tod erscheinen möchte, wäre wohl wünschenswert.

Würzburg *Adolar Zumkeller*

Notizen

Roland Fröhlich: Große illustrierte Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren, Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1992, 280 S., 145 schwarz-weiße und 160 farbige Abb., geb., ISBN 3-451-22857-2.

Der hier anzuzeigende stattliche Bildband basiert auf dem Text des vom gleichen Verfasser geschriebenen Buches „Lebendige Kirchengeschichte" (1990; auch Fröhlichs „Grundkurs Kirchengeschichte", ^{3}1986, hat sich inzwischen als Unterrichtswerk und erste Hinführung zur Kirchengeschichte bewährt) und ist um zahlreiche, durchweg gut ausgewählte Abbildungen, eine Zeittafel und Rahmenartikel zu Grundfragen der Kirchengeschichte bereichert. Er bietet einen umfassenden Überblick über die wichtigsten Ereignisse und Epochen, die entscheidenden Personen in der Geschichte der Kirche und des Christentums. Besonders wertvoll sind dabei die vielen Quellen, die zu Wort kommen und die zusammen mit den Abbildungen ein lebendiges Bild der Kirche in ihrer Geschichte vermitteln. So eignet sich dieser Band nicht nur für ein breiteres interessiertes Lesepublikum, sondern auch ganz allgemein für den Unterricht in der Schule und im Rahmen eines kirchengeschichtlichen Proseminars.

München *Manfred Heim*

Ferdinand Elsener: Studien zur Rezeption des gelehrten Rechts. Ausgewählte Aufsätze, herausgegeben von *Friedrich Ebel* und *Dietmar Willoweit*, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1989, 297 S., geb., ISBN 3-7995-7055-1.

Aus dem an Themenvielfalt reichen Erbe wissenschaftlich-literarischer Tätigkeit Ferdinand Elseners (1912–1982), von 1959 bis zu seiner Emeritierung 1977 Ordinarius für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht in Tübingen, wählten Friedrich Ebel und Dietmar Willoweit zehn Aufsätze aus, die in den Jahren 1956 bis 1977 erschienen und deren thematischer Schwerpunkt auf der Rezeption des gelehrten (römischen und kanonischen) Rechts – ausgehend von den Verhältnissen in der Schweizer Heimat Elseners – liegt. Die Abhandlungen sind nicht systematisch, sondern – bis auf eine kleine Unstimmigkeit - chronologisch geordnet.

Behandelt werden die Geschichte des Majoritätsprinzips, also des Verhältnisses von „pars maior" und „pars sanior" (17–51), die Einflüsse des römischen und kanonischen Rechts in der Schweiz (52–65), die Bedeutung des eidgenössischen Pfaffenbriefes von 1370 in der Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit (66–113), die Geschichte des schweizerischen Notariats (114–151), Abgrenzungsprobleme zwischen regula iuris, brocardum und Rechtssprichwort unter besonderer Berücksichtigung der Lehre Franz Schmiers OSB (165–197), die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel im Spätmittelalter (152–164) und in zivilrechtlichen Verträgen des 15. Jahrhunderts (198–205), die Justizreform des Genfer Offizialats 1450 (206–219), die Armen im Prozeßrecht der Grafen und Herzöge von Savoyen (220–239) und der Einfluß des gelehrten Rechts auf die deutsche Rechtssprache im Spätmittelalter (240–258).

Dem Sammelband ist zu wünschen, wovon sein eigener Titel kündet: die Rezeption, und zwar nicht nur in der Erforschung des weltlichen Rechts und seiner Geschichte, sondern auch der Kirchengeschichte, besonders der kirchlichen Rechtsgeschichte, und der Germanistik; dabei können die ausführlichen Orts-, Personen- und Sachregister wertvolle Hilfe leisten.

München *Franz Kalde*

Irenäus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Übersetzt und eingeleitet von *Norbert Brox* (= Rontes Christiani 8/1) Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York (Herder Verlag) 1993, 367 S., Ln. geb., ISBN 3-451-22225-6.

Irenäus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien II. Übersetzt und eingeleitet von *Norbert Brox* (= Fontes Christiani 8/2) Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York (Herder Verlag) 1993, 320 S., kt., ISBN 3-451-22126-8.

In der Reihe Fontes Christiani legt Norbert Brox zwei Schriften des Irenäus vor: Die kurze Epideixis und die ersten beiden Bücher vom Hauptwerk des Irenäus „Adv. Haereses". Dem Charakter der Reihe entsprechend ist angestrebt, dem griechischen bzw. lateinischen Text auf der Gegenseite eine Übersetzung beizugeben. Die Epideixis freilich ist nur in einer Handschrift überliefert, die eine armenische Übersetzung bietet, und die vorliegende Ausgabe bietet die überarbeitete Übersetzung der Erstherausgeber Ter-Merkettschian und Ter-Minassiantz (TU 31,1). Ob die Überarbeitung anhand des armenischen Textes vorgenommen wurde, ist nicht deutlich.

Greifswald *Hans Georg Thümmel*

Hermann Josef Sieben: Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare (= Instrumenta Patristica 22), Steenbrugge – Den Haag (Abtei St. Peter; Martinus Nijhoff International) 1991, 202 S., kt.

Dieses Werk ist als Arbeitsinstrument gedacht; es möchte „den Zugang und das Auffinden" der Väterhomilien zur Heiligen Schrift erleichtern. Es berücksichtigt die lateinischen und griechischen Väter und zwar bis zu Gregor dem Großen bzw. Johannes von Damaskus. „Homilie" wird dabei im strikten Sinn als „mündliche Auslegung der Hl. Schrift vor Zuhörern" verstanden. Es handelt sich teils um Homilien zu einzelnen Schriftstellen, teils um solche zur fortlaufenden Erklärung eines ganzen Buches des Neuen Testaments, wie etwa die Homilien des hl. Augustinus zum Johannesevangelium. Nicht berücksichtigt sind dagegen die neutestamentlichen Schriftkommentare im eigentlichen

Sinn, die primär nicht für den mündlichen Vortrag bestimmt waren. Deren Verzeichnis ist im Anhang (S. 185–202) beigegeben.

Das lateinisch abgefaßte „Repertorium" folgt im Aufbau den Büchern des Neuen Testaments und verzeichnet zu den einzelnen Versen bzw. Perikopen jeweils die zugehörige Väterhomilie bzw. -homilien. Auch wird mitgeteilt, wo der heute gültige lateinische bzw. griechische Text zu finden ist. Soweit vorhanden, sind auch deutsche, französische, englische, spanische oder italienische Übersetzungen verzeichnet.

Leider ist, wie der Verfasser in seiner „Einleitung" feststellt, nur ein geringer Teil der Väterhomilien erhalten geblieben, zumeist nur die „der ganz Großen unter ihnen". Tatsächlich begegnet man in dem Repertorium neben den sehr oft genannten Augustinus und Johannes Chysostomus häufiger nur den Namen Cäsarius von Arles, Chromatius von Aquileja, Epiphanius Latinus, Gregor I., Hieronymus, Maximus von Turin und Petrus Chrysologus, sowie Basilius von Seleucia, Cyrillus von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Origenes und Severus von Antiochien.

Das Buch, in welchem viel entsagungsreiche Kleinarbeit steckt, dürfte für Patrologen und Exegeten eine wertvolle Hilfe sein. Es verlangt nach einer Ergänzung durch die „Kirchenväterhomilien zum Alten Testament".

Würzburg *Adolar Zumkeller*

Le rire du prédicateur. Récits facétieux du moyen âge. Textes traduits par *Albert Lecoy de la Marche*, présentation, notes et annexes par *Jacques Berlioz* (= Miroir du moyen âge), Turnhout (Brepols) 1992, 223 S., 17 schwarz-weiße Abb., kt., ISBN 2-503-50243-1.

Das vorliegende Bändchen ist die revidierte Neuausgabe des 1888 in Paris erschienenen Werks des Mediävisten Albert Lecoy de la Marche (1840-1897) „L'Esprit de nos aïeux. Anecdotes et bons mots tirés des manuscrits du XIII^{e} siècle". In den 150 beispielhaft ausgewählten, aus dem Lateinischen übersetzten Predigten erklingt das „Lachen des Predigers" (zum Lachen im Mittelalter etwa Philippe Ménard, Mikhaïl Bakhtine, Jacques Le Goff), das heißt, es handelt sich hier um Predigten, welche die Menschen in der Stadt und auf dem Land, die Laien, die „illiterati", in heitere Stimmung versetzen sollten, um sie auf diese Weise in der Christenlehre zu unterweisen. Den Nöten und den Notwendigkeiten der Zeit entsprechend, predigten die Seelsorger (etwa der franziskanische Volksprediger Berthold von Regensburg) in der Sprache des Volkes, gebrauchten sie Anekdoten und für alle verständliche, beispielhafte Gleichnisse - exempla (dazu Frederic C. Tubach, Index exemplorum [1969]; Walter Haug/Burghart Wachinger [Hg.], Exempel- und Exempelsammlungen [1991]). Dabei stehen Bischöfe, Pfarrer und Mönche, Könige und Königinnen, Adelige und Ritter, Bürgertum und Volk im Mittelpunkt der Traktate. Lecoy de la Marche stützte sich bei seiner Auswahl auf verschiedene Predigtsammlungen des 13. Jahrhunderts (z.B. Stephan von Bourbon, Jakob von Vitry, die Compilatio singularis exemplorum). Jacques Berlioz hat die Sammlung Lecoys einer sorgfältigen und kritischen Durchsicht unterzogen, ihr eine profunde Einleitung vorangestellt und mit Anmerkungen versehen, die den letzten Stand der v.a. seit 1970 intensivierten Forschung vermitteln, eine Auswahl der wichtigsten Sekundärliteratur zum Gegenstand beigegeben und ein Lebensbild Lecoys de la Marche gezeichnet. Ein Personen- und Ortsregister sowie eine in Teilen beispielhafte Zusammenstellung von Abbildungen runden die Sammlung auch heute noch amüsierender und beeindruckender Predigten ab.

München *Manfred Heim*

Jürgen Treffeisen: Die Breisgaukleinstädte Neuenburg, Kenzingen und Endingen in ihren Beziehungen zu Klöstern, Orden und kirchlichen Institutionen während des Mittelalters (= Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 36), Freiburg-München (Verlag Karl Alber) 1991, 398 S., kt., ISBN 3-495-49936-9.

In seiner Freiburger Dissertation untersucht J. Treffeisen das Verhältnis von Kirche und Stadt im mittelalterlichen Breisgau. Er berichtet über die Charakteristika der Kleinstädte Neuenburg, Kenzingen und Endingen, schildert die Situation der Kirche und informiert über den Besitz der Klöster Tennenbach, Wonnental, Günterstal, Allerheiligen, St. Märgen, Schuttern, Adelhausen und des Johanniterordens in den Städten. T. zeigt quellenmäßig auf, wie der Klosterbesitz in die städtische Wirtschaft integriert wurde, skizziert aber auch den Konfliktbereich: Die Einfluß-

und Kontrollmöglichkeit der Städte über das Klostervermögen. Von besonderem Interesse ist das Kapitel über religiöse und finanzielle bzw. wirtschaftspolitische Motive der Städte in ihrer Haltung gegenüber den Klöstern. Die Arbeit beruht auf intensiven Quellenstudien im Generallandesarchiv in Karlsruhe, im Hauptstaatsarchiv in Stuttgart, im Stadtarchiv in Freiburg, in dem Freiburger Diözesanarchiv und verschiedenen Stadt- und Pfarrarchiven. Die Dissertation erschließt für das Verhältnis von Stadt und Kirche im Breisgau reiches Neuland. Verdienstlich ist der Urkundenanhang, in dem u.a. der Vertrag zwischen der Stadt Neuenburg und den Johannitern von 1312, die Vereinbarung der Stadt Endingen mit dem Kloster Tennenbach von 1507 über Zölle und Bürgerrechte und die Einigung der Stadt Endingen mit dem Kloster St. Märgen wegen des Wein- und Kornzolles von 1481 vorgelegt werden. Ein sorgfältiges Register erhöht den Wert der Arbeit, die als hervorragende Leistung bewertet werden darf.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

„... Leben nach der ler Jhesu ..." „Das sind aber wir!" Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch. Ein Gedenkband zum 450jährigen Jubiläum der Täuferdisputation von 1538 in Bern, Bern (Verlag Stämpfli) 1989, 208 S., kt.

Die Berner Disputation von 1538 blieb zwar ohne Ergebnis und hatte keine direkten Wirkungen. Um der grundsätzlichen Erörterungen willen wurde sie aber nicht vergessen. Daher wurde sie, nachdem es in der Schweiz zu einer Verständigung zwischen Kirchentum und Täufertum gekommen war, noch nach Jahrhunderten bedacht. Nach 450 Jahren, am 8. 5. 1988, fand eine größere Veranstaltung statt, bei der G. Locher die Predigt hielt und spezielle Vorträge gehalten wurden. Zur Erinnerung wurde ein Sammelband veröffentlicht.

Eingeleitet wurde dieser Band, durch zwei Beiträge, die Hainold Fast und Gottfried Locher bereits 1975 über die Anfänge der schweizerischen Täuferbewegung gehalten hatten. Diesen folgen zwei neue spezielle Vorträge, einmal über die Vorgeschichte der Berner Disputation, zum anderen über die Disputation selbst, für die ein ausführliches Protokoll vorliegt. Danach konnten Funktion, Gesprächsführung, Argumentation und Schriftgebrauch verdeutlicht werden. Nach Meinung der Verf. wollten die Täufer ihre Rechtgläubigkeit beweisen, während die Vertreter der Kirche bereits eine gewisse Verhärtung der Lehre an den Tag legten. Aus dem Zusammenhang ergeben sich auch einige neue historische Fragestellungen. Ein Anhang bietet ein Quellen- und Literaturverzeichnis und Abbildungen zeitgenössischer Trachten. Wenn das Buch auch nicht viel Neues vermittelt, so ist es für ein Teilgebiet der Täufergeschichte aufschlußreich.

Münster i.W. *Robert Stupperich*

Keith, W. Clements: Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung, Bonn (Pahl-Rugenstein Nachfolger) 1991, 250 S., ISBN: 3-89144-055-3.

Noch ein Buch über Bonhoeffer! Ist er denn nicht schon genügend vermarktet? Ja – noch ein Buch zu Bonhoeffer. Und eines, das sich (sorgfältig) zu lesen lohnt.

Durch zwei Besonderheiten werde ich neugierig. Das Buch ist im (links)politischen Pahl-Rugenstein-Verlag erschienen (und nicht in dem auf Bonhoeffer abonnierten Kaiser-Verlag), und es wurde von einem englischen Baptisten geschrieben.

Eine Sammlung von Aufsätzen, die die Stichworte der politischen Diskussion der neueren Zeit wiedergeben: Patriotismus im Zeitalter der Nuklearwaffen, Südafrika und der Preis des Bekennens ... Clements will nicht nur die Wechselwirkung zwischen Bonhoeffer und seinem Kontext erhellen, nicht nur die Parallelen zwischen Bonhoeffer-Kontext und unserem eigenen untersuchen. Er fragt – und das ist wohl das anregend Neue dieses Buches. „In welcher Beziehung Bonhoeffer zu seiner Situation stand, und wie wir zu unserer stehen sollten" (Seite 33).

Wenn ich recht sehe, sind vor allem Aufsätze aus den achtziger Jahren gesammelt. Der Autor interpretiert noch einmal die Frage von Frieden und Gerechtigkeit und stellt dabei die Strukturen des Machterhaltens der „neuen Rechten" heraus: Sie vereinnahmen für ihre Zwecke Bilder, Symbole, die christliche Tradition, für ihre Form des Nationalismus. Eine besondere „Vorliebe" scheint dabei Clements für die Person Margret Thatchers zu entwickeln.

Fünf oder sieben Jahre später haben die Aufsätze ihre Zeit gehabt. Bei einer Neuauflage sollte unbedingt ein Aufsatz von Clements aus der Zeit nach der Beendigung des kalten Krieges, aus den neunziger Jahren angefügt werden.

Lohnend fand ich besonders den ersten und den letzten der insgesamt zehn Aufsätze: Der erste – für Anfänger eine brillante Einführung in Leben und Denken Dietrich Bonhoeffers anhand eines Interviews mit Eberhard und Renate Bethge.

Und der letzte – für Fortgeschrittene: Der leidende Gott. Ein schottischer Anklang an Bonhoeffer. Er zeigt die überraschende Parallelität im Denken und Glauben zwischen Dietrich Bonhoeffer und Ronald Gregor Smith (1913–1968). Beide beschreiben eine Christologie zu einer Zeit, in der alles aus den Fugen geht. Beide sprechen in gleicher Weise vom leidenden Gott. Vielleicht hilft der Hinweis auf Smith, ihn bei uns bekannt zu machen. Vielleicht können wir durch ihn Bonhoeffer in seinem Kontext noch besser verstehen. Vielleicht sehen wir auch, daß Bonhoeffer nicht ganz so einzigartig ist, wie manchmal angenommen.

Bonn *Bernhard Wilde*

Johannes Dörmann: Der theologische Weg Johannes Paul II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi (27. 10. 1986), 2 Bde., Senden (Sitta Verlag) 1992, 124 u. 243 S., kt.

Ders.: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen. Assisi: Anfang einer neuen Zeit (= Respondeo-Heft Nr. 8), Abensberg (Verlag J. Kral) 1988, 184 S.

Was in 12 Beiträgen für „Theologisches" behandelt und als Respondeo-Heft gesammelt herausgegeben wurde, 1986–1987, wird nochmals in den neuen 2 Bänden und noch gründlicher dargestellt. Das eigentliche Thema der gesamten Problematik um Assisi wird deutlich genannt: „Der theologische Weg Johannes Paul II." Denn so heißt es S. 15: „Die persönliche Initiative des Papst, den Weltgebetstag der Religionen zu veranstalten, war kein spontaner Entschluß des Augenblicks, sondern das Endergebnis einer theologischen Entwicklung ... deshalb werden wir versuchen, die dogmatischen Meilensteine am Wege des Papstes nach Assisi zu markieren."

Der 1. Teil fragt nach Herkunft und dem Verständnis der neuen Allerlösungstheorie des Professors und Krakauer Erzbischofs als Mann des 2. Vatikanums; der 2. Teil befragt die Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. vom 4. 3. 1979 „Redemptor hominis" und die beiden folgenden Enzykliken „Dives in misericordia vom 30. 11. 80 und „Dominum et vivificantem" vom 30. 5. 1980. Das Befragen geschieht so intensiv, daß der Leser zugeben wird, einen besseren und umfangreicheren Kommentar nirgends gefunden zu haben, noch irgendwann erwarten zu können.

Als dogmatischer Sachverhalt wird angegeben (S. 63): „Der Gottmensch Jesus Christus hat durch seine stellvertretende Genugtuung und sein Erlöserverdienst die Wiederversöhnung der Menschheit mit Gott prinzipiell vollzogen. Diese objektive universale Erlösung muß aber vom einzelnen in der subjektiven Erlösung ergriffen und angeeignet werden. Den Akt der Zuwendung der Erlösungsfrucht an den einzelnen Menschen nennt man Rechtfertigung, die Erlösungsfrucht selbst Gnade Christi."

Sofort stellen sich Fragen ein, die alle zugelassen werden: etwa nach altem und neuem Glauben, nach altem ist der erlösende Tod Christi die Geburtsstunde der Kirche, nach dem neuen war die Geburt der Kirche gleichzeitig die gnadenhafte Geburt des Menschen, jedes Menschen. Wird hier eine „kopernikanische Wende" festzustellen sein?

Weitere Fragen nach dem rechten bzw. vollen Verstehen des Konzils, der pastoralen Sprache, der Naturreligionen, der Nouvelle Théologie, „gedoppelte" Offenbarung, „gedoppelter" Glaube, Allerlösung als Offenbarung a priori, Heilsgeschichte als Offenbarung a posteriori, Sendungsauftrag der ökumenischen Kirche, das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, die im Menschen gründende Natur und Sendung der Kirche, bis hin zu Maria, der Mutter der Kirche.

Alle diese Fragen greift der Verfasser offen auf, geht den Problemen sorgsamst nach, beachtet und erfaßt ein jedes, hört und löst es mit der echten Kunst erfreulich scholastischer Dialektik. Wir gestehen, seine Kunst hat von uns viel Mitdenken erfordert, es kam auch uns auf den wahren Sinn eines jeden Ausspruches an, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, wo es gilt, dem Neuen Platz zu schaffen, das Alte aber zu wahren, nicht zu bestreiten, doch zu entfalten, zu entwickeln, zu ergänzen, dem Papst und der dogmatischen Wahrheit gerecht zu werden. Wir können nur wünschen, daß sein Werk dazu beiträgt, den so manchem willkommenen Streit um Assisi zu beenden, ja den Leser ermutigt, sich „auf den Weg nach Assisi" zu begeben.

Angekündigt ist eine Fortsetzung: „Pastoralreisen des Papstes in Afrika und Asien. Amtliche Erklärungen zum Gebetstreffen." Sie wird gleiches Lob verdie-

nen, zumal es reifes Alterswerk des verdienten Münsterischen Professors (1966–1984) und würdigen Nachfolgers von Joseph Schmidlin, der den Lehrstuhl für Missionswissenschaft 1910 gründete, aber 1944 im KZ den Märtyrertod erlitt.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Gerhard Rein: Die protestantische Revolution 1987–1990: Ein deutsches Lesebuch. Mit Graphiken von *Manfred Butzmann* und *Martin Hoffman*, Berlin (Wichern-Verlag) 1990, 445 S.

Gerhard Rein, Journalist beim SDR und seit 1984 in Berlin, legt keine wissenschaftlich-historische Untersuchung zur Rolle der Kirche in der DDR vor, sondern ein zeitgeschichtliches Lesebuch. In chronologischer Reihenfolge, beginnend beim Olof-Palme-Friedensmarsch 1987 bis zum Mai 1990, sind darin die wichtigsten Ereignisse und Anstöße im gesellschaftlichen Leben und insbesondere in der Beziehung zwischen Staat und Kirche erfaßt. Die DDR-Gesellschaft wird kritisch aus der Sicht der kirchlichen Opposition beleuchtet, indem zahlreiche Interviews mit namhaften Persönlichkeiten der kirchlichen Opposition, Synodenberichte, Eingaben, Stellungnahmen, offizielle und inoffizielle Dokumente von Staat, Kirche und Opposition zusammengetragen werden. Dieses aufschlußreiche Material wird durch Reins tagebuchartig wirkende Sendetexte illustriert, die in gut lesbarem, einfühlsamem Stil Fakten und Vorstellungen reflektieren. Der provokative Titel „protestantische Revolution" steht nicht, wie zu vermuten wäre, für eine einseitige Glorifizierung der evangelischen Kirche, sondern für die Intention des Autors, die Geschehnisse in den letzten drei Jahren der DDR aus der Sicht der Kirche und besonders der Opposition in ihr zu betrachten. Er wird auch durch die Art der Dokumentensammlung und durch Reins eigene Texte in Frage gestellt. Besonderes Anliegen des Verfassers ist die Darstellung alternativer Sozialismusideen, was sich besonders an der Wahl seiner Interviewpartner zeigt, die vorwiegend dem linken Spektrum der kirchlichen Oppositionsszene entstammen. Als zeitgeschichtliches Zeugnis ist das Buch nicht nur dem Kirchenhistoriker, sondern auch einem breiten interessierten Leserkreis zu empfehlen.

Halle *Friedemann Stengel*

Hans Prolingheuer: Kirchenwende oder Wendekirche? Die EKD nach dem 9. November 1989 und ihre Vergangenheit, Bonn (Pahl-Rugenstein Nachf.) 1991, 153 S., kt.

Der Verfasser – bekannt durch überzogene, metahistorisch-moralisierende Kirchenkritik – legt eine journalistisch gekonnte Studie pamphletartigen Charakters vor, die sich mit der durch den Zusammenbruch der DDR bedingten politischen Wiedervereinigung im Blick auf die kirchlichen Begleiterscheinungen befaßt. Nach Walter Kreck, der ein Nachwort beisteuert, handelt es sich um „die gezielte Herausforderung einer ecclesia triumphans" (145). Die auf Zusammenschluß von EKD und DDR-Kirchenbund zielende Loccumer Erklärung vom 17. Januar 1990 wird kritisch hinterfragt. Sie begrüße mit Dank gegen Gott die Wende in der DDR, „ohne auch nur ein Wort zu verlieren über die Frage nach kirchlicher Verantwortung für Mauerbau und Kirchentrennung" (145). Vergleiche mit gravierenden Versäumnissen schon im Dritten Reich, so der unbewältigte Antijudaismus und Antikommunismus, auch die in den vergangenen vierzig Jahren der Bindung an das Wort Gottes vorgeordnete Bindung an den Westen begegnen auf Schritt und Tritt.

Als „Hauptsünde" gilt der 1957 abgeschlossene Militärseelsorgevertrag. Er wird als das „mit Trug und List zustandegekommene ‚Meisterstück' der EKD-Spaltung, ... Kunst-Werk evangelischer Remilitarisierung" (87) bezeichnet, das wesentlich zur Vervollständigung der Mauer zwischen Ost und West beigetragen habe. Auf diese Mauerbildung des Gegensatzes zwischen Bundesrepublik und DDR, wie sie in der Westorientierung des Bundeskanzlers Adenauer vorgezeichnet war, wiesen schon 1950 bruderschaftliche Voten hin (22 ff.). Auch „Dahlemiten", so Ratsmitglieder des Ostens", hatten dem Darmstädter Wort von 1947 mit seinen geschichtlichen Schuldvorwürfen an die Kirche die Zustimmung verwehrt, indem die meisten „von Martin Albertz bis Kurt Scharf ... die Sitzung des Bruderrats der EKD boykottierten". Das Darmstädter Wort war nach Meinung der EKD-Kanzlei im Jahre 1987 „keine Erklärung der Bekennenden Kirche, sondern die eines Flügels ..." (24 f.).

Prolingheuer möchte den 9. November 1989 (Fall der „Mauer", „Wende" in der DDR) künftig eher als Bußtag gefeiert sehen. Er votiert für Reform des Militärseel-

sorgevertrages und vermerkt zustimmend, daß die rheinische Synode schon 1956 sich kritisch zu ihm verhalten habe. Militärseelsorge sei Kirchensache heißt die Devise. Militärpfarrer sollen danach künftig nicht mehr Bundesbeamte, sondern Pfarrer in kirchlichem Sonderauftrag sein. Durch Beigabe einiger Materialien, so des vertraulichen Berichts über ein erstes Gespräch von Heinz Kloppenburg mit Staatssekretär Seigewasser in Ostberlin nach dem Mauerbau, das durch die Ausweisung von Präses Scharf veranlaßt war, gewinnt die Studie zeithistorische Aktualitätsbedeutung. Die zahlreichen Belege (vielfach auch Verweise auf eigene Veröffentlichungen) ermöglichen die Nachprüfung der Quellen.

Die Erkenntnis, daß es die Sowjetunion unter Gorbatschow gewesen ist (74 u.ö.), deren wirtschaftspolitische Situation die Preisgabe der DDR initiierte, ist eine richtige Erkenntnis. Sie wird allerdings zur Abwiegelung der akzidentiellen Mitwirkung der Kirchen als Asylstätten kirchlicher Friedens- und Menschenrechtsgruppen benutzt. Geschichtstheologische Akzente in kirchlichen Ansprachen werden sensibel aufgespürt („Selbstgerecht und einheitstoll"; 15–21), als wenn die nationale Einheit keinen Wert darstellte, der als Thema politischer Ethik kirchliche Würdigung verdiente.

Leipzig *Kurt Meier*

Jürgen Schäfer / Matthias Schreiber: Kompromiß und Gewissen. Der Weg des Pastors Wilhelm Schümer im Dritten Reich (= Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft 1), Waltrop (Verlag Hartmut Spenner) 1994, 138 S., kt., ISBN 3-927718-39-4.

Die kleine Studie erinnert an einen evangelischen Theologen, der in beeindruckender Klarheit seinen Weg ging. 1909 in Magdeburg geboren, wuchs Wilhelm Schümer in einem protestantischen Milieu auf, das es in der Zeit der Weimarer Republik eben auch gab, obwohl es für den Protestantismus und insbesondere für die evangelische Pfarrerschaft sicher nicht als charakteristisch gelten kann. Im Hause Schümer war man von der liberalen protestantischen Theologie beeinflußt, sozialistisch geprägt und pazifistisch gesinnt, wozu auch ökumenische Zielsetzungen gehörten. Als kennzeichnend für die geistige Entwicklung Wilhelm Schümers sind sodann seine Kontakte nach Frankreich sowie der Einfluß von Otto Piper und der Jungevangelischen Bewegung zu nennen, die sich um die Befreiung der evangelischen Kirche aus erstarrten Traditionen eines sterilen Konservatismus und engen Nationalismus mühte.

1933 stand die ganze Familie Schümer folgerichtig gegen Hitler und den Nationalsozialismus. Die Bekennende Kirche bot ihnen aufgrund ihrer Überzeugung keine Heimat; Wilhelm verließ den Pfarrernotbund, als dieser Ende 1933 Hitler ein Dankestelegramm anläßlich von Deutschlands Austritt aus dem Völkerbund schickte. Schümer wurde nun zunehmend ein einsamer Mann. Eine feste Pfarrstelle gab es für den Gegner des Nationalsozialismus nicht, zumal er seine Überzeugung auch in seinen Predigten nicht verbarg. Der totale Anspruch des Staates, und im Zusammenhang damit die Frage des Eides machten ihm theologisch zu schaffen, daneben der Antisemitismus, auch in der Kirche, den er als Herausforderung zu gründlichen Reflexionen über Israel, Kirche und Judentum begriff, sowie das Problem des Krieges und des Kriegsdienstes. Im Anhang des Buches sind einige eindrückliche Texte zu diesen Themen abgedruckt (106–125).

Schümer war schließlich entschlossen, den Fahneneid nicht zu leisten. Dem Kriegsgericht und damit dem sicheren Tod entging er durch einen verständnisvollen Vorgesetzten. In Rußland jedoch kam er im Juli 1943 um.

Die Verfasser neigen bisweilen zu betont moralischen Urteilen (96 f.). Eine „Alternative zur Anpassung", wie es auf der Rückseite des Buches heißt, bot Schümer kaum. Denn er ging von Voraussetzungen aus, über die seine Altersgenossen nicht verfügten – so daß sie auch nicht wählen konnten. Die Enge und ideologische Befangenheit der deutschen evangelischen Kirche in jener Zeit wird dadurch nur umso beklemmender deutlich.

Gießen *Martin Greschat*

UNTERSUCHUNGEN

Zwischen Rom und Byzanz
Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553)[1]

Peter Bruns

1. Anlaß und Ausbruch der Kontroverse

Zu den bedeutendsten und zugleich umstrittensten theologischen Aktionen des Kaisers Justinian zählt der sog. Drei-Kapitel-Streit. Obwohl er erst im 6. Jh. zur vollen Heftigkeit entbrannt ist, hat er seine Wurzeln in der

---

[1] Dieser Aufsatz stellt eine leicht überarbeitete und etwas erweiterte Form jenes Vortrages dar, der am 19. 10. 1994 als Antrittsvorlesung an der Bochumer Ruhr-Universität gehalten worden ist. Zu den Einzelheiten über den Drei-Kapitel-Streit neben den einschlägigen Lexikaartikeln vgl. *E. Caspar, Geschichte des Papstums II.*, Tübingen 1933, 243–286; *Ch. J. Hefele/H. Leclercq, Histoire des conciles d'après les documents originaux* III, Paris 1909, 1–156; *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, (Tübingen, 4. Aufl. 1909) Darmstadt 1990, 400–424; *E. Schwartz, Zur Kirchenpolitik Justinians: Ders.*, Gesammelte Schriften IV, Berlin 1960, 276–328; *W. Pewesin, Imperium, Ecclesia Universalis, Rom.* Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jh.: *Ders*, Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (= FKGG 11), Stuttgart 1937; *H.-M. Diepen, Les trois chapitres au concile de Chalcédoine.* Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne, Oosterhout 1953; *R. Haacke*, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: *A. Grillmeier/H. Bacht*, Chalkedon II,164–177; *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters, in: *Ders./H. Bacht*, Chalkedon II,806–834; *Ders., Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2. Die Kirche von Konstantinopel, Freiburg 1989, 431–484; *E. K. Chrysos, The Ecclesiastical Policy of Justinian in the Dispute concerning the Three Chapters and the Fifth Ecumenical Council* (griech.), Thessaloniki 1969, rez. von *G.Weiß*, ByZ 64 (1971) 373–375; *W. de Vries*, The Three Chapters Controversy: WuW Suppl. 2 (1974) 73–82; *F. Carcione*, La politica religiosa di Giustiniano nella fase conclusiva della seconda controversia origenista (543–553). Gli intrecci con la controversia sui Tre Capitoli: StRiOrCr 9 (1986) 131–147; *R. Schieffer*, Zur Beurteilung des norditalischen Drei-Kapitel-Schismas. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie: ZKG 87 (1976) 167–201; *ders.*, Das V. Ökumenische Konzil in kanonistischer Überlieferung: ZSavSt.K 90 (1973) 1–34; *A. C. Outler*, „The Three Chapters". A Comment on the Survival of Antiochene Christology: *R. H. Fisher (ed.), A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977, 357–364; *J. Speigl*, Der Autor der Schrift *De Sectis* über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians: AHC 2 (1970) 207–230.

christologischen Diskussion des 5. Jh.[2] Der Name τρία κεφάλαια leitet sich von den drei Anathemata her, die gegen drei Personen und ihre Werke gerichtet sind:

- gegen Theodor von Mopsuestia und sein dogmatisches Schrifttum[3],
- gegen den Edessener Ibas, einen Gegenspieler des cyrillfreundlichen Bischofs Rabbula von Edessa, einen bedeutenden Repräsentanten der sog. „Perserschule", und sein an den Perser Mari gerichtetes Schreiben, in dem Theodor von Mopsuestia gelobt wird[4],
- gegen Theodoret von Cyrus (Cyrrhus), der zu den scharfsinnigsten Kritikern der Cyrillschen Christologie[5] gehört und in seiner Kirchengeschichte sehr freundlich über Theodor von Mopsuestia gehandelt hat.

Die zentrale Aktion des Kaisers gegen die Drei Kapitel war das V. Ökumenische Konzil, das II. Konzil von Konstantinopel (553). Anlaß, Verlauf und Nachgeschichte dieses Konzils waren dazu angetan, die gesamte Reichskirche in Ost und West aufzuwühlen. Theologisch ging es dem byzantinischen Kaiser um eine Neuinterpretation des Konzils von Chalzedon (451)[6] mit dem Ziel, die klassische Konzeption des alexandrinischen Patriarchen Cyrill von der hypostatischen Union mit der ebenfalls in Chalzedon legitimierten traditionellen Zweinaturenlehre zu versöhnen. Politisch ging es dem Kaiser um das alte konstantinische Ideal der Reichseinheit[7], d.h., die monophysitisch gesonnenen Randprovinzen sollten enger an die Orthodoxie der Reichskirche angebunden werden. Das politische Bemühen um die *renovatio imperii* (Gotenkriege) nach außen sollte mit der *restauratio fidei* im Inneren gekrönt werden.

Dieses gewaltige Unternehmen Justinians stand von Anfang an im Banne gewisser Kreise in Konstantinopel, die in einem großen Intrigenspiel ihre eigenen Absichten durchzusetzen versuchten. Zu denen, die im Hintergrund die Fäden zogen, gehörte neben dem Hoftheologen Theodor Aski-

---

[2] Es kann hier nicht auf die Vorgeschichte des Drei-Kapitel-Streites im einzelnen eingegangen werden, vgl. dazu *A. Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2, 432–438.

[3] Vgl. hierzu *R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste* (StT 141), Rom 1948,125–168.194–242.259–272, *M. Anastos,* The immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mopsuestia: DOP 6 (1951) 125–160.

[4] Ausg.: Ibas Edessenus, Epist. ad Marim Persam (CPG 6500–6501); griech. Übers. ACO II 1,3,32–34; lat. Übers.: a) ACO II 3,3,39–43; b) ACO IV 1,138–140. Eine weitere lat. Übersetzung dieses Schreibens findet sich bei *Facundus, defens.* 6,3,2–17 (CCL 90,170–173). Zu Rabbula, dem bischöflichen Gegenspieler des Ibas, vgl. die Monographie von *G. G. Blum, Rabbula von Edessa* (= CSCO 300), Louvain 1960, bes. 152–195.

[5] Hier ist vor allem der „Eranistes", die gegen Cyrill gerichtete Streitschrift, zu nennen. Vgl. auch *A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 1, Freiburg 1979, 692–700, bes. 697–699 die Nähe Theodorets zu Theodor.

[6] Bei seinem Vorgehen erwies sich der Kaiser durchaus nicht als Dilettant, sondern zeigte sich in allen theologischen Sachfragen gut beraten. Zumindest subjektiv war er davon überzeugt, daß seine Verurteilung der Drei Kapitel nicht im Gegensatz zum Konzil von Chalzedon stand, vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,444f.

[7] Dieser Gedanke klingt in der *confessio fidei* vom Juni 551 an, vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2, 447.

das auch die Gattin des Kaisers, Theodora[8], die auf eine beispiellose Karriere von der Zirkushetäre zur Mitregentin zurückblicken konnte. Der äußere Anlaß für den Drei-Kapitel-Streit war eine Intrige des Theodor Askidas, der aus Rache für die Verurteilung des Origenes[9] durch Justinian im Jahre 543 nun die Augen des rechtgläubigen Kaisers geschickt auf die seit einem Jahrhundert schwelende Kontroverse um Chalzedon lenkte. Dabei ging er taktisch klug vor. Er erkannte die völlige Aussichtslosigkeit eines Frontalangriffes auf das IV. Ökumenische Konzil. Stattdessen schlug er einen anderen Weg ein und faßte eine formelle Anathematisierung der Theologen Theodoret von Cyrus und Ibas sowie ihres dogmatischen Schrifttums ins Auge. Beide waren auf der „Räubersynode" von Ephesus (449) abgesetzt und zwei Jahre später in Chalzedon feierlich rehabilitiert und in ihre Ämter wiedereingesetzt worden. Es war allerdings ein heikler Plan, denn eine ernsthafte Schwierigkeit bestand darin, wie man Chalzedon bejahen und gleichzeitig die in Chalzedon rehabilitierten Theologen verurteilen konnte. Doch Theodor Askidas löste auch dieses Problem recht elegant, indem er die These in den Umlauf setzte, daß der Ibas-Brief gar nicht von diesem stamme und somit auch die Rehabilitation des Gebannten Chalzedon nicht zur Last gelegt werden dürfe. Kaiser Justinian[10] hatte nun die Möglichkeit, das Anathem gegen ein häretisches Machwerk unbekannter Herkunft auszusprechen, ohne dadurch die Autorität des Konzils von Chalzedon in Frage stellen zu müssen. Damit war die Strategie des Origenisten Theodor bestens aufgegangen.

In seine eigentliche tragische, für die Kirche in Ost und West höchst schädliche Phase trat der Drei-Kapitel-Streit jedoch durch die Aktivitäten der Kaiserin Theodora. Über die Vorgänge am byzantinischen Hof in jenen Tagen sind wir durch die *chronique scandaleuse* des freigeistigen, bisweilen recht gehässigen Historikers Prokop[11] hinreichend unterrichtet. Obwohl

---

[8] Vgl. *W. Schubart, Justinian und Theodora*, München 1943.

[9] Diese Sicht der Dinge findet sich bei *Facundus, defens.* 1,2,4 ausgesprochen, der Domitian, den Bischof von Ancyra im Verein mit seinen Komplizen, Theodor Askidas und seinen Hoftheologen, für den Kirchenskandal verantwortlich macht: „Die ganze Angelegenheit entging nicht der öffentlichen Aufmerksamkeit, zumal da ein gewisser Domitian von Ancyra..., der ein offenkundiger Verfechter der origenistischen Häresie *(ipsius Origenianae haeresis manifestus assertor)* war, in einem an den seligen Papst Vigilius gerichteten Schreiben unter göttlichem Antrieb eingestand, daß seine origenistischen Mitverschwörer, nachdem sie eingesehen hatten, daß sie ihr eigenes Dogma *(proprium dogma)* nicht verteidigen konnten und ihnen in dieser Auseinandersetzung keine Hoffnung verblieb, zur Rache der gegen Origenes gerichteten Vorgänge diese Kirchenskandale anzettelten *(ad ultionem eorum quae contra Origenem gesta sunt, haec Ecclesiae scandala commoverunt).*" (CCL 90,8f) Zum Origenistenstreit vgl. Grillmeier, Jesus der Christus 2/2,403–430.

[10] Die Politik Justinians traf mit Origenes und Theodor zwei profilierte Theologen der Alten Kirche. Beide, in der Exegese Gegenpole, hatten ihre Anhänger, vor allem im palästinisch-syrischen Raum. Der Kaiser verstand es geschickt, sich beider auf einen einzigen Schlag zu entledigen.

[11] Vgl. *O. Veh, Prokop. Anekdota. Geheimgeschichte.* Griechisch-deutsch, München ^{3}1981. *Anek.* 9f behandelt Herkunft und Vorleben der Theodora. Prokop repräsentiert die oppositionelle Aristokratie, die sich durch das autokratische Gebaren des Kaiser-

von niederer Herkunft, gewann Theodora schon früh die Gunst des Kaisers und vermochte ihren Einfluß in kritischen Situationen des Reiches noch zu festigen.[12] Auch in religionspolitischer Hinsicht konnte sie ihrem Gatten manches Zugeständnis abringen und trug trotz des Widerstands der orthodox-chalzedonischen Partei für die Besetzung freiwerdender Patriarchenstühle durch überzeugte Monophysiten Sorge.[13] Einer ihrer erfolgreichsten und wichtigsten Schützlinge wurde der monophysitische Bischof Severus von Antiochien. Auf ihr Geheiß wurde schließlich auch Papst Vigilius aus Rom zur Verurteilung der Drei Kapitel am 22. November 545 nach Konstantinopel bestellt, wo er erst am 25. Januar 547 ankam. Durch ihre geschickte Diplomatie verstand sie es, Papst Vigilius und Patriarch Menas von Konstantinopel auf ihre Linie einzustimmen, so daß Vigilius im sog. *Iudicatum* vom 11. April 548 der Verurteilung der Drei Kapitel formell zustimmte.[14] Die Empörung im lateinischen Westen war jedoch so groß, daß er das Dokument kurz darauf wieder zurückzog und beim Kaiser um Annullierung ersuchte, was dieser ihm jedoch verwehrte. Am 15. August 550 trotzte Justinian dem Papst in Gegenwart seines Hoftheologen Theodor Askidas unter Eid auf die vier Evangelien und die Kreuzesnägel das Versprechen ab, ihm fürderhin bei der Verurteilung der Drei Kapitel und der Zerschlagung der Opposition behilflich zu sein. Doch äußerte sich der Papst, angeregt durch die theologische Vorarbeit seines Diakons Pelagius, in seinem *I. Constitutum* vom 14. Mai 553 wesentlich differenzierter und positiver zu den Drei Kapiteln als im *Iudicatum* von 548. Er trat damit in offenen Gegensatz zum Kaiser und dem 5. Ökumenischen Konzil, das die Verurteilung der Drei Kapitel am 2. Juni 553 offiziell beschloß. Bis in die neueste Zeit bestand Unsicherheit, ob Vigilius in einem weiteren *Constitutum (II)* das *I. Constitutum* revidiert und somit das II. Konzil von Konstantinopel bestätigt habe oder nicht.[15] Innerlich gebrochen und würdelos, verstarb er am 7. Juni 555 auf seiner Rückreise nach Rom in Syrakus.

---

paares zunehmend um ihre Privilegien gebracht sah, vgl. *Anek.* 12,1–12. Die harten Steuermaßnahmen trafen vor allem die begüterten Großgrundbesitzer, vgl. *Anek.* 23. Die Verschleuderung von Staatsgeldern ist ein beliebtes Thema des Historikers, vgl. *Anek.* 8. 22. Justinian schreckte auch vor der Konfiszierung des Kirchenvermögens vor allem bei häretischen Gruppen nicht zurück, vgl. *Anek.* 12,14–33. Zur religiösen Einstellung des Historikers vgl. auch *Veh, Geheimgeschichte* 268–270. Formell war er wohl Christ, doch verstand er nicht viel von theologischen Dingen, wie er freimütig bekennt (*hist.* 8,25,13). Oft schimmert in seinem Werk Agnostizismus und Skepsis gegenüber dem Dogma durch, jedenfalls lohnt es sich nicht, wegen einer „sinnlosen Glaubensformel Verfolgung zu erdulden" (*anek.*11,25). Für die abgehobene Frömmelei des Kaisers hat er nur Spott übrig, vgl. *Anek.* 13,1–12. Die Religionspolitik des Kaisers ist ihm eine einzige Katastrophe, vgl. *Anek.* 27, außerdem beschäftige er sich zuviel mit metaphysischen Fragen, anstatt die Barbaren zu bekriegen, vgl. *Anek.* 18,29.

[12] Sie war es auch, die den Kaiser während des Nika-Aufstandes 532 zum Durchhalten überredete und ihm so den Thron rettete, vgl. die kurzen Hinweise in *Anek.* 12,12; 19,12.

[13] Vgl. dazu *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,363–365.

[14] Da sie noch im gleichen Jahr verstarb, konnte sie ihren Erfolg nicht mehr auskosten.

[15] Vgl. dazu *J. Straub*, Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius: Kleronomia 2

2. Die Reaktion im lateinischen Westen

Die nachgiebige Haltung des Papstes Vigilius in der Frage der Drei Kapitel löste im Westen eine Welle der Empörung aus. Die Oppositionsbewegung gegen die byzantinische Kirchenpolitik hatte verschiedene Zentren. Als erste reagierten die illyrischen Bischöfe mit der Absetzung ihres Metropoliten, der sie zur Annahme des päpstlichen *Iudicatums* (548) drängte.[16] Die nun folgenden kaiserlichen Dekretalien ließen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und zeigten die allgemeine Gereiztheit des Kaisers über diesen eklatanten Fall der Insubordination.[17] Doch auch der römische Stadtklerus blieb derweil nicht untätig. Schon als Papst Vigilius nach Konstantinopel zitiert wurde, gab ihm das Diakonenkollegium noch eindringliche Mahnungen mit auf den Weg, in Sachen Drei Kapitel nichts zu unternehmen, was dem Glauben von Chalzedon schaden könne.[18] Im Sommer 546 machte der Papst Zwischenstation in Sizilien, wo ihm Delegationen des sardinischen und afrikanischen Episkopates zahlreiche Petitionen unterbreiteten, die Drei Kapitel nicht zu verurteilen.[19] Nach der Unterzeichnung des *Iudicatums* kam es im römischen Diakonenkollegium zum offenen Aufruhr gegen den Papst. Rusticus[20], Neffe des Vigilius und Diakon des römischen Klerus, begleitete seinen Onkel 546 nach Konstantinopel, unterstützte ihn dort zunächst, stellte ihn jedoch nach seiner Rückkehr nach Rom 548 als Feind und Fälscher des Chalcedonense in aller Öffentlichkeit bloß. Daraufhin verhängte der Onkel über seinen unbotmäßigen Neffen den Kirchenbann und führte in seiner Korrespondenz beredte Klage über das unwürdige Verhalten römischer und afrikanischer Kleriker.[21] Als das II. Konzil von Konstantinopel 553 schließlich die Drei Kapitel anathematisierte, veröffentlichte Rusticus im Verein mit dem afrikanischen Abt Felix

---

(1970) 347–375; *E. Zettl, Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius,* Bonn 1974.*E. Caspar, Geschichte des Papsttumes* II, 282, ging von einer „privaten Retraktation" des *Constitutums I* aus.Vgl. auch *I. Ortiz de Urbina, Quali sententia* Tria Capitula *a sede Romana damnata sunt?*: OCP 33 (1967) 184–209.

[16] Vgl. *Viktor von Tunnuna, chron.* (ad ann. 549): *Illyriciana synodus in defensione trium capitulorum Iustiniano Aug. scribit et Benenatum primae Iustinianae civitatis episcopum obtrectatorem eorundem trium capitulorum condemnat.* (MGH Auct. ant. 11/2,202).

[17] Der Kaiser antwortet mit einem Brief gegen die Drei Kapitel (CPG 6882), vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,442–445. Zum einen versucht er die Schriften theologisch zu belasten, zum anderen bezieht er gegen den Vorwurf der illyrischen Bischöfe Stellung, eine Verurteilung der Drei Kapitel sei gegen Chalzedon gerichtet. Mehrmals beschimpft er sie noch als „bäuerliche Trottel" (ἄγροικοι), vgl. auch *E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians* (= ABAW.PH 18), München 1939, 47–69, hier: 47.

[18] Vgl. *Facundus, defens.* 4,3,5 (CCL 90A,122).

[19] Vgl. *Facundus, defens.* 4,3,5: *...quando non tacuit, quod Romana quoque universitas egredientem, quod venientem Africa etiam atque Sardinia, quamquam non per eas transierit, per ipsius tamen consiliarium publica eum contestatione pulsaverint, sicut Hellas et Illyricus provinciae per quas venit, ut nullatenus novitati quae facta est acquiescat.* (CCL 90A,122)

[20] Vgl. dazu *O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur* V, Darmstadt 1962 (Freiburg 1932), 282f.

[21] Vgl. die Briefe des Papstes an Valentinianus von Tomi vom 18.3.550 (PL 69,51–53) und an seinen Neffen Rusticus vom 15.8.550 (PL 69,43–51).

eine Streitschrift, die er dann infolge kaiserlicher Repression im thebaischen Exil fortsetzen durfte.[22] Unterstützt wurde Rusticus dabei von Pelagius, einem römischen Diakon und Apokrisiar am Kaiserhof, der für die Drei Kapitel und gegen das II. Konzil von Konstantinopel zur Feder griff[23]. Allerdings vollführte er binnen kurzem eine Kehrtwende, nachdem er, durch Justinian zum Papst designiert, seine bisherige theologische „Ansicht der neuen Würde zum Opfer brachte, indem er nunmehr in die Verurteilung der Drei Kapitel einstimmte"[24]. Die Folge war, daß nun auch Mailand und die Städte Oberitaliens, die sich bisher vom Apostolischen Stuhl distanzierten, vollends ins Schisma gingen.[25] Die Diplomatie aller Päpste von Pelagius bis Gregor dem Großen war fortan damit beschäftigt, die Zweifel ihrer Suffragane hinsichtlich der päpstlichen Glaubenstreue zu zerstreuen und die negativen Folgen des Schismas einzudämmen.[26]

3. Die nordafrikanische Reaktion

Die Nordafrikaner zeigten im wesentlichen die gleiche Reaktion wie der übrige lateinische Westen.[27] Man sah in der Religionspolitik des Kaisers einen Angriff auf das Konzil von Chalzedon, den es zu verhindern galt. Primär war also die afrikanische Handlungsweise gegen die kaiserliche Politik gerichtet, indirekt freilich auch gegen die Haltung des Papstes Vigilius, der wegen seiner Wankelmütigkeit zu wenig gegen die Aushöhlung des chalzedonischen Glaubens zu tun schien. Dabei war die afrikanische Kirche in der ersten Zeit, da sie der Herrschaft Ostroms unterstand, sehr byzanzfreundlich. 533 war Karthago in die Hände des oströmischen Feldherrn Belisar gefallen, 534 wurde der letzte Vandalenkönig im Triumphzug weggeführt. Hiermit endete für die Katholiken die lange arianische Verfolgungszeit.[28]

---

[22] Er verfaßte ein Werk gegen die Monophysiten *(Contra Acephalos disputatio*: PL 67,1167–1254), übertrug die Konzilsakten von Ephesus und Chalzedon ins Lateinische und fügte noch Material hinzu.

[23] Seine *defensio trium capitulorum* verdankt sich in vielen Punkten dem gleichnamigen Werk des Facundus von Hermiane, vgl. dazu *L. Abramowski*, Die Zitate in der Schrift *In defensione Trium Capitulorum* des römischen Diakons Pelagius: VigChr 10 (1956) 160–193. Ausg.: PL 69,393–422; *R. Devreesse, Pelagii diaconi in defensione Trium Capitulorum* (= StT 57), Rom 1932.

[24] *Bardenhewer, Geschichte* V, 283.

[25] Ausg. der Briefe: *C. M. Batlle, Pelagii I. epp. quae supersunt*, Montserrat 1956.

[26] Vgl. dazu *Devreesse, Essai* 259–272.

[27] Vgl. *W. Marschall, Karthago und Rom*. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom, Stuttgart 1971, 211–215; *H. J. Sieben*, Zur Entwicklung der Konzilsidee: Päpste und afrikanische Theologen des 5. und 6. Jh. über Konzilsautorität: ThPh 49 (1974) 37–71; *R. Markus*, Reflections on Religious Dissent in North Africa in the Byzantine Period: SCH 3 (1966) 140–149; *R. Eno*, Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the 6th Century: Ferrandus and Facundus: REAug 22 (1976) 95–113.

[28] Bischof Victor von Vita veröffentlichte 488/89 eine *historia persecutionis Africanae provinciae* über die furchtbaren Leiden der Katholiken unter den Vandalen (MGH 3/1 sowie CSEL 7).

Doch belegte in den Augen der katholischen Bischöfe der Drei-Kapitel-Streit die Tatsache, daß nur die Unterdrücker, nicht aber die Unterdrükkung gewechselt hatten. Während des Streites selber kann man alle Charakteristika[29] der nordafrikanischen Kirche beobachten: ihr ausgeprägter Konziliarismus, verbunden mit dem Respekt vor dem römischen Primat unter Wahrung lokalkirchlicher Eigenarten, sowie eine gewisse Hartnäckigkeit in Glaubensdingen, welche in der Frühzeit die Märtyrer hervorbrachte und während der Vandalenzeit den katholischen Glauben gegen die arianischen Besatzer zu bewahren half. Die Grenzen zu Fanatismus und Sektierertum (Donatismus, Montanismus) waren freilich fließend, wie man etwa an so widersprüchlichen Gestalten wie Tertullian sehen kann.

Obwohl die katholische Kirche in Nordafrika während der vandalischen Besatzung viel gelitten hatte, blieb sie im 6. Jh. nicht ohne profilierte Theologen. Hier ist vor allem Fulgentius von Ruspe zu nennen sowie sein Schüler Ferrandus[30], der sich um 545 in einem Brief gegen die kaiserlichen Edikte von 543/44 wandte und die inkriminierten Drei Kapitel verteidigte.[31] Die Argumente, die er gegen die Verurteilung der Drei Kapitel vorbringt und die in ausführlicher Form bei Facundus wiederkehren, sind folgende:

- Man darf nicht an der Autorität des Ökumenischen Konzils von Chalzedon rütteln, welches Ibas feierlich rehabilitiert hat.[32]
- Man darf nicht einen Verstorbenen, der bereits vor dem Richterstuhl Gottes gestanden hat (Theodor von Mopsuestia), verurteilen.[33]
- Der einzelne Gläubige hat nicht das Recht, der Gesamtkirche seine Privatmeinung aufzuzwingen und sie mit jener Autorität zu umgeben, welche allein der Heiligen Schrift und den Ökumenischen Konzilien eigen ist.[34]

---

[29] Vgl. *Eno, Authority* 96.

[30] Ausg. PL 67,887–962. Vgl. auch *Pewesin, Imperium* 18–42.

[31] Ferrandus wurde als geistiger Erbe des Fulgentius von den Diakonen Pelagius und Anatolius um ein theologisches Gutachten (*epist.* 6) zu den Drei Kapiteln gebeten. Er setzte sich nachdrücklich für den Widerstand gegen die kaiserliche Kirchenpolitik ein. *Epist.* 7 ist an den Comes Reginus gerichtet und beschreibt die Aufgabe eines *dux militum* im besonderen und den Standort des Laien in der Kirche im allgemeinen. Dieser Brief stellt ein wichtiges Dokument der altchristlichen Soldatenseelsorge dar. Die hier vom *dux militum* gemachten Aussagen lassen sich *mutatis mutandis* auch auf den christlichen Kaiser übertragen.

[32] Vgl. *epist.* 6,2: *Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum Patrum, perpetuam debet obtinere iugiter firmitatem.* (PL 67,922B) Chalzedon gilt als vom Heiligen Geist inspiriert: *Totum concilium Chalcedonense, cum est totum concilium Chalcedonense, verum est. Nulla pars illius habet ullam reprehensionem: quidquid ibi dictum, gestum, iudicatum novimus atque firmatum. Sancti Spiritus operata est ineffabilis et secreta potentia.* (PL 67,923CD) Vgl. auch *epist.* 6,10: *Ut concilii Chalcedonensis vel similium nulla retractatio placeat: sed quae semel statuta sunt, intemerata serventur.* (PL 67,927D)

[33] Vgl. *epist.* 6,7 (PL 67,926).

[34] Vgl. *epist.* 6,9: *Lex enim Patris fulget in canonicis libris; consilium matris (sc. Ecclesiae) in universalibus conciliis continetur… ceterum praeter illos qui statuunt quae statuenda sunt, nullus cogit ultra subscribere.* (PL 67,927C)

– Der christliche Fürst hat sich als Laie in Fragen des Glaubens dem Lehramt der Bischöfe und besonders des Bischofs von Rom zu unterwerfen.[35]

Der Streit erreichte 550 seinen Höhepunkt, als ein Konzil unter Vorsitz des Bischofs Reparatus von Karthago über Papst Vigilius den Bann verhängte.[36] Es handelte sich hierbei um eine Beugestrafe *(paenitentiae loco)*, die ihre Wirkung nicht verfehlte, insofern Vigilius das *Iudicatum* augenblicklich zurückzog und mit seinem *Constitutum* eine deutliche Kurskorrektur vornahm. Auf Druck des nordafrikanischen Episkopates war der Papst nun zur Einsicht gekommen, daß die Verurteilung der Drei Kapitel im Gegensatz zu Chalzedon stand.[37] Die kaiserliche Reaktion ließ nicht lange auf sich warten. Schon ein Jahr später zitierte Justinian vier afrikanische Bischöfe nach Konstantinopel, darunter auch Reparatus von Karthago, ergriff gegen sie Repressalien und brachte die afrikanische Kirche endgültig zum Schweigen.[38]

4. Die Rolle des Facundus von Hermiane

Der Standpunkt, den der Diakon Ferrandus in seinen Briefen bezüglich der Drei Kapitel einnahm, wurde am gründlichsten und nachdrücklichsten verfochten von Bischof Facundus von Hermiane in der nordafrikanischen Provinz Byzacena. Facundus[39] erwies sich als geschickter Polemiker und gelehrter Kenner der lateinischen und griechischen Literatur. Mit seinem Hauptwerk *Pro defensione trium capitulorum*[40] avancierte er rasch zum führenden theologischen Kopf des nordafrikanischen Widerstandes. Seine gesamte literarische Tätigkeit, soweit sie uns überhaupt bekannt ist, ist der Verteidigung der Drei Kapitel gewidmet. Jedoch zur exakten Datierung der *defensio* fehlt es an Unterlagen.[41] Facundus befand sich 547 mit einer Delegation von Bischöfen in Konstantinopel und sollte auf Geheiß des Papstes

---

[35] Vgl. *epist.* 7,17: *Ut dux bonus, in omnibus quidem si pie sapis, Ecclesiam consulas, sacerdotibus oboedire festines, sine illorum consilio nihil geras, quorum precibus adiuvaris. Praecipue tamen inter officia religionis, solam discas oboedientiam deferre: et si quando aliquis scrupulus mentem movet non sequaris facile sententiam propriam, nec aliis persuadere coneris, nisi prius eam sacerdotibus agnoveris placuisse. (PL 67,945AB)* Kaiser Justinian hat den *ordo Ecclesiae* auf den Kopf gestellt, wenn er meint, die Bischöfe belehren zu können, vgl. ebd.: *Rectus ordo est ut sacerdotes doceant, laici docentur* (PL 67,945C).

[36] Vgl. *Victor von Tannuna, chron.* (ad. ann. 550): *Africani antistites Vigilium Romanum episcopum damnatorem trium capitulorum synodaliter a catholica communione reservato ei paenitentiae loco secludunt et pro defensione memoratorum trium capitulorum litteras satis idoneas Iustiniano principi per Olympium magistrianum mittunt.* (MGH Auct. ant. 11/2,202)

[37] So auch *Zettl, Bestätigung* 13.

[38] Vgl. *Victor von Tannuna, chron.* (MGH Auct. ant. 11/2,202); *Pewesin, Imperium* 137.

[39] Vgl. dazu *Bardenhewer, Geschichte* V,320–324.

[40] Ausg.: *J. M. Clément/R.van der Plaetse, Facundi episcopi Ecclesiae Hermianensis opera omnia* (= CCL 90A), 4–398, Turnholt 1974.

[41] Vgl. dazu *E. Chrysos*, Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane: Kleronomia 1 (1969) 319–322; *E. Stein, Histoire du Bas-Empire* II, Paris 1949, 632–669. 824–826; *Pewesin, Imperium* 160–162.

ein kurzes Gutachten zur Streitfrage vorlegen.[42] Damals war, nach eigener Auskunft, seine Verteidigungsschrift noch nicht vollendet, als er dem Kaiser bereits ein kurzes Exzerpt *(responsio)* von „3.000 Versen"[43] daraus übermittelte. Die Fertigstellung des umfangreichen Werkes dürfte jedoch noch vor dem 11. April 548, der Veröffentlichung des päpstlichen *Iudicatums*, anzusetzen sein, da Facundus in seinem *opus magnum* auf jegliche Polemik gegen den Papst verzichtet, wie sie sich etwa sehr ausgiebig in seinen Spätschriften findet. Demnach fiele die Abfassung der *defensio* etwa in die Jahre 546–548.[44] Auf die definitive Verurteilung der Drei Kapitel reagiert Facundus, wohl zwischen 550 und 551 oder wahrscheinlicher erst nach dem II. Konzil von Konstantinopel (553), mit seinem *Liber contra Mocianum scholasticum*, einer harschen, gegen den kaisertreuen Theologen Mocianus gerichteten Streitschrift.[45] Kaiser Justinian, von dem sein Biograph Prokop berichtet, er habe eine „feste dogmatische Ansicht von Christus zum Schaden seiner Untertanen"[46], schien ohnehin von den afrikanischen Sonderwegen nicht begeistert und arbeitete energisch auf die Zerschlagung des Widerstandes hin.[47] Mit der Exilierung des Reparatus von Karthago und

---

[42] *Praef.* 2: *Quo necdum finito ac pertractato, adductus est Romanus episcopus; in cuius examine cum gestis super hac causa disceptaremus, mediante conflictu interrumpi acta praecepit, et ab universis episcopis qui aderamus expetivit, ut scripto quisque responderet quid ei de his capitulis videretur.* (CCL 90A,3)

[43] Vgl. die praef. 4: *Unde, ut omnia dicerem, quae magis necessaria iudicabam, ex his libris aliquanta decerpsi, quia non occurrebat omnia nova dicere, siquidem tria millia versuum excedit illa responsio.* (CCL 90A,3)

[44] So der Vorschlag von *Bardenhewer, Geschichte* V,320.

[45] Ausg.: CCL 90A,399–416.*Chrysos, Datierung* 319–322, nimmt irrigerweise an, daß Facundus den *liber contra Mocianum* vor dem päpstlichen *Iudicatum* 551 geschrieben habe. Nach der Rücknahme desselben habe kein triftiger Grund für die Polemik bestanden. *Clément/van der Plaetse* schließen sich in ihrer Einleitung dieser Sicht an, vgl. S. XII. Diese Meinung ist schon von *C. Hefele, Conciliengeschichte* II, 2. Aufl., Freiburg 1876, 798–914, hier: 827f, vertreten worden. Für die Spätdatierung um 571 tritt *Bardenhewer, Geschichte* V, 323, unter Berufung auf *c. Moc.* 63 ein. Doch können sich die „etwa 120 Jahre" auch auf den Zeitraum beziehen, der zwischen der *quaestio Theodori* (431) und dem II. Constantinopolitanum (553) liegt, vgl. *c. Moc.* 30. Auf jeden Fall spiegelt der *Liber contra Mocianum* die Situation einer definitiven Trennung, d. h. also nach 553, wider, vgl. *C. Moc.* 2: *...vitare communionem eorum qui manifesto promulgatoque decreto reveriti non sunt impugnare Chalcedonense concilium..* (CCL 90A,401). Es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich bei dem *manifestum promulgatumque decretum* um das *II. Constantinopolitanum* handelt. Dies wäre dann auch der Terminus post quem. Vgl. auch *c. Moc.* 9: *Alii vero, qui decretorum intercessione sunt separati, non de impatientia discessionis, sed de solo dogmate suo culpantur...* (CCL 90A,403). Facundus' Gesundheit ist angeschlagen (*C. Moc.* 2), er befindet sich auf der Flucht und hat keinen Zugang mehr zur Bibliothek (*C. Moc.* 7).

[46] *Prokop, anek.* 13,4: Δόξαν δὲ βέβαιον ἀμφὶ τῷ Χριστῷ ἔχειν ἐδόκει, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ φθόρῳ τῶν κατηκόων. (114 Veh)

[47] Die Grundregeln seiner Amtsführung hat der Kaiser bereits in seiner dogmatischen Konstitution von 536 festgelegt. Die Glaubenseinheit sollte auf sein Kommando hergestellt werden, vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,402.Vgl. auch *Prokop, anek.* 13,7:"Denn in seinem Bemühen, alle zu einem einheitlichen Christusglauben zusammenzuführen (Ἐς μίαν γὰρ ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν συναγαγεῖν ἅπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων), setzte er sich unbedenklich über anderer Leben hinweg und tat sich dabei noch

dreier weiterer Bischöfe war der nordafrikanische Klerus stark geschwächt. Facundus erkannte die Aussichtslosigkeit seiner Position und zog sich, um der Verhaftung durch die kaiserlichen Häscher zu entgehen, vollkommen zurück[48] und verfaßte im Untergrund um 570 eine *Epistula catholicae fidei*[49], in der er sich bitter über den Glaubensabfall der nordafrikanischen Bischöfe beklagt.

4.1 Ekklesiologische Grundzüge des Facundus

Der Drei-Kapitel-Streit offenbart in aller Deutlichkeit die ekklesiologische Doppelgleisigkeit der Nordafrikaner. Pewesin[50] hat an der Gedankenwelt des Diakons Ferrandus das eigenartige Schwanken in der nordafrikanischen Kirche zwischen der Betonung konziliarer Autorität und der Sonderstellung Roms aufgewiesen.[51] Für Facundus erhebt sich eine ähnliche Frage, wie er das Zueinander von Orts- und Universalkirche beschreibt. Ist seine scharfe Polemik gegen die Päpste Vigilius und Pelagius, die er vor allem in seinen Spätschriften als „römische Pflichtverletzer" *(praevaricatores Romani)*[52] beschimpft, etwa als Ausdruck einer speziell nordafrikanischen, „romfeindlichen Tendenz"[53] zu bewerten? Wohl kaum, denn die Afrikaner waren sich ja mit dem ganzen Westen, selbst mit römischen Kreisen, in der Ablehnung des Vigilius einig, auch wenn sie mit ihrer Konsequenz, der Exkommunikation des Papstes, am weitesten gingen. Zudem ist zu fragen, welchen Rang die Glaubensüberlieferung, besonders in Gestalt der Konzilien, bei Facundus einnimmt und welche Rolle er dem Kaiser im *orbis christianus* zuweist.

4.1.1 Ecclesia Catholica, Romana, Africana

Ohne Zweifel ist Facundus ein Mann der Kirche[54], ein Eiferer für ihre Rechte gegenüber einem übermächtigen Autokraten und ein leidenschaftlicher Streiter für die Rechtgläubigkeit. Seine ekklesiologischen Aussagen finden sich über die einzelnen Kapitel seiner *defensio* verstreut. Wenn

---

etwas auf seine Frömmigkeit zugute; galt es ihm doch nicht als Menschenmord, wenn die Opfer nicht Glaubensgenossen waren." (116 Veh)

[48] Facundus verzichtet auf eine Widmung seines Werkes, um niemanden durch Komplizenschaft zu inkriminieren: *Sed metuens ne tamquam latebrarum nostrarum conscii, persecutorum quos fugimus incideretis in calumnias, nominare vos nolui.* (*C. Moc.* 1: CCL 90A,401) Vgl. auch *C. Moc.* 7: *Nam et codices ad necessaria testimonia requirenda, tamquam fugato et in latebris constituto, mihi nunc desunt...* (CCL 90A,402).

[49] Ausg.: CCL 90A,417–434. Die Datierung der Epistula ist unstrittig; sie ergibt sich aus den Zeitangaben in *epist.* 2 *(causam eorum in Chalcedonensi sancto concilio ante centum et viginti fere annos)* und in *epist.* 3 *(ante quindecim aut sedecim annos)*, vgl. CCL 90A,419.

[50] Vgl. *Pewesin, Imperium* 18–45.

[51] Vgl. *Pewesin, Imperium* 24f.30f.34–36.

[52] Vgl. *epist.* 7 (CCL 90A,420).

[53] Vgl. *Marschall, Karthago und Rom* 214.

[54] Dies läßt schon der erste Blick ins Stellenregister zu *Ecclesia* erkennen, vgl. CCL 90A,482b-483b.

Facundus als Anwalt für die Drei Kapitel eintritt, dann geschieht dies stets in dem besonderen Bewußtsein, daß er als nordafrikanischer Bischof für die gesamte lateinische Tradition des Westens spricht. Andere Kirchenprovinzen wie Italien, Gallien, Illyrien werden zwar erwähnt[55], doch scheint Nordafrika die Widerstandsfront gegen Justinian auch theologisch anzuführen. Dabei versteht Facundus das Zeugnis der Afrikaner keineswegs als Ausdruck einer partikularen, nationalkirchlichen Gesinnung, sondern sieht in ihm die gesamte Lehrtradition des lateinischen Westens verkörpert.[56] Eine erste Analyse der ekklesiologischen Begrifflichkeit läßt erkennen, daß der Ausdruck *Ecclesia catholica sive universalis*[57] nie in direktem Gegensatz zu *Ecclesia Africana*[58] *sive Ecclesiae locales*[59] steht. Man ist sich in der nordafrikanischen Kolonie durchaus seines römisches Ursprungs bewußt und reklamiert die Romanitas[60] und Latinitas[61] in gleicher Weise für sich wie der Bischof von Rom. Der beherrschende Gegensatz bei Facundus ist daher nicht *Ecclesia Africana – Ecclesia Romana*, sondern vielmehr *Ecclesia Occidentalis – Ecclesia Orientalis*, wobei unter *Oriens* vornehmlich die durch

---

[55] Es ist bezeichnend, daß Facundus ein gutes Dutzend griech. Theologen aufzuzählen weiß, die mit Theodor von Mopsuestia in Gemeinschaft standen, vgl. *defens.* 8,7,7 (CCL 90A,255), während er die *scientissimos viros Ecclesiae Occidentalis* stillschweigend übergeht, vgl. *defens* 8,7,6 (CCL 90A,255). *Defens.* 1,6,35 (CCL 90A,25) erwähnt die gallischen Bischöfe während des Leporius-Streites, *defens.* 4,3,5 (CCL 90A,122) und *c. Moc.* 50 (CCL 90A,412) die Bischöfe Illyriens sowie *defens.* 4,3,4 (CCL 90A,122) und *c. Moc.* 44 (CCL 90A,411) den Bischof Dacius von Mailand.

[56] Die lateinische Kirche besitzt ein gottgegebenes Lehramt, vgl. *defens.* 9,5,41: *Et tunc vere discent (sc. acephali) quae sit pietas et constantia Ecclesiae Latinorum, quam Deus magisterio eius instituit atque firmavit.* (CCL 90A,294) Mit der nestorianischen Häresie in Gestalt des Leporius ist man noch vor den Griechen fertig geworden, die sie durch ihre Zänkereien aufgebauscht haben, vgl. *defens.* 1,4,38: *Cum itaque nefandus error, qui evacuans totum salutis nostrae mysterium cautus sibi videtur ac diligens, in Ecclesia Latinorum prius apparens, non sicut apud Graecos contentionibus augeretur, sed satagente magna et sollicita patrum pietate, mox ut deprehensus est, etiam a suo damnaretur auctore…* (CCL 90A,26). Die Griechen mögen den Lateinern auch in der Inkarnationslehre folgen, vgl. *defens.* 5,3,34 (CCL 90A,146).

[57] Die Catholica habe Theodor niemals anathematisiert, vgl. *defens.* 3,6,3 (CCL 90A,93), der Glaube der Gesamtkirche *(Ecclesia universalis)* hat seinen definitiven Ausdruck in den Dekreten des Chalcedonense gefunden, vgl. *defens.* 1,5,23 (CCL 90A,32) und 12,2,6 (CCL 90A,377).

[58] Auch noch nach dem Schisma (553) hält Facundus daran fest, daß es nicht die afrikanische Kirche war, die das Chalcedonense verleugnete: *Non isti concesserim quod Africana Ecclesia se ab impugnatoribus Chalcedonensis concilii segregaverit, sed potius quod iam segregatis communicare vitaverit.* (*c. Moc.* 22: CCL 90A,406)

[59] *Ecclesia localis* begegnet nur in der *epist.* 52 (CCL 90A,432), wo vom Glaubensabfall ganzer Ortskirchen durch den Arianismus die Rede ist.

[60] Rom und Afrika widersetzen sich gemeinsam der eingeführten Neuerung, vgl. *defens.* 4,3,6 (CCL 90A,122). Damals war Facundus noch recht zuversichtlich, daß das päpstliche Votum zuungunsten der Akephalen ausfallen werde. Die Anzeichen im römischen Diakonenkollegium wiesen jedenfalls in diese Richtung, vgl. *defens.* 4,3,6–8 (CCL 90A,122f).

[61] Facundus' Latinität braucht sich hinter der griech. Gelehrsamkeit nicht zu verbergen, vgl. *defens.* 8,7,20 (CCL 90A,258).

den Monophysitismus der Akephalen geprägte theologische Landschaft verstanden wird.[62] Ein authentischer orientalischer Traditionsstrang, wie er sich bei den sog. „Antiochenern"[63] findet und der als zur Glaubensüberlieferung der Gesamtkirche gehörend betrachtet wird, ist nämlich durch die Drei-Kapitel-Kontroverse abgeschnitten worden. Deswegen hat Facundus auch keine Schwierigkeiten, die Tradition der orientalischen Väter, besonders des Johannes Chrysostomus[64], gegen die jetzt vorherrschende Lehrmeinung im Osten auszuspielen.

Wie eng die römische Kirche mit der karthagischen verbunden ist, belegt die Deutung der Zosimus-Kontroverse bei Facundus.[65] Damals habe Papst Zosimus im Gegensatz zu seinem seligen Vorgänger Innocentius, der die pelagianische Häresie verurteilt hatte, die kirchliche Gemeinschaft mit den verurteilten Pelagius und Caelestius aufgenommen und sei dafür von den afrikanischen Bischöfen getadelt worden. Diese Intervention habe den Papst schließlich veranlaßt, zur Überlieferung seines Vorgängers zurückzukehren. Der Leser der *defensio* erkennt sofort die Argumentationsrichtung des Facundus: Sollte es der gegenwärtige Papst Vigilius dennoch wagen, die durch seinen Vorgänger Leo I. gebilligten Beschlüsse des Chalcedonense anzutasten, dann werde ihm der Protest aus Nordafrika gewiß sein. Daß Vigilius aber nicht Leo war, sollte der Fortgang der Kontroverse sehr zum Bedauern des Facundus zeigen. Damals bei der Abfassung der *defensio* war der Nordafrikaner jedoch noch voller Zuversicht und sein Vertrauen in das Papsttum noch unerschüttert.[66] So preist er Vigilius als den „ersten Priester unter den anderen ersten Christen"[67], welcher die „erste und größte Vollmacht"[68] habe, den angestammten Glauben zu verteidigen. Ja, es sei sogar ausgesprochen leichtsinnig von den Häretikern gewesen, in Glaubensfragen den Heiligen Stuhl anzurufen, da er ihr Ansinnen unbedingt abschlägig behandeln müsse.[69] Im übrigen, fügt er triumphalistisch hinzu, könne der

---

[62] Vgl. den Index zu *Acephalus* (CCL 90A,465a) sowie *Oriens/Orientales* (CCL 90A,502).

[63] Die *Ecclesia Antiochena* befindet sich in Übereinstimmung mit der Kirche Christi, wenn sie Theodor nicht für den Urheber des Nestorianismus hält, vgl. *defens.* 10,2,4–6 (CCL 90A,302).

[64] Wie Johannes von Antiochien so kommt auch der Konstantinopler Namensvetter bei Facundus recht ausgiebig zu Wort, vgl. den Index in CCL 90A,494.

[65] Vgl. *defens.* 7,3,6f (CCL 90A,199).

[66] Rom und Afrika liegen auf einer theologischen Linie, vgl. *defens.* 4,3,6: *Et Romana quidem universitas atque Africa, priusquam ipsius Romani antistitis acceperimus epistulam, non parvo iam cognoveramus indicio, quid de huius facti novitate sentirent.* (CCL 90A,122)

[67] *primum inter primos Christianos sacerdotem* (*defens.* 4,3,6: CCL 90A,122).

[68] Vgl. *defens.* 2,6,2: *Quia ille, non in destructionem paternae sententiae, sed potius in defensionem atque ultionem, primam accepit et maximam potestatem; nec aliquid contra veritatem, sed pro veritate plus ceteris suis consacerdotibus potest.* (CCL 90A,64) Daß eine päpstliche Entscheidung gegen die Wahrheit getroffen werden könne, hält Facundus für ausgeschlossen.

[69] Vgl. *defens.* 2,6,3: *Quid autem relictum est quod de responsione Romani episcopi sperent, cum ita iam dudum praedictus venerabilis Leo, vehementibus et crebris omnino sententiis coercens illicitos ausus, insidiosis prudenter occurrerit, ut nunc eius successorem, non quasi dubiis in quae-*

griechische Osten vom lateinischen Westen nur lernen, wie man mit Häretikern am besten verfährt.[70] So habe der Osten im vergangenen Jahrhundert lange geschwankt, als es galt, die Häresie des Dioskur und des Eutyches zu verurteilen, während man im Westen auf eine ungebrochene Lehrtradition in dieser Frage zurückblicken kann.[71] Facundus baut seine ganze Argumentation auf die Autorität und persönliche Integrität und Heiligkeit des Papstes Leo des Großen auf, dessen Vorbildhaftigkeit er dem gegenwärtigen Amtsinhaber vor Augen führt.[72] Er beschwört die Gefahr, die vom östlichen Revisionismus der monophysitischen Akephalen für Papst und Gesamtkirche ausgeht.[73] Der Apostolische Stuhl habe die Aufgabe, alle Abweichler von der väterlichen Lehrtradition zu korrigieren.[74] Auch dem Patriarchen von Konstantinopel seien in der Drei-Kapitel-Frage die Hände gebunden, er könne seine Zustimmung zu den kaiserlichen Dekreten nur mit Einverständnis des Papstes geben.[75] Selbst der sonst recht angesehene Cyrill von Alexandrien wird dafür getadelt, daß er trotz gegenteiligen römi-

---

stioniibus expectamus iudicem, sed certissimae transgressionis expectamus ultorem? (CCL 90A, 64) Vgl. auch *defens.* 2,6,1 (CCL 90A,64).

[70] Vgl. *defens.* 1,4,38 (CCL 90A,28); 9,5,42 (CCL 90A,294).

[71] Vgl. *defens.* 5,3,33f (CCL 90A,146).

[72] Leos Amtsführung findet bei Facundus überschwengliches Lob: *Leo grandis* (*defens.* 5,5,20: CCL 90A,160); *Leo fidens propugnator Ecclesiae et haereticorum non fictus aut trepidus impugnator* (*defens.* 2,5,4: CCL 90A,61); *Leo gloriosissimus auctor atque defensor concilii Chalcedonensis* (*defens.* 2,6,23: CCL 90A,69). Facundus fühlt sich in seinem Vorgehen gegen die Eutychianer durch die Autorität Leos bestätigt (defens. 5,5,16: CCL 90A,159). Geradezu panegyrische Höhe erreicht die *laus Leonis* in *defens.* 12,10–17: *Perspicis quemadmodum (sc. Leo papa) Leonem principem moneat his quae per omnia instruente Spiritu Sancto in memorata synodo irreprehensibiliter definita sunt inhaerere?...Sed quis huius Romani antistitis gravitatem non praedicet, quis tantam constantiam non honoret? Movere hunc posset ullo modo saecularis potestas...? Ille tamen, velut aeterna lege praefixus in quodam suae dignitatis et fidei firmamento, sic luce veritatis irradiat, et quasi clarissima tuba suae auctoritatis intonat inquietorum ausibus inhibendis... Leo tam fortis ac praepotens nec suae virtuti fidit, nec aliis permittit, de rebus apud Chalcedonam sicut Deo placuit definitis altercari saltem atque confligere...* (CCL 90A,378f).

[73] Vgl. *defens.* 2,5,4–11 (CCL 90A,61–63); 3,1,4 (CCL 90A,71); 3,2,25 (CCL 90A,79); 3,3,3 (CCL 90A,80); 3,6,44 (CCL 90A,102) 5,4,41 (CCL 90A,156).

[74] Zur *paterna sententia* vgl. *defens.* 2,6,2 (CCL 90A,64) sowie besonders 4,4,1: *Verum hoc insolitum non est, ut vel apostolica sedes temeratores paternae sententiae tamquam excedentes a fide corriperet...* (CCL 90A,123).

[75] Auch die Haltung des Patriarchen Menas von Konstantinopel war schwankend, vgl. *defens.* 4,4,2: *Nam primus eorum confirmator Menas Constantinopolitanus episcopus, cum adhuc cunctaretur scripto, sicut praeceptum fuerat, eis praebere consensum, contra synodum Chalcedonensem fieri protestatus est.* (CCL 90A,123) Vor dem päpstlichen Legaten entschuldigt er sich, er habe seine Unterschrift nur vorbehaltlich der römischen Zustimmung gegeben, vgl. *defens.* 4,4,3: *Sed et posteaquam consensit, a praedicto venerabilis memoriae Stephano Ecclesiae Romanae diacono et apocrisiario conventus, cur priori sententiae suae contrarius acquievisset his quae ante culpaverat et de quibus, se nihil acturum sine apostolica sede promiserat, sub ea conditione cessiset iuratum sibi fuisse respondit, quod chirographum suum reciperet, si haec Romanus episcopus non probaret.* (CCL 90A,123f)

schen Urteils den Namen des Johannes Chrysostomus nachträglich aus den Diptychen seiner Kirche gestrichen habe.[76]

Alle diese Ausführungen des Nordafrikaners zeigen seine grundsätzlich freundliche Haltung zum Römischen Stuhl.[77] Daß es aber doch zu einem ernsten Zerwürfnis zwischen der Kirche von Afrika und der von Rom gekommen ist, resultiert allein aus dem Gesinnungswandel des Vigilius in Sachen Drei Kapitel. Die allzu nachgiebige Haltung des Papstes gegenüber dem Kaiser hat eine ernste Kirchenkrise heraufbeschworen.[78] Doch führt diese bei Facundus nicht zu einer völligen Ablehnung der Institution des Papsttums als solcher, sondern eher zu einer deutlicheren Unterscheidung zwischen *sedem* und *sedentem*.[79]

4.1.2 Tradition und Konzilsautorität

Weder der Bischof von Rom noch sonst irgendein Bischof ist in der Ausübung seiner Autorität völlig ungebunden. Als Hüter des ihnen anvertrauten Glaubensschatzes sind die Bischöfe im hohen Maße mit der Bewahrung der Tradition betraut.[80] Die nordafrikanische Kirche folgt mit dieser Auffassung ganz und gar dem klassischen römischen Erb- und Sukzessionsgedanken.[81] Nach Ferrandus rangiert die *doctrina fidelis* der Bischöfe unmittelbar

---

[76] Vgl. *defens.* 4,1,5–9 (CCL 90A,104–106); 6,5,32 (CCL 90A,188); 8,6,7 (CCL 90A, 252).

[77] Der „heilige Vigilius" ist an die Maßgabe seines Vorgängers Leo gebunden, vgl. *defens.* 2,6,12: *Si vero beatissimus Leo... quidquam in disceptationem revocare non passus est, quomodo ab his creditur quartus decimus successor eius sanctus Vigilius novum posse aliquid iudicare?* (CCL 90A,66) Doch hier erhebt sich die Frage, ob diese Ansicht in bezug auf Vigilius nicht mehr Wunsch als Wirklichkeit war, vgl. auch *Eno, Authority* 108. Von einem geheimen Abkommen zwischen Kaiser und Papst scheint Facundus tatsächlich nichts gewußt zu haben, sonst wäre seine positive Reaktion nicht verständlich.

[78] Vgl. *Eno, Authority* 112f. Doch nicht nur die Autorität des Papstes hatte Schaden genommen, auch die Konzilsidee schien erledigt, nachdem in den Augen des Facundus das *II. Constantinopolitanum* in offenkundigem Gegensatz zum *Chalcedonense* stand. Die Frage der Rezeption mußte allerdings offenbleiben, da ein Großteil der westlichen Kirche ins Schisma ging. Die Radikalisierung in seinen Aussagen hängt nicht zuletzt mit der Verschärfung der kaiserlichen Repression und dem Eindruck zusammen, daß man spätestens ab 550 in Nordafrika auf der Verliererseite stand.

[79] Die Entscheidung des II. Konzils von Konstantinopel richtet sich nicht gegen das Papsttum als solches, sondern gegen die *catholici sive orthodoxi pontifices* und ihre Dekrete, vgl. *epist.* 20 (CCL 90A,423); 25 (CCL 90A,425); 34 (CCL 90A,427).Doch nicht nur bei den Bischöfen geht man auf Distanz zum Papst, sondern auch beim Kaiser, der praktisch ebenfalls zwischen *sedem* und *sedentem* schied, vgl. dazu *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,462, Anm. 505.

[80] Es stellt bei Facundus, *defens.* 1,2,1 (CCL 90A,8) einen eigenartigen Reflex der konstantinischen Vorstellung vom Kaiser als ἐπίσκοπος dar, wenn er ihn zur Bewahrung der Dekrete von Chalcedon *(custodia Chalcedonensium decretorum)* auffordert oder ihm als *custos paternorum decretorum* schmeichelt, vgl. defens. 12,4,18 (CCL 90A,393). Der Apostel ist im strengen Sinne *custos secreti divini*, vgl. *defens.* 11,1,10 (CCL 90A,330).

[81] Vgl. *J. Fellermayer, Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens*, München 1979; *P. Pilhofer, Presbyteron Kreitton.* Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (= WUNT 2/39), Tübingen 1990.

hinter den göttlich inspirierten Schriften.[82] Im engen Anschluß an Vincenz von Lerin entwickelt der nordafrikanische Diakon seinen Traditions- und Konsensbegriff, auf den Facundus in seiner Verteidigung der Drei Kapitel später zurückkommt.[83] Beide, sowohl Facundus als auch Ferrandus, stimmen darin überein, daß die kaiserliche Kirchenpolitik einen Anschlag auf das Konzil von Chalzedon beinhaltet und damit der Glaubenstradition der Gesamtkirche zuwiderläuft.

Kennzeichen der wahren Glaubenslehre ist nach Facundus ihre *antiquitas*: *multum roboris auctoritati addit antiquitas.*[84] Ihr gegenüber erscheint die Häresie, etwa des Leporius und anderer „Nestorianer", als „Neuerung" *(novitas).*[85] Aber nicht nur das eine Extrem des Nestorianismus wird als Abfall von der katholischen Tradition gewertet, sondern auch die andere christologische Richtung des Eutychianismus, wie Facundus den Monophysitismus bezeichnet.[86] Im Hintergrund steht dabei die antik-christliche Vorstellung, daß die Wahrheit älter und ursprünglicher sei als ihre Verkehrung in der Häresie[87], daß alle Geschichte mithin als Abfall von einem reinen Ursprung zu beschreiben ist[88] und daß Religion weder vom einzelnen Gläubigen noch von einer Glaubensgemeinschaft gemacht wird, sondern auf Offenbarung bzw. auf Autorität[89] eines offenbarenden Gottes gründet. So habe etwa, argumentiert Facundus, der Monophysitismus keine richti-

---

[82] Zum Ganzen die Ausführungen bei *Eno, Authority* 96–100. Vgl. *epist.* 6,7: *Universalia concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accessit, secundum auctoritatis locum post canonicos libros tenent.* (PL 67,926B)

[83] Vgl. *epist.* 6,9: *Lex enim Patris fulget... in canonicis libris; consilium matris (Ecclesiae) in universalibus conciliis continetur...* (PL 67,927B). Vgl. auch *epist.* 6,2: *Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum Patrum, perpetuam debet obtinere jugiter firmitatem.* (PL 67,992B) Zur Vorrangstellung Roms s. *epist.* 6,5: *sedes apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae...* (PL 67,924CD).

[84] *Defens.* 7,6,7: CCL 90A,213.

[85] Nicht ohne einen gewissen Lokalpatriotismus verweist Facundus auf den Umstand, daß Leporius in Afrika eines besseren belehrt wurde und zum alten Glauben zurückkehrte, vgl. *defens.* 1,4,35: *Leporius presbyter apud Galliam, depravatus a vera et antiqua Ecclesiae fide, eadem docere praesumeret quae postea Nestorius docuit, atque, inde pro tali errore depulsus, in Africam docendus veniret, illic instructus... pravissimam novitatem sui dogmatis abdicavit.* (CCL 90A,25) Zur Gleichsetzung von *novitas* und *haeresis* vgl. *defens.* 9,5,6: *Nos autem, nullam dantes haereticis occasionem, provide respondemus, quod tales blasphemias numquam Ecclesia Christi susceperit, sed omnem novitatem, mox ut exorta est, refutavit.* (CCL 90A,286)

[86] Vgl. *defens.* 2,6,8 (CCL 90A,66); 4,3,6 (CCL 90A,112); zur Bezeichnung *Eutychiani* s. den Index (CCL 90A,486A); gebräuchlich ist auch der Ausdruck *acephali* (vgl. CCL 90A,465a); unter Anspielung auf ihr fehlendes kirchliches Oberhaupt heißt es in *defens.* 1,5,6: *tamquam sine capite remanentes, Acephali vocantur a Graecis, quas significantius nos Semieutychianos possumus appelare.* (CCL 90A,29)

[87] Vgl. *P. Stockmeier*, „Alt" und „Neu" als Prinzipien der frühchristlichen Theologie: *Ders., Glaube und Kultur.* Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983, 227–235; *B. Weiß*, Das Alte als das Zeitlos-Wahre oder als das Apostolisch-Wahre: TThZ 81 (1972) 214–227.

[88] Vgl. *F. Vittinghoff*, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike: HZ 198 (1964) 529–574.

[89] *auctoritas* ist bei Facundus ein Vorzugswort, vgl. den Index (CCL 90A,468b-469a).

gen *exempla*, ihm fehle die *auctoritas patrum*, und daher komme er auch in bezug auf die Person Christi, deren Einheit *auctoritate divina* zu glauben sei, zu einer unklaren Terminologie.[90] Als primären Fundort der authentischen Glaubenstradition nennt Facundus die Beschlüsse *(decreta)*[91] früherer Konzilien und, falls diese nicht vorliegen, die übereinstimmende Lehre *(consensio, consensus)*[92] vieler angesehener und bewährter Lehrer *(doctores)*[93] und Väter *(patres)*[94] der Kirche durch die Jahrhunderte. Auf diese Weise verbindet er den *antiquitas*-Gedanken mit einem weiteren Begriff, nämlich dem der *universitas*. Der *consensio*-Begriff bringt eigentlich kein neues Kriterium für die Echtheit einer Tradition, da bereits die *antiquitas* die Einheit der kirchlichen Überlieferung in der Diskontinuität der Zeiten garantiert und die *universitas* auf der synchronen Ebene die Einheit zwischen den Ortskirchen sicherstellt. Als Fundort der Lehrtradition ist der *consensus* jedoch unerläßlich, da er als „Indiz für die höchste Wahrheitsgewißheit" *(indicium certissimae veritatis)* in der Kirche anzusehen ist.

Grundsätzlich reicht die menschliche Vernunft *(ratio)* für eine vollkommene Wahrheitserkenntnis in Glaubensfragen nicht aus, sie ist bleibend auf Autorität und Konzilsdekrete bei ihrer Urteilsfindung angewiesen.[95] Doch können freilich nicht alle Synoden und Konzilien in gleicher Weise den Anspruch erheben, die authentische katholische Lehrtradition wiederzuge-

---

[90] Vgl. *defens.* 1,6,15: *Nihil igitur Eutychiani humanae naturae adiuvantur exemplo, ut unam asserant Christi esse naturam, vel si, remota patrum auctoritate, concedatur eis secundum argumentationes humanas de incarnationis divinae mysterio disputare, quod mensuram humanae rationis excedit. Ad personae vero unitatem, praecedente auctoritate divina, convenientius hoc refertur exemplum, ad quam et a sanctis patribus relatum esse cognoscimus.* (CCL 90A,40)

[91] Vgl. hierzu den Index (CCL 90A,477b-478a). Die kirchliche Wahrheit hat ihre Bestätigung in den Dekreten, vgl. *defens.* 6,1,9: *Habet enim suas assertiones veritas, non a mendacio mutuatas, quibus testimonio conscientiae non repugnet, et invicta permanens adversariorum calumnias frangat, quas si quis invenire non potest, tacere potius eligat quam mentiri, et sola sit decretorum auctoritate contentus.* (CCL 90A,162)

[92] Zur *consensio* vgl. *defens.* 2,6,7 (CCL 90A,65); 5,5, (CCL 90A,157); zum *consensus Ecclesiae* vgl. *defens.* 2,1,6 (CCL 90A,43); *consensus Catholicorum* 5,1,4 (CCL 90A,129). Wichtig für die Verurteilung ist der Umstand, daß Cyrill mit seiner Verurteilung Theodors ziemlich allein dasteht, daß ihm also der *consensus fidei* abgeht, vgl. *defens.*8,7,24: *De Theodoro tantum, sicut et de Diodoro, cui similiter Athanasius et ceteri atque Constantinopolitana synodus attestatur, in solo Cyrillo dicitur inveniri diversa sententia; et quod est indicium certissimae veritatis, in ipsa dissensione consensus unius eiusdemque fidei comprobatur.* (CCL 90A,259)

[93] Theodor von Mopsuestia wird auch unter die *Catholici doctores* gerechnet, vgl. *defens.* 8,4,24 (CCL 90A,243). Ihre Lehre ist der der Apollinaristen entgegengesetzt, vgl. *defens.* 9,5,17 (CCL 90A,289). Zum Begriff „Kirchenlehrer" s. den Index (CCL 90A, 480b-481a).

[94] *pater* und *paternus* ist ein Vorzugswort bei Facundus, vgl. den Index (CCL 90A, 503b-504a).

[95] Aufschlußreich für die Zuordnung von *fides* und *ratio* ist folgender Passus in *defens.* 5,5,3: *Neque enim est alia conciliorum faciendorum utilitas, nisi ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus et sicubi nobis ratio minus occurrerit, fides ne labamur cito succurrat.* (CCL 90A,157) Die Jünger wurden durch die Autorität ihres Meisters (Joh 6,68) im Glauben bewahrt, vgl. *defens.*12,1,40: *...eos, quamvis non intellegentes quod dictum est, boni tamen magistri teneret auctoritas; et nobis pietatis et mansuetudinis huius salubre in eis praeberetur exemplum, ut sicubi non intellegimus, auctoritati cedamus.* (CCL 90A,373)

ben. So ist etwa das vierte Jahrhundert sehr reich an arianischen Synoden gewesen, denen allesamt keine universale, d. h. ökumenische Geltung zukommt. Und es hat den Anschein, daß Facundus schon in seiner *defensio* das Dilemma des II. Konzils von Konstantinopel heraufdämmern sah. Er läßt sich von dem Grundsatz leiten, daß eine von einem Ökumenischen Konzil „definierte" Glaubenswahrheit niemals revidiert werden kann, auch nicht von einem neuen Konzil.[96] Dies hat für die Theologie zur Folge, daß der *modus sive ordo quaerendi* nach einer dogmatischen „Definition" der Gesamtkirche nicht mehr der gleiche sein kann wie vorher.[97] So darf man nach Nizäa und Konstantinopel die trinitarische Frage getrost als abgeschlossen *(terminatum)* betrachten.[98] Ephesus erklärt den Theotokos-Titel für verbindlich und verwirft den Nestorianismus[99], und Chalzedon definiert die Zweinaturenlehre. Mehr als diese vier Ökumenischen Konzilien braucht die Kirche eigentlich nicht.[100] Alles andere sind fruchtlose Diskussionen, die mehr Verwirrung als Nutzen in der Kirche stiften. Deshalb begreift Facundus auch nicht, warum längst abgeschlossene theologische Fragen von einigen Unbelehrbaren wieder neu aufgerollt werden.[101] Daß 553 die Drei Kapitel schließlich doch noch einer Revision unterzogen und endgültig verurteilt werden, führt in Facundus' theologischer Erkenntnislehre nicht nur zu einer Krise des Papsttums, sondern auch der Konzilsidee. Denn nun ist etwas eingetreten, was eigentlich nicht sein darf,

---

[96] Dieser Gedanke ist in aller Deutlichkeit schon bei Ferrandus formuliert, vgl. *epist.* 6,2: *Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum Patrum, perpetuam debet obtinere jugiter firmitatem.* (PL 67,922B) Facundus folgt ihm in dieser Sicht. Die Konzilsautorität leistet einen wichtigen Beitrag zum innerkirchlichen Frieden, vgl. defens. 2,6,5: *Non autem in sola fidei definitione conciliorum valet auctoritas, verum etiam in omnibus quae pro pacis et unitatis observantia...ibi fuerint ac bene composita.*(CCL 90A,65)

[97] Vgl. *defens.* 5,5,5: *Et ideo non idem modus esse debet atque ordo quaerendi, post definitionem concilii totius Ecclesiae consensione firmati, qui fuit ante definitionem.* (CCL 90A,157)

[98] Vgl. *defens.* 5,5,4 (CCL 90A,157). Ohne definitive Konzilsentscheidungen würden die theologischen Streitfragen nur perpetuiert. Zu Nizäa vgl. auch CCL 90A,106.142. 157.317.321.329.333.391.

[99] Vgl. *defens.* 1,5,22–24 (CCL 90A,32f). Man darf auch nicht die Äußerungen eines einzelnen Kirchenvaters, etwa Cyrill, über die einer ganzen Synode stellen, da sie für die Universalkirche spricht, vgl. *defens.*1,5,23: *...quoniam vel si ab his testimoniis patrum quae in Ephesena synodo firmata sunt dissonare creduntur, non possunt praeferri sive conferri decretis synodalibus quae suscepit universalis Ecclesia.* (CCL 90A,32)

[100] Eine spätere *retractatio* eines Konzils kann es in der Kirche nicht geben. Es sei denn, man habe die Absicht, alle Konzilien aufzulösen, vgl. *defens.* 4,3,9 mit Bezugnahme auf Ferrandus, *epist.* 6 (PL 67,921–928): *Sed et ille qui consultus fuerat, rescribens interrogantibus, retractantibus retractandam non esse docuit epistulam quam universalis synodus approbavit, quoniam si fuerit, non ipsius tantum, sed omnium conciliorum statuta deducerentur in dubium.* (CCL 90A,123) Es gibt Streit ohne Ende, wenn man sich nicht an den Konsens der Kirche hält, vgl. *defens.* 2,6,7: *Et revera quis erit contentionem atque certaminum finis, si de his quae totius Ecclesiae consensione firmata sunt semel licuerit ferre iudicium? Cur enim non rursus et ipsum iudicium iudicetur? ... Nihil prorsus de bene compositis retractetur.* (CCL 90A,65)

[101] Vgl. *defens.* 5,5,3: *...non est quare iam concilia congregentur, nec terminatae, immo nec terminabiles dicantur quaestiones, quarum probatio semper exigitur.* (CCL 90A,157)

nämlich, daß ein Konzil das andere revidiert. Der aufgerissene Graben zwischen Chalzedon und dem II. Konzil von Konstantinopel erscheint für Facundus unüberwindlich. Die Kirche des Ostens und einige Lokalkirchen des Westens sind von der Lehrmeinung der Väter abgefallen und schismatisch geworden; nur Nordafrika ist standhaft im katholischen Glauben geblieben.[102] Noch einmal schärft Facundus in seinem Spätwerk die Vierzahl der Konzilien ein[103] und greift außerdem noch auf das alte Taufsymbol[104] als Grundlage des christlichen Glaubens zurück.

Als Fundort maßgebender Glaubenstradition erwähnt Facundus neben den *decreta conciliorum* ausdrücklich noch die *testimonia patrum*, wobei diese jenen in Bedeutung und theologischem Erkenntnisgrad untergeordnet sind.[105] Bereits in der nachnizänischen Zeit ausgebildet, wurde der Väterbeweis im Zuge der chalzedonischen Kontroverse zum Hauptargument in der christologischen Debatte. Man kann diese Entwicklung am literarischen Genus der Florilegien jener Zeit eingehend beobachten.[106] Der Kampf um die rechte Auslegung von Chalzedon war ohne ein ansehnliches Arsenal von Fundstellen aus der Väterliteratur nicht erfolgreich zu führen. Die Fertigstellung eines solchen umfangreichen *opus* wie der *defensio trium capitulorum* wäre Facundus ohne direkten Zugriff auf die nordafrikanischen Archive wohl kaum möglich gewesen. In seinen Spätschriften klagt er etwa unter anderem, daß er aufgrund der kaiserlichen Repression keinen Zugang mehr zu den Büchern habe und sich nicht mehr recht verteidigen könne.[107] Der Bischof von Hermiane überliefert in seiner *defensio* aber nicht nur Fragmente der Schriften Theodors, Diodors und des Ibas, sondern ist auch für manchen kleineren Autor oft der einzige uns erhaltene Beleg.[108] Was nun den Gewißheitsgrad theologischer Erkenntnis anbelangt, so un-

---

[102] Vgl. *c. Moc.* 21: *Nunc autem, illis impie gerentibus, et nos ac patres nostros anathematizantibus, seseque per hoc anathema segregantibus ab universa Christi Ecclesia, nos qui Deo regente in paterna sententia et communione perstamus, nos, inquam, in Ecclesia constituti cui dixerunt anathema, statuimus secundum Christianae religionis observantiam non communicare ab Ecclesia segregatis.* (CCL 90A,405)

[103] Vgl. *epist.* 29 (CCL 90A,425f).

[104] Der rechte Glaubensinhalt geht dem Glaubensakt und der Taufe voraus, vgl. *epist.* 11f (CCL 90A,421); man hat mit den *acephali* nicht mehr den gleichen Taufglauben, vgl. *epist.* 1 (CCL 90A,419); 20 (CCL 90A,423).

[105] So hat das allgemeine Zeugnis der Gesamtkirche das Übergewicht gegenüber vereinzelter, partieller Überlieferung. Dies gilt gerade auch im Falle Theodors, wo man den Widerspruch einzelner nicht überbewerten darf, vgl. *defens.* 8,7,3: *Ita fortius est unum illud generale testimonium Ecclesiae, quae neminem umquam expulit aut iudicavit haereticum, nisi correptioni pertinaciter resistentem, quam multa quae semote ac privatim certarum personarum pro Diodoro Theodoroque protulimus; partes enim sunt et ipsa unius testimonii generalis Ecclesiae et quantumlibet multiplicentur, eius auctoritatem ac terminum non excedent.* (CCL 90A,254)

[106] Vgl. *A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/1. Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg 1986, 58–83.

[107] Vgl. *c. Moc.* 7: *Nam et codices ad necessaria testimonia requirenda, tamquam fugato et in latebris constituto, mihi nunc desunt.* (CCL 90A,402)

[108] Der umfangreiche *index scriptorum* (CCL 90A,447–463) enthält eine Übersicht über alle von Facundus benutzten Werke.

terscheidet Facundus deutlich zwischen dem einzigen, allgemeinen Zeugnis der Kirche *(unum generale testimonium Ecclesiae)* und den Privatzeugnissen der Väter *(privata testimonia patrum)*, die, jenem zwar an Rang unterlegen, dennoch zur seiner Unterstützung angeführt werden können.[109] Facundus' Theologie ist schon von ihrem Ansatz her „Vätertheologie". Er beklagt die Arroganz der Neuerer, die sich leichtfertig über das Zeugnis der Alten hinwegsetzen und sich gar für klüger als jene halten.[110] Die Väter sind von Gott als Leitsterne an den Himmel gesetzt, zu denen die nachfolgenden Generationen nur ehrfurchtsvoll aufschauen können, um Erleuchtung und Weisung von oben zu erhalten. Diese Vorbildfunktion kann durch keine menschliche Schwäche völlig zunichte gemacht werden, auch wenn sich dem menschlichen Auge manches Trübe bietet, wie Facundus ausführt:

„Gott hat die Väter gleichsam als Lichter in seiner Kirche aufgestellt, damit wir durch ihre überragende Kenntnis und Lehre von oben her erleuchtet werden. Mit diesen Skandalen (sc. um Chrysostomus und Cyrill) aber und manchem anderen, was uns zu Recht an den Vätern aufregt, scheint es sich mir so zu verhalten wie mit der Verfinsterung der Himmelslichter selber, welche, obgleich sie mitunter von ihrem Glanze einbüßen, dennoch nicht aufhören, jene Lichter zu sein, die sie sind. Es kommt ja häufig vor, daß auch jene Kirchenlichter, weil sie so hoch von uns entrückt sind, uns infolge eines gewissen Nebels unserer Unkenntnis dunkel erscheinen, obgleich sie selbst ihren Glanz behalten. Es mag also gleichsam als eine Verfinsterung der Lichter Theophil und Cyrill angesehen werden, daß sie solch schreckliche Dinge über das große Licht Johannes Chrysostomus gesprochen haben. Es mag auch für eine weitere Verfinsterung der orientalischen Lichter oder anderer Väter, welche aus verschieden Provinzen mit ihnen zusammengekommen waren, gehalten werden, daß sie, aus Mangel an Verständnis ein wenig verdunkelt, anders über das Licht Cyrill geurteilt haben, als es sich in Wirklichkeit verhielt. Denn die, die Christus in beständigem Frieden mit seiner Kirche wie am Firmament des Himmels bewahrt hat, müssen wir verehren und annehmen, nicht aber dürfen wir wegen ihrer schon beendeten Kämpfe endlose Streitigkeiten anfangen und Verstorbene grundlos aburteilen."[111]

---

[109] Vgl. *defens.* 8,7,3: *...ita nos quoque necessarium duximus contemptores generalis et publicae auctoritatis ecclesiae particulatim privata scriptorum testificatione convincere non quod partes toto et membra universo suo corpori praeferamus, sed quia convenientius hoc modo calumnitares magnae synodi iudicavimus refellendos.* (CCL 90A,254) *defens.* 8,7,4: *... utimur etiam privatis testimoniis patrum quae continentur in scripto, cum et illa omnia uni generali symbolo serviant, nec praefixos terminos eius excedant.* (CCL 90A,254f)

[110] Vgl. *defens.* 10,2,3: *Porro totum hoc arrogantiam confundit illorum qui se diligentiores et sapientiores antiquissimis patribus iactant.* (CCL 90A,302)

[111] *Defens.* 6,5,32–34: CCL 90A,188f.

4.1.3 Die Stellung des Kaisers im *Orbis Christianus*

Facundus' *defensio trium capitulorum* enthält nicht nur eine recht komplexe theologische Erkenntnislehre, sondern stellt auch den Versuch dar, das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Kaiser eingehender zu klären. So lassen sich ganze Kapitel seines umfangreichen Werkes als eine Art „Fürstenspiegel"[112] mit konkreten Anweisungen für den *imperator Christianus* lesen. Als Quelle für seine Anschauungen dienten ihm wohl die Schriften der Päpste Leo I.[113] und Gelasius[114] und nicht zuletzt auch seines Mitstreiters Ferrandus[115], der bereits Wesentliches zur Lösung dieser Frage beigesteuert hatte. Grundsätzlich bleibt Facundus, auch wenn er den besonderen Einfluß von Konzil und Bischöfen zur Geltung bringen will, dem reichskirchlichen Denken verhaftet. Ja, dieser Rahmen erscheint sogar notwendig, die von ihm so leidenschaftlich verteidigte Geltung und Unabänderlichkeit des Konzils von Chalzedon zu urgieren. So ist es nicht nur als bloße *captatio benevolentiae* zu betrachten, wenn Facundus für den Kaiser die Orthodoxie fordert.[116] Der Kaiser ist *custos paternorum decretorum* und hat als solcher seine äußere, weltliche Autorität einzusetzen, um die Kirche von ihrer Häresie zu reinigen.[117] Diese Stellung des Kaisers innerhalb der Reichskirche ist seit Theodosius I. unangefochten. Daher hat Facundus auch keine Mühe, positive *exempla* aus der Geschichte anzuführen. Theodosius gilt gemeinhin als der Idealfall des christlichen Herrschers.[118] Da die religiös-politische Ordnung des Reiches zwei Feinde hat, muß der Kaiser gegen beide kämpfen. Von außen droht der Kirche Gefahr durch die Barbaren, von innen durch die Häresie (im Falle der Goten und Vandalen kommt beides in eins zusammen). Dank seiner Demut ist Theodosius mit beiden Herausforderungen trefflich fertig geworden. Gerade an seiner Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität, dargestellt durch Ambrosius von Mailand, kann Fa-

---

[112] Vgl. dazu die Studie von *Monachino*, Uno *speculum principum* in Facundo (FS Maass, Würzburg 1973), 55–80.

[113] Die *epist.* 69.72.97 *ad Leonem Augustum* werden von Facundus des öfteren zitiert, vgl. CCL 90A, 62.65f.80.159.377–379.393. Zu Leos Konzilsbegriff im Rahmen der Reichskirche vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/1,158–170.

[114] Vgl. dazu etwa *defens.* 5,4,27–30 (CCL 90A,153f). Auf die Ähnlichkeit in der Argumentation hat bereits *Eno, Authority* 97, Anm. 6., hingewiesen.

[115] Vgl. PL 67,887–950. In diesem Zusammenhang kommt vor allem die *epist.* 7,16f (PL 67,945f) als Quelle für die Anschauungen des Facundus in Betracht.

[116] Vgl. *defens.* 1,1,1.3.13; 1,2,1; 2,3,22 (es wäre kaum zu glauben, wenn der Kaiser der gesunden Lehre der Kirche widerstehen würde). Schriften, die der katholischen Lehre widerstreiten, sind offenkundig nicht vom Kaiser selbst, sondern von irgendwelchen Hintermännern in Umlauf gesetzt worden, vgl. *defens.* 2,1,3. Der rechtgläubige Christ hat von einem christlichen Kaiser nichts zu fürchten, vgl. *defens.* 4,4,18: *Quid enim iam passi fuimus, vel quid pati ab imperatore Christiano timuimus, pro eiusdem fidei quam tenet defensione certantes?* (CCL 90A,126) Doch nach 553 wurde der Bischof von Hermiane auch hierin eines anderen belehrt.

[117] Vgl. *defens.* 12,4,18: *Sed memineritis quae tunc fuerit laetitia populi Christiani, cum totus Catholicus orbis vos paternorum decretorum custodes, vos recuperatores pacis ecclesiasticae, vos violati ordinis eius vindices praedicaverit.* (CCL 90A,393)

[118] Vgl. *defens.* 12,5,9–18 (CCL 90A,395–397).

cundus die Eigenart des Verhältnisses von Kirche und Kaiser ablesen.[119] Die Bischöfe und Priester *(sacerdotes)* sind in weltlicher Hinsicht dem Kaiser zeitweilig untertan, aber nicht in geistlichen Belangen von ihm abhängig.[120] Dies läuft bei Facundus auf eine strikte Unterscheidung zwischen den zeitlichen *(temporalia)* Gütern, für die der Kaiser zuständig ist, und den ewigen *(ea quae pertinent ad vitam sc. aeternam)* hinaus, für die allein die Bischöfe die Kompetenz besitzen. Dies bedeutet: Der Kaiser ist zwar für die äußere Verteidigung der kirchlichen Orthodoxie zuständig, er ist aber als Laie nicht kompetent, den Glaubens*inhalt* zu beurteilen, was nun als orthodox zu gelten hat und was nicht.[121] Vorbildliche Kaiser wie Marcian[122] und Leo I.[123] haben daher die dogmatischen Urteile der zuständigen kirchlichen Autorität, in ihrem Fall Papst Leo I., überlassen und sich ganz darauf beschränkt, für den weltlichen Bereich Sorge zu tragen.[124] Kirche und Kaiser bewegen sich jeweils auf unterschiedlichem Terrain und tun für die Wohlfahrt des Reiches gut daran, die abgesteckten Grenzen nicht zu überschreiten[125]. Diese Konzeption des Bischofs von Hermiane läuft im letzten auf eine strikte Trennung von Herrschertum *(regnum)* und Priestertum *(sacerdotium)* hinaus.[126] Die Einheit beider, so merkt er kritisch an, sei vor- und

---

[119] Vgl. *defens.* 12,5,10: *Pie admodum credens et sapienter intellegens, quod non ex temporali potestate qua fuerat etiam sacerdotibus Dei praepositus, sed ex eo pervenire posset ad vitam, quod illis erat ipse subiectus.* (CCL 90A,395f)

[120] *Defens.* 12,5,19 nennt die Priester *ad tempus tibi (sc. imperatori) subiectos* (CCL 90A,398). Nur Zeno konnte sich einbilden, daß die Priester auch in religiöser Hinsicht von ihm abhängen, vgl. *defens.* 12,4,9: *Quasi omnium fides Ecclesiarum ex eius voluntate penderet et nemini liceret aliter credere quam praeciperet imperator.* (CCL 90A,391)

[121] Facundus kleidet dieses Gedankenspiel in einen Irrealis, vgl. *defens.* 12,3,27: *Qui si ea tamquam concilii decreta susciperet (sc. imperator), quae unius laici essent composita voluntate, statueret omnia cui de talibus causis iudicare non competit; illi (sc. sacerdotes) vero nihil decernerent quibus competit iudicare.* (CCL 90A,387)

[122] Marcian wird ebenso wie Leo oft löblich erwähnt, vgl. bes. *defens.* 12,4,18 (CCL 90A,393), *defens.* 12,3,4–19 (CCL 90A,382–385); *defens.* 12,2,23 nennt ihn *princeps verus reipublicae pater et verus Ecclesiae filius, sacerdotalium non praevius, sed pedisequus decretorum* (CCL 90A,381). Facundus' Schwierigkeiten bestehen darin, daß Kaiser Justinian nicht Marcian ist und Papst Vigilius nicht Leo.

[123] Vgl. *defens.* 12,3,25: *Idcirco igitur piae memoriae Leo quietem non conturbavit Ecclesiae, quia non suo arbitrio ac potestate praesumpsit doctrinae dominicae decreta statuere, nec quidquam solis creditum sacerdotibus usurpavit.* (CCL 90A,387)

[124] Über Kaiser Leo sagt Facundus, *defens.* 12,3,29: *Hoc quoque non nesciens idem religiosissimus imperator, quod pauci admodum ratione, multi vero auctoritate ducantur, non solum non extorquere, sed nec praeire tentavit sententiam sacerdotum, ut dum in causa, licet iam decreta et manifesta, eorum magis elegit exspectare iudicium, omni populo, quantam reverentiam sacerdotali auctoritati deferre debeat, ipsa sua exspectatione monstret.* (CCL 90A,387f)

[125] Jeder, ob Kleriker oder Laie, bleibe besser in den von seinem Stand vorgezeichneten Grenzen, vgl. *defens.* 12,4,11: *Melius ergo est ut semet intra limitem suum contineat, quem cum transgreditur, perdere multos potest, lucrari neminem.* (CCL 90A,391) Die nachfolgenden Beispiele aus dem alltäglichen Leben variieren nur die eine Grundaussage, daß der Schuster bei seinem Leisten zu bleiben habe.

[126] Die Einheit von *regnum* und *sacerdotium* kann nur für Christus, nicht aber für einen irdischen Kaiser behauptet werden. Auch wenn diese Sicht alttestamentlich präfiguriert ist, so ist doch mit der Ankunft Christi eine „Gewaltentrennung" eingetreten,

außerchristlich, einem christlichen Kaiser hingegen stehe sie nicht mehr an.[127] Für die Kirche bedeutet dies vor allem Verzicht auf weltliche Autorität, für den Kaiser Nichteinmischung in innerkirchliche Angelegenheiten.[128]

Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich für Justinian die Dinge ähnlich verhielten. Seine Regentschaft ist nämlich durch die völlige Verschmelzung von *regnum* und *sacerdotium* gekennzeichnet, er selber fühlte sich als Berater der Bischöfe und nicht als deren ausführendes weltliches Organ, und die Synoden waren ihm dazu da, seine kaiserlichen Edikte mit der nötigen kirchlichen Glorie zu umgeben.[129] Justinians herablassende Haltung gegenüber den illyrischen Bischöfen konnte auch in Nordafrika nicht verborgen bleiben. Von daher ist es verständlich, daß sich in Facundus' Ausführungen manche Zweifel hinsichtlich der Rechtgläubigkeit des Kaisers finden. Der Hinweis auf den mit dem Arianismus sympathisierenden Konstantius muß in diesem Sinne verstanden werden.[130] Dem positiven *exemplum* des Theodosius wird die verfehlte Unionspolitik des Zeno und seines Henotikons gegenübergestellt.[131] Die Einheit im Glauben läßt sich nicht durch kaiserliches Dekret auf Kosten der Wahrheit erkaufen[132], vor die Einheit setzt Facundus daher die Reinheit der Lehre.[133] Dogmatische Konfusion ist ungeeignet, die verlorene kirchliche Einheit wiederherzustellen; wahre Einheit läßt sich nur über die Bekehrung der Häretiker und durch

---

vgl. *defens.* 12,3,16f: *...Christi solius esse regnum cum sacerdotio simul habere, quoniam etsi quidam reges in eius venturi figuram sacerdotio functi sunt, tamen cum manifesta lux veniret in mundum, umbras renovet futurorum, nulli alteri dedit quod sibi singulare servavit. Sed in diversos dona sua distribuens, sicut quae propria sunt regni sacerdotibus, ita quae propria sunt sacerdotii regibus interdixit.* (CCL 90A,385) Facundus konnte sich in vielen Punkten seiner Ansicht auf die Päpste Leo und Gelasius berufen, vgl. *W. Kissling, Das Verhältnis zwischen* sacerdotium *und* imperium *nach den Anschauungen der Päpste von Leo dem Großen bis Gelasius I.* (440–496), Paderborn 1920.

[127] Vgl. *defens.* 12,3,26: *...quoniam sciens (sc. Leo imperator) quod post adventum Domini gentiles tantum principes imperium simul sacerdotiumque tenuerunt, iudicavit non decere principem Christianum quod fuit aliquando gentilium.* (CCL 90A,387)

[128] Vgl. *defens.* 12,4,12: *Deinde cum palatii causae non transferantur ad Ecclesiam, quomodo Ecclesiae causam ad palatium transferebat (sc. Zeno imperator)?* (CCL 90A,392)

[129] Vgl. dazu *M. Amelotti/L. Migliardi Zingale, Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano* (= Florentina Studiorum Universitas. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subs. 3), Mailand 1977; *M. Amelotti,* Giustiniano tra teologia e diritto: *G. G. Archi* (Hg.), *L'imperatore Giustiniano.* Storia e mito, Mailand 1978, 133–160.

[130] Vgl. hierzu *defens.* 5,3,33 (CCL 90A,146); *c. Moc.* 64 (CCL 90A,415); *epist.* 52 (CCL 90A,432). In Konstantius griff zum ersten Male die weltliche Macht in die Belange der Kirche ein, vgl. *defens.* 12,3,23: *Convincitur enim non recte quisque iudicasse, quod compellente alio iudicavit. Hinc aliquando iam conturbata fuit Ecclesia cum in ea sibi saecularis potestas per imperatorem Constantium quod ei datum est usurparet.* (CCL 90A)

[131] Vgl. *defens.* 12,4,1.4.18 (CCL 90A,389f.393).

[132] Vgl. *defens.* 12,4,16: *Quod si consentiamus praedicationi potentiae saecularis, quae post tantas generationes, fallendo vel tacendo quod verum est, facere se posse credidit unitatem...* (CCL 90A,393)

[133] Die jetzt von den Acephali vorangetriebenen Unionsbestrebungen dienen eher der Konfusion als der Einheit im Glauben, vgl. *defens.* 1,2,8 (CCL 90A,9).

Rückführung der Getrennten erreichen.[134] Der Kaiser macht sich einer Grenzüberschreitung schuldig, wenn er Rechtgläubige als Abtrünnige bezeichnet und eigenmächtig die Kirchengemeinschaft mit offenkundigen Häretikern sucht.[135]

So lassen die Ausführungen des Bischofs von Hermiane eine ernste Krise des Reichskirchentums erkennen, hervorgerufen durch monophysitenfreundliche Erlasse des Kaisers. Das Leidwesen dieses Systems besteht in der Gegenüberstellung zweier miteinander konkurrierender universaler Ansprüche: der Kirche und ihrer Lehre auf der einen und des Kaisers mit seiner *saecularis potestas* auf der anderen Seite. Facundus weiß um die innere Beziehung beider Größen, drängt aber angesichts seiner negativen Erfahrung mit der kaiserlichen Autorität auf eine klarere Abgrenzung von weltlicher und geistlicher Macht. Mit seiner strikten Trennung von *regnum* und *sacerdotium* hat er unmittelbar die Entsakralisierung der Kaiseridee, freilich unter Beibehaltung ihrer weltlichen Autorität, eingeleitet und indirekt auch die Freiheit und geistliche Autorität der Kirche gegenüber dem Kaiser gestärkt.

4.2 Christologische Grundzüge der defensio

Einen breiten Raum innerhalb der *defensio* nimmt die Darstellung der christologischen Lehre ein. Ihr ist das erste Buch der Verteidigungsschrift gewidmet.[136] Facundus hebt in seinen Ausführungen zwei Punkte der lateinischen Christologie eigens hervor, die in der Vergangenheit Anlaß zu Streit und Zerwürfnis waren: zum einen das Bekenntnis zur Jungfrau Maria als der wahren und eigentlichen Gottesmutter *(Virginem Mariam vere et proprie esse matrem Dei)*, zum anderen die Formel *unus de trinitate pro nobis crucifixus*. Letztere hat eine lange Vorgeschichte, auf die hier nicht eingegangen werden kann.[137] Kirchengeschichtliche Bedeutung erlangte sie jedoch erst 518/19 mit dem Auftreten gewisser skythischer Mönche, die diesen Satz eifrig propagierten. Durch ihre Appellation an den Papst und die nordafrikanischen Bischöfe versuchten sie, auch im Westen an Einfluß zu gewinnen.[138] Doch wurde ihr Ansinnen zunächst abschlägig beschieden, in einer etwas milderen Form unter Papst Johannes 533 jedoch gebilligt.[139] Facun-

---

[134] Vgl. *defens.* 12,4,1: *nec intellexit (sc. imperator) quod non confusio faciat unitatem?* (CCL 90A,390) Facundus hält dem Kaiser vor, daß er nicht auf die *conversio haereticorum* setzt, sondern auf Vermischung *(contagium et commixtio)* mit ihnen. Die Akephalen mögen wieder zur Einheit mit der Kirche, ihrer geistlichen Mutter, zurückkehren, vgl. *defens.* 12,4,3 (CCL 90A,390).

[135] Vgl. *defens.* 12,4,5: *Et quid mali non Augustus prima potestas saeculi, cum te non cogitans divinae subditum potestati, terminos tibi praefixos excesseris? Orthodoxos appellas ab Ecclesia Dei dissentientes et alterius divinae communicationis dicis esse participes.* (CCL 90A,390)

[136] Vgl. CCL 90A,4–41.

[137] Vgl. dazu *Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2,333–359, hier bes. 334–336.

[138] Vgl. hierzu *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2, 343f.

[139] Vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,355–359.

dus setzt bei seiner Verteidigung der Drei Kapitel diesen Konsens zwischen Ost und West voraus. Er erscheint ihm wohl als eine solide Basis, auf der er aufbauen kann, zumal da ein Rekurs auf diese allseits anerkannte kirchliche Formel ihn von dem Verdacht befreit, insgeheim ein Verteidiger des Nestorianismus zu sein.[140] Ziel der skythischen Mönche war es ja, mit Hilfe der Formel *unus ex Trinitate* das Konzil von Chalcedon in eine größere Nähe zu Cyrill und seiner μία-φύσις-Lehre zu bringen. Obgleich Facundus diese Formel nur mit dem Zusatz *crucifixus* kennt, ist ihm die dahinterliegende theopaschitische Problematik sehr wohl vertraut.[141] Zugleich führt er im Sinne des Chalcedonense eine saubere Scheidung zwischen dem Natur-[142] und Personbegriff[143] durch. So darf man wohl vom Gottessohn sagen, er sei gekreuzigt worden, nicht aber, er habe *secundum deitatem*[144] gelitten. In diesem Sinne ist Facundus als klassischer Vertreter der Idiomenkommunikation anzusehen.[145] Überhaupt erweist sich der nordafrikanische Bischof als profunder Kenner der komplexen christologischen Materie. So geht er in seinen Ausführungen auch kurz auf die zwischen Dioscorus und Maxentius geführte Kontroverse um die erweiterte Formel *una ex trinitate persona*[146] ein. Facundus hält diese Erweiterung jedoch für überflüssig, da *unus* bereits für *una persona* stehe. Ursprünglich war die Erweiterung den Lateinern jedoch höchst willkommen, da ihnen auf diese Weise die Furcht

---

[140] Facundus' Schrift will mit einem Schlag den doppelten Irrtum von Eutychianismus und Nestorianismus erledigen, vgl. *defens.* 1,2,10: *Nam et hoc bene compertum est quod non solum Eutychiani de sua vanitate convicti Nestorianorum nos infamia maculare instant, verum etiam ipsi Nestoriani, quos non minus redarguit fidei nostrae defensio, contrario nos de Eutychiana haeresi criminantur.*(CCL 90A,10)

[141] Facundus, *defens.* 1,1,8 zitiert in diesem Zusammenhang Proclus' *Tomus ad Armenios: Nec enim dicentes Filium passum, ratione deitatis eum pati potuisse sentimus, siquidem divina natura nullam prorsus recipit passionem, sed confitentes Deum Verbum unum ex Trinitate incarnatum...*(CCL 90A,5) Vgl. auch *defens.* 1,1,9.

[142] Facundus' Naturenlehre ist ganz traditionell und lehnt sich in ihrer Diktion eng an das Vorbild Leo des Großen an, vgl. *defens.* 1,1,18: ... *unum eundumque Christum, Filium Dei unigenitum, in duabus naturis, sine confusione, sine conversione, sine divisione et sine separatione esse noscendum; nusquam naturarum differentia per unitatem penitus amputata, magis autem salva proprietate utriusque naturae.* (CCL 90A,8)

[143] Der Personbegriff erscheint im christologischen und im trinitarischen Kontext. Das lateinische Äquivalent für *persona* ist griech. ὑπόστασις *(subsistentia)*, die Facundus beide synonym verwendet,um in der Trinitätslehre den Sabellianismus- und in der Christologie den Nestorianismusverdacht auszuräumen, vgl. *defens.*1,3,24; 1,5,21; 5,3,33. Grundlegendes zum Natur- und Hypostasebegriff findet sich auch in *defens.* 1,6,3f.

[144] Vgl. *defens.* 1,4,17: *Si autem Johannes Christum, id est unctum, verum Dei Filium dicit, quem et venisse testatur – venire autem et ungui, quantum ad naturarum discretionem spectat, humanitati potius quam deitati conveniunt -,... quae similiter, cum de naturis agitur distinguendis, deitati non possunt attribui.* (CCL 90A,22)

[145] Daß ein tatsächlicher Aussagentausch aufgrund der Einigung beider Naturen möglich ist, zeigt *defens.* 1,4,45: *Cur quisquam metuat hac auctoritate fundatus, sine praeiudicio utriusque naturae, ea quae sunt humanitatis Altissimo et quae sunt carnis Verbo tribuere, propter sacamentum ac dispensationem incarnationis suae?* (CCL 90A,27)

[146] Vgl. *defens.* 1,3,1–38 (CCL 90A,11–19).

genommen werden konnte, daß in theopaschitischer Manier die göttliche Natur selbst zum Organ des Leidens gemacht würde.[147] Umgekehrt traf die Hinzunahme des Personbegriffs der Vorwurf, ein doppeltes Prosopon in Christus anzunehmen und somit die Trinität zu einer Quaternität zu erweitern. Dies ist besonders dann der Fall, wenn man *una persona Filii ex Trinitate crucifixa* sagt und damit indirekt zwei Personen bzw. Söhne unterstellt.[148] Wird dieses nestorianische Mißverständnis ausgeschlossen, kann Facundus weder an der einfachen noch an der erweiterten Formel etwas Anstößiges entdecken.[149]

Ein weiterer Themenkreis, dem sich Facundus ausführlicher widmet, ist der Streit um den Theotokos-Titel, der zusammen mit der *unus ex Trinitate*-Formel erneut ins Gerede gekommen ist.[150] Er hängt indirekt mit der theopaschitischen Kontroverse zusammen, da das Geborenwerden als eine spezielle Form des Erleidens und der Veränderung, die vom Logos ausgesagt wird, begriffen werden kann.[151] Doch auch in diesem Punkt dominiert bei Facundus das apologetische Bemühen, keinen Verdacht auf einen wenn auch nur latenten Nestorianismus aufkommen zu lassen.[152] Sein häufiger Rekurs auf das Konzil von Ephesus weist jedenfalls in diese Richtung.[153] Der rechte Gebrauch des Theotokos-Titels ergibt sich aus der christologischen Grundtatsache, daß ein und derselbe Christus oder Gott-Logos in zwei Naturen existiert.[154] Entscheidend ist für Facundus, daß dieser Titel

---

[147] Die Positionen sind zusammengerafft dargestellt bei *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2, 340–342. Diese Formel ist schon bei Augustinus gebräuchlich und wird von Facundus, *defens.* 1,3,14, zitiert: *ita ut qui suscepit, et quod suscepit, una esset in Trinitate persona.*(CCL 90A,14)

[148] Vgl. *defens.* 1,3,17: *...non tamen quod singillatim recte dicunt, etiam simul et coniuncte recte dicere poterunt, id est, unam personam Filii ex Trinitate crucifixam, quasi duae personae sint Filii.* (CCL 90A,14)

[149] Vgl. *defens.* 1,3,18: *Sicut ergo, quamvis non recte simul dicatur una persona Filii ex Trinitate crucifixa, recte tamen singillatim dicitur una persona ex trinitate crucifixa, et recte item de ipsa persona singillatim dicitur, quod Filii sit, ita quamvis non recte simul dicatur, unus filius ex Trinitate crucifixus, recte tamen singillatim dicitur unus ex Trinitate crucifixus, et item de ipso uno quod Filius sit. Quocirca, recte dicitur et unus ex Trinitate crucifixus, et una ex Trinitate persona.* (CCL 90A,14f)

[150] Vgl. dazu *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2, 357.

[151] Auf diese Problematik hat *W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 71–132, aufmerksam gemacht.

[152] Beide Fragekomplexe werden von Facundus als Einheit behandelt, vgl. *defens.* 1,2,15: *Quid enim nos contra calumniantes Eutychianos manifestius probet a fallacia Nestorianorum penitus alienos, quam si duo haec asseramus, id est, unum de Trinitate pro nobis crucifixum, et beatam Mariam recte vocari et vere et proprie matrem Dei?* (CCL 90,11)

[153] Vgl. den ausführlichen Index in CCL 90A,484.

[154] Vgl. *defens.* 1,1,3 (CCL 90A,4) und auch 1,1,18 (CCL 90A,8). Zugleich schließt diese Erwägung das Bekenntnis zu einer doppelten Konsubstantialität ein. Darin ist Facundus seinem großen Vorbild Leo verpflichtet, vgl. dazu B. Studer, Consubstantialis Patri – consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand: REAug 18 (1972) 88–115. In *defens.* 1,3,38 beruft er sich auf Ambrosius (CCL 90A,19). Terminologisch unterscheidet Facundus nicht zwischen *Dei genitrix* und *mater Dei*, vgl. *defens.* 1,1,15. Jedoch begegnet letzteres ungleich häufiger.

Maria im strengen und eigentlichen, nicht im bloß analogen oder übertragenen Sinne[155] zukommt, da ja auch Christus eigentlich und wesentlich als Gottessohn zu betrachten ist.[156] Auf diese Weise erhält Facundus eine enge Verzahnung von Christologie und Mariologie, die zunächst als Abwehr eines nicht näher bestimmten Doketismus gedacht ist: So geht nämlich das Bekenntnis zur wahren Mutterschaft Mariens mit dem Glauben an die wahre Menschheit des Erlösers einher.[157] In diesem Falle liegt der Akzent in θεοτόκος auf dem Gebären als einem elementar menschlichen Akt, d.h., Maria hat zur Bildung der menschlichen Natur Christi all das beigetragen, was jede andere Mutter zur Bildung der Leibesfrucht beiträgt.[158] Maria ist aber nicht nur wahrhaft Mutter, sondern auch *Gottes*mutter, weil sie, und hier kommt wiederum die Idiomenkommunikation zum Tragen, nicht nur den Menschen Christus, sondern den Gott-Logos bzw. den Gottessohn im strengen Sinne empfangen und geboren hat.[159] Die Unterscheidung der beiden Naturen hebt nämlich die Personeinheit *(personalis unitas)* keineswegs auf.[160] Freilich bleibt bei diesem Vorgang, dies stellt Facundus eigens heraus, die göttliche Natur Christi von allem Wandel und jeglicher Veränderung unberührt.[161] Mit diesen Gedanken, die hier nur grob skizziert werden können, hat der nordafrikanische Bischof einen wesentlichen Beitrag zur christologischen Diskussion seiner Zeit geleistet.

Die Folgen des Drei-Kapitel-Streites

Zum Drei-Kapitel-Streit und dem II. Konzil von Konstantinopel läßt sich zusammenfassend folgendes sagen:

- Nicht aus den besten Motiven hervorgegangen, bleibt das Konzil vor dem Forum der Geschichte in verschiedener Hinsicht belastet. Auch wenn es, wie die neuere Dogmengeschichte[162] zeigt, zur Klärung der christologischen Terminologie einiges beigetragen hat, hat es sein Hauptziel, die Versöhnung der dissidenten Monophysiten mit der chalzedonischen Orthodoxie zu erwirken, eindeutig verfehlt.

---

[155] Das Gegensatzpaar lautet *vere et proprie – nuncupative et perfunctorie*, vgl. *defens.* 1,4,9 (CCL 90A,20).

[156] Vgl. in diesem Zusammenhang *defens.* 1,1,14f. Es geht Facundus um die Einheit der Person *(personae unitas)*, die Unterscheidung der Naturen *(discretio naturarum)*, die jegliche Vermischung *(confusio)* ausschließt, vgl. *defens.* 1,4,14–17.

[157] Vgl. dazu *defens.* 1,4,4: *Cur eam negant vere et proprie genuisse, quod commune omnibus matribus, et nullius dignum est quaestionis?* (CCL 90A,20)

[158] In *defens.* 1,4,6f (CCL 90A,20) weist Facundus im einzelnen nach, daß der Theotokos-Titel gegen den Monophysitismus gerichtet ist, da der Logos aus Maria Fleisch angenommen hat.

[159] Vgl. dazu *defens.* 1,4,14 (CCL 90A,21).

[160] Vgl. *defens.* 1,4,18 (CCL 90A,22).

[161] Vgl. *defens.* 1,4,17 (CCL 90A,22).

[162] Eine hohe theologische Leistung des Kaisers, die den Beschlüssen des II. Konzils von Konstantinopel (553) vorgreift, stellt das Dekret von 551 mit der Klärung des Natur- und Hypostase-Begriffs dar, vgl. *Grillmeier, Jesus der Christus* 2/2,455–457.477.

- Ausgesprochen schädlich für die Gesamtkirche ist der Dissens von Ost und West in der christologischen Frage.[163] Der Osten wurde nicht nur nicht im Glauben geeint, sondern der lateinische Westen, allen voran Nordafrika, sogar ins Schisma getrieben.
- Leidtragende der Kontroverse waren aber nicht nur die Lebenden, wie einige nordafrikanische Bischöfe, sondern vor allem die verstorbenen Theologen Theodoret von Cyrus und Theodor von Mopsuestia. Gerade beim letzteren führte die Anathematisierung der Drei Kapitel zu einer fast völligen Vernichtung des dogmatischen Werkes. Damit wurde der herausragende Repräsentant der alten orientalischen Lehrtradition von Antiochien getroffen, was zu einer Vereinheitlichung, um nicht mit v. Harnack zu sagen „Verödung"[164], innerhalb der orthodoxen Theologie der Reichskirche führte. Die Hinneigung des Kaisers Justinian zum Aphthartodoketismus[165] in seinen letzten Regierungsjahren ist als untrügliches Indiz für die latente Gefährdung der Orthodoxie durch den Monophysitismus zu werten.
- Die wankelmütige Haltung des Vigilius bei der Verurteilung der Drei Kapitel hat die Autorität des Papstes nicht nur im lateinischen Episkopat, sondern auch in den Augen des Kaisers erheblich geschwächt. Die große Tragik der damaligen Epoche bestand darin, daß, so A. v. Harnack, „dem mächtigsten byzantinischen Kaiser einer der traurigsten Päpste gegen-

---

[163] *v. Harnack, Dogmengeschichte* II,419f, bringt das Dilemma in der Lehre zwischen Ost und West auf folgende prägnante Formel: „Man wird den abendländischen Gegnern des kaiserlichen Beschlusses auch leicht nachweisen können, daß sie im Aufspüren monophysitischen Sauerteiges zu scharfsichtig gewesen sind – in der Hauptsache hatten sie völlig Recht: Die Verdammung der drei Kapitel enthielt ihrer Tendenz nach eine Korrektur des Chalcedonense. Aber auch der Kaiser hatte Recht; denn er korrigierte die Synodalbestimmung nach dem Geiste der orientalischen Kirche, der zu Chalcedon selbst zurückgedrängt worden war. Er tilgte den abendländischen Einfluß; er führte das Chalcedonense auf Cyrill zurück; er restituierte den dogmatischen Gedanken der beiden ephesinischen Konzilien, ohne das Chalcedonense anzutasten."

[164] *v. Harnack, Dogmengeschichte* II,420, spricht von einer geistigen „Öde, welche die kaiserliche Maßregel schuf". Vernichtend fällt auch sein Urteil über Kaiser Justinian aus, vgl. ebd.: „Origenes war aufs neue verurteilt; ihm folgte nun die antiochenische Theologie. Die Kirche schaffte sich nun erst vollkommen eine gefälschte Tradition, indem sie unter dem Patronat Justinians ihre wahren Väter als Häretiker ausschloß. Ihre Theologie ist angeblich immer die gleiche gewesen, und wer in früherer Zeit anders gelehrt hat, der war kein Vater und Hirte, sondern ein Neuerer, ein Räuber und Mörder. Diese Kirche ertrug keine Erinnerung an die Tatsache, daß sie einst einer größeren Mannigfaltigkeit in ihrer Mitte Raum gelassen hatte. Justinian, der die Schule von Athen geschlossen hat, er hat auch die Schulen von Alexandrien und Antiochien geschlossen! Er ist der Diocletian der theologischen Wissenschaft und der Konstantin der Scholastik!"

[165] Auch wenn der Kaiser sich formell nicht der Häresie schuldig gemacht hat, vgl. dazu die Ausführungen bei *Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2,489–495, kommt diese Hinwendung zu den extremen Monophysiten nicht von ungefähr, nachdem erst einmal die antiochenische Tradition ausgeschaltet und damit eine gewisse Einseitigkeit im Christusbild eingeleitet worden war.

übergestanden hat"[166]. Es ist ein reizvolles, aber doch müßiges Unterfangen, sich auszumalen, wie das Ringen zwischen Papst und Kaiser wohl ausgegangen wäre, wenn statt Vigilius Leo den Stuhl Petri innegehabt hätte. So offenbart die Schwäche des Papsttums jener Tage, wie sehr das Lehramt bereits in den Strudel weltlicher Machtinteressen geraten war. Der „religiös-politische Integralismus" der Reichskirche wurde, wie H. U. von Balthasar[167] betont, vollends zu einer ernsten Gefahr für die Theologie des sechsten und siebten Jahrhunderts.

- Auch wenn die Intervention des Facundus zugunsten der Drei Kapitel nicht von Erfolg gekrönt war, stellt sie doch, aufs Ganze gesehen, eine Ehrenrettung der lateinischen Theologie des sechsten Jahrhunderts dar. Gerade dem afrikanischen Theologen kommt das Verdienst zu, den antichalzedonischen Affekt, der den Anlaß und Verlauf der Kontroverse bestimmte, in seiner Schädlichkeit für die Gesamtkirche entlarvt zu haben. Darüber hinaus verdankt die Kirche dem Bischof von Hermiane wichtige Einsichten in ihr Verhältnis zur weltlichen Autorität.

---

[166] *A. v. Harnack, Dogmengeschichte* II,421.

[167] Vgl. hierzu *H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie.* Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Trier, 3. Aufl. 1988,19–35. Ähnlich wie Facundus muß auch Maximus die alte byzantinische Einheit von Priestertum und Herrschertum zurückweisen. Zur tragischen Gestalt des Vigilius vgl. *v. Balthasar, Kosmische Liturgie* 21: „Die Tragödie des Terrors durch einen religiös-politischen Integralismus braucht hier nicht nochmals nachvollzogen zu werden, bezeichnend genug, daß auch das Papsttum tief entwürdigt wird und es dabei nicht einmal – bei allem Mitleid, das man mit Vigilius hat – zu echter tragischer Größe bringt. Der Mehltau des Integralismus, dem es auf die politisch wirksame dogmatische Formel ankommt, hat drei Dinge in der Kirche ertötet: (1) eine lebendige biblische Theologie, die um die Zeit von Chalcedon erlischt, (2) den fruchtbaren Austausch zwischen Theologie und mönchischer Spiritualität, die die ganze klassische Patristik auszeichnet, während nach der entschiedenen Politisierung der Theologie das Mönchtum sich ins Zeitlose zurückzieht, und (3) endlich und schlimmstens die freie Republik der Geister durch die Verketzerung einiger ihrer Größten."

Gottesbund und Gesetz in der Westminster Confession

Gunter Zimmermann

1. Das Ziel

„Die Verlegenheiten gegenwärtiger Theologie haben ihren Ursprung im Gesetzesbegriff"[1], behauptet *Dietrich Korsch* in der Einleitung zu seiner aufschlußreichen Monographie „Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein". Wenn diese Aussage zutrifft, kann es theologiegeschichtlich durchaus als eine sinnvolle Aufgabe angesehen werden, die Konzeption des Gesetzes zu erheben und zu interpretieren, die in der Theologie der Reformatoren und damit verständlicherweise auch in den Bekenntnisschriften der protestantischen Kirchengemeinschaften an gewichtiger Stelle gebraucht und herangezogen wird. Da wir uns schon häufiger mit dem weltweit bekanntesten Glaubenszeugnis des Protestantismus, d.h. mit der 1646/47 ausgearbeiteten und verabschiedeten Westminster Confession, der gemeinsamen Glaubensurkunde der Presbyterianer sowie (mit den entsprechenden Modifikationen) der Kongregationalisten und der regulären Baptisten, beschäftigt haben[2], wollen wir in diesem Rahmen versuchen, die divergenten Aspekte des Ausdrucks „law" in diesem Glaubensbekenntnis zu analysieren, um aufgrund dieser Analyse die innere Geschlossenheit und Festigkeit des Gesetzesbegriffs in diesem Glaubensdokument herauszustellen. Weil die Beschreibung des Gesetzes im wesentlichen aber nur auf der Basis der Föderaltheologie[3] zu verstehen ist, der Theologie der Bundesschlüsse, die nach

---

[1] *Dietrich Korsch*, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, BHTh 76, Tübingen 1989[1] S. 1.

[2] Vgl. *Gunter Zimmermann*, Geistliche und Gläubige in der Westminster Confession, ZKG 97, 1986, S. 350–372; *Ders.*, Schrift und Geist, Berliner Theologische Zeitschrift 5, 1988, S. 202–218; *Ders.*, Die Gotteslehre der Westminster Confession, EvTh 51, 1991, S. 245–259.

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

der Westminster Confession das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ordnen und prägen, müssen wir fürs erste die Vorstellung des zweifachen Bundes, des Werk- und des Gnadenbundes, erläutern, die das Fundament des differenzierten Gesetzesverständnisses dieser Bekenntnisschrift bildet, bevor wir anschließend die verschiedenartigen Gesetze rekonstruieren, die die Westminster Confession kennt.

2. Werk- und Gnadenbund

Die Distanz zwischen dem allmächtigen und allgegenwärtigen Schöpfer und seinen Untertanen, seinen Kreaturen, seinen Geschöpfen, ist so groß und so unüberwindlich, daß selbst ein vernunftbegabtes Wesen von sich aus, aus seinen eigenen Kräften und seinem eigenen Vermögen, niemals die Vereinigung und Union mit Gott, die unabdingbare Voraussetzung des ewigen Heils und der ewigen Seligkeit[4], erlangen kann. Angesichts dieses unendlichen, unermeßlichen und unüberschreitbaren Abstands ist es unumgänglich, daß der Höchste sich zu seinen Untergebenen begeben, daß er, übertragen gesprochen, zu ihnen hinabsteigen muß, wenn er mit ihnen in Gemeinschaft treten will. Der Weg, den der Absolute nach Ansicht des großen protestantischen Glaubensbekenntnisses gewählt hat, um das Ziel der Einheit mit seinem Geschöpf zu erreichen, ist der Abschluß eines Bundes. Durch diesen göttlichen, von Gott gestifteten Vertrag, in dem der unnahbare Unbedingte aus eigener Souveränität und Machtvollkommenheit die Beziehungen zwischen den Menschen und sich selbst geregelt und festgesetzt hat, ist den Sterblichen die einzigartige Möglichkeit gewährt worden, mit dem Unsterblichen, dem Unendlichen, dem schöpferischen Geist, in Verbindung zu treten [5].

Bedingt durch den Sündenfall, dessen historische Bedeutung später noch erörtert werden soll, ist die Geschichte des Allmächtigen mit seinen Untertanen allerdings dadurch gekennzeichnet, daß der Herr im Lauf der Zeiten zwei unterschiedliche Bünde entworfen und verwirklicht hat, in denen er seinen Willen zum Ausdruck brachte und offenbarte.

Der erste dieser beiden Bünde, der sozusagen dem schöpferischen Handeln des Unsterblichen entspricht, ist der *Werkbund* („covenant of works"), den der Schöpfer unmittelbar nach der Erschaffung des Menschen mit Adam im Paradies eingegangen ist. Dieser Bund heißt „Werkbund", weil bei ihm die Werke im Mittelpunkt stehen, die Aufgaben, die Leistungen, die Forderungen, die Adam und seine Nachkommen erfüllen müssen, um in den Genuß des ewigen Lebens zu gelangen[6].

---

logie 58, Bern u.a. 1988 und *David A. Weir*, The Origin of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought, Oxford 1990.

[4] Vgl. *Gunter Zimmermann*, Die Vereinigung mit Gott und das Reich Christi nach Calvins „Institutio", Zwing 18, 1990/91, S. 193–212.

[5] Vgl. Westminster Confession 7.1 (BSRK, S. 558,17–28, Nr. 29).

[6] Vgl. aaO. 7.2 (BSRK, S. 558,29f, Nr. 29).

Ihrer inneren Struktur nach setzen sich die Vertragsaussagen des Werkbundes aus zwei Komponenten zusammen, die miteinander eng und unauflöslich verknüpft sind, aus der Verheißung, die der Höchste vor Augen stellt, und aus der Bedingung, die er an diese promissio knüpft. Die fundamentale Kondition, an die die göttliche Zusage unverbrüchlich gebunden ist, lautet nach der Westminster Confession, daß Adam und seine Nachkommen dem Stifter und Urheber des Bundes persönlich vollkommen gehorchen und folgen müssen. Nur bei unstrittiger Ausführung dieser mit der Verheißung gegebenen Bedingung werden das ewige Heil und die ewige Seligkeit gewährt, die Möglichkeiten, die den Sterblichen bei Abschluß dieses Vertrags vom Unsterblichen eröffnet wurden.[7]

Nach dem buchstäblichen Verständnis der Sündenfallerzählung hat Adam das Abkommen gebrochen, das er selbst mit dem Allmächtigen im Paradies abgeschlossen hat. Die Vertreibung aus dem Paradies ist die Sanktion für die Übertretung der Verpflichtungen, die Adam im ersten Bund, im Werkbund, auf sich genommen hat. Da aber Adam sozusagen stellvertretend für alle seine Nachkommen, für die gesamte Menschheit, in den Werkbund eingetreten ist, haben in seinem Ungehorsam alle Sterblichen gesündigt. Jeder Erdenbürger ist in seinem „Urvater" Adam gefallen, jeder Erdenbürger hat sich durch das Vergehen Adams unfähig gemacht für das ewige Leben, das der schöpferische Geist im Werkbund versprochen hat – unter der Kondition, daß der Mensch in vollkommener Weise dem Stifter und Urheber des Bundes gehorcht[8].

Obwohl der Werkbund auf der menschlich-irdischen Ebene durch den Sündenfall außer Kraft gesetzt worden ist und seine Bedeutung verloren hat, wird von seiten des Schöpfers die endgültige und unwiderrufliche Auflösung dieses Vertrags im Leben und Sterben des Mittlers Jesus Christus vorgenommen. Der Erlöser, der in seiner menschlichen Natur mit dem Göttlichen vereinigt ist, hebt den vom Vater gestifteten Werkbund auf, indem er ihn erfüllt. Der Heiland, der von Anfang an von dem Absoluten geheiligt und über alle Maßen mit dem Heiligen Geist ausgestattet wurde, der Heiland, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, ist von dem Unbedingten berufen worden, das Amt des Mittlers und Bürgen auszuüben. Zu diesem Zweck hat der Herr Jesus Christus, der die aufgetragene Aufgabe bereitwillig übernahm, die heftigsten Seelenqualen und die schlimmsten körperlichen Schmerzen ausgestanden; er wurde gekreuzigt, er wurde der Gewalt des Todes unterworfen, er wurde begraben; am dritten Tage ist er auferstanden, um von Gott her die Realisierung seiner irdischen Funktion und den endgültigen, definitiven, unwiderruflichen Antritt seines Mittler- und Bürgenamtes anzuzeigen. Er hat, mit anderen Worten, den aktiven Gehorsam geleistet, der in dem vom Schöpfer angeordneten Werkbund gefordert war. Daher trägt sein gesamtes irdisches Wirken satisfaktorischen Charakter[9].

---

[7] Vgl. aaO. 7.2 (BSRK, S. 558,31–36, Nr. 29).
[8] Vgl. aaO. 6.1–3 (BSRK, S. 556,35–557,21, Nr. 29).
[9] Vgl. aaO. 8.3f (BSRK, S. 561,27–562,17, Nr. 29).

Durch seinen vollkommenen Gehorsam und durch sein persönliches Selbstopfer, das er durch den ewigen Geist Gott darbot, hat Jesus Christus der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan, der im Werkbund die Verheißung des ewigen Heils und der ewigen Seligkeit mit der Forderung des vollkommenen persönlichen Gehorsams des Menschen verbunden hat. Wie Adam durch den Bruch des Vertrags das Unheil über seine gesamte Nachkommenschaft gebracht hat, so hat der Erlöser durch die Erfüllung des Vertrags für alle diejenigen, die der ewige Vater in seine Gemeinschaft eingereiht und eingegliedert hat, die Versöhnung erworben, aus der sich die unaufhörliche, unvergängliche, niemals endende Teilhaberschaft am ewigen Reich Gottes ergibt[10].

Das protestantische Glaubensbekenntnis betont zwar, daß die Vermittlung und die Bürgschaft erst nach der Menschwerdung des Gottessohnes realisiert worden sind; aber die Kraft, die Wirkung und die Wohltat dieser göttlichen Befreiungsaktion sind allen Erwählten seit der Vertreibung aus dem Paradies zuteil geworden, seit dem Zeitpunkt, an dem der Höchste Gen 3,15 sein Protevangelium verkündet und ausgesprochen hat. Durch die Verheißungen, Prophezeiungen, Opfergaben, typologischen Institutionen und typologischen Geschehnisse des Alten Testaments ist der Mittler und Bürge, der Erlöser und Heiland, vorhergesagt und vorausgedeutet worden, der endgültig gekommen ist, als die Zeit erfüllt war. Doch die unterschiedliche Präsentation in verschiedenen Zeitaltern, die zeichenhafte und reale Inkarnation in verschiedenen heilsgeschichtlichen Perioden, ändert nach Auffassung der Westminster Confession nichts daran, daß der Befreier und Herr Jesus Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist[11].

Auf der Grundlage des Wirkens Jesu Christi, das zeichenhaft bereits nach dem Sündenfall abgebildet und geoffenbart wurde, schließt der Unsterbliche mit den Erwählten, den Geheiligten und Gerechtfertigten, einen zweiten Bund, den *Gnadenbund* („covenant of grace"), der nach der Bekenntnisschrift das erste Abkommen vollständig ersetzt. Dieser neue Bund, der sozusagen dem erlösenden Handeln des Allmächtigen entspricht, ist dem alten Vertrag jedoch nicht nur entgegengesetzt. Die Forderung, die der Absolute im Werkbund erhoben hat, verpflichtet auf ewig sowohl die Erlösten und Erretteten als auch alle anderen Menschen, die Verworfenen, die Ausgestoßenen, zum Gehorsam. Jesus Christus selbst erklärt schließlich im Evangelium, daß er nicht gekommen sei, um das Gesetz aufzulösen, sondern um es einzuschärfen. Doch darf bei dieser eindeutigen Feststellung der Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Bund, zwischen dem Werk- und dem Gnadenbund, begreiflicherweise nicht vergessen werden, daß die Realisierung des göttlichen Willens in der Gemeinschaft Jesu Christi auf der Erneuerung der Gläubigen durch den Erlöser, auf der Eingießung des Heiligen Geistes in ihr Inneres und auf der Ersetzung ihrer versteinerten Herzen durch ein fühlendes, liebendes, lebendiges Herz beruht, also auf heilsgeschichtlichen Ereignissen, die in engem Zusammenhang mit

[10] Vgl. aaO. 8.5 (BSRK, S. 562,27–39, Nr. 29).
[11] Vgl. aaO. 8.6 (BSRK, S. 562,40–563,12, Nr. 29).

dem Wirken des Heilands und Mittlers stehen und vom Menschen selbst nicht erzwungen werden können[12].

In diesem Sinn statuiert die Bekenntnisschrift, daß die Gläubigen im „covenant of grace" nicht wie im „covenant of works" unter dem Gesetz als einer bindenden Verpflichtung stehen, deren Erfüllung über Verheißung oder Verdammung entscheidet. Als diejenigen, die im Gnadenbund freiwillig und spontan dem Willen Gottes nachkommen, betrachten die Erwählten die moralische Weisung des Unbedingten als eine Lebensregel, die sie über die Absichten des Höchsten und ihre Interessen informiert, als ein Orientierungszeichen, das sie auf ihrem Lebensweg führt und leitet, als ein Gemälde, das die verderblichen und korrupten Erscheinungen der Sünde aufdeckt und enthüllt. Denen, die durch den schöpferischen Geist auf den Bahnen Gottes wandeln, zeigen die unvergänglichen und unzerstörbaren Verheißungen außerdem, daß der Absolute den Gehorsam schätzt und anerkennt, obgleich diese promissiones nicht wie im „covenant of works" mit der Verwirklichung der angegebenen Forderung verknüpft sind. Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, daß der Mensch, der das Gute tut und das Böse unterläßt, weil das Gesetz Gottes die guten Handlungen befiehlt und die bösen Handlungen bestraft, im Gnadenbund lebt, in dem der Gläubige freiwillig und spontan dem Unsterblichen folgt[13].

Diese Überlegungen über die fortdauernde Geltung der aus dem Werkbund stammenden Normen und Vorschriften des Allmächtigen faßt die Westminster Confession in der klaren und unmißverständlichen Feststellung zusammen, daß im „covenant of grace" der Geist Christi, der den Christen im Akt der Erlösung bezwungen hat, den Menschen befähigt, den Willen Gottes „von innen heraus", kreativ, schöpferisch, unmittelbar und direkt zu erfüllen[14].

Trotz der ungebrochenen Kontinuität der Verpflichtung zum Gehorsam stellt der Gnadenbund in vieler Hinsicht das genaue Gegenteil des ersten Bundes dar, den der Schöpfer mit den Menschen eingegangen ist. Die beiden wichtigsten Unterschiede sind dabei, daß erstens der neue Vertrag, der „covenant of grace", mit einem Bürgen und Mittler als Vertragsgaranten abgeschlossen worden ist und daß zweitens die Verheißungen dieses Abkommens von seiten des Allmächtigen, der den Mitgliedern der Gemeinschaft Jesu Christi den Heiligen Geist eingegossen hat, nicht an irgendwelche Bedingungen geknüpft sind, die der Erwählte von sich aus, aus seinen eigenen Kräften und aus seinem eigenen Vermögen, erfüllen muß, um in den Genuß der promissiones dieses Bundes zu gelangen. Nach den Worten der Westminster Confession hat der Schöpfer im Gegensatz zum „covenant of works" im „covenant of grace" aufgrund einer freien und souveränen Entscheidung den Heiland Jesus Christus eingesetzt, der den vormaligen Sündern, die er in sein Reich aufgenommen hat, das ewige Leben gewährt. Die einzige „Kondition", die der Absolute in diesem Zusammenhang stellt, ist die Bedingung des Glaubens an den Herrn und Heiland Jesus Christus,

---

[12] Vgl. aaO. 19.5 (BSRK, S. 582,23–32, Nr. 29).
[13] Vgl. aaO. 19.6 (BSRK, S. 582,36–583,33, Nr. 29).
[14] Vgl. aaO. 19.7 (BSRK, S. 583,47–584,3, Nr. 29).

wobei jedoch auch diese „Kondition" verständlicherweise durch das im persönlichen Erleben des Erwählten wahrgenommene Bewußtsein aufgehoben wird, daß Gott die Berufenen, die Gläubigen – ohne ihr Zutun und ohne ihr Verdienst – mit seinem Heiligen Geist erfüllt, der in ihnen den Willen und die Kraft zum Glauben erweckt und schafft. Auch der Glaube ist im tiefsten Grunde kein Werk, keine Leistung des Menschen, kein Handeln, keine Aktion, die der Mensch aus eigenen Kräften und aus eigenem Vermögen zu vollbringen vermag, sondern eine Gabe, ein Geschenk Gottes, das der Höchste zusammen mit dem Bundesschluß den Angehörigen der Kirche Jesu Christi gewährt[15].

Daß an diesem Punkt innerhalb der Theologie des großen protestantischen Glaubensbekenntnisses leichte Unsicherheiten bestehen, zeigt sich an anderem Ort in der Schilderung der wirksamen Berufung der Gläubigen. Die Westminster Confession führt an dieser Stelle den Gedanken aus, daß der Unsterbliche diejenigen, die er zum ewigen Heil und zur ewigen Seligkeit prädestiniert und vorherbestimmt hat, durch sein Wort und seinen Geist effektiv errettet, indem er sie aus dem Zustand der Sünde und des Todes herausführt und durch Jesus Christus in den Zustand der Gnade und des Lebens versetzt. Der Allmächtige befreit die von ihm selbst Erwählten, indem er sie erleuchtet, indem er aus ihrem Inneren das versteinerte Herz entfernt und ein neues, fühlendes, liebendes, lebendiges Herz einpflanzt, indem er ihren Willen, ihr Streben, ihr Begehren, erneuert und sie zu dem determiniert, was gut ist und den Absichten des Absoluten entspricht, indem er sie schließlich, kurz zusammengefaßt, in die Gemeinschaft Jesu Christi hineinführt. Trotz dieser Betonung der göttlichen Aktivitäten, die jede Mitwirkung und jede Kooperation des Menschen von vornherein ausschließen, hält die Bekenntnisschrift aber daran fest, daß die Gläubigen ganz frei („most freely") in das Reich Gottes kommen, nachdem sie durch die Gnade willig gemacht wurden[16].

Begreiflicherweise ist es möglich, den Begriff „frei" in diesem Zusammenhang anders als üblich zu verstehen, etwa als Kennzeichnung des Lebens unter der Herrschaft und dem Regiment des schöpferischen Geistes. In dieser Perspektive läßt sich zweifellos behaupten, daß der Mensch tatsächlich durch die vom Schöpfer ausgehende Erneuerung, durch das Eingreifen Jesu Christi und durch die Eingießung des Heiligen Geistes ganz frei wird, wenngleich auch in diesem Zusammenhang keine Rede davon sein kann, daß der Christ ganz frei in das Reich Gottes kommt. Darüber hinaus ist aber die Gefahr groß, daß derartige Interpretationen in die Irre führen, indem sie die klare und eindeutige Aussage verdunkeln und verfinstern, daß der Glaube an den Heiland kein Verhalten, keine Einstellung, keine Lebensform, ist, die der Mensch von sich aus, aus seinem eigenen freien Willen heraus, ergreifen und festhalten konnte. Allein als „unio activa"[17], allein als Vereinigung mit dem Erlöser, in der der Heiland den Menschen erfaßt,

---

[15] Vgl. aaO. 7.3 (BSRK, S. 558,37–559,11, Nr. 29).

[16] Vgl. aaO. 10.1 (BSRK, S. 565,12–37, Nr. 29).

[17] Vgl. *Karl Barth*, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München 1949, S. 61.

überwältigt und mit sich verbindet, kann der Glaube den Gläubigen rechtfertigen und heiligen.

Eher in Übereinstimmung mit den unbezweifelbaren Grundlinien der reformatorischen Theologie heißt es in der Westminster Confession unter anderem auch, daß der Gnadenbund in der Heiligen Schrift öfters als „Testament" bezeichnet wird[18]. Die Bekenntnisschrift führt diese Parallelisierung von „Bund" und „Testament", die bereits den Reformatoren bekannt war[19], auf den Tod Jesu Christi zurück, der vor seinem Tod das Testament verfaßt hat, in dem er den Angehörigen seiner Gemeinschaft eine immerwährende Erbschaft hinterlassen hat. Strukturell ist die Gleichsetzung von Bund und Testament jedoch eher durch die Tatsache gegeben, daß in einem Testament in der Regel keine Bedingungen an die Übernahme des Vermächtnisses geknüpft werden, so daß die spezifische Eigenart des neuen Bundes, des Gnadenbundes, durch den Ausdruck „Testament" gut erfaßt und expliziert wird. Der zweite Bund des Unbedingten, der „covenant of grace", der durch die Vermittlung und die Bürgschaft des Heilands zustandegekommen ist, nimmt die Erwählten, die Gläubigen, in das Reich Gottes auf und schenkt ihnen die Erfüllung des göttlichen Willens, ohne von ihnen – wie im allgemeinen auch ein Testament nicht – etwas zu fordern[20].

In der Natur des Gnadenbundes ist per definitionem das Beharren im Glauben eingeschlossen, das die Geheiligten und Gerechtfertigten auszeichnet, die niemals gänzlich und endgültig aus dem Stand der Gnade herausfallen können. Die perseverantia in fide ist absolut gewiß und unwiderruflich, weil sie entsprechend der Form des „covenant of grace" nicht auf dem freien Willen des Erwählten beruht, sondern auf der verbindlichen Souveränität des Erwählers. Der Beschluß des ewigen Schöpfers, der aus seiner allmächtigen und allgegenwärtigen Liebe fließt, ist unveränderlich und unwandelbar[21].

Diese Behauptung läßt sich trinitätstheologisch unterstützen, weil die gleiche Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit auch dem Verdienst und der Fürsprache des Herrn Jesus Christus sowie der Ankunft und der Einwohnung des Heiligen Geistes eignen, heilsgeschichtlichen Ereignissen, deren Kraft und Wirkung im Gläubigen, im Erwählten, niemals untergehen und versiegen können. Aufgrund des übernatürlichen Ziels und der übernatürlichen Bestimmung ist es für die durch den Gnadenbund in das Gottesreich Aufgenommenen unmöglich, jemals die Gemeinschaft Jesu Christi zu verlassen. Genausowenig wie der Eintritt hängt das Bleiben in der Civitas Dei von der freien, selbständigen und autonomen Entscheidung des Menschen ab[22].

---

[18] Vgl. Westminster Confession 7.4 (BSRK, S. 559,12–14, Nr. 29).

[19] Die Reformatoren gebrauchen die Begriffe „foedus", „pactum" und „testamentum" unterschiedslos, vgl. *Kenneth Hagen*, From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century, The Sixteenth Century Journal 3, 1972, S. 8 u.ö.

[20] Vgl. Westminster Confession 7.4 (BSRK, S. 559,15–19, Nr. 29).

[21] Vgl. aaO. 17.1f (BSRK, S. 577,4–18, Nr. 29).

[22] Vgl. aaO. 17.2 (BSRK, S. 577,18–25, Nr. 29).

Dieser „covenant of grace", in dem die Geschichte Gottes mit Adam und seinen Nachkommen an ihr Ende gekommen ist, existiert in zweifacher Ausfertigung. Er übergreift zwar das Alte und das Neue Testament, so daß es prinzipiell möglich ist, sich zu einem einzigen Bund zu bekennen, der seit der Verkündigung und Offenbarung des Protevangeliums Gen 3,15 aufgerichtet ist. Aber da der Gnadenbund in der Zeit des Alten und des Neuen Testaments unterschiedlich verwaltet wurde, ist es in Anbetracht der divergenten Administrationen berechtigt, von einem Alten und einem Neuen Testament zu sprechen, die verständlicherweise jedoch nicht mit dem Werk- und dem Gnadenbund identisch sind. Den Kindern Israel, den Angehörigen des Gottesvolkes in der Zeit des Alten Testaments, wurden Verheißungen, Prophezeiungen, Opfergaben, Passalamm und andere typologische Institutionen und Geschehnisse dargeboten, die zwar alle den kommenden Messias ankündigten und auf ihn vorausdeuteten, aber ihn nicht vergegenwärtigten und präsentierten. In ihrer Zeit waren diese Zeichen durch die Unterstützung des ewigen Geistes ausreichend und wirksam, um die Erwählten im Glauben an Jesus Christus zu unterrichten und zu stärken. Doch sie sind jetzt obsolet geworden. Sie sind veraltet, denn in der Zeit des Neuen Testaments, in der der Gottessohn leibhaftig, substantiell, nicht nur zeichenhaft, formal, anwesend war, sind die Mittel und Medien, durch die der Bund zwischen dem Heiligen und den Heiligen bestätigt und bekräftigt wird, die Predigt des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente. Geringer an Zahl, werden diese gottesdienstlichen Handlungen, die den gekommenen Messias darstellen und vertreten, mit größerer Schlichtheit und weniger äußerem Glanz als in der Zeit des Alten Testaments vorgenommen. Aber aufgrund der Inkarnation Jesu Christi besitzen die „Gnadenvehikel" des Neuen Testaments, die – im Unterschied zu denen des Alten Testaments – alle Volker, Juden und Heiden, erreichen, eine größere Fülle, Evidenz und geistliche Effizienz[23].

All die genannten Divergenzen beeinträchtigen jedoch nicht die grundlegende These der Westminster Confession, daß es nur einen substantiell identischen Gnadenbund gibt, der zu divergenten Zeiten in unterschiedlicher Weise verwaltet wird, nicht zwei verschiedene Verträge, die in der Substanz differieren („there are not therefore two covenants of grace differing in substance, but one and the same under various dispensations")[24].

3. Die verschiedenartigen Gesetze

a) *Das Gesetz Gottes („law of God"):* Unter allen möglichen Gesetzen ist an erster und vornehmster Stelle das göttliche Gesetz zu nennen, das der Schöpfer den Menschen nach ihrer Erschaffung ins Herz geschrieben hat. Dieses Gesetz umfaßt, grob gesprochen, die allgemeinen Regeln, die Adam und seine Nachkommen im gesellschaftlichen Zusammenleben zu beachten haben. Aufgrund der buchstäblichen Interpretation der Paradieseserzählung

[23] Vgl. aaO. 7.5f (BSRK, S. 559,21–560,15, Nr. 29).
[24] Vgl. aaO. 7.6 (BSRK, S. 560,16–24, Nr. 29).

muß die Westminster Confession allerdings darüber hinaus annehmen, daß die Menschen neben dem universalen Gesetz, das in ihre Herzen geschrieben wurde, den besonderen Befehl empfangen haben, nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Diese partikulare Vorschrift, die keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, ist nach dem Verständnis des Glaubensbekenntnisses als ein schlichtes Gebot anzusehen, mit dem der Absolute den vollkommenen Gehorsam des Menschen messen und beurteilen will. Die knappe Skizze schließt mit der Bemerkung, daß die Menschen in der Zeit, in der sie den allgemeinen Forderungen des göttlichen Gesetzes und der besonderen Regel des Schöpfers nachkamen, sich nach der Verheißung des Werkbundes der Vereinigung mit Gott erfreuten und die Herrschaft über alle anderen Kreaturen ausübten[25].

Gott, der die Menschen mit der unsterblichen Vernunft ausgestattet, der sie mit Weisheit, Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit beschenkt, der sie nach seinem eigenen Bild geformt hat, verlieh den Menschen auch die Kraft, sein Gesetz einzuhalten und zu erfüllen. Doch er hat ihnen – in Übereinstimmung mit den Begriffen „Regel", „Norm" und „Gesetz" – gleichzeitig auch die Freiheit des eigenen Willens gewährt. Selbständig und autonom konnte der sterbliche Mensch zwischen der Annahme und der Verweigerung der göttlichen Sendung, zwischen dem Gehorsam und dem Verstoß gegen das göttliche Gesetz, wählen. Er verfügte über die Möglichkeit, die göttlichen Gaben zu akzeptieren und die göttlichen Gebote und Verbote zu beachten, er verfügte aber auch über die Möglichkeit, das göttliche Gesetz zu übertreten. Diese zweite Möglichkeit, die die menschliche Geschichte in unheilvoller Weise bestimmt hat, ist nicht nur unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Freiheit, sondern auch unter dem Aspekt des Begriffs „Gesetz" zu betrachten: Gesetze, die nicht zurückgewiesen, die nicht abgelehnt, deren Einhaltung nicht verweigert werden kann, sind per definitionem nicht als Gesetze anzusehen [26].

Der englische Philosoph *Peter Winch*, der in seiner bekannten Schrift „Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie" diesen Gedanken am Begriff „Regel" entwickelt und entfaltet hat, erklärt zur Begründung dieser These, daß das Konzept des Befolgens einer Regel logisch nicht von dem Konzept des Begehens eines Fehlers zu trennen ist. Die Existenz einer Regel – aber auch einer Norm oder eines Gesetzes – verleiht vom Begriff her das Recht, zu fragen, ob der Mensch sich in seinem Verhalten an diese Regel hält oder nicht. Das heißt, daß es bei der Gegebenheit einer Regel möglich ist zu fragen, ob der Mensch das, was er tut, richtig oder falsch macht, ob er fehlerlos oder fehlerhaft handelt. Diese Folgerung ergibt sich zwangsläufig aus dem Umstand, daß die Konzeption der Regel – wie der Begriff der Norm oder des Gesetzes – die Sprachgemeinschaft in die Lage versetzen soll, die vollzogenen Handlungen zu bewerten und zu beurteilen, d.h. die realisierten Aktionen an gegebenen Maßstäben und Kriterien zu überprüfen und zu messen. Weil diese Bewertungen und Beurteilungen notwendigerweise in einigen Fällen auch negativ ausfallen müssen

---

[25] Vgl. aaO. 4.2 (BSRK, S. 553,23–30 und 553,34–535,2, Nr. 29).

[26] Vgl. aaO. 4.2 (BSRK, S. 553,31–34, Nr. 29).

– sonst werden die Ausdrücke „Maßstab" und „Kriterium" sinnlos –, gehört zum Begriff des Gesetzes – wie zum Begriff der Regel und der Norm – unweigerlich der Begriff der Gesetzesübertretung. Paradox formuliert gibt es ohne Gesetzesübertretungen keine Gesetze[27].

In der Heilsgeschichte, in die der „covenant of works" genauso wie der spätere „covenant of grace" eingeordnet ist, bildet der Sündenfall des Menschen den ersten Höhepunkt. Die Menschen im Paradies überschreiten – nach der buchstäblichen Auslegung der Sündenfallerzählung – die Grenze, die der Schöpfer gesetzt hat, sie verstoßen gegen die besondere Vorschrift des Allmächtigen, indem sie von der verbotenen Frucht essen und damit den von Gott gestifteten Werkbund brechen, wobei die Westminster Confession in einer bemerkenswerten Inkonsequenz dieses aus freiem Willen hervorgegangene Vergehen mit der Zulassung des Unendlichen verknüpft, obwohl die permissio Dei in diesem Kontext verständlicherweise keine Bedeutung besitzt[28].

Das göttliche Gesetz, das die allgemeinen Regeln des menschlichen Zusammenlebens festlegt, wird zum zweiten in dem heilsgeschichtlichen Ereignis der Inkarnation thematisiert. In die Menschwerdung des Gottessohnes ist nämlich unweigerlich der Umstand eingeschlossen, daß der Heiland dem Gesetz – und das heißt: dem Gesetz Gottes – unterworfen wird. Wie den ersten Menschen, die an dieser Aufgabe gescheitert sind, wird dem Befreier und Erlöser das ewige Leben versprochen unter der an diese Verheißung geknüpften Bedingung, daß er dem Willen Gottes nicht zuwiderhandelt, sondern dem ewigen Vater in allen Dingen vollkommen gehorcht. Nach diesen Prämissen hat Jesus von Nazareth – im Gegensatz zu Adam – den „covenant of works" erfüllt, den die Menschen im Paradies gebrochen haben. Der gekommene Messias hat der Gerechtigkeit des Unsterblichen Genüge getan, indem er sich in seinem Leben und Sterben aufgeopfert hat. Durch diese strikte Einhaltung des göttlichen Gebots, der göttlichen Regel, der göttlichen Norm, ist der Werkbund endgültig und definitiv aufgehoben worden, der „covenant of works" hat seine Gültigkeit verloren. Der Heiland hat durch seinen vollkommenen Gehorsam und sein persönliches Selbstopfer all denen, die der Unbedingte in seine Gemeinschaft, in die Gemeinschaft Jesu Christi, berufen hat, die Anwartschaft auf das ewige Reich Gottes erworben, in das die erwählten Heiligen unvermeidlich einziehen werden[29].

Dem neuen Stand der Gläubigen, der durch das Handeln des Gottessohnes herbeigeführt worden ist, korrespondiert der Ausdruck „Freiheit" bzw. „christliche Freiheit" („Christian liberty"). In diesem Zusammenhang wird die Freiheit, die der Erlöser wie ein unveräußerliches Gut für die Mitglieder seiner Gemeinschaft erkauft hat, explizit nicht verstanden als Willensfreiheit, als Freiheit der autonomen und selbständigen menschlichen Entscheidung, sondern als Lebensweg, als Lebensstil, als Lebensform, die der Erlöser

---

[27] Vgl. *Peter Winch*, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt/Main 1966, S. 45.

[28] Vgl. Westminster Confession 6.1 (BSRK, S.556,35–557,4, Nr. 29).

[29] Vgl. aaO. 8.4f (BSRK, S. 562,1–39, Nr. 29).

den Christen gebracht und geschenkt hat. Diese Freiheit konkretisiert sich zunächst einmal in der Befreiung von der Schuld der Sünde, dem Zorn Gottes und dem Fluch des Gesetzes[30].

Das göttliche Gesetz, das in dieser Weise wie ein persönlicher Herrscher über die Menschen den Fluch ausspricht, die die von ihm festgelegten Grenzen überschritten haben, ist trotz seines unaufgebbaren Inhalts in diesem Rahmen nicht als positiv einzuschätzen. Darum ist es nicht überraschend, daß es in der Westminster Confession als Zeichen der christlichen Freiheit angesehen wird, daß die Geheiligten und Gerechtfertigten von den schrecklichen Mächten befreit sind, die die Menschen nach dem Sündenfall versklavt und unterdrückt haben. Für die Erwählten und Erretteten, die durch den Heiland aus der Gefangenschaft, aus der Knechtschaft unter diesen finsteren Gewalten herausgeführt worden sind, existieren diese Kräfte nicht mehr. In vordergründig bildlicher, aber letzten Endes durchaus sachgemäßer Terminologie erzählt das Glaubensbekenntnis, daß die Heiligen erlöst worden sind von dieser bösen Welt, von der Herrschaft des Satans und dem Regiment der Sünde, von der Macht des Leidens, dem Stachel des Todes, dem Triumph des Grabes und der ewigen Verdammnis. Ihnen ist der freie Zugang zu dem Unfaßbaren und Unbegreiflichen geschenkt worden, weil der Absolute auf sie zugegangen ist und sie in sein Reich aufgenommen hat. Nicht aus sklavischer Furcht, sondern aus spontaner Freude und kindlicher Liebe erfüllen sie den Willen des Schöpfers, der ihnen diesen Gehorsam ins Herz gegossen hat[31].

Angesichts dieser Schilderung des Lebensstils der Geheiligten und Gerechtfertigten ist verständlicherweise die Frage zu stellen, ob das göttliche Gesetz in dem Gnadenbund, in dem der Allmächtige durch die Vermittlung und die Bürgschaft des Heilands die Erwählten zu sich gerufen und an sich gebunden hat, nicht jede Aufgabe und Funktion verloren hat. Nimmt das Gesetz Gottes nicht ausschließlich im Werkbund einen legitimen Ort ein, in dem der Allgegenwärtige den Menschen ausdrücklich auf die Probe stellen und nach seinen Handlungen und Leistungen beurteilen will? Es ist evident, daß das Gesetz Gottes im „covenant of works", in dem die menschlichen Aktivitäten bewertet und benotet, in dem die menschlichen Aktionen an gegebenen Kriterien und Maßstäben gemessen und überprüft werden sollen, unumgänglich ist, weil nach der Analyse *Winchs* das Gesetz gewissermaßen ein notwendiges Produkt, eine unvermeidliche Frucht des Sprachspiels des Beurteilens und Bewertens bildet. Der Schöpfer, der die Einhaltung der göttlichen Vorschriften mit der Verheißung des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit verbindet, muß Adam und seinen Nachkommen die Regel geben, an der er das Verhalten des Menschen abschätzen kann, wenngleich der Ausgang dieses Experiments die Übertretung des göttlichen Gebots war, der Sündenfall, der den „covenant of works" im tiefsten Grund außer Kraft gesetzt hat, obwohl die endgültige Bestätigung der Aufhebung des Werkbundes erst im Leben und Sterben Jesu Christi erfolg-

---

[30] Vgl. aaO. 20.1 (BSRK, S. 584,9–14, Nr. 29).
[31] Vgl. aaO. 20.1 (BSRK, S. 584,14–585,11, Nr. 29).

te, der durch seinen vollkommenen persönlichen Gehorsam die Vorschriften und Verbote des göttlichen Gesetzes erfüllt und vollendet hat.

Zu was soll das göttliche Gesetz aber noch dienen, wenn durch die Vermittlung und die Bürgschaft des Gottessohnes den Heiligen ohne alle Bedingungen und ohne alle Verpflichtungen das ewige Heil und die ewige Seligkeit geschenkt worden sind? Bedeutet dies nicht, daß die Erwählten nicht nur von dem aufgehobenen Werkbund, sondern auch von dem gleichermaßen bedeutungslos gewordenen Gesetz befreit worden sind? Hat das Gesetz Gottes in dem Gnadenbund, in dem der Herr die Geheiligten und Gerechtfertigten zu sich gerufen und in seine Gemeinschaft aufgenommen hat, nicht jede Aufgabe und jede Funktion verwirkt?

Eine erste Antwort auf diese Fragen bietet die Beobachtung, daß die schon in knappen Zügen charakterisierte Periode der gewissermaßen vorläufigen Gestalt des Gnadenbundes – im Vergleich zur endgültigen Gestalt nach dem Kommen des Messias – als „die Zeit des Gesetzes" („the time of the Law") gekennzeichnet werden kann. Wenn eine der beiden Ausprägungen des „covenant of grace" als „Gesetz" beschrieben wird, bedeutet dies im Kern, daß trotz aller Schwierigkeiten dem Gesetz im Gnadenbund eine legitime Aufgabe und Funktion zugewiesen werden kann. Um diese Interpretation in aller Schärfe sichtbar zu machen, wird es in den folgenden Ausführungen darauf ankommen, die Parallelität zwischen dem in dieser Hinsicht nicht aufzulösenden Gesetz und dem Evangelium („Gospel") herauszuarbeiten, zwei Begriffen, die unter der übergreifenden, substantiell identischen Form des Gnadenbundes die beiden divergenten Verwaltungen der göttlichen Gnadenmittel definieren.

Der „covenant of grace" wurde, wie schon erwähnt, „unter dem Gesetz" („under the Law") durch Verheißungen, Prophezeiungen, Opfergaben, Beschneidung, Passalamm und andere typologische Institutionen und Ereignisse den Kindern Israel dargeboten, wobei alle diese Medien zeichenhaft auf den kommenden Christus verwiesen. Auch als Zeichen waren diese Vehikel der Gnade in der damaligen heilsgeschichtlichen Periode ausreichend und kräftig genug, um die Erwählten im Glauben an den verheißenen Messias zu unterrichten und zu stärken. Das Alte Testament, das in einer charakteristischen Kurzformel „Gesetz" bzw. „Gesetz Gottes" genannt wird, unterschied sich damit in seiner Form nicht vom Neuen Testament, in dem der Schöpfer ebensowenig wie im Alten Testament Bedingungen stellt, die der Mensch erfüllen muß, um die Gemeinschaft mit dem Ewigen zu erlangen. Weder im Alten noch im Neuen Testament, weder im Gesetz noch im Evangelium will der Allmächtige den Erretteten prüfen und beurteilen, weder in jener noch in dieser Zeit will der Höchste das Verhalten des Gerechtfertigten und Geheiligten nach gegebenen Kriterien und Maßstäben messen und abschätzen. Vielmehr will er unter beiden Administrationen die Erwählten in die Gemeinschaft des Mittlers aufnehmen und durch die Eingießung seines Heiligen Geistes zu Glaube, Liebe und Hoffnung erwekken[32].

[32] Vgl. aaO. 7.5 (BSRK, S. 559,21–40, Nr. 29).

In einem späteren Kapitel statuiert die Westminster Confession deshalb, daß das Gesetz Gottes, das der Schöpfer innerhalb des Werkbundes aufrichtete, um Adam und seine Nachkommenschaft zu persönlichem, getreuem und vollkommenem Gehorsam zu verpflichten, auch nach dem Sündenfall ein untrüglicher Maßstab, ein untrügliches Kriterium, eine untrügliche Richtschnur des heiligen und gerechten Verhaltens blieb. Als unwandelbarer Kanon der Frömmigkeit und der Sittlichkeit wurde das göttliche Gesetz nach Auffassung der Bekenntnisschrift auf dem Berg Sinai in Gestalt der Zehn Gebote geoffenbart. Dieser Teil des Gesetzes, d.h. des Alten Testaments, das nach dem Glaubensbekenntnis mit dem Gesetz Gottes identisch ist, wird üblicherweise „moralisches Gesetz" („moral law") genannt. Unter diesem Namen ist es die unverbrüchliche Regel und Norm der Heiligkeit und der Gerechtigkeit, die den Menschen aller Zeiten, aller Regionen und aller Kulturen vorgegeben und vorgezeichnet ist, wenn sie ihr Zusammenleben nach dem Willen und dem Gebot des Unfaßbaren und Unbegreiflichen gestalten wollen[33].

Verständlicherweise behauptet die Westminster Confession nicht, daß das moralische Gesetz, die moralische Weisung, die in zwei Tafeln auf dem Gottesberg enthüllt wurde, innerhalb des „covenant of grace" den einzelnen Menschen und die christliche Gemeinschaft insgesamt dazu auffordert, aus eigenen Kräften und aus eigenem Vermögen den Zehn Geboten nachzukommen und damit den Vorschriften des Schöpfers Genüge zu tun. Als Leistung und als Werk des Menschen wird die Erfüllung des göttlichen Willens durch den Gnadenbund vielmehr explizit aufgehoben. Innerhalb des „covenant of grace" ist der Dekalog kein Instrument des Allmächtigen, um die Handlungen und Aktionen des Gläubigen zu prüfen und zu messen, zu bewerten und zu beurteilen. Er ist innerhalb des Gnadenbundes auch kein Maßstab und kein Kriterium der Lebensführung und Lebensgestaltung, an dem die Erlösten ihr Verhalten zu orientieren haben, da nach der einhelligen Auffassung der reformatorischen Theologie die praktische Umsetzung des göttlichen Gesetzes, der göttlichen Normen und Anweisungen, verwirklicht und realisiert wird, wenn der göttliche Geist unter den Gläubigen, den Christen, weilt, wenn der göttliche Geist die Herzen der Berufenen und Erwählten zum – spontanen und freiwilligen – Gehorsam gegenüber den göttlichen Prinzipien und Grundsätzen erweckt und erleuchtet. Erst wenn, mit anderen Worten, die Zehn Gebote nicht als objektiver Imperativ, sondern als subjektiver Indikativ, nicht als äußeres Hindernis und äußere Begrenzung, sondern als innerer Motor und innerer Impuls verstanden werden, können sie ausgeführt und vergegenwärtigt werden. Eine andere Interpretation des Dekalogs, der göttlichen Willensoffenbarung, die den Werk- und den Gnadenbund übergreift, ist nicht denkbar, sofern die Heiligkeit der Gerechtfertigten, der Geretteten, der Angehörigen der Gemeinschaft Jesu Christi, exklusiv auf der Gnade des Höchsten beruht. Die im „covenant of grace" unerläßliche Überordnung des unwiderstehlichen und allwirksamen Handelns des Absoluten über die vergeblichen und unwirksamen moralischen Bemühungen des Menschen wird durch das schöne

[33] Vgl. aaO. 19.1f (BSRK, S. 581,14–36, Nr. 29).

Wort des Propheten Hesekiel Ez 11,19f illustriert: Ich will ihnen ein neues Herz geben, damit sie in meinen Geboten wandeln[34].

Im Einklang mit der exegetischen Tradition nennt die protestantische Bekenntnisschrift als weitere Bestandteile des göttlichen Gesetzes, d.h. des Alten Testaments, das mit dem Gesetz Gottes identisch ist, die Zeremonialordnungen („ceremonial laws") und die bürgerlichen Rechtssatzungen („judicial laws"). Während jedoch das Alte Testament als bürgerliches Gesetzbuch, als „Sachsenspiegel der Juden", mit dem jüdischen Staat untergegangen ist, verloren die Zeremonialvorschriften ihre Geltung erst durch das Kommen des Messias, auf den sie schließlich vorausdeuten sollten. Beide Bereiche des Alten Testaments sind für den Christen als Mitglied des neuen Gottesvolkes nicht mehr relevant; nur die allgemeine Billigkeit („general equity"), die unter Umständen in den bürgerlichen Rechtssatzungen des jüdischen Sachsenspiegels noch zu finden ist, kann auch in der Gegenwart auf die Aufmerksamkeit der Gläubigen Anspruch erheben[35].

In diesem Kontext ist abschließend darauf hinzuweisen, daß die sichtbare Kirche als der zeichenhafte und symbolische Sozialverband der Erwählten und Erretteten sich nach dem Verständnis der Westminster Confession begreiflicherweise nicht auf die Zeit nach der Menschwerdung des Gottessohnes beschränkt. Wegen der übergreifenden Form des Gnadenbundes, der trotz aller Unterschiede der Administration in den beiden heilsgeschichtlichen Perioden des Alten und des Neuen Testaments, des Gesetzes und des Evangeliums, substantielle Identität besitzt, ist es evident, daß die ecclesia visibilis als soziale Form des Reiches Jesu Christi seit der Vertreibung aus dem Paradies existiert. Als Gemeinschaft der Gläubigen hat das Volk Israel vor dem Kommen des Messias die Versammlung des Gnadenbundes gebildet, während nach der Inkarnation mit der Verkündigung des Neuen Testaments die christliche Kirche auf alle Nationen und Völker ausgedehnt wurde. Obwohl die ecclesia visibilis somit erst nach der Predigt der frohen Botschaft Universalität und Katholizität gewann, kann die Divergenz in der geographischen Ausbreitung und in der ethnischen Zusammensetzung nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, daß das alte und das neue Gottesvolk keinen Gegensatz repräsentieren, sondern eine Einheit, die Einheit der einen, allgemeinen, katholischen Kirche als der irdischen Versammlung der Gerechtfertigten und Geheiligten[36].

b) *Das Gesetz der Natur („law of nature"):* Nur an einer Stelle wird neben dem Gesetz Gottes das natürliche Gesetz erwähnt, das jedoch im Vergleich zum göttlichen Gesetz eine so untergeordnete Stellung einnimmt, daß mit Fug und Recht behauptet werden kann, daß die protestantische Bekenntnisschrift neben dem Gesetz Gottes ein Gesetz der Natur im tiefsten Grunde nicht kennt.

In Übereinstimmung mit der Tradition deklariert die Westminster Confession in dem fraglichen Kapitel, daß bei allen Völkern die Regel beachtet wird, eine besondere Zeit für den Gottesdienst auszuwählen und anzuord-

---

[34] Vgl. die Ausführungen Johannes Calvins Inst. II,5,5 (OS 3, S. 302,28–34).

[35] Vgl. Westminster Confession 19.3f (BSRK, S. 581,37–582,22, Nr. 29).

[36] Vgl. aaO. 25.2 (BSRK, S. 597,37–598,14, Nr. 29).

nen. Ohne Bedenken statuiert das Glaubensbekenntnis jedoch, daß diese Vorschrift, die nach seiner Überzeugung zum natürlichen Gesetz gehört, in bindender Form aufgehoben wird durch den positiven Befehl des Schöpfers, der in seinem Wort, in seinem göttlichen Recht, alle Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten verpflichtet hat, einen heiligen Tag in der Woche zu seiner Verehrung zu nützen und zu feiern. Gegenüber diesem positiven Sabbat-Gebot des Höchsten ist das ungeschriebene Gesetz der Natur, das im wesentlichen ausschließlich die Rahmenbedingungen des menschlichen Verhaltens festhalten und feststellen kann, ohne jede rechtliche Bedeutung[37].

Obwohl eine eindeutige Charakterisierung des „law of nature" aufgrund dieser knappen Notiz schwierig ist, läßt sich das natürliche Gesetz in der Westminster Confession wohl begreifen als eine Formel für alle Handlungsweisen und Aktionsarten, die ohne Erziehung und soziale Einwirkung aus der Natur und dem Wesen des Menschen erwachsen. In diesem Zusammenhang ist das Gesetz der Natur das im Menschen oder in der menschlichen Gemeinschaft angelegte natürliche, naturgegebene Prinzip, das die Grundlage der alltäglichen Praxis und des alltäglichen Zusammenlebens bildet. Nach dieser ehrwürdigen Konzeption fließen gewissermaßen aus den menschlich-natürlichen Grundanlagen die Institutionen und Einrichtungen, durch die die menschliche Gesellschaft geformt und geprägt wird. Es ist gleichsam die Natur des Menschen oder der menschlichen Gemeinschaft, die sich auf diese Weise in der Ordnung eines politischen Gemeinwesens ausdrückt. Ohne auf die berechtigte Frage einzugehen, ob derartige Ableitungen und Deduktionen aus natürlichen Wesenszügen überhaupt möglich sind, ist in unserem Kontext zu konstatieren, daß für die Westminster Confession diskussionslos feststeht, daß das Gesetz der Natur auf jeden Fall weichen muß, wenn der Unbedingte in freier und absoluter Souveränität seine Entscheidungen trifft und seine Anordnungen verkündet.

Weil das „law of nature" demnach für das protestantische Glaubensbekenntnis keine ernstzunehmende Bedeutung besitzt, kann an dieser Stelle kurz eingeflochten werden, daß nach der modernen Rechtstheorie das größte Defizit aller Naturgesetz- und Naturrechtslehren in der groben Unterschätzung des enormen Gewichts der Recht schaffenden und erhaltenden politischen Führung liegt. Für den englischen Rechtsphilosophen *Herbert Lionel Adolphus Hart* stellen sowohl das Recht als auch das politische System im Gesamtkomplex des menschlichen Lebens sekundäre Phänomene dar. Sowohl das Recht als auch die politische Verfassung setzen in jeder Hinsicht in sich geregelte soziale Vorgänge, in sich geregelte gesellschaftliche Spielzüge, voraus, an die sie anknüpfen und auf denen sie aufbauen können. Doch ohne die sekundären Regeln des Rechts, die *Hart* als Regeln der Erkennung, Änderung und Entscheidung („rules of recognition, change and adjudication") charakterisiert, und ohne die aus diesen sekundären Regeln erwachsenden politischen Institutionen der autoritativen Rechtsquellen, der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Exekution, die in ihrer Gesamtheit die politische Führung ausmachen, wird die menschliche

[37] Vgl. aaO. 21.7 (BSRK, S. 589,39–590,20, Nr. 29).

Gesellschaft auf das Niveau kleiner Gruppen beschränkt bleiben, auf Familien oder Sippen, die durch familiäre Beziehungen sowie durch gemeinsame Gefühle und Denkformen zusammengehalten werden können. Sogar auf dieser Basis wird ein am „Naturrecht" – in diesem Zusammenhang verstanden als ein Komplex primärer Verpflichtungsregeln – orientiertes Gemeinwesen aber nur überleben können, wenn die natürliche und die geschichtliche Umwelt einigermaßen stabil ist und bleibt. Unter allen anderen Bedingungen wird ein derart einfacher Sozialverband mit einer derart einfachen Sozialkontrolle erweitert und ergänzt werden müssen, nämlich durch die Recht schaffende und erhaltende politische Ordnung, die als allgemeine Gewalt in der geschilderten Art und Weise Recht und Ordnung, Frieden und Sicherheit aufrechterhält und garantiert und damit die Begrenzungen und Beschränkungen des „Naturrechts" weit übersteigt und transzendiert[38].

c) *Das Gesetz des Gemeinwesens (law of commonwealth)*: Neben dem Gesetz Gottes, das sowohl im „covenant of works" als auch im „covenant of grace" seinen Sitz im Leben hat, und neben dem Gesetz der Natur, dem im Vergleich zum positiven Gebot des Schöpfers keine rechtliche Bedeutung zukommt, ist daher drittens die politische Ordnung zu berücksichtigen, durch die das menschliche Zusammenleben konstituiert und geregelt wird. Diese politische Ordnung, die zwar nach der Auffassung der Westminster Confession vom göttlichen Gesetz zu unterscheiden ist, aber sich im Kern auf dem Gesetz Gottes gründet, beruht nach der Darstellung des Glaubensbekenntnisses auf der Entscheidung des Unbedingten, die prinzipielle soziale Organisation jedes Gemeinwesens durch die Koordination des geistlichen und des weltlichen Regiments zu erreichen, die gemeinsam zum Wohl des Commonwealth die Herrschaft ausüben sollen[39].

Da beide Obrigkeiten, die geistliche und die weltliche Gewalt, durch den Allmächtigen eingesetzt sind, dürfen Christen, die in das Amt des politischen Regiments berufen werden, diese Aufgabe ohne Bedenken annehmen. Sie sind sogar zweifellos besonders verpflichtet, die Ziele und Objekte des weltlichen Gemeinwesens, Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Frieden, herbeizuführen und aufrechtzuerhalten. Darüber hinausgehende Obligationen nennt die Westminster Confession nicht. Sehr pointiert erklärt sie gerade an dieser Stelle, daß es unter Umständen für gläubige Politiker in der Ausübung der weltlichen Herrschaft unerläßlich sein kann, einen Krieg zu erklären, der in dem gegebenen Notfall begreiflicherweise als gerecht und unvermeidlich anzusehen ist[40].

Die gesetzlichen Bestimmungen und Beschlüsse dieser beiden Obrigkeiten, des geistlichen und des weltlichen Regiments, bilden das Gesetz des Gemeinwesens, das zwangsläufig in vielfacher Hinsicht das göttliche Gesetz ergänzen und vervollständigen muß. Unter der Voraussetzung, daß die beiden Gewalten ihre Funktion im Rahmen des Gesetzes des schöpferischen

---

[38] Vgl. *Herbert Lionel Adolphus Hart*, Der Begriff des Rechts, Frankfurt/M. 1973, S. 131–141.

[39] Vgl. Westminster Confession 20.4 (BSRK, S. 586,19–28, Nr. 29).

[40] Vgl. aaO. 23.2 (BSRK, S. 593,20–33, Nr. 29).

Geistes und der politischen Ordnung des Höchsten ausüben, wird die christliche Freiheit, d.h. die Freiheit von der bösen Welt, von der Herrschaft des Satans und der Dominanz der Sünde, durch die Anweisungen und Dekrete des geistlichen und des weltlichen Magistrats nicht beeinträchtigt. Daher widerspricht derjenige, der unter Berufung auf seine christliche Freiheit den Anordnungen und Maßnahmen der legitimen, d.h. der von dem Allmächtigen beauftragten und legitimierten Obrigkeit Widerstand entgegensetzt, der öffentlichen Ordnung des Schöpfers, der jeder menschlichen Gemeinschaft diese Organisationsform gegeben und diese beiden Herrschaften institutionalisiert hat. Jeder, der durch unberechtigte und illegitime Opposition die Ruhe und den Frieden der sichtbaren Kirche stört, die Ruhe und den Frieden, in die der Herr Jesus Christus die irdische Gemeinschaft der Geheiligten und Gerechtfertigten versetzt hat, wird deswegen nach Ansicht der Bekenntnisschrift zu Recht von geistlicher und weltlicher Gewalt zur Rechenschaft gezogen. Legitimerweise wird er mit den Zensuren der Kirche („censures of the church") und der Strafe des zivilen Regiments („power of the civil magistrate") bedroht[41].

Auf der Grundlage dieser scharfen Warnung vor unbedachter Verletzung der öffentlichen Ruhe und des öffentlichen Friedens ist es einsichtig, daß nach Auffassung der Westminster Confession die weltliche Obrigkeit, die die allgemeine Sicherheit und die allgemeine Ordnung des Gemeinwesens verbürgt und in diesem Sinne die Beziehungen zwischen den Bürgern und sich selbst sowie zwischen den Bürgern untereinander organisiert, von ihren Untertanen für ihre Vorschriften und Rechtssatzungen Gehorsam erwarten darf. Notwendig ist es deswegen, daß die legitimen Amtsträger geehrt und ihnen Steuern und andere Abgaben entrichtet werden. Darüber hinaus ist es nach dem Glaubensbekenntnis Pflicht der Bürger, für die politische Herrschaft zu beten. Selbst religiöse Differenzen und Glaubensauseinandersetzungen zerstören nicht die gerechte und unumstrittene Autorität der weltlichen Gewalt, die aufgrund ihrer Legitimation, aufgrund ihrer Einsetzung durch Gott, die Gesetze einführen und durchsetzen darf, die sie zum Schutz und zum Wohlergehen der Gesellschaft für erforderlich hält. Von dieser rechtmäßigen Herrschaft des politischen Regiments sind auch die Geistlichen, die Vertreter der geistlichen Obrigkeit, nicht ausgenommen[42].

Als besondere Gebiete, auf die sich die berechtigten Anweisungen und Anordnungen der weltlichen Gewalt erstrecken, werden in der Westminster Confession aus zeitbedingten Gründen[43] der Eid[44] sowie Ehe und Ehescheidung[45] genannt. Daneben ist es verständlicherweise von herausragender Bedeutung, daß nach dem Glaubensbekenntnis die weltliche Obrigkeit aufgefordert ist, die Einheit und den Frieden der sichtbaren Kirche zu be-

---

[41] Vgl. aaO. 20.4 (BSRK, S. 586,28–537,2, Nr. 29).

[42] Vgl. aaO. 23.4 (BSRK, S. 595,4–28, Nr. 29).

[43] Zum religiösen Radikalismus im englischen Bürgerkrieg (1641–1660) vgl. z.B. *Peter Wende*, Probleme der englischen Revolution, Darmstadt 1980, S. 97–102.

[44] Vgl. Westminster Confession 22 (BSRK, S. 590,39–593,6, Nr. 29).

[45] Vgl. aaO. 24 (BSRK, S. 595,31–597,25, Nr. 29).

wahren. Unter diesem Aspekt ist das politische Regiment damit beauftragt, dafür zu sorgen, daß die göttliche Wahrheit rein und unbefleckt bleibt, daß alle Gotteslästerungen und Blasphemien unterdrückt und ausgerottet werden, daß alle Mißbräuche und Korruptionen in Gottesdienst und Lehre verhütet und abgeschafft werden und daß alle göttlichen Regeln und Normen getreu beobachtet und ausgeführt werden. Um diese weitgehenden Ziele zu erreichen, ist die weltliche Obrigkeit zu jedem Zeitpunkt und in allen Angelegenheiten berechtigt, kirchliche Versammlungen einzuberufen. Außerdem besitzt sie das fundamentale Recht, auf diesen Synoden anwesend zu sein und dafür Vorsorge zu treffen, daß alles, was auf diesen kirchlichen Zusammenkünften geschieht, dem göttlichen Geist entspricht[46].

Aufgabe dieser im allgemeinen von der politischen Gewalt einberufenen Synoden ist die Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten und Gewissensfragen, ferner der Erlaß von Maximen und Anleitungen zur besseren Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes und der Kirchenleitung sowie das Urteil über Eingaben und Beschwerden. Die Westminster Confession, die bei der Funktions- und Aufgabenbeschreibung dieser kirchlichen Versammlungen zweifellos an die Westminster Assembly of Divines[47] denkt, auf der die Westminster Confession entworfen und verabschiedet wurde, schärft aber nachdrücklich ein, daß die Beschlüsse und Bestimmungen dieser provinzialen oder nationalen Synoden, die gewissermaßen in das Gesetz des Gemeinwesens einzubeziehen sind, nicht mit dem Gesetz Gottes verwechselt werden dürfen. Sie betont zwar, daß die Gesetze dieser kirchlichen Versammlungen, sofern sie nach der Ansicht der Gläubigen mit dem Wort Gottes übereinstimmen, mit Ehrfurcht und Ehrerbietung aufzunehmen sind. Aber dennoch müssen die Christen wissen, daß alle Konzilien und Synoden irren können und viele kirchliche Versammlungen seit der Zeit der Apostel nachweislich geirrt haben. Deswegen sind konziliare und synodale Entscheidungen nach dem Urteil der Westminster Confession nicht wie das Gesetz Gottes als eine unfehlbare und unwiderrufliche Glaubens- und Lebensnorm anzusehen, sondern wie das Gesetz des Gemeinwesens als eine praktische Hilfe zu betrachten, die den Umständen angepaßt und daher im gegebenen Fall auch geändert werden muß[48].

Wenngleich nur ein Geistlicher, der auf rechtmäßigem Wege, d.h. mit Billigung der weltlichen Obrigkeit, in sein Amt berufen wurde, das Recht besitzt, das Evangelium zu predigen und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls zu verwalten, sieht die Bekenntnisschrift ein außerordentliches „Notrecht" der geistlichen Obrigkeit für den Fall vor, daß die politische Gewalt sich als ein öffentlicher Feind der Kirche Jesu Christi erweist. In die-

---

[46] Vgl. aaO. 23.3 (BSRK, S. 594,3–19, Nr. 29).

[47] Zu dieser Versammlung vgl. den kurzen Überblick bei *Peter Wende*, (wie Anm. 44), S. 96f, außerdem *S. W. Carruthers*, The Everyday Work of the Westminster Assembly, Philadelphia/Pa. 1943; *John H. Leith*, Assembly at Westminster. Reformed Theology in the Making, Richmond/Va. 1973 und *Rosemary D. Bradley*, The Failure of Accomodation: Religious Conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643–1646, JRH 12, 1982/83, S. 23–47.

[48] Vgl. Westminster Confession 31.3f (BSRK, S. 609,8–36, Nr. 29).

ser kritischen Situation, in der das weltliche Regiment aufgrund des eigenen Versagens seine kirchlichen Rechte und Befugnisse nicht wahrnehmen kann, sind die Prediger als Vertreter des geistlichen Regiments kraft ihres Amtes legitimiert, sich aufgrund einer rechtmäßigen Delegation durch die Gemeinden mit anderen geeigneten Persönlichkeiten auf einer kirchlichen Zusammenkunft zu treffen, um gegebenenfalls in den Punkten eine Entscheidung zu finden, die das Leben der Kirche berühren, Glaubensstreitigkeiten und Gewissensfragen, Eingaben und Beschwerden, Probleme des Gottesdienstes und der Kirchenleitung. Auch die Gesetze dieser „Notsynoden" sind gültig, sofern sie mit dem Wort Gottes konvergieren[49].

Summa summarum ist die politische Ordnung des Allmächtigen, durch die sowohl das geistliche als auch das weltliche Regiment in der beschriebenen Weise in ihre Ämter eingesetzt werden, begründet in dem Entschluß des Allgegenwärtigen, durch die Beschränkung seines Gesetzes auf das Wesentliche einen Bereich auszugrenzen, in dem eine von ihm etablierte und institutionalisierte Autorität die Herrschaft ausübt und das gesellschaftliche Zusammenleben ordnet. Dieses in zwei Funktionen geteilte Regiment besitzt das Recht, Normen aufzustellen, die zusammen das Gesetz des Gemeinwesens bilden und durch die die Beziehungen zwischen den Menschen in einem bestimmten Territorium sowie zwischen den Menschen und ihrer Obrigkeit geregelt werden. In dieses Recht ist nach Überzeugung der Westminster Confession die Befugnis eingeschlossen, durch die Realisierung der Entscheidungen kirchlicher Synoden – die im allgemeinen nicht ohne die Autorität und die Mitwirkung der politischen Gewalt zustandekommen – für die Einheit und den Frieden der sichtbaren Kirche zu sorgen. Selbständigkeit und Autonomie gegenüber diesen kirchlichen – und den entsprechenden weltlichen – Gesetzen gewinnt der einzelne Gläubige allerdings durch die unmißverständliche Empfehlung, all diese Vorschriften und Anweisungen am Wort Gottes zu überprüfen

d) *Das Gesetz des Menschen („law of man"):* Die theoretische Divergenz zwischen dem göttlichen Gesetz und dem Gesetz des Gemeinwesens läßt die Möglichkeit offen, daß zwischen dem Wort Gottes und den Entscheidungen und Beschlüssen menschlicher Obrigkeiten Differenzen auftreten können. In diesem Fall wird das Gesetz des Gemeinwesens zum menschlichen Gesetz, das gegenüber dem göttlichen Recht in jeder Hinsicht hinfällig und nichtig ist[50]. Angesichts der Geschichte der englischen Reformation ist es nicht überraschend, daß in der Westminster Confession die Frage des Gegensatzes zwischen dem Gesetz des schöpferischen Geistes und einer menschlichen Bestimmung in dem Kapitel über Ehe und Ehescheidung erwähnt und erörtert wird. Im Einklang mit der Entscheidung Erzbischofs Cranmer vom 23. Mai 1533[51] deklariert die Bekenntnisschrift nachdrück-

[49] Vgl. aaO. 31.2 (BSRK, S. 608,36–609,4, Nr. 29).

[50] Zur Bedeutung der Begriffe „Menschenwort", „menschliche Autorität", „menschliche Weisheit" bei Ulrich Zwingli vgl. *Gottfried W. Locher,* Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen und Zürich 1979, S. 202.

[51] Vgl. z.B. *Kurt Kluxen,* Geschichte Englands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, KTA 374, Stuttgart, 3. Aufl. 1985, S. 188.

lich, daß eine Ehe innerhalb der Verwandtschaftsgrade, die durch die Heilige Schrift (Lev 18, 6–18 und 20,11–21) verboten sind, nicht gestattet ist. Eine derart inzestuöse Verbindung kann auch nicht durch menschlichen Dispens oder durch den Konsens der Beteiligten legitimiert werden: Die beiden, die in einer solch illegitimen Weise die Ehe eingegangen sind, können nicht als Mann und Frau zusammenleben. Der nicht näher ausgeführte Grund für diese Feststellung, die mit den gesamten Ausführungen des Glaubensbekenntnisses über das Gesetz Gottes, das Gesetz der Natur und das Gesetz des Gemeinwesens konvergiert, ist die unerschütterliche Überzeugung, daß das göttliche Gesetz eo ipso jedem menschlichen Gesetz überlegen ist und jede ihm widersprechende menschliche Rechtssatzung von vornherein außer Kraft setzt[52].

e) *Das Gesetz der Religion, die Nicht-Christen bekennen („Law of that religion they do profess"):* Eine letzte Form des Gesetzes, die prinzipiell auf die gleiche Stufe wie die zuletzt diskutierte Möglichkeit des menschlichen Gesetzes zu stellen ist, verkörpern die Gesetze fremder Religionen, die von den Anhängern dieser Glaubensrichtungen und Weltanschauungen bekannt und befolgt werden. Obwohl diese in der Systematik noch offene Art des Gesetzes genannt wird, verliert die Westminster Confession über derartige Zeremonialvorschriften und bürgerliche Rechtssatzungen keine Worte. Sie stellt nur lapidar fest, daß diejenigen, die den christlichen Glauben nicht annehmen, nicht gerettet werden können, auch wenn sie das Gesetz ihrer Religion beflissen und treu einhalten und sich in allen Lebenslagen danach richten[53].

4. Zusammenfassung

Die Analyse hat den Nachweis erbracht, daß es der Westminster Confession auf dem Boden der genauen und reflektierten Differenzierung zwischen dem „covenant of works" und dem „covenant of grace" gelingt, divergente Gesetze zu unterscheiden, deren Geltung und Autorität nach ihrem heilsgeschichtlichen Ort zu beurteilen und zu bewerten sind. Während das Gesetz der Natur auf der einen Seite und das Gesetz des Menschen und das Gesetz fremder Religionen auf der anderen Seite für den Christen in jeder Hinsicht irrelevant sind und unter allen Umständen durch die positiven Gebote oder Verbote des Schöpfers aufgehoben werden, nimmt das Gesetz Gottes im Werkbund, in dem der Allmächtige den Menschen auf die Probe stellen und sein Verhalten an gegebenen Kriterien und Maßstäben messen will, eine sinnvolle und legitime Position ein. Nach dem Sündenfall und der damit vollzogenen Auflösung des „covenant of works" – endgültig bestätigt in der Menschwerdung des Gottessohnes – verliert das göttliche Gesetz jedoch diese ursprüngliche Bedeutung. Im Gnadenbund, in dem der Unbedingte in die Berufenen und Erwählten seinen heiligen Geist eingießt, der in den Gläubigen Glaube, Liebe und Hoffnung erweckt und die guten

[52] Vgl. Westminster Confession 24.4 (BSRK, S. 596,23–30, Nr. 29).
[53] Vgl. aaO. 10.4 (BSRK, S. 566,25–31, Nr. 29).

Früchte der Rechtfertigung und Heiligung hervorbringt, wird das moralische Gesetz des Dekalogs, das auf dem Berg Sinai aufgezeichnete Dokument des in die menschlichen Herzen eingeschriebenen göttlichen Gesetzes, zum Motor und Impuls des christlichen Lebens, in dem der göttliche Wille erfüllt und verwirklicht wird. Neben dem Alten Testament, dessen moralische Weisung – im Unterschied zu den Zeremonialvorschriften und den bürgerlichen Rechtssatzungen – auch in der Versammlung der Christen weiterhin in Kraft steht, existiert außerdem nach der von dem Absoluten festgelegten politischen Ordnung das Gesetz des Gemeinwesens, in dem die geistliche und die weltliche Obrigkeit ihre legitime Macht und Herrschaft ausüben. Die geistlichen und weltlichen Anordnungen und Dekrete dieser politischen Gemeinschaften stellen jedoch für den Gerechtfertigten und Geheiligten, der durch den Unbedingten in das ewige und unvergängliche Reich Gottes aufgenommen worden ist, keine unfehlbaren und unwiderruflichen Richtlinien und Vorschriften, keine unveränderlichen und unaufhebbaren Normen und Regeln dar, sondern praktische Hilfen und Orientierungszeichen für Gottesdienst und Lehre, die nötigenfalls am Wort Gottes, d.h. am göttlichen Recht, zu überprüfen sind.

Der föderaltheologische Entwurf des protestantischen Glaubensbekenntnisses leitet in überzeugender Weise dazu an, die Über-Geschichtlichkeit und Absolutheit des göttlichen Gesetzes mit der Geschichtlichkeit – und das heißt: mit der geschichtlichen Relativität – des Gesetzes einer bestimmten Republik, eines bestimmten politischen Gemeinwesens, zu verbinden und zu vereinigen. Unter diesem Gesichtspunkt hat es sich zweifellos gelohnt, sich in die Ausführungen der Westminster Confession über Gottesbund und Gesetz zu vertiefen.

Nicht veröffentlichte Briefe von Karl August von Hase an Eduard Reuss

Die Freundschaft zweier protestantischer Universitätsprofessoren im 19. Jahrhundert

Jean Marcel Vincent

„Da erscheint mirs als eine besonders glückliche Fügung, daß unsre Lebenswege in der Zeit gereiften männlichen Alters sich kreuzten, und wenn es auch nicht gelang dies zu einem collegialen Zusammenleben zu gestalten, wir doch fortan, im Bewußtsein immer enger verbunden, parallele Bahnen gingen [...]", schreibt Carl Hase am 21. August 1881 an seinen Straßburger Kollegen Eduard Reuss, als beide Professoren auf mehr als fünfzig Jahre Lehrtätigkeit zurückblicken konnten. Diese Äußerung des Jenenser Kirchenhistorikers ist keine oberflächliche Gelegenheitsformel, sondern Ausdruck einer tief empfundenen, echten Verbundenheit in der gemeinsamen geistigen Grundhaltung und in der parallelen aktiven Einflußnahme, „überall wo sich der Protestantismus zur Wissenschaft entwikkelt hat" – so Hase im nämlichen Brief. Die bis jetzt unbekannten und hier zum ersten Mal veröffentlichten Briefe dokumentieren eine Wahlverwandtschaft beider Gelehrten, die sich auch in ihren Werken und in ihrem Wirken in Kirche und Universität nachweisen läßt.[1]

Eduard Reuss (1804–1891) ist der Theologiegeschichte hauptsächlich als Vorläufer der sog. Graf-Wellhausen-Hypothese über die Entstehung des Pentateuch bekannt. Schon 1833 stellte er nämlich die These auf, daß das Gesetz (die fünf Bücher Mose) jünger sei als die Propheten.[2] Doch ist damit Reuss' Ausstrahlung im 19. Jh nicht hinreichend gewürdigt. Seinen Zeitgenossen war er zunächst als hervorragender Neutestamentler bekannt.[3] Hase hat ihn auch als einen ausgezeichneten Kenner der Geschichte der

---

[1] Vgl. dazu Vf., Le „rationalisme mystique" d'Edouard Reuss et ses incidences sur *La Bible*, in: *RHPhR* 74, 1994, S. 43–66, bes. 46–59. Der vollständige Brief ist unten abgedruckt.

[2] Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, S. 218, sprach von der Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausen Theorie.

[3] Vgl. u.a. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, OA III/3, München 1970², S. 191–200.

Auslegung der Heiligen Schriften in der christlichen Kirche geschätzt.[4] Der französische Protestantismus verdankt Reuss ein kritisches, allgemeinverständliches und vollständiges Bibelwerk.[5] Ferner hat sich Reuss als Mitherausgeber der Calvin-Ausgabe im Corpus Reformatorum einen Namen gemacht.[6] Karl von Hase (1800–1890) ist in der Theologiegeschichte als *der* berühmte Jenenser Kirchenhistoriker bekannt.[7] Seine heute weniger bekannten dogmatischen Entwürfe *(Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Gnosis, Hutterus Redivivus)* und seine Monographie *Das Leben Jesu*, die zu seinen frühen Arbeiten gehören (all diese Werke sind in erster Auflage vor 1830 entstanden), haben eine grosse Wirkung auf seine Zeitgenossen – und insbesondere auf Eduard Reuss – ausgeübt.[8] Die Theologen seiner Generation, die sich weiterhin den Errungenschaften der Aufklärung verpflichtet fühlten, sahen in Hases Dogmatik eine gelungene Überwindung des in den evangelischen Fakultäten damals noch vorherrschenden sog. vulgären Rationalismus.

Daß beide Theologen heute – mit Ausnahmen – vergessen sind, hängt zum großen Teil mit einer bestimmten ideengeschichtlichen Engführung unserer Theologiegeschichtsforschung zusammen.[9] Ist man aber gewillt, einerseits die wissenschaftliche Leistung von Reuss und Hase im Rahmen ihrer eigenen „Interpretationswelten" zu verstehen und andererseits ihre Wirkung auf mehrere Generationen von Theologiestudenten und gebildeten Laien und dadurch auf das Leben der protestantischen Kirche im 19. Jh zu würdigen, so kann die Bedeutung beider hervorragender Gestalten für den Theologiegeschichtsforscher nicht hoch genug angesehen werden. Sie waren zweifelsohne Erben des theologischen Rationalismus Kantischer Prägung, insofern als für sie die *auctoritas normativa* der Theologie nie eine

---

[4] Vgl. Hases sehr umfangreiche Rezension von Eduard Reuss' *Deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks* (Jena 1855), in der *PKZ* 3, 1856, S. 203–297.

[5] *La Bible*, 18 Bde, Paris 1874–1879, und 1 Index-Bd, Paris 1881.

[6] CR XXIXff., 1ff., Braunschweig 1863ff. Zu Reuss' Leben und Werk vgl. neuerdings Vf., *Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts*, BEvTh 106, 1990; und Edmond Jacob, Edouard Reuss, un théologien indépendant, in: *RHPhR* 71, 1991, S. 427–435.

[7] Hans Christoph von Hase hat vor kurzem (in *ZKG* 104, 1993, S. 263f.) darauf aufmerksam gemacht, daß Hases Leistungen als Historiker nicht hinreichend gewürdigt worden sind.

[8] Dazu bes. Bernd Jaeger, *Karl Hase als Dogmatiker*, Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten 12, Gütersloh 1990. Zu Hases Leben und Werk vgl. ferner die Überblicke von Gustav Krüger, Art.: Hase, Karl August von, in: *RE*^{3} VII, 1899, S. 453–461; Erich Beyreuther, Art. Hase, Karl August v., in: *NDB* VIII, 1979, S. 19f.; und Bernd Jaeger, Karl v. Hase. Ideale und Irrthümer, in: *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte*, GTA 32, 1984, S. 149–164. Den erblichen Adel erhielt Hase 1883.

[9] Zu diesem Phänomen im allgemeinen vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, in: Idem (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus. I. Aufklärung, Idealismus, Vormärz*, Gütersloh 1989, S. 11–54, 11f.

äußere, heteronome Offenbarung oder eine Kirchenlehre sein konnte: „Ursprüngliches Wort Gottes ist die Offenbarung der Gottheit im menschlichen Geist". Auch traten sie überall für die Freiheit der Forschung ein. Sie stellten sich jedoch auch den Herausforderungen ihrer Zeit, indem sie das religiöse Gefühl als eine Grundgegebenheit des Menschen neben der *ratio* gelten ließen, und das Phänomen der Geschichtlichkeit der Religion ernst nahmen. Die Betonung des religiösen Gefühls, welches sie gerne in der Sprachform der johanneischen „Mystik" äußerten, teilten sie äußerlich mit den Neopietisten der Erweckungsbewegung. Der Autoritätsgläubigkeit und „Buchstaben-Orthodoxie" dieser Gruppen waren sie aber gänzlich abhold. Ihr Rationalismus wollte sowohl die Enge des *rationalismus vulgaris* eines Röhrs oder Wegscheiders als auch die Hörigkeit der Theologie auf geschlossene philosophische Systeme idealistischer Prägung, wie dies ihrer Meinung nach in der Tübinger Schule der Fall war, überwinden.[10] Man kann sie zurecht als die Vorläufer der liberalen Theologie betrachten, wie sie in Deutschland durch Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910)[11] und Otto Pfeiderer (1839–1908) und in Frankreich etwa durch Auguste Sabatier (1839–1901) vertreten wurde.

„Protestantische Universitätstheologen" – schreibt Friedrich Wilhelm Graf – „sind im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert Teil einer kulturellen Elite gewesen, die Normen wie Wahrnehmungsmuster der verschiedenen Gruppen des neu entstehenden Bürgertums tiefgreifend geprägt hat".[12] Freilich ist dieser Einfluß nach der Julirevolution und bes. im Nach-März wesentlich geringer geworden. Dennoch bereichert der hier publizierte fragmentarische Briefwechsel unsere Kenntnis von diesen Gelehrten und ihrer Perzeption der Gesellschaft – Familie, Kirche und Staatswesen. Besonders wertvoll für die Reuss-Forschung sind in dieser Hinsicht die Briefe aus der Zeit des deutschfranzösischen Krieges und der Annexion Elsaß-Lothringens.

1837 – also durchaus „in der Zeit gereiften männlichen Alters" – ist Reuss Hase zum ersten Mal persönlich begegnet. Reuss nahm an der Hundertjahrfeier der Universität Göttingen teil und nutzte die Gelegenheit dieser Reise nach Deutschland, um u.a. die Professoren in Jena zu besuchen. Johann Karl Eduard Schwarz (1802–1870), Superintendent und Dozent

---

[10] Zur Zeit des Hallischen Rationalismusstreits 1830 haben Hase und Reuss selbstverständlich für die „Rationalisten" Wilhelm Gesenius und Julius Wegscheider, die von der Hengstenbergschen *Evangelischen Kirchenzeitung* „verketzert" wurden, Partei ergriffen. Doch war Hases Beurteilung des theologischen Rationalismus sehr differenziert, und der Jenenser geriet in eine Fehde mit dem Rationalisten Johann Friedrich Röhr. Auf die von Röhr herausgegebene Sammlung *Anti-Hasiana*, Neustadt a.d.O. 1836, antwortete er mit einem *Anti-Röhr*, Leipzig 1837 (zwei Auflagen im gleichen Jahr).

[11] Zu diesem Kollegen Reuss' an der (deutschen) Straßburger Theologischen Fakultät vgl. neuerdings Henning Graf Reventlow, Bedingungen und Voraussetzungen der Bibelkritik in Deutschland in der Periode des zweiten Reiches und bevor. Der Fall Heinrich Julius Holtzmann, in: Wolfgang Erich Müller & Hartmut H. R. Schutz (Hg), *Theologie und Aufklärung. FS Gottfried Hornig*, Würzburg 1992, S. 264–283.

[12] F. W. Graf 1989 [wie o. Anm. 9], S. 13.

für praktische Theologie in Jena, den Reuss aus Halle kannte (Schwarz war mit einer Tochter von Wilhelm Gesenius verheiratet), stellte ihn Hase vor. Letzterer war schon ein berühmter und angesehener Gelehrter. Die Verbindung Reuss' zum Lehrkörper der theologischen Fakultät in Jena wurde dann immer enger. Der Alttestamentler Andreas Gottfried Hoffmann (1796-1864) lud Reuss zur Teilnahme an der *Allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaft und Künste* (AEWK) von Ersch und Gruber, und Ferdinand Gotthelf Hand zur Mitarbeit an der *Neuen Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung* (NJALZ) ein. Diese Beziehungen wirkten sich sehr positiv auf die wissenschaftliche Produktion des Straßburgers aus. 1842 veröffentlichte er seine *Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, die „verbessert und vermehrt" sechs Auflagen erleben wird.[13] Von einer Reise in Frankreich zurückkehrend, verbrachte Hase Anfang Mai 1843 zwei Tage im Haus der Reuss' in Straßburg.[14] Kurz danach erhielt Reuss einen Ehrendoktortitel der Theologie (datiert vom 23. Mai) von der theologischen Fakultät der Salana Universität in Jena.

Der nicht sehr umfangreiche Briefwechsel[15] zwischen beiden Gelehrten setzt mit einem Dankschreiben Reuss' für diese ihm erwiesene Ehre ein. Leider sind Reuss' Briefe an Hase – so der Stand unserer Nachforschungen[16] – verschollen. Der Straßburger Korrespondent hat auch nicht alle Briefe von Hase aufbewahrt. Hinzu kommt, daß Hases erste beiden Briefe

---

[13] Die letzte Auflage ist 1887 erschienen. Zu diesem wichtigen Werk vgl. u.a. Kümmel [wie o. Anm. 3] und Vf., Die Stellung Eduard Reuss' zur Baurschen Tendenzkritik, in: *ThZ(B)* 50, 1994, S. 1–8.

[14] Zu diesem Besuch vgl. Reuss' unveröffentlichte Autobiographie *Erinnerungen aus meinem Leben* I–VII, geschrieben 1850–1890, die in der Bibliothek des Collegium Wilhelmitanum in Straßburg aufbewahrt ist, Bd. III, S. 190f.; vgl. auch Reuss' Brief an Karl Heinrich Graf vom 20. Mai 1843, in: Karl Budde & Heinrich Julius Holtzmann (Hg), *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf*, Gießen 1904, S. 169. Seinerseits berichtet Graf von dem Besuch des „berühmten Hase von Jena" in Paris bei dem einflußreichen Pastor und Publizisten Edouard Verny (1803–1854) – vgl. *Briefwechsel*, S. 166.

[15] Die Briefe Hases sind in den Archives de la Ville de Strasbourg, Nr. 1660a „Lettres adresseés à Edouard Reuss" zu finden. Der Straßburger Theologe hat alle Briefe, die er abgeschickt hat, fortlaufend numeriert und in einem Briefverzeichnis eingetragen. In gleicher Weise ist er mit den empfangenen Briefen verfahren. Später hat er allerdings viele dieser Briefe vernichtet und für die aufbewahrten Briefe eine neue Numerierung samt Briefregesten angelegt. Ich verfahre so, daß ich zunächst die ursprüngliche Nummer der empfangenen bzw. abgegangenen Briefe nenne. Bei den aufbewahrten Briefen füge ich die Numerierung der Briefe, die sich im Straßburger Stadtarchiv (= AV) befinden, hinzu. Aus dem Mangel an Briefwechsel, etwa zwischen 1854 und 1858, sollte nicht geschlossen werden, daß die gegenseitige Achtung und Freundschaft aufgekündigt worden wären. Viele Erweise der Anerkennung geschahen einfach ohne Begleitbriefe in der Zusendung von eigenen Veröffentlichungen bzw. in sehr wohlvollenden Besprechungen.

[16] Die Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena bestätigte mir am 2. November 1993 (Aktenzeichen Hss.93/303), daß in den Nachlässen Hases und Hoffmanns keinerlei Briefe von Eduard Reuss vorhanden sind. Ich habe nicht ermitteln können, wo sich die Nachlaßmaterialien von Grimm und Schwarz befinden.

aus dem Stadtarchiv fehlen. Dennoch läßt sich der Inhalt der fehlenden Briefe, dank der Briefregesten, die Reuss angefertigt hat, teilweise rekonstruieren. Hilfreich dafür sind auch einige Briefe, die Reuss gleichzeitig an andere Kollegen und Freunde geschrieben hatte, und die wir auch hier auszugsweise zum ersten Mal publizieren.[17] Einzelne Erklärungen zu den in diesem Briefwechsel genannten Personen und Ereignissen bringen wir in den Annotationen der Briefe.

Der Briefwechsel zwischen Hase und Reuss

1. Eduard Reuss an Carl Hase[18] – Straßburg, Ende Juni 1843

Der Brief ist verschollen. Dankschreiben für den Dr. h. c. von Jena und sicherlich Worte der Würdigung über den am 31. Mai 1843 gestorbenen Jenenser Dogmatiker Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius.[19] Auch Anfrage bezüglich einer Rezension von Graf für die NJALZ.[20]

Reuss wird sicherlich nicht die Frage der Nachfolge Baumgarten-Crusius' angesprochen haben. Doch war er schon inoffiziell durch Ferdinand Hand informiert, daß er die größten Chancen hatte, nach Jena berufen zu werden.[21] Als ein Kandidat, der dem Genius der Jenenser Fakultät verwandt war[22], wurde er nämlich an dritter Stelle (nach Friedrich Lücke und Martin Wilhelm Leberecht de Wette)[23] auf der Berufungsliste plaziert.[24]

---

[17] An dieser Stelle danke ich den „Archives de la Ville de Strasbourg", der „Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme Français" (Paris), dem Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen und Herrn Marc Chenevière für den Zugang zu diesen Quellen und für die Erlaubnis, diese Briefe hier veröffentlichen zu dürfen. Meinem Schwiegervater, Herrn Heinrich Hartwich, danke ich für die Hilfe bei dem Entziffern der teilweise schwer lesbaren Handschrift und für die Korrektur des Manuskripts.

[18] Abgegangen 1917.

[19] Eine Würdigung des Gelehrten integriert Reuss in seine Rezension des Werkes von Otto Baumgarten-Crusius, Theologische Auslegung der johanneischen Schriften, I/1, Johannesevangelium Kap. 1–8, Jena 1843, in der *NJALZ* 3, 1844, S. 1–5. Das Manuskript dieser Rezension befindet sich in der Herzog August-Bibliothek Wolfenbüttel, Mittlere Briefsammlung 1374–1380.

[20] Vgl. Reuss an Graf (22. Dezember 1843): „Wegen Ihrer Recension über Glaire hatte ich nach Jena geschrieben, und Hase schreibt mir deshalb er würde gerne sehn, wenn dieselbe ... etwas kürzer gehalten würde ..." – *Briefwechsel* [o. Anm. 8], 185/186. Es handelt sich um die Arbeit von Jean Baptiste Glaire, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris (Méquignon Junior) 6 Bde, 1839–1841; 1843[2].

[21] Brief von Ferdinand Hand an Eduard Reuss, Jena 21. Juni 1843. Eingegangen 2329, AV 346.

[22] Den Ausdruck entlehne ich dem Brief Hases vom 13. Oktober 1883 (siehe u.).

[23] Es war nämlich vorauszusehen, daß weder Friedrich Lücke noch de Wette den Ruf annehmen würden. Lücke hatte eine angesehene Stellung an der Universität Göttingen und de Wette, dessen Wunsch es früher gewesen war, nach Deutschland zurückkehren zu dürfen, dachte nicht mehr daran, in seinem 63. Lebensjahr diesen Schritt zu tun. Zudem war es unwahrscheinlich, daß die Regierung den politisch immer noch berüchtigten Basler Gelehrten hätte kommen lassen.

[24] Schon während seines Aufenthalts in Straßburg hatte Hase Reuss gefragt, ob er

2. Carl Hase an Eduard Reuss[25] – Jena, 4. Juli 1843

Der Brief fehlt. Antwort auf das ebengenannte Dankschreiben.[26]

3. Carl Hase an Eduard Reuss[27] – Jena, 18. November 1843

Der Brief über die bevorstehende Berufung fehlt. Karl Ludwig Willibald Grimm (1807–1891), zu dieser Zeit außerordentlicher Professor der Theologie in Jena, der Reuss einen Besuch in Straßburg abstattete, und Eduard Schwarz hatten ihn inzwischen über den günstigen Stand der Dinge informiert.[28]

4. Eduard Reuss an Carl Hase[29] – Straßburg, Anfang Januar 1844

Der Brief ist verschollen. Erklärung, warum er die Berufung abgeschlagen hat.[30]

---

nicht Lust hätte, nach Deutschland als Professor zu gehen (vgl. *Erinnerungen* [wie o. Anm. 14] IV, S. 191) .

[25] Eingegangen 2325, AV 349.

[26] Wiederholt in dieser Periode kontrastiert Reuss die Ehre, die ihm in Deutschland zuteil wird, mit der Geringachtung, die er an der theologischen Fakultät in Straßburg empfindet. So schreibt er an Michel Nicolas am 15. Oktober 1843: „Vous connaissez les honneurs qui m'ont été décernés à Jéna [...]. Seulement pour faire voir combien mes collègues et moi nous nous aimons tendrement, je vous dirai que pas un d'eux, à l'exception de Willm ne m'en a dit un mot de compliment. Bruch est même allé jusqu'à rompre le silence pour me dire que j'avais bien fait de *demander* le diplome". Die Briefe von Reuss an Nicolas sind in dem Archiv der „Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme français" in Paris aufbewahrt.

[27] Eingegangen 2371, AV 357.

[28] Vgl. Willibald Grimm an Eduard Reuss, Jena 12. Oktober 1843 (eingegangen 2376, AV 356) und Eduard Schwarz an Eduard Reuss, Jena, 15. November 1843 (eingegangen 2371, AV 358). So kann Reuss in einem Brief vom 15. Oktober 1843 an Michel Nicolas, Professor in Montauban, berichten: Der Lehrstuhl von Baumgarten-Crusius „est encore vacante. La faculté de Jéna m'a désigné entre autres candidats, comme apte à être appelé pour la prendre. Le gouvernement de Weimar, à ce que j'apprends a mis de coté la plupart des autres [hier meint Reuss eigentlich de Wette], et s'est arrêté à Lücke, lequel par parenthèse n'acceptera très-surement pas, et après lui, le cas échéant à moi. Ce qui fait que j'attends d'un jour à l'autre une vocation pour aller occuper la chaire de Griesbach et d'Eichhorn".

[29] Abgegangen 1976.

[30] Schon in dem o. (Anm. 28) genannten Brief an Nicolas von Oktober 1843 schrieb Reuss: „L'honneur est tellement insigne que mon intérêt bien entendu me commande de ne pas y aller. C'est le cas de dire qu'on est prophète que loin de chez soi; j'en conclus que pour ne pas cesser de l'être, le mieux est d'y rester. J'avoue cependant que d'abord j'avais une grande démangeaison de tenter ma fortune là-bas, d'autant plus qu'on ne serait pas fâché ici de me voir partir"! Später, am 12. August 1844, schreibt er ihm: „Dans les derniers jours de l'année passée il m'est venu une vocation directe du gouvt ⟨gouvernement⟩ de Saxe-Weimar avec des offres très honorables et même brillantes pour la place de 4e prof.⟨esseur⟩ à la faculté de Jéna. J'ai balancé pendant quinze jours. Les résolutions que j'avais prises précédemment et dont je crois vous avoir entretenu dans ma dernière lettre [nämlich dem Ruf abzusagen] ont été sérieusement ébranlées; je penchais à dire oui, d'autant plus qu'à cette époque même j'étais un peu brouillé avec mes collègues. Mais ma femme en a eu les larmes aux yeux, Cunitz m'a fait des sermons et les étudiants se sont mis en frais de démonstration publique etc – au demeurant j'ai trouvé que je n'étais plus assez jeune et assez vert pour résister à tout cela et à mon phlegme naturel par dessus le marché. Je suis resté. J'en ai eu du regret depuis

5. Eduard Reuss an Carl Hase[31] – Straßburg, Ende April 1844

Verschollen. Rezension Grafs über Glaire. Seine geplante Reise Mitte 1844 mit Frau und Freund Eduard Cunitz nach Jena, um sich persönlich bei der Fakultät und der Regierung für den Ruf zu bedanken. Nachrichten über die Streitigkeiten zwischen Staat und Universität in Frankreich. Über Buob.

6. Carl Hase an Eduard Reuss[32] – Jena, 16. Juni 1844

Umschlag: Sr. Hochwürden / Herrn Dr. Reuss /
Professor in d. prot. theol. Facultät / Straßburg

Sie haben nur zu Recht, mein theurer Freund, sich über uns zu beklagen, Schwarz und ich, wir haben schon dasselbe zu einander gesagt, aber ich merke recht daran, daß die schöne Jugendzeit vorüber ist, wo ich mich hinsetzte einem Freunde zu schreiben, nur weil mir es lieb war und ich etwa dachte, es sey ihm auch so, jetzt ist mirs immer, als müßt es einen bestimmten Anlaß haben, einen äußerlichen.

Wir hatten die ganze Stadt angesteckt mit unsrer Lust nach Ihnen, jedermann frug damals, ob noch keine Antwort, bis endlich die betrübte Antwort kam.[33] Aber wir haben uns keinen Augenblick verborgen, daß Sie recht oder doch edel gehandelt haben. Unser Minister sagte: „der Grund, um den er es ausgeschlagen hat und die Art, läßt michs doppelt beklagen, daß er nicht zu uns gekommen ist". Nun, mir ist eine Hoffnung damit untergegangen, wie sie nicht wohl noch einmal kommt, aber ich sehe vollkommen ein, warum Sie so gehandelt haben.

Es ist schön, daß Sie doch ein bißchen kommen wollen und die holdselige Frau nach Jena führen. Aber wenn es möglich reisen Sie ja nicht später ab und sehn Sie auf der Herreise nicht viel links und rechts, denn gegen Ende August, sobald meine Vorlesungen geschlossen, hatte ich feierlich versprochen von dannen zu ziehen, und ich möchte doch um vieles nicht, um so liebe Gäste kommen.

Ich habe dann noch einmal alles aufgeboten De Wette herzuziehen, 2 Höfe waren dafür, aber in Weimar liess sichs nicht durchsetzen. Dann

---

mais je ne m'en suis pas encore repenti". Empört ist er allerdings zu Recht, daß diese ehrenvolle Berufung seine Stellung in der Faculté protestante nicht verbessert hat: „[...] Mr. Reuss, qu'on a appelé à Jéna quand Mr. Lücke eut refusé, et sur le refus duquel on s'est adressé à Mr. Winer, Mr. Reuss a toujours l'honneur d'être chargé d'un cours de morale à Strabourg. Vraiment il faut plus que du patriotisme pour ne pas s'en aller pour cela". Aus dem Briefwechsel mit Hase wird ersichtlich, daß er offiziell als Hauptgrund genannt hat, er bleibe in Straßburg, um seiner Bestimmung, Vermittler zwischen deutscher und französischer Theologie zu sein, getreu zu bleiben (vgl. u. Hases Brief an Reuss vom 30. August 1878). Zu den Gründen für die Absage vgl. auch Vf., 1990 [wie o. Anm. 6], S. 320f.

[31] Abgegangen 2012.

[32] Eingegangen 2428, AV 382.

[33] Anfang Januar 1844 (Poststempel im Ankunftsort Montauban 9. Januar 1844) berichtet Reuss wehmütig an Nicolas: „A Jéna on m'a montré la maison qu'on avait retenue pour moi dans l'espoir que je viendrais. C'est l'une des plus belles et des mieux situées de la ville. A Weimar j'ai été présenté à une demi-douzaine de présidents et de ministres qui pour la forme ont regretté que [je] n'eusse pas accepté".

war einmal Hoffnung Winer[34] herzubringen, er ließ sich durch einen Orden halten. So mußten wir endlich zu Rückert greifen, nachdem Hoffmann nach Zittau gesandt worden war ihn in seiner Schule zu hören und gute Nachricht mitgebracht hatte.[35] Zu Michaeli wird er kommen.

Die Recension Ihres Graf[36] war willkommen, und was er künftig bringt wird es auch seyn; ich habe angeordnet, daß das Honorar mit an Sie verrechnet werde. Auch Ihre Verheißung für nächste Arbeit dankbar empfangen. Gegen Ihren lieben Cunitz habe eine Frage auf dem Herzen. Ich bat ihn um eine Recension über Hasses Anselm. Nachmals in meiner Dümmerei frug ich auch bei Goldhorn in Leipzig an, weil der die Schrift von Franck über Anselm schon hatte. Geantwortet hat mir noch keiner. Hätte nun Ihr Freund noch nichts an der Sache gethan, so freute mich es, wenn er dafür etwas Andres übernähme; ist aber schon Hand angelegt, so soll er es ja senden. Für die gründliche Darstellung der Kirchenzucht, die mir recht zur guten Stunde kommt, den freundschaftlichtsten Dank. Wie wär es mit Audin's Calvin für uns?[37] und die Streitigkeiten zwischen Universität u. Hierarchie bleiben doch unvergessen auch für uns; man könnte das, um keine Rücksicht nehmen zu müssen, namenlos lassen.[38]

H. Buob, der vor 3 Tagen abgereist ist, war meinem ganzen Hause, groß und klein, genehm.[39]

Es ist schön, wenn Sie uns den guten Cunitz mitbringen. Möge Gott ihm das [ein Wort fehlt] stärken, was meines Wissens allein ihm fehlt. Meine Frau grüßt die Ihre als wären sie schon Bekannte; und meine He-

---

[34] Georg Benedikt Winer (1789–1858) war ein angesehener Professor in Leipzig.

[35] Ludwig Immanuel Rückert (1797–1871) war damals Direktor eines Gymnasiums in Zittau. In den *Annalen meines Lebens*, hg von Karl Alfred von Hase, *Gesammelte Werke* XI/2, Leipzig 1892, S. 69, berichtet Hase: „Nachdem Reuß in Strasburg, auf den wir uns einten, abgesagt hatte, ist Rückert berufen worden, Corrector in Zittau, ein gelehrter Exeget, der sich lange nach dem akademischen Leben gesehnt hat, uns schon angekündigt als origineller Kauz. Ich rückte in die zweite Facultätsstelle (700 Thlr.), Schwarz ließ jetzt sich bestimmen in die Facultät einzutreten mit der dritten Stelle".

[36] Vgl. o. (Anm. 20). Vgl. auch *Graf-Reuss Briefwechsel* [wie o. Anm. 14], S. 172, 177, 185, 190 und 198.

[37] August Eduard Cunitz (1812–1886), der als Famulus Eduard Reuss' betrachtet werden kann, war ein origineller und unermüdlicher Kirchenhistoriker. In Reuss' Briefwechsel wird wiederholt mit Trauer erwähnt, daß er dem Tode nahe steht. 1843 schrieb er eine *Historische Darstellung der Kirchenzucht unter den Protestanten*. Die hier erwähnten Werke sind: Friedrich-Rudolph Hasse (1802–1862), *Anselm von Canterbury*, 2 Bde, 1843 und 1852; G. F. Franck, *Anselm von Canterbury*, Tübingen 1842; Jean-Marie-Vincent Audin, *Histoire de la vie, des ouvrage et des doctrines de Calvin*, 2 Bde, Paris (Maison) 1841; 1843[2] (dt Augsburg 1843–1844).

[38] Reuss' Bericht über den 1843–1844 entzündeten Konflikt um das Verhältnis von Kirche, Staat und Schulwesen in Frankreich ist in der *NJALZ S*, 1846, S. 142–152 und 157–164 erschienen.

[39] Über Karl Buob (1818–1892) vgl. Marie-Joseph Bopp, *Die evangelischen Geistlichen und Theologen in Elsaß und Lothringen von der Reformation bis zur Gegenwart*, Genealogie und Landesgeschichte 1, Neustadt a.d. Aisch 1959, Nr. 4332.

len meint, die kleine französische Helene[40] müßte doch auch mitkommen. Und so wollen wir uns dieses ob auch nur flüchtigen Kommens getrösten. Von Schwarzens die herzlichsten Grüße.

treu verbunden
Ihr Carl Hase

Jena
d. 16. Juni 44.

7. Eduard Reuss an Carl Hase[41] – Straßburg, Dezember 1845

Verschollen. Berichtet, er komme zur Philologenversammlung in Jena.

Anfang des Sommers 1846 hat er erfahren, daß Hase ihn zum Paten für sein erwartetes Kind auserwählt hat. Wegen der tödlichen Krankheit seines Freundes Cunitz wagt er nicht, Straßburg zu verlassen.[42] Der nächste Brief setzt voraus, daß Reuss seinem Korrespondenten mitgeteilt hat, er könne nicht zur Philologenversammlung kommen und an der Taufe teilnehmen.

8. Carl Hase an Eduard Reuss[43] – Jena, 15. Oktober 1846

Umschlag: Sr. Hochwürden / Herrn Dr. Ed. Reuss,
ord. Professor d. Theol. / zu / Strassburg

Jena, d. 15. Oct. 46

Daß Sie, mein theuerer Freund, zur Philologen Versammlung nicht kamen und nicht kommen konnten, ist uns ein rechtes Leid gewesen. Das Kindchen, das Sie mir aus der Taufe heben sollten, lag denn auch schon bereit. Nun haben wir es im Heidenthum liegen lassen, und erst am heutigen Abend soll es getauft und Georg Oscar Immanuel genannt werden. Sie haben mir's nicht abgeschlagen sein Pathe zu werden, und so wollen wir dann, wenn Freund Schwarz heute um 6 Uhr die heilige Handlung vollzieht Sie im Geiste uns mit gegenwärtig am Tauftische denken.[44]

Ihrer lieben Frau von der Meinen und von mir die herzlichsten Grüße. Meine Helen grüßt insbesondere ihre kleine Namensschwester. Ich kann nicht an Sie denken ohne auch des Freundes zu gedenken an Ihrer Seite mit dem segenvollen Wunsche für seine Genesung.

Ich bin nach unserm heitern Zusammentreffen nur bis an den Genfersee gekommen und über Bayern zurückgegangen, so daß ich gerade rechtzeitig zurück war, als am 15. Sept. der kleine Weltbürger sich einstellte, der nach seinem Elsasser Pathen gerathen mag.

---

[40] Hélène ist das 1. Kind der Reuss' (am 13. November 1840 geboren).

[41] Abgegangen 2157.

[42] Vgl. Reuss' Brief an Graf vom 31. August 1846, *Briefwechsel* [wie o. Anm. 14], S. 256f.

[43] Eingegangen 2677, AV 420.

[44] Im Sommer 1844 wurden die Reuss samt Kind Hélène und Begleiter Eduard Cunitz im Hause der Familie Hase herzlich aufgenommen. Die hier erwähnte Patenschaft gibt der Verbundenheit beider Familien Ausdruck. Vgl. Hases *Annalen meines Lebens* [wie o. Anm. 35], S. 73f. Später hat Reuss auch mit diesem jüngsten Sohn von Karl Hase, Oscar, korrespondiert (laut Briefregister: an Oscar Hase 11 eingegangene, 15 abgegangene und 3 behaltene Briefe) .

Und so lege zu alter Freundschaft getrost dieses neue Band einer Gevatterschaft in altväterischer [?] Weise.

Ihr treu verbunden
Carl Hase

9. Eduard Reuss an Carl Hase[45] – Straßburg, 23. Oktober 1846
10. Eduard Reuss an Carl Hase[46] – Straßburg, gegen März 1847
11. Carl Hase an Eduard Reuss[47] – Jena, Dezember 1851
12. Eduard Reuss an Carl Hase[48] – Straßburg, November/Dezember 1851

Briefe 9, 10 und 12 sind verschollen. Brief 11 hat Reuss nicht aufbewahrt.

13. Carl Hase an Eduard Reuss[49] – Jena, 9. September 1853

Umschlag nicht aufbewahrt

Jena d. 9. Sept. 53

Sie werden gedacht haben, verehrter Freund, Ihr alter Gevatter Hase sei verstorben oder verdorben, daß ich Ihnen nicht einmal ein Wort des Dankes geschrieben habe für Ihr freundschaftliches ehrenvolles Gedächtniß auf Ihrem edlen Bibelwerk. Nun ich fand Ihr Buch als ich bei der verspäteten Rückkehr mit Weib und Kind aus Italien mich über Hals und Kopf in die Arbeit stürzen mußte, zum studiren desselben habe ich schon Zeit gehabt, aber es geht mir zuweilen, daß ich meine Briefe im Kopf oder im Herzen abmache. Und das wußten Sie ja ungeschrieben, daß Ihr Buch lebendiger Kirchengeschichte auch für mich geschrieben ist, und wie sehr Ihre Zueignung, dieses bleibende öffentliche Denkmal unsrer Freundschaft in Mitten theu⟨r⟩er Collegen mich erfreute.[50]

Diese Zeilen sollen auch ein bloß wiederaufgefrischtes Büchlein bei Ihnen ankündigen, das mein Verleger an Sie zu senden beauftragt ist, mein Leben Jesu.[51] Gönnen Sie ihm die alte Stätte in Ihrem glänzenden Bücher ...[?]. Beim Durchblättern werden Sie vielleicht finden, daß ich aus der Gesch.⟨ichte⟩ der H.⟨eiligen⟩ Schriften N. T. einiges gelernt habe.

Hoffmann ist in Marienbad, Schwarz mit Ge... [?] zum Gustav Adolf nach Coburg gereist und will von da mit Frau und Mariechen nach München, Tyrol, ich denke wohl auch ein wenig über die Alpen. Ich, als Einer der voriges Jahr sein Gutes genossen hat, will diese Herbstferien nicht fleissig zu Hause sitzen, und nur morgen die kleine Versammlung in Ei-

---

[45] Abgegangen 2262.
[46] Abgegangen 2300.
[47] Eingegangen 3291.
[48] Abgegangen 2785.
[49] Eingegangen 3494, AV 590.
[50] Reuss hatte die zweite sehr ausgeweitete Auflage seiner *Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments* (1853) mit einer Widmung versehen, in der er auch seines Kollegen Hase in Jena gedachte.
[51] Hase meint sein *Leben Jesu*, Leipzig 1829[1], 1835[2], 1840[3], jetzt 1854.

senach besuchen auf der Freunde der Union und wissenschaftlicher Freiheit sich besprechen wollen.

Wir sind in deutschen Landen, so obenhin angesehn, fast bei Seite geschoben, und der Ernst der Sache liegt freilich darin, daß die jüngere Generation der Geistlichen zu beschränkten Eiferern erzogen wird; doch bin ich darum nicht in Sorge, sowohl die Macht der christlichen Wahrheit als die Wucht der allgemeinen Bildung wird diese gemachte Orthodoxie zeitig genug wieder bei Seite schieben nur freilich ist die Frage, ob wir gerade diese Zeit noch erleben werden, denn mit allen Zeitberechnungen der Zukunft geht es doch wie mit denen aufs 1000jährige Reich. Sie will ein treuer Freund auch über den häuslichen und herzlichen Bedarf hinaus etwas bedeuten [?] und so wollen wir redlich unsre Hände zusammenfalten.

Aus meinem Hause den freundlichsten Gruß in das Ihre. Wir haben nicht mehr viel zu einander, und doch haben wir uns lange nicht gesehn [?]. Unsre Kinder, wie sie heranwachsen sollten doch auch eine andere Sinne [?] kennen; lassen Sie uns das im Herzen bewahren und gelegentlich bedenken.

Treu verbunden
Ihr
Carl Hase

Die Anlage an Kienlens[52] zu gefälliger Beförderung.

14. Eduard Reuss an Carl Hase[53] – Straßburg, Frühjahr 1859
15. Eduard Reuss an Carl Hase[54] – Straßburg, Juni 1860
16. Eduard Reuss an Carl Hase[55] – Straßburg, Dezember 1862
17. Eduard Reuss an Carl Hase[56] – Straßburg, Dezember 1864
18. Eduard Reuss an Carl Hase[57] – Straßburg, April 1866
19. Eduard Reuss an Carl Hase[58] – Straßburg, Mai 1867

Die sechs Briefe sind verschollen. In Brief 16 schickt Reuss eine Photographie, in Brief 19 dankt er für die Zusendung von Hases *Kirchengeschichte*, Leipzig 1867, 9. Auflage.

20. Carl Hase an Eduard Reuss[59] – Jena, 17. 4. 1869

Umschlag nicht aufbewahrt

---

[52] Zu H. G. Kienlen vgl. Bopp 1959 [wie o. Anm. 39], Nr. 2721.
[53] Abgegangen 3425.
[54] Abgegangen 3527.
[55] Abgegangen 3941.
[56] Abgegangen 4237.
[57] Abgegangen 4433.
[58] Abgegangen 4558.
[59] Eingegangen 5545.

Jena 17. Apr. 69.

Liebster College,

es ist nicht um Sie zu trösten, was der Mensch von Trost hat um Untröstliches, langen Sie in sich selbst für sich und die Ihren, nur wie man einem trauernden Freunde schweigend die Hand drückt. Ich kenne den Schmerz, den Sie und die Mutter erlebt haben, solch ein junges Blut, so ein Theil, Leib und Seele, von sich selbst ins Grab senken zu lassen, ich habe den ältesten Sohn, noch einige Jahre älter als Ihres Walter Erwin auch so hingeben müssen.[60]

Sie werden nicht Zerstreuung suchen, aber alte Freunde wieder und noch einmal zu sehn wäre doch recht an der Zeit. Ich kann freilich auch nach Straßburg kommen und habe das schon lang im Sinn gehabt, hat sich immer etwas dazwischen geworfen. Unsren Schwarz würden sie scheinbar wenig verändert treffen, doch recht muthlos.[61] Auf sein geistliches Amt hat er verzichtet und ich bin sehr betrübt ihn nie wieder auf der Kanzel erwarten zu können, das war doch seine wahre Stätte. Dem akademischen Amt wird er hoffentlich erhalten, doch soll er diesen Sommer noch gänzlich feiern.

Grüßen Sie, liebster Gevatter, von meiner Frau und der hiesigen Tochter, die an Ihrem Leide trauernd theilnehmen, herzlich die treue Genossin, auch von uns allen den D.⟨r.⟩ Rudolf[62], und halten Sie Sich aufrecht auch im Sinne der großen Arbeiten die auf Sie gelegt sind.

In alter Treue
Ihr
Karl Hase

21. Eduard Reuss an Carl Hase[63] – Straßburg, April 1869
22. Carl Hase an Eduard Reuss[64] – Jena, Juli/August 1869
23. Eduard Reuss an Carl Hase[65] – Straßburg, März 1870

Briefe 21 und 23 sind verschollen. Brief 22 hat Reuss nicht aufbewahrt.

24. Carl Hase an Eduard Reuss[66] – Rom, 30. April 1870

Umschlag nicht aufbewahrt

---

[60] Hase kondoliert zum Tod von Eduards Sohn Walter Erwin Reuss, der zwanzigjährig April 1869 starb. Vgl. dazu die bewegenden Briefe von Reuss an Graf, *Briefwechsel* [wie o. Anm. 14], S. 609 und 612–614.

[61] Eduard Schwarz litt seit schon einigen Jahren an einer schlimmen Nervenkrankheit.

[62] Rudolph Reuss, das zweite Kind der Reuss, am 13. Oktober 1841 geboren, studierte allgemeine Geschichtswissenschaft.

[63] Abgegangen 4896.

[64] Eingegangen 5637.

[65] Abgegangen 5097.

[66] Eingegangen 5766, AV 1306.

Rom, 30. Apr. 70

Mein theurer College,

Sie bleiben doch der Gute, der an seine Freunde nicht bloß denkt, was wir andern auch thun, sondern auch zuweilen an sie schreibt. Ihr Brief, durch meine Frau mir hierher geschickt, ist mir eine besondere Freude. Ich habe mich hier für die Strapazen eines arbeitvollen Winters etwas schadlos gehalten nach meiner Weise, und bin nebenher dem Concilium nachgegangen. Es ist doch ein interessanter Anblick, wie die Spaltung, die schon lange mehr oder weniger verhüllt, durch die Kirche der forcirten Einheit gegangen, hier zum offnen persönlichen Ausdruck gekommen ist, und Männer, die so lange sich als die gefeierten Helden des Papsthuns [sic] ge... [?] haben, nun in die verbittertste Opposition mit demselben gekommen sind. Die publicirten Capitel de fide[67], welche Sie kennen, enthalten freilich nichts als so ziemlich unsern modernen Supernaturalismus mit allen seinen Unklarheiten, die hier meist durch Zugeständnisse der Majorität entstanden sind. Diese hat die Arbeit von 3 Monaten an solches bescheidne Werk gesetzt, um den Zweck zu erreichen, daß das Concil durch einen einmüthigen Beschluß in Glaubenssachen als ökumenisch anerkannt würde, und sie hat ihn erreicht, denn der einzige Bischof Stroßmayer[68], der non placet zu stimmen entschlossen war, ist, darin von seiner Partei verlassen am 24. als krank zu Haus geblieben. Nun ist sogleich die entscheidende Frage der Infallibilität auf die Tagesordnung gesetzt worden, und so wird wahrscheinlich in nächster künftiger Woche die Schlacht beginnen. Der Ausgang als Concilienfrage ist nach der neuen octroyirten Geschäftsordnung nicht zweifelhaft. Die Opposition ist getheilt, und die Opportunisten, Ihr geistreicher Dupanloup[69] voran, haben sich schon den Rückweg bereitet. Ist freilich die Wahl nur zwischen den Söhnen Voltärs und den Söhnen der Kreuzfahrer, so muß man wohl auch über diese Prälaten urteilen. Die Folgen lassen sich doch nicht übersehn. Erreicht der Katholicismus mit seiner zugespitzen Pyramide in jenen ... [?] seine ... [?] Entsprechung, so scheint mir darin auch etwas Un[... ?]gendes zu liegen. Ist jene Abstimmung mit einer Majorität von 500 Stimmen geschehn, so wird doch wohl der größte Theil der Opposition, war's auch schweigend, ... [?], als in ihren Diocesen nicht ... zu ... [?] und dann kann alles weiter rasch votiert werden, so daß bis zum 29. Juni das Concil wirklich geschlossen werde, da es da wegen der Sitze ohne dem vertagt werden müßte, und so

---

[67] Konstitution *De fide catholica* vom 24. April 1870 – gegen den Geist der Neuzeit.

[68] Joseph Georg Stroßmayer (1815–1905): „Als Vorkämpfer für eine Kirchenunion mit den orth. Gemeinschaften, bes. Rußlands, war S. unter Pius IX. schärfster Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem Vatikanum (berühmt wurde seine Rede vom 23. 3. 1870 ...)" (Gottfried Maron, *RGG*^{3} VI, Sp. 420).

[69] Felix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802–1878) hat gegen die Infallibilität gestimmt. Zu diesem Kirchenpolitiker vgl. den Überblick von Gottfried Maron, in: *RGG*^{3} II, 1958, Sp. 285f.

wäre der unfehlbare Papa – Re wenigstens vor der Gefahr gerettet, von etwa 300 Prälaten, die er hier erreichen muß, aufgefressen zu werden.

Meine letzte Nachricht über unsern Schwarz läßt es so still und hoffnungslos mit ihm fortgehn![70] Mein Sohn Oscar soll im Sommer nach Genf gehn, um sich im Französischen zu cultivieren, und dann womöglich zum Winter auf ein Jahr nach Paris in eine Buchhandlung zu kommen. Mein geistlicher Sohn wird Ihres Segen-Wunsches sich dankbar erfreuen, er hat nach glücklichen Tagen jetzt eine schwere Zeit durchgemacht, seine Braut tödtlich erkrankt während er sich zusammenraffen mußte die Predigten der Osterzeit zu halten. Seine Lage ist nicht recht haltbar, er ist dort ein sehr geachteter Prediger, doch ganz kleines Amt mit nur heimlicher stellvertretender Seelsorge. Im Weim.⟨arer⟩ Lande [?] findet er keine Stelle, weil der Großherzog mit der Erklärung, man könne ihn in Weimar nicht entbehren, seine Genehmigung versagt, so muß er suchen ins Ausland (für uns Weimaraner) zu kommen. Doch will ich ihn nicht abhalten sich im Laufe dieses Jahrs zu verheirathen. Lassen Sie mich herzlichen Gruß in Ihr liebes Haus beifügen, auch an den fleißigen Sohn, der wohl außerhalb desselben wohnt. Mein akademisches Gewissen wird mich demnächst wieder nach Jena zurückführen. Mögen Sie fortfahren in Gesundheit und frischem Muth Ihrem Calvin das große Denkmal zu errichten[71] sowie der treue Vermittler deutscher und französischer Theologie zu sein, vor allem aber uns, ich meine Schwarz und mir, der treue Freund, so lang es Gott hienieden für uns gefällt

Ihr Carl Hase

25. Carl Hase an Eduard Reuss[72] – Jena, 29. September 1870

Umschlag: Sr. Hochwürden / Herrn Dr. Reuss
ord. Professor der Theol. an d. evang. Facultät
in / Strassburg
Absender: Geh. Kirchenrath Hase / in Jena.

Jena, 29. Spt. 70.

Mein theurer College,

In diesen Wochen[73] ist kein Tag vergangen, daß ich nicht mit meiner Frau in Sorge und Bangen davon gesprochen hätte, wie mag es unserm lieben Freund ergehen, seiner Familie, seiner Bibliothek, seinem Haus, seinem Landhaus? Vom Münster wußten wir, daß es, soweit menschli-

[70] Eduard Schwarz starb zwei Wochen danach am 18. Mai 1870. Sein Nachfolger in Jena wurde Otto Pfleiderer, der auch eine freundliche Beziehung zu Reuss gepflegt hat.

[71] Vgl. o. Anm. 6.

[72] Eingegangen 5815, AV 1321. In Hases *Annalen* [wie o. Anm. 35], S. 230, findet sich eine fast genaue Abschrift dieses Briefes an Reuss.

[73] Vom 13. August bis zum 28. September 1870 ist Straßburg belagert und zum Teil zerstört worden.

che Umsicht reicht, vor den mörderischen Kugeln geschützt sei; für Ihr Haus konnten wir nur sorgen und beten. Darum bitten wir Sie, wenn in der Verstörung, die jetzt Sie wahrscheinlich umgibt und all Ihre Kraft zum Ordnen und Wiederaufrichten in Anspruch nehmen wird, einige Minuten frei werden, geben Sie uns eine Nachricht.

Ich weiß, daß Sie groß genug denken, um einen ganz andern Standpunkt, wie er durch ganz andre Verhältnisse und Pflichten gegeben ist, zu verstehen und gelten zu lassen. Meine Söhne stehn alle drei vom Anfang des Kriegs im Felde, alle drei vor Metz, der Älteste als Assistenzarzt, der Zweite als Feld-Divisionspfarrer, der Jüngste, Ihr Pathe als Cuirassier. Er war seit Anfang Juni in Genf um sich etwas ins Französische hineinzureden und danach den Winter in Paris zuzubringen. Militärfrei noch durch erkaufte Stellvertretung von 1866, telegraphirte er mir, ich hätte damals gesagt, „wenn ein großer nationaler Krieg ausbricht, kannst du ja immer mitgehn!". Das sei nun der Fall. Und das war die allgemeine Stimmung, als wir in diesen furchtbaren Krieg hineingerissen wurden. Meine Söhne sind bisher durch Gefahren und Strapazen unverletzt hindurchgegangen, aber bei allem hohen Gefühl der Einheit Deutschlands ist viel private Trauer rings um uns her und in allen deutschen Landen.

Möchte ich bald hören, mein liebster Gevatter daß Ihnen nichts Unwiederbringliches in diesem Ungewitter verloren gegangen sei. Getreu Ihr

D. Carl Hase

26. Eduard Reuss an Carl Hase[74] – Straßburg, 3. Oktober 1870

Verschollen. Wie Reuss auf die Besetzung Straßburgs durch die Deutschen reagiert hat, läßt sich anhand von zwei Briefen genau ermitteln. An Jean-Jacques-Caton Chenevière (1783–1871), seinen älteren Kollegen der theologischen Fakultät in Genf antwortet er am 22. Oktober 1870[75]:

„Je ne vous écris pas de détails sur ce qui est arrivé pendant la terrible crise que nous venons de traverser, & qui n'est, après tout, qu'un bien petit épisode de l'immense cataclysme qui est venu engloutir la France, et qui lui fait expier enfin cette affreuse manie de faire des révolutions tous les quinze ans & de se jeter tour a tour dans les bras de l'anarchie et du despotisme, sans jamais supporter un gouvernement regulier & sensé, & sans jamais rien comprendre aux conditions de la vraie liberté."

In einem Brief an den Alttestamentler Ludwig Diestel (1825–1879) vom 29. November 1870, also einen Monat später, beschreibt er die Lage folgendermassen[76]:

„Unsere Säle waren in Lazarete verwandelt worden u. sind zum Theil noch heute, obgleich geleert, in dem Stadium der Purificirung und unbrauchbar; unsre Studenten – etwa die Hälfte der frühern Zahl, da die Franzosen alle natürlich fehlen und selbst viele Elsaßer u. Lothringer – waren mit Mühe zusammenzubringen, u. mehrere wissen wohl heute noch nicht daß wir wieder angefangen haben, denn sie haben sich meist im Innern – bei den Sanitätsanstalten nützlich zu machen gesucht u. viele sind noch dort; und überhaupt sind die hiesigen Verhältnisse, obgleich ruhi-

[74] Abgegangen 5143.

[75] Abgegangen 5166. Der Brief befindet sich im Privatarchiv von Herrn Marc Chenevière, Genf.

[76] Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen – Md 842/104.

ger als in irgend einem andern Theile des Landes, noch nicht dazu angethan daß man des Lebens froh werden mag. Solange der Friede nicht unterzeichnet ist wirds so bleiben. Die definitive Entscheidung wird, schon als solche, tausende zufriedenstellen die sich jetzt noch einreden daß das Geschehene ungeschehen gemacht werden könnte, und ich bin überzeugt daß wenige Jahre nöthig sein werden um wenigstens die prot.⟨estantische⟩ Bevölkerung dieses Grenzlandes mit der neuen Lage der Dinge zu befreunden. Freilich gehört etwas dazu, worauf ich weniger hoffe als auf die ruhige und passive Natur meiner Landsleute, das wäre der Takt der preußischen Regierung. Ich fürchte gar sehr die steife und spröde Manier, an die man hier nicht gewöhnt ist, und die, besonders nach dem was unsre Stadt durch die Belagerung gelitten hat, gerade am wenigsten zur Förderung der grossen Aufgabe der Assimilirung beitragen wird. Die Zahl derer welche sich noch mit der deutschen Bildung auf dem laufenden erhalten haben ist verschwindend gering unter uns, u. es muß erst ein neues Geschlecht dafür herangebildet werden. [...]

Daß nach wie vor und mehr wie vor mein Herz Deutschland zugewendet bleibt und daß namentlich meine jüngste Reise mit ihren zahlreichen neuen und lieben persönlichen Begegnungen meine Anhänglichkeit an mein geistiges Vaterland gestärkt hat, dürfen Sie mir aufs Wort glauben".[77]

27. Eduard Reuss an Carl Hase[78] – Straßburg, Januar 1871
28. Carl Hase an Eduard Reuss[79] – Jena, Januar 1871
29. Carl Hase an Eduard Reuss[80] – Jena, Januar/Februar 1871
30. Eduard Reuss an Carl Hase[81] – Straßburg, Februar 1871
31. Carl Hase an Eduard Reuss[82] – Jena, Februar/März 1871
32. Eduard Reuss an Carl Hase[83] – Straßburg, Februar/März 1871
33. Eduard Reuss an Carl Hase[84] – Straßburg, Ende 1871
34. Eduard Reuss an Carl Hase[85] – Straßburg, Ende 1875
35. Carl Hase an Eduard Reuss[86] – Jena, August 1876
36. Eduard Reuss an Carl Hase[87] – Straßburg, Oktober 1876

Reuss hat Hases Briefe 28, 29, 31 und 35 nicht aufbewahrt. Brief 28 ist anläßlich des Jubiläums von Johann Friedrich Bruch (1792–1874), dem Kollegen von Reuss an der theologischen Fakultät der Universität Straßburg, geschrieben worden. Brief 31 begleitet die Zusendung von Hases *Ideale und Irrthümer* (Jena 1871). In Brief 35 sendet Hase seine Glückwünsche anläßlich der Vermählung von Rudolf Reuss mit Elisa Sohn. Reuss' Briefe 27, 30, 32–34 und 36 sind verschollen. In Brief 33 dankt er für die Zusendung von Hases *Ideale und Irrthümer*, in Brief 34 für die *Geschichte Jesu* (Leipzig 1876 – erschienen Ende 1875), in Brief 36 für die Glückwünsche zur Vermählung seines Sohnes.

---

[77] Diese kritisch-konstruktive Haltung wurde von vielen im Elsaß und Frankreich nicht verstanden. Es ist bekannt, daß sein Sohn Rudolf, der Historiker, ganz andere Wege ging.

[78] Abgegangen 5204.

[79] Eingegangen 5880.

[80] Eingegangen 5887.

[81] Abgegangen 5213.

[82] Eingegangen 5912.

[83] Abgegangen 5233.

[84] Abgegangen 5363.

[85] Abgegangen 5816.

[86] Eingegangen 6611.

[87] Abgegangen 5914.

37. Carl Hase an Eduard Reuss[88] – Bad Gastein, 30. August 1878
Umschlag nicht aufbewahrt

Bad Gastein 30. Aug. 78.

Mein theuer College,

Sie werden bei aller sonstigen Freundschaft, die ich Ihnen für mich zutraue, gedacht haben, der alte Hase ist ein rechter Undank! Hat einen so glücklichen Tag des Wiedersehens bei uns erlebt, hat das freundschaftliche Diplom des größten ein halbes Jahrhundert umfassenden Zeitereignisses im Leben eines Gelehrten erhalten, und vor allem ein Buch[89], darin ein Herz zwar nicht begraben ist, aber lebt und unsterblich leben wird mit dem Ausgebot: Wer es findet soll es haben! Zu ein wenig Undank muß ich mich schon bekennen, wenigstens zur Seltenheit, daß mein Denken an einen lieben Freund sich zu einem Brief gestaltet. Aber mit den Reden an Theologie Studirende hat es seine eigne Bewandniß. Ich merkte sofort beim neugierigen Blättern, welcher reiche Inhalt da geboten sei, und ließ im Theol.⟨ogischen⟩ Seminar zur Erquickung nach dem Pensum aus des Adam von Bremen Leben seines armen Erzbischofs[90] wegen der Aufschrift der Rede vom akademischen Geist vorlesen. Wie das nun auf die Studenten und auf den Alten erhebend wirkte und zur Lust den ganzen Schatz zu heben, bedachte ich, daß jetzt bei den Vorlesungen über die „Neueste Kirchengeschichte", und bei der heranziehenden Noth des täglichen Duplirens ich doch nicht die rechte Ruhe dazu haben würde, während als die „Ruhe nach gethanen Arbeit" das hergebrachte Badeleben in Gastein als sichre Aussicht vor mir lag. Einem Freunde aber dank ich nicht für ein Buch, bevor ich es gelesen habe. Nun hab ichs gelesen bis zum französischen Amen, am Wasserfall, der vor meinem Fenster hinbraußt, oft auch draußen sitzend und mitunter nachdenklich über das Blatt hinausblickend auf die grünen Berge mit den weißen Köpfchen. Welch hohes Denkmal ihres ganzen akademischen Lebens nach seiner sittlichen Bedeutung haben Sie dadurch gestiftet, es wird neben Ihren gelehrten Werken auf lange hin grade unter unsern Studenten Segen bringen als eine sittliche Macht mit ihrem idealen Hause. Sie können sichs leicht denken, wie das Ganze und Einzelnes auf mich, der Manches Ähnliche in seinem Innern erlebt hat, wirken mußte, wie oft ich dankbar des Freundes Hand im Geiste drückte. Anfangs hat mich befremdet, daß die Geburtsjahre der Reden unter einander geworfen sind, doch blieb der Grund einer inneren Entwicklung in der schriftstellerischen Anordnung nicht verborgen, namentlich dort die vielleicht älteste, oder wenn man will, jüngste, apokalyptische Rede nahe zum Schluß gestaltet werden sollte.[91] Da wollten Sie den Abschluß

[88] Eingegangen 6910.

[89] Reuss hatte seine *Reden an Theologie Studirende im Akademischen Kreise gehalten*, 1878 als Manuscript gedruckte Blätter, Braunschweig 1879, an Hase verschenkt.

[90] Adam von Bremen, Geschichtsschreiber und Geograph des 11. Jh.

[91] Hase meint die Rede „Die Aussicht" (1838), die Reuss im Anschluß an eine Vorle-

ziehn auf dem Höhepunkt Ihres Lebens zu stehn und nichts ausgerichtet zu haben. Gott hat Ihnen seitdem bis heut noch 40 thatkräftige Jahre verliehen. Und so wollen wirs auch mit dem schönen Scheidegruße nicht so genau nehmen, sondern in getroster Fortarbeit es dem Herrn über Leben und Tod anheim stellen. Ich las bewegt die Erinnerung an jenen hohen Prediger des Wortes, der in Straßburg auf der Kanzel endete, wie das Ereignis mich damals berührt hatte; er war mir nicht fremd, er hat in Jena an meinem Tisch, ich an den Seinen in Paris gesessen.[92] Die Sprache der letzten Rede[93], mit ihrer bedeutenden Übersicht des Verhältnisses von Volkskirche und Theologie, erscheint mit in dieser Zusammenstellung mit den deutschen Reden vollberechtigt in der Erinnerung ihrer Lehrwirksamkeit an den Söhnen des südlichen Frankreich, und deutet uns so schweigend auf Ihre lange gesegnete Vermittlung zwischen deutscher und französischer Theologie, einst der Gründe einer, den wir gelten lassen mußten, der Sie abhielt dem Ruf nach Jena zu folgen. Was irgendeinmal geschehn mußte, wenn das deutsche Volk wieder zum Bewußtsein seiner Macht gelangte, ist an Straßburg auf unglückselige, wohl auch unverständige Weise geschehen. Ich konnte nicht übersehn, wie dadurch Ihre Stellung, wo nicht Ihre Gesinnung, verstört worden ist. Dennoch gehört jene Vermittlung, auch nach Ihrer unverkennbaren nationalen Beziehung, zu den geistigen Wirkungen von deren stiller unvergänglicher Fortdauer Sie so eindringlich zu den Studenten, und nicht bloß zu denen in Straßburg, gesprochen haben. Und ich meine, Sie haben dies Geschäft so wenig aufgegeben als die Cultur Ihres anmuthigen Landsitzes. Mögen Sie in diesem Eden jeden guten Tag der Ferien in Ihrer Weise recht genießen mit der treuen Genossin, die Ihnen das Leben leicht und schön macht, auch wenn die Tage kommen, die uns weniger gefallen. Ihr meinen dankbaren Gruß und ebenso dem wackern Sohn, dessen Hand zu drücken mir vergönnt war. Fest verbunden so lang es hier unten noch geht, und dann vielleicht noch fester, Ihr alter Gevatter

Carl Hase

38. Eduard Reuss an Carl Hase[94] – Straßburg, September 1878
39. Eduard Reuss an Carl Hase[95] – Straßburg, Oktober 1878
40. Carl Hase an Eduard Reuss[96] – Jena, 1879
41. Carl Hase an Eduard Reuss[97] – Jena, 1879

---

sung über die Offenbarung Johannes gehalten hatte. Vgl. *Reden* [wie o. Anm. 89], S. 143–159.

[92] Hase spricht von dem o. (Anm. 14) genannten Edouard Verny, einem engen Freund von Ed. Reuss, wie auch von W. M. L. de Wette und Alexandre Vinet, der am 19. Oktober 1854 in Straßburg auf der Kanzel starb.

[93] „Nach fünfzig Jahren" (1878), in: *Reden* [wie o. Anm. 89], S. 160–173.

[94] Abgegangen 6181.

[95] Abgegangen 6210.

[96] Eingegangen 7088.

[97] Eingegangen 7126.

42. Eduard Reuss an Carl Hase[98] – Jena, 1879
43. Eduard Reuss an Carl Hase[99] – Straßburg, 1880

Reuss hat Hases Briefe 40–41 nicht aufbewahrt. In Brief 40 gratuliert Hase zur Ernennung seines Kollegen zum Kommandeur des Preußischen Kronenordens (31. Juli 1879), in Brief 41 zu seinem Lehrjubiläum (1829–1879). Reuss' Briefe 38–39 und 42–43 sind verschollen. Im Brief 43 grüßt er zum Professorenjubiläum (1830–1880) von Hase.

44. Carl Hase an Eduard Reuss[100] – Bad Gastein, 22. August 1880

Umschlag nicht aufbewahrt

Bad Gastein 21. Aug. 80.

Hochverehrter Freund,
Lieber Gevatter,

Wie gut war es von Ihnen, daß Sie mir noch einen besondern persönlichen Gruß gesandt haben und wie noch besser als gut, daß Sie daran gedacht haben noch einmal den Wanderstab zu ergreifen nach dem Thüringerland. Ich wußte ja und habe mit schmerzlicher Sorge daran theilgenommen, wie Sie an schwerer Krankheit so lange darniederlagen. Gott gebe, daß Ihre Genesung sich nun rasch vollende und Sie bald wieder unverhindert an den beiden Stätten walten können, die Ihnen doch die behaglichsten sind, in Ihrem anmuthigen Neuhof und auf dem Katheder. Sie werden Sich gewundert haben, daß ich so lange nichts persönlich von mir hören ließ auf so lieben Festgruß. Das ist nun so gekommen: ich hatte dieses Semester Neue Kirchengeschichte vorzutragen, und als das Neueste dran kam, hatte ich mich doch mit der möglichen Zeit etwas verrechnet, mußte in den letzten drei Wochen dupliren während ich selbst erst meine Zettel zusammensuchen und ein wenig redigieren mußte. In solcher Nothlage wie in den fröhlichen Tagen des Privatdocenten fand sich schwer die Zeit auf Officielles, das eine Antwort forderte, zu antworten, wie den theologischen Facultäten und einigen anderen Hoheiten. Alles Freundschaftliche legte ich getrost zusammen und nahm es mit hierher in dieses hochgelegne Alpenthal, wo man Einsamkeit wenigstens beliebig haben kann. Ich habe da seit Jahren nach Schluß des Sommersemesters einige Wochen zugebracht auf diesen herrlichen Bergen in klarer leichter Luft, wenn's nicht gerade regnet. Und das Fest? Ich scheue, unter uns gesagt, ein Fest, dessen Mittelpunkt ich sein soll, dazu war's fast eine Wiederholung. Doch ist's, ohne meine Schuld, ein schönes erhebendes Fest geworden, und wie es die Erinnerungen eines halben Jahrhunderts zusammenfaßte, ist diese Stimmung recht in mir fortgeklungen, sobald ich wieder Zeit dazu hatte. Da erscheint mirs als eine besonders glückliche Fügung, daß unsre Lebenswe-

[98] Abgegangen 6313.
[99] Abgegangen 6476.
[100] Eingegangen 7316, AV 1674.

ge in der Zeit gereiften männlichen Alters sich kreuzten, und wenn es auch nicht gelang dies zu einem collegialen Zusammenleben zu gestalten, wir doch fortan, im Bewußtsein immer enger verbunden, parallele Bahnen gingen, und so geistig Hand in Hand, wie noch durch unsren Schwarz in einandergelegt, überall wo der Protestantismus sich zur Wissenschaft entwickelt hat, als die beiden theologischen Jubilare anerkannt – der Ewigkeit entgegengehn.

Wollen Sie die gebeneidete Hausfrau verehrungsvoll herzlich von mir grüßen, und so auch jedes in feiner Art die wir so gern noch unsere Kinder nennen. Im Sinne meiner lieben Frau könnt ich sicher ihren besten Gruß und Wunsch dem meinen beifügen, aber sie ist im Bad zu Kissingen, unser Hausarzt hat diese Eine Scheidung schon seit Jahren durchsetzt.

Also treu verbunden
Ihr Carl Hase

45. Eduard Reuss an Carl Hase[101] – Straßburg, Ende 1881

Verschollen.

46. Carl Hase an Eduard Reuss[102] – Jena, 21. Dezember 1881

Umschlag: Sr. Hochwürden / Herrn Doctor Eduard Reuss.
ersten Professor d. Theol. an d. Universit.
Strassburg

Jena, 21. Dec. 81.

Mein hochverehrter College und liebster alter Freund,

So hab ich nun die Geschichte ⟨des⟩ A.⟨lten⟩ T.⟨estaments⟩[103] vollendet in der Hand, und danke Ihnen herzinnig dafür, und wünsche Ihnen Glück das in Ihrer frühen gelehrten Jugend geistig begonnene Werk vollendet und in die Welt geworfen gesichert zu sehn, wie Brunneleschi[104] auf der Bank des Dante sitzend die wunderbare Kuppel des florentinischen Doms vollendet sah. Ich habe die erste Hälfte, die mir durch den wakkern Bruhn zukam, noch im Spätherbst genau studirt, weniger wie ein College als wie ein Scholar, denn es kam mir ganz besonders gelegen, weil ich aufrichtig gestanden, auf diesem Gebiet immer nur das Nothwendigste für andre Studien gelernt habe, und nun die Lust bekam mir auch da eine eigene Überzeugung zu gewinnen, zugleich mit dem Gefühl, daß ich dazu das rechte Buch vor mir habe auf den Höhen dermaliger Wissenschaft. Und so will ich's auch mit der zweiten Hälfte halten und freue mich darauf, so bald ich mir ein Stück freie Zeit machen

---

[101] Abgegangen 6981.

[102] Eingegangen 7586, AV 1713.

[103] Reuss hat Hase seine *Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*, 1881, Synthese seines Lebenswerks im Bereich der alttestamentlichen Forschung, zugesandt.

[104] Filippo Brunnelleschi (1420–1436), Architekt in Florenz.

kann. Ihre Liebsten werden nun vom Lichte der Gletscher wie des Genferlands längst heimgekehrt wieder traulich bei Ihnen sitzen, wie ich mit meiner „goldenen" Frau, und mögen Sie so gesund und heiter, als wir Alten es verlangen können, so wie Andre von uns, Weihnachten halten.

Treu fürs lange Leben verbunden
Ihr Carl Hase

47. Eduard Reuss an Carl Hase[105] – Straßburg, Juli 1883

Verschollen. Gruß beim Abschied vom Katheder am 23. Juli 1883 – nach 60jähriger Lehrtätigkeit.

48. Carl Hase an Eduard Reuss[106] – Jena, 13. Oktober 1883

Umschlag: Sr. Hochwürden / Herrn Dr. Eduard Reuss,
ord. Professor u. Senior der theol. Facultät
der Universität
Strassburg

Jena, 12. Oct. 83.

Haben Sie Dank, mein alter lieber Freund für den Gruß bei meinem Abschied vom Katheder, was doch immer ein wehmütig Ding ist. Bei all meiner Lust und Liebe zu den Studenten hatte ich mir das längst versprochen, wenn ich zu so hohen Alter gelangen sollte, und ich erfreue mich an dem Feierabende, um so manches bei Seite Gelassen, wenn es Gott durch ein freundliches Naturgesetz mir vergönnen sollte, wieder aufzunehmen und zu geniessen. Gewiss haben Sie Recht unter Ihrem eigenthümlichen Verhältniß auszuhalten in des Amtes edler Arbeit, und ich bekenne mir selbst, daß in meiner Auffassung des *Fac Tua* ein wenig Egoismus mit unterläuft, doch die fremde Kokarde eines Nachfolgers habe ich nicht zu erwarten. Wenn ich wie es scheint auch den nicht durchsetzen kann, den ich am liebsten zum Nachfolger wünschte, – und unsre 4 fürstlichen ... [?] können gerade in der Theologie schwer zu einem Entschlusse sich einigen – aber einen dem Genius von Jena Fremden haben wir nicht zu fürchten[107]. Eine persönliche Zusicherung in dieser Beziehung liegt schon darin, daß bei meiner Entlassung mir das Recht vorbehalten wurde, woran ich nicht gedacht hatte, im Rathe der Universität [Senat und Facultät] zu bleiben. Und selbst die ungewöhnlichen weltlichen Ehren, – die allerdings von der Freundlichkeit des Großherzogs kommen, der von seiner frühen Jugend her über ein halbes Jahrhundert mit mir bekannt ist – tragen etwas von dieser allgemeinen Bedeutung als ein Zeichen, daß die eingedrungene Preußische Färbung nicht auf dem Wege ist, wie man hie und da meinte, Ernestinische Landesfarbe zu werden.

---

[105] Abgegangen 6879.

[106] Eingegangen 7733, AV 1759.

[107] Nachfolger von Hase wurde der Kirchenhistoriker Friedrich Nippold (1838–1918).

Aber Ihnen geb' ich den Glückwunsch verdoppelt zurück, nachdem Sie schon in jungen Jahren begonnen hatten die Bahn zu brechen für eine wirkliche Historie der hebräischen Literatur und Geschichte, nach den verschiedenen Bibelwerken in beiden großen Cultursprachen und nach so manchem tief zum Herzen gesprochnen Worte der Milde, Ergebung und des Vertrauens, gilt der Glückwunsch dem großen Denkmal Calvins in seinen Werken, deren Veröffentlichung demnächst vollendet zu haben Sie erwarten, seis auch in einer Reihe posthumer Ausgaben. So mögen Sie noch manche Sommerzeit von schriftstellerischen Thaten ausruhn unter den Wipfeln selbstgepflanzten Bäume in Ihrem schönen Neuhof, in das ich herzliche Grüße sende. Meine liebe Frau, die derzeit in unserm Berggarten viel zu schaffen hat den reichen Segen von Kartoffeln auszunehmen und von Äpfeln abzunehmen, erfreut sich des Grußes Ihrer Gemahlin. Ich nehme Ihren Brief nicht als den letzten, und Sie brauchen den meinen nicht als solchen zu nehmen; kommt einmal über den Einen von uns ein schwarz signierter Brief, so wird dem Andern das Auge trübe werden, aber wie ich nicht anders denken kann, als daß irgendetwas Rationelles von uns fortbestehn wird, so wird sich das weitere finden. Bis dahin treuverbunden

Ihr

Carl Hase

49. Carl Hase an Eduard Reuss[108] – Jena, Frühjahr 1884
50. Eduard Reuss an Carl Hase[109] – Straßburg, 1885

Brief 49 ist nicht aufbewahrt worden. Im verschollenen Brief 50 kondoliert Reuss zum Tode von Karl von Hases Frau.

*

Karl von Hase ist am 3. Januar 1890, Eduard Reuss am 14. April 1891 gestorben.

[108] Eingegangen 7777.
[109] Abgegangen 7075.

KRITISCHE MISZELLEN

„Sanctae feminae venerabiles" der Ottonen

Gunther Wolf

Arminio Wolf sexagenario gratanter gratulans (12. 5. 1995)

Mit Recht bemerkt Patrick *Corbet* in seiner grundlegenden Monographie über die ottonischen Heiligen[1], daß eigentlich nur die „Ausländerinnen"[2] Eadgyth (Edith)[3] und Theophano(u) Sklereina[4] nicht zur offiziellen Ehre der Altäre gelangt seien.

In der Tat scheint dies prima vista so zu sein: die Gandersheimer Äbtissin Hathumod[5], deren Mutter Oda[6], vor allem aber die Königinnen Mathilde[7]

---

[1] Patrick *Corbet*, Les Saints Ottoniéns. Saintété dynastique, saintété royale et saintété féminine autour de l'an Mil (Beihefte der FRANCIA Bd. 15 (1986), 288 S.).

[2] Ebd. S. 71 Anm. 8; S. 33 u. 71 (vgl. aber auch die 953 mit 22 Jahren verstorbene Liutgard).

[3] Zu *Eadgyth* (Edith): *Corbet*, l.c. S. 32f., 46–50, 110–114, 126f., 150, 156, 168 Anm. 14, 193, 199; K. *Schmid*, E. (Lex. d. MAs III (1986) Sp.1572f.; K. *Leyser*, Die Ottonen u. Wessex (FMASt 17 (1983) S. 73–97, bes. S. 75ff.); R. *Folz*, Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VI^e^. – XIII^e^. siècles – Subsidia Hagiographica 76 (1992) S. 65f. u. Anm. 229–234); noch immer: *Köpke-Dümmler*, Jbb. d. deu. Reichs unter Otto I. (1876, Ndr. 1962) S. 9–12, 41, 58, 64, 90, 146–149, 453, 499, 515, 520.

[4] Zu *Theophanu* (Theophano): *Corbet*, l.c. S. 33 Anm. 16, 52, 71 u. Anm. 8, 82, 104, 110, Anm. 117, 196f., 258, 263 Anm. 35; M. *Uhlirz*, Jbb. Ottos III. (1954) passim, bes. S. 138ff.; G. *Wolf*, Nochmals zur Frage: Wer war Theophano? (Byz. Zs. 81 (1988) S. 272–283); Kaiserin Theophanu – Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends, 2 Bde. (= Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, hg.v. A. *v. Euw* u. P. *Schreiner*, Köln 1991); K. *Kolokyris*, Theophano u. d. Byzantinische Kunst, Köln 1991; G. *Wolf*, Kaiserin Theophanu u. Europa (Colonia Romanica VI (1991) S. 8–11); *ders.*, (Hg. u. 18 Aufs.): Kaiserin Theophanu, Prinzessin aus der Fremde – des Westreichs große Kaiserin, Köln 1991; P. *v. Steinitz*, Die Kaiserin Theophanu, Versuch eines geistlichen Porträts (Theophanu, Prinzessin … S. 279–294); Theophanu (Pantaleonsschriften 1991 Köln, m. Beitr. v. M. *Sotiriades*, P. *May*, P. *v. Steinitz*, A. *Schmitt*); M. *Sotiriadis*, Kaiserin Theophano, eine griechische Prinzessin auf dem deutschen Thron (griech.) (Historia 278 (Aug. 1991) S. 52–67). Hier bes. wichtig der Aufsatz von P. *v. Steinitz*.

[5] Zu *Hathumod* (gest. 874): *Corbet*, l.c. S. 44f., 70, 71, 115f., 247.

[6] Zu *Oda* (geb. 806/7, gest. 913): *Corbet*, l.c. S. 28, 42, 45f., 65, 114–119, 127, 131, 187, 192 Anm. 32.

[7] Zu *Mathilde* (geb. 896, gest. 968): *Corbet*, l.c. passim (oft); R. *Folz*, l.c. S. 56–65; H.

und Adelheid[8] werden als Heilige verehrt, Adelheid sogar 1097 durch Papst Urban II.[9], früherem Prior in dem von Adelheid so bevorzugten Kloster Cluny, offiziell kanonisiert. Dabei bildet die Grundlage bei Hathumod deren Vita Hathumodi des (ihres Bruders?) Agius[10], bei Mathilde deren beide Viten: die um 974 auf Veranlassung des Enkels Otto II. verfaßte Vita antiquior[11] und die um 1004 auf Veranlassung des Urenkels Heinrich II. verfaßte Vita posterior[12], für Adelheid das Epitaphium Adalheidae[13] des Cluny-Abtes Odilo und die Selzer Miracula Adelheidae[14].

Dabei ist evident, daß in erster Linie maßgebend ist die Freigebigkeit gegenüber der Kirche[15], insonderheit die Gründung von Klöstern, so von Gandersheim durch Oda/Hathumod[16], von Quedlinburg und Nordhausen durch Mathilde[17], von Selz (bzw. die Bevorzugung von Cluny) durch Adelheid[18].

Lassen wir einmal die heiligmäßige erste Äbtissin von Gandersheim, Hathumod, außer Acht[19], so erreichten die drei anderen ein hohes Alter: Oda 107 Jahre[20], Mathilde 72[21], Adelheid 68[22]. Oda verlor ihren Gemahl mit 60, Mathilde mit 40, Adelheid ihren ersten Gemahl mit 19, ihren zweiten mit 42 Jahren, d.h. für alle drei gilt, daß sie einen wesentlichen Teil ih-

---

Jakobs, M. (LThK VII (1962) Sp.168). Mathilde wurde als Heilige (Fest 14. März) nie kanonisiert.

[8] Zu *Adelheid* (geb. 931, gest. 999): *Corbet*, l.c. passim (oft); *Folz*, l.c. S. 67–80; H. *Zielinsky*, A. (Lex. d. MAs I (1980) Sp.145f.); H. *Paulhart*, A. (LThK I (1957) Sp.141f.); M. *Uhlirz* (ZRG, GA 74 (1954) S. 85–97); J. *Wollasch* (FMASt 2 (1968) S. 135–143); W. *Schlesinger*, A. (NDB I (1953) S. 57f.); G. *Wolf*, Theophanu u. Adelheid (Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 79–96).

[9] Fest 16. Dezember; dazu: H. *Paulhart* (MIÖG 64 [1956] S. 65–67); L. *Pfleger* (Arch. f. elsäss. KiGesch. 7 (1932) S. 9–16).

[10] MGH SS IV, 165–189.

[11] MGH SS X, 573–582.

[12] MGH SS IV, 282–302.

[13] MGH SS IV, 633–649.

[14] NA 36 (1911), 689.

[15] Vgl. u.a. M. *Uhlirz*, Jbb. O. III. l.c. S. 142f.; für Mathilde: St. Servatius u. St. Wicbert in Quedlinburg, Pöhlde, Enger, Nordhausen; für Adelheid: Peterlingen, San Salvatore/Pavia, Selz.

[16] Vgl. H. *Goetting*, Das Bistum Hildesheim, I: Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim (Germania Sacra N.F.7 [1973] S. 289f.); *Corbet*, l.c. S. 45f.

[17] RI 57; D O I. Nr.1 (DD I, 89f.) (Quedlinburg, 936 Sept. 13); vgl. auch RI 24; D H I. Nr.20 (DD I, 55f.) (Quedlinburg 929 Sept. 16); *Köpke-Dümmler*, l.c. S. 42–49; G. *Wolf*, König Heinrichs I. Romzugsplan 935/36 (ZKG 103 (1992) S. 33–45, bes. 41ff.).

[18] RI 1040a, 1041, 1042, 1042a, 1045, 1046, 1053, 1053/I, 1054 (Ende 991 – also nach Theophanus Tod! – März 992); (DD O III. Nr.77 (991 Dez. 29), 78 (dto.), 79 (992 Jan. 4), 80 (?), 86 (992 März 11), 87 (dto.); vgl. M. *Uhlirz*, Jbb. O III. l.c. S. 150f.

[19] Sie starb 874 mit 34 Jahren (s.o. Anm. 13).

[20] Vgl. Hrotvit v. Gandersheim, primordia Gandersh. v. 575 (Hrotsvitae opera, ed. P. *v. Winterfeld*, 1902, S. 245).

[21] Da sie 909 heiratete, muß sie vor 897 (wahrscheinlich 896; Heinrich 876!) geboren sein, da das kanonische Mindestheiratsalter 12 Jahre war.

[22] Adelheid ist geboren 931; vgl. Odilo von Cluny, Epitaphium Adelheidae c.2 (zu 947) (MGH SS IV, 638: „... cum ... sextum decimum aetatis suae ageret annum").

res Lebens als „fromme Witwen" (1.Tim.5,3ff.; Ign Sm 13,1: ad Pol 4,1; Pol Phil 4,3)[23] verbrachten, was nach kirchlichem Herkommen schon seit der Patristik eo ipso schon ein Verdienst ist[24]. Insbesondere aber Mathilde und Adelheid stifteten Klöster, deren Dankbarkeit[25] sie natürlich danach begleitete und zu ihrer „gloria sanctitatis" beitrug.

Anders bei Eadgyth[26] und Theophanu[27]: Eadgyth heiratete 929/30 den liudolfingischen Thronfolger Otto (I.), der damals 17 Jahre[28] alt war. Sie selbst muß bei der Heirat zumindest das kanonische Alter von 12 Jahren erreicht haben, also spätestens 917 geboren sein. Das aber bedeutet, daß Eadgyth, als sie im Jahr 946 starb[29], nur eben in etwa 30 Jahre alt war.

Dasselbe gilt für die 959/60 geborene Theophanu, die im Juni 991 mit wenig über 30 Jahren starb.[30] Eadgyth starb 27 Jahre vor ihrem Gemahl, Theophanu überlebte den ihren nur um 8 Jahre als 23–30jährige Witwe und aktive Regentin für ihren unmündigen Sohn Otto III. – für beide keine Möglichkeit, eine „fromme Witwe" im Sinne der Bibel zu sein. Beide starben auch schon mit etwa 30 Jahren, „immatura morte"[31], wie die Quellen sagen. Danach bleibt zu fragen, ob nicht auch nach „vita et opera misercordiae" Eadgyth und Theophanu als „heiligmäßig" zu gelten hätten nach den Wertmaßstäben ihrer Zeit. Halten wir fest: beide wurden (bislang) nicht kanonisiert, sind also nach kanonischem Recht weder Selige noch Heilige.

---

[23] Vgl. 1.Tim 5,3ff.; J. *Blinzler* (LThK X (1965) S. 1204f. mit Lit.); M. *Dibelius*/H. *Conzelmann*, Die Pastoralbriefe (Handb. z. NT Bd. 13 (1955) S. 57ff.).

[24] Für *Mathilde*: die im Kloster Nordhausen (962 von Mathilde gegründet) um 974 entstandene Vita Mathildis reginae antiquior (vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, Deutschlands Geschichtsquellen im MA I, 1 (1948) S. 38ff.; zur um 1004 ebenfalls in Nordhausen entstandenen Vita Mathildis reginae posterior: ebd. S. 39/40).

Für *Adelheid*: das Epitaphium Adalheidae Odilos (*Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 302); in Selz: Miracula Adelheidae (NA 32 (1911), 689), (vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 302 Anm. 38).

[25] Für Mathilde, die im Kloster Nordhausen (Südharz) entstandenen beiden vitae Mathildis (s.o. Anm. 11 u. 12); für Adelheid die Selzer miracula Adelheidae (s.o. Anm. 14).

[26] Vgl. *Corbet*, l.c. S. 46–50, wo die Heiligkeit Eadgyth' durchaus positiv gesehen wird; *Folz*, l.c. S. 65/66; vgl. auch Thietmar von Merseburg, Chron. II, 11 (MGH SS rer Germ ed. R. *Holtzmann* 1935, S. 50/51: „santa Aedith"; II, 3, S. 40/41: „sanctissimae contectalis Aedithae"; II,3 S. 40/41: „beatae E. memoriae, quae inumera virtute praedita, ut signis (Wunder) post obitum claruit."); Widukind von Corvey, Hist. Sax. II, 41 (MGH SS rer Germ. edd. *Lohmann-Hirsch* 1935, S. 99: „beatae memoriae Edidis"); Hrotsvit Gesta Oddonis (opera omnia ed. P. *v. Winterfeld* 1902, v.118 (S. 200: „Eadith veneranda"), v.398 (S. 215: „praefulgens meritis regina supremis Aedit.").

[27] Vgl. *Corbet*, l.c. S. 33 Anm. 16, 52, 71 u. Anm. 8, 82, 104, 110, Anm. 117, 196f., 258, 263, Anm. 35; *v. Steinitz*, l.c. S. 279–94.

[28] RI 23 h.

[29] RI 131 a.

[30] RI 1035 b (dort falsches Alter: vgl. M. *Uhlirz*, Jbb. O III. l.c. S. 138 Anm. 35; G. *Wolf* (Byz. Zs. 81 l.c. S. 274f.).

[31] Ann. Quedlinburg. ad 991 (MGH SS III, 68).

So ist denn nach den Bestimmungen der Kanonisation bzw. des Verehrungs-Ritus, wie sie Papst Urban VIII. 1634 festgelegt hat[32], zu fragen, ob nicht sowohl Eadgyth wie Theophanu *per viam cultus* bzw. aufgrund des Nachweises ihres Rufes[33] „canonem adscribere" rechtens und tunlich sei.

Eadgyth: die Tochter des Königs Edward I. (899–924) von Wessex[34] wurde etwa 915/17 geboren[35] und wuchs nach dem Tod ihrer Eltern (Edward gest. 924 u. Elfleda) am Hof ihres älteren Stiefbruders Aethelstan (gest. 27.10.939)[36] auf. Eadgyth zählte zu ihren Vorfahren König Alfred den Großen (871–899)[37], Egbert den Großen (gest. 839)[38], vor allem aber[39] den heiligen König Oswald (604–642)[40] (Fest 5. bzw. 9. August). Sie war auch schon daher, wie die zeitgenössischen Quellen immer wieder betonen: *„beatae memoriae"*[41], *„veneranda"*[42], *„sancta"*[43], *„sanctissima"*[44], *„inumera virtute praedita"*[45]; schon Thietmar von Merseburg (um 1050) berichtet von Wundern („signa")[46] nach Eadgyth' Tod, und beim Annalista Saxo[47] finden sich ebenso die Mantellegende und die Hirschkuhlegende wie in den Annales Palidenses.[48] Nach alledem faßt *Corbet*[49] zusammen: Eadgyth sei nicht minder als heiligmäßig angesehen worden als z.B. Königin Mathilde (gest. 968), auch in der Literatur bezeugt. Aber ihr Leben und ihr Wirken seien eben nicht Gegenstand einer hagiographischen Biographie/Vita geworden.[50] Auch ihre Verehrung ist, im Gegensatz zu Mathilde und Adelheid, kaum nachweisbar und nicht allgemein verbreitet. Nur in St. Sebastian[51]

---

[32] Vgl. LThK V (1960) Sp.107 und 142f.; vgl. auch Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione, 4 Bde., Prato 1839/42.

[33] Canonisatio aequipollens.

[34] Vgl. C.P. *Wormald*, Edward d.Ä., Kg. v. Wessex 899–924 (Lex d. MAs III (1986) Sp.1596).

[35] Da sie 929 bei ihrer Heirat mindestens 12 Jahre alt war.

[36] Vgl. N. P. *Brooks*, Aethelstan (Kg. 924–39) (Lex. d. MAs I (1980) Sp.189f.).

[37] Vgl. C. P. *Wormald*, Alfred (Lex. d. MAs I (1980) Sp.409f.).

[38] Vgl. P. *Sawyer*, Egbert, Kg. v. Wessex 802–839 (Lex d. MAs III (1986) Sp.1699f.).

[39] So *Corbet*, l.c. S. 48.

[40] Vgl. J. *Oswald*, Oswald von Northumbrien (LThK VII (1962) Sp.1296); geb. um 604, gest. 5.8.642; Hl.-Fest 5. bzw. 9. August; 635 Gründer des Klosters Lindisfarne; schon im 8.Jh. nach Beda (mit Wundern) im Kloster Bardney verehrt.

[41] Widukind von Corvey II, 41 (l.c. S. 99); Thietmar II,3 (2) (l.c. S. 40f.).

[42] Hrotsvit, gesta Oddonis v.118 (l.c. S. 208).

[43] Thietmar II, 11 (l.c. S. 59f.).

[44] Ibid. II, 3; auch Annalista Saxo ad 936 (MGH SS VI, 601–03).

[45] Thietmar II, 3 (2) (S. 40f.).

[46] Ibid.: „... ut *signis* post obitum claruit."

[47] Ad 936 (MGH SS VI, 600, 36–55).

[48] Ann. Palid. ad 935 (MGH SS VI, 62, 27–55).

[49] *Corbet*, l.c. S. 48.

[50] Ebd.

[51] Vgl. D. *Claude*, Gesch. d. Erzbistums Magdeburg bis in das 12.Jh. Bd. II (1975) S. 371 und Anm. 5 mit Verweis auf den Nekrolog des Stiftes, hg. v. Th. *v. Krzesinski*, Gesch. d. Kirche u. d. Kapitels v. St. Sebastian in Magdeburg (1903) S. 44: „VIII. Id. Jul. festo s. Kiliani. Hic peragitur *anniversarium Edittae* reginae *in summo* (Hochaltar), et ter compulsabitur."

und in St. Moritz[52] zu Magdeburg[53] läßt sich die Verehrung Eadgyth'[54] nachweisen, in St. Sebastian bis zum 15. Jahrhundert[55]. Hier scheint mir deutlich, daß nach dem relativ frühen Tod Eadgyth' im Jahre 946 und dem ihrer Kinder Liutgard (gest. 953)[56] und Liudolf (gest. 957)[57], nach dem Tod auch von Liutgards Gemahl, Herzog Konrad dem Roten (gest. 955)[58] und nach Konrads und Liudolfs Aufstand gegen König Otto I. 953/54[59] eine Tradition vorläufig abriß, die erst 1024 mit den salischen Nachfahren Liutgards[60] wieder eine Chance bekommen hat. Die von Otto I. und Adelheids Sohn Otto II. veranlaßte Vita Mathildis reginae antiquior[61], die von Mathildes bayerischem Urenkel Heinrich II. um 1004 veranlaßte Vita Mathildis reginae posterior[62], die Heiligenvita im „Epitaphium" Adelheidae des Odilo von Cluny[63] und ihre spätere Selzer Vita,[64] die „Heiligen" König Heinrich II.[65] und Kunigunde[66] – das alles verweist m.E. auf eine ursprünglich auf Adelheid zentrierte Strömung, für die Eadgyth als Mutter Liudolfs und Schwiegermutter Konrad des Roten nicht eben eine Heilige sein konnte. So ist es denn trotz der für eine „sanctitas" Eadgyth' sprechenden Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts aus m.E. durchaus *politischen* Gründen nicht zur Ehre der Altäre für Eadgyth gekommen, wobei die Tatsache ihrer „ausländischen" Herkunft, die *Corbet* betont, wohl minder wesentlich war.

---

[52] *Wentz-Schwineköper*, Das Erzbistum Magdeburg I,1: Das Domstift St. Moritz in Magdeburg (Germania Sacra,1972, S. 87).

[53] Bekanntlich hat ja Eadgyth Magdeburgs Gründung sehr gefördert (vgl. Thietmar II,2); *Köpke-Dümmler*, l.c. S. 10 (Magdeburg Morgengabe an Eadgyth) u. S. 64f. u. Anm. 5.

[54] Vgl. *Corbet*, l.c. S. 48 Anm. 30.

[55] S. o. Anm. 48 (*Claude*) S. 371.

[56] *Köpke-Dümmler*, l.c. S. 228 u. Anm. 4 (18.Nov.953).

[57] Ebd. S. 289ff. (6.Sept.957); RI 254 c.

[58] Ebd. S. 259f. (10.Aug.955); RI 240 g.

[59] Ebd. S. 200–243.

[60] Kg./Ks. Konrad II. (1024–39) war ein Urenkel Liutgards u. Konrads des Roten.

[61] Vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 38ff.

[62] Ebd. S. 39f.

[63] Ebd. S. 302.

[64] NA 36 (1911), 689.

[65] *Heinrich II.* (1002–1024) war ein Enkel von Mathildes Lieblingssohn Herzog Heinrich von Bayern, dem jüngeren Bruder Ottos des Großen (geb. 6.5.973, vier Tage vor Ottos I. Tod, gest. 13.7.1024) (Hl. Fest 15. bzw. 13. Juli), Gründer des Bistums Bamberg, Erneuerer des Bistums Merseburg 1004; kanonisiert von Papst Eugen III. 1146; vgl. Adalbold von Utrecht (ca. 970–1026) Vita Heinrici II. imp. (1024/26) (–1004 (1012) (MGH SS IV, 679ff.); Vita Heinrici II. imp. (Verf.: Adalbert v. Bamberg?) 1. Fass. 1145, 2. Fass 1170 (MGH SS IV, 787–820); vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 102; *Wattenbach-Schmale* Bd. I (1975) S. 152ff.

[66] *Kunigunde*, Hl. (Fest 3. März bzw. 9. Sept.) Gem. Kg./KS. Heinrichs II. um 1000; nach Heinrichs Tod (1024) Nonne in dem von ihr gegründeten Kloster Kaufungen (gest. dort 3. 3. 1033). Kanonisiert am 29. 3. 1200 durch Papst Innozenz III., transl. nach Bamberg 9. 9. 1201. N.N., Vita Cunigundae (1199) (MGH SS IV, 821–828) (vgl. Rudolfus Glaber, Hist.) (MGH SS VII, 62); *Wattenbach-Schmale*, l.c. S. 154ff.; R. *Klauser*, Der Heinrichs- u. Kunigundenkult im mittelalterl. Bistum Bamberg, 1957 passim.

Theophano/Theophanu war eine byzantinische Prinzessin aus dem hochadeligen Haus der Skleroi.[67] Ihr Vater Konstantinos war ein Skleros, dessen Schwester Maria mit dem späteren byzantinischen Kaiser Johannes I. Tsimiskes vermählt war; ihre Mutter Sophia war eine Phokaina, deren Oheim der byzantinische Kaiser Nikephoros II. Phokas (963–969) war. In der Familie der Phokades gab es auch Heilige,[68] und auch Kaiser Nikephoros galt als besonders fromm.[69]

Mit wenig über 12 Jahren kam Theophanu 972 nach dem Westen als „Friedenspfand" ihres (angeheirateten) Oheims Johannes I. Tsimiskes und heiratete am 14. April 972 in Rom (Mit-)Kaiser Otto II., dem sie mindestens 5 Kinder schenkte, wovon eines als Säugling verstarb.[70] 2 Töchter, Adelheid und Sophia, jeweils nach den Großmüttern benannt, wurden Äbtissinnen[71] in Quedlinburg und Gandersheim; Mathilde heiratete und bekam 10 Kinder, darunter Erzbischof Hermann II. von Köln (1036–1056)[72]; 6 Töchter wurden Äbtissinnen[73], darunter als Heilige Äbtissin Ida von St. Maria in Capitolio zu Köln und auch die älteste Tochter, Königin Richeza von Polen (Feste am 21. März u. 26. Nov.). Mit etwa 23 Jahren wurde Theophanu Witwe, mit etwa 31 starb sie [74], nachdem, wie Thietmar von Merseburg meint,[75] im Jahr zuvor, am 21. Oktober 990 eine Sonnenfinsternis Theophanus Ende vorherbedeutet habe. Und Thietmar fährt fort: „Et sequenti anno (991) *consummato in bonis vitae suimet cursu* in Niumagum infirmatur imperatrix ..."[76] und ähnlich die Annales Quedlinburgenses[77] ad 991: „... Theophanu imperatrix consummato *in bonis vitae suae cursu* ... immatura dissolvitur morte ...". Auch rühmt Thietmar Theophanu: „Haec, quamvis sexu fragilis, *modestiae tamen fiduciae et*, quod in Graecia rarum est,

---

[67] S. o. Anm. 4; Th. *Schieffer*, Th (LThK X (1965) Sp.87).

[68] Vgl. G. *Schlumberger*, Un Empereur Byzantin au dixième siècle – Nicephore Phocas (1890, Ndr. 1923) S. 40; Gg. *Ostrogorsky*, Gesch. d. Byzant. Staates, 1963, S. 238.

[69] Vgl. *Ostrogorsky*, l.c.; *Schlumberger*, l.c. S. 249ff.

[70] Vgl. G. *Wolf*, Byz. Zs. 81, 1988, S. 272ff.

[71] Vgl. G. *Wolf*, Prinzessin Sophia, Äbtissin von Gandersheim und Essen ... (978–1039) (Niedersächs. Jb. 61 (1989) S. 105–23).

[72] Vgl. F. W. *Oediger*, Regesten der Erzbischöfe v. Köln I (313–1099), 1954/61, Nr.770, S. 226–837, S. 242.

[73] Vgl. G. *Wolf*, Könige und Kaiser als Nachkommen der Kaiserin Theophanu (G. *Wolf*, Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 280–311; *ders.*, Die Kinder Ottos II. u. Theophanus (ebd. S. 168–179). Von den Enkelinnen gelten Richeza von Polen (Fest 21. März) und Ida von St. Marien in Capitolio/Köln (Fest 26. November) als Heilige, in manchen Gegenden Polens auch heute noch Kaiser Otto III. als heilig.

[74] Am 15. Juni 991 (RI 1035 b); M. *Uhlirz*, Jbb. O III. l.c. S. 138ff.; G. *Wolf*, Vom Kaiserpalast in Byzanz zum Valkhof in Nimwegen (*Ders.*, Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 19–26, bes.24ff.).

[75] Chron. IV, 15 (S. 148: „Nunc autem (990 Oct. 21) de fine imperatricis praedictae (Theophanu) locuturus, quae hunc processerint *signa* narrabo." (ein eigenhänd. Eintrag!)

[76] Ibidem.

[77] MGH SS III, 68, verfaßt von einem Geistlichen des von Königin Mathilde gegründeten Damenstifts St. Servatius zu Quedlinburg etwa 1007/8. – 1033.

egregiae conversationis fuit ... demulcens in omnibus pios terrensque ac superans erectos ...".[78]

Griechische Quellen gibt es zu Theophanu keine, d.h. zumindest sind bislang keine bekannt.

Thietmar von Merseburg[79], geboren 975, mit dem ottonischen Kaiserhaus verwandt, erhielt seine Erziehung zuerst in Quedlinburg (–987), danach am Domstift zu Magdeburg; 1002 wurde er Propst in Walbeck (–1009), 1009 Bischof von Merseburg, wo er bis zu seinem Tode am 1.12.1018 amtierte. In Quedlinburg und in Magdeburg, wo er zur Zeit von Theophanus Tod 991 war, hat er sicher von ihr gehört (sie vielleicht sogar gesehen?); freilich ersichtlich mehr hat er in Magdeburg von Königin Eadgyth gehört. Die relative Quellenarmut des späteren 10. Jahrhunderts und die Tatsache, daß für Theophanu keinerlei hagiographisches Werk vorhanden ist[80], war sicher und ist ein Grund, warum sie nicht alsbald als Heilige verehrt wurde. Daneben taucht immer wieder der – obsolete – Einwand auf, schon bei Odilo von Cluny um 1000, daß sie (aus *politischen* Gründen) sich gegen ihre Schwiegermutter, Kaiserin Adelheid, stellte,[81] was – bei manchen bis heute! – ihrem Andenken schadete. Schon bei Odilo von Cluny ist deutlich die Abneigung gegen Theophanu zu spüren[82], wie auch die Feindschaft Dietrichs von Metz, eines Vetters Kaiser Otto I., über die der Mönch Alpertus von St.Symphorian berichtet;[83] auch Otloh von St. Emmeram[84] kritisierte die angebliche Prachtliebe der Kaiserin Theophanu, und Petrus Damiani gar beschuldigt Theophanu einer „obszönen" Beziehung zu (Erzbischof/Gegenpapst) Johannes Philagathos[85], eine Beschuldigung, die mehr auf Petrus Damiani (gest. 1072), den reformistischen Eiferer, als auf Theophanu zurückfällt. Denn alle diese Angriffe – ausgenommen der parteiische Odilos – liegen weit später und entbehren nach den Quellen jeder Grundlage.[86]

---

[78] L.c. IV, 10 (l.c. S. 142f.); vgl. auch IV, 14 (S. 148f.: „de optima eius conversacione").

[79] Zum Leben Thietmars: R. *Holtzmann* (MGH SS rer Germ. 1935. S. XVI–XXVII).

[80] Obwohl zwischen 972 und 983 nicht weniger als 57, und von 983–991 nicht weniger als 35 Interventionen zugunsten von Klöstern, Stiftern und Kirchen bezeugt sind, hat Theophanu dennoch kein Kloster oder Stift neu gegründet, was ihr offenbar zum Nachteil ausschlug. Vgl. auch P. *v. Steinitz* (wie Anm. 4) S. 279–294, bes. 290ff.

[81] Vgl. M. *Uhlirz*, Jbb. O. III. l.c. S. 142; G. *Wolf*, Theophanu und Adelheid (Ders., Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 79.96).

[82] Odilonis Epitaphium Adalheidae (MGH SS IV, 633f. u. 640; c. 7: „illa imperatrix *graeca*".)

[83] De episcopis Mettensibus (MGH SS IV, 697f.); G. *Wolf* (wie Anm. 81) S. 86ff.; *ders.*, Kaiser Otto II. u. d. Schlacht von Cotrone (Ders., Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 155–61, bes.156f.). Dietrich von Metz war ein Neffe Königin Mathildes und somit Vetter Kaiser Ottos I., aber eine durchaus fragwürdige Persönlichkeit.

[84] Ex Othloni libro visionum (MGH SS XI, 385); vgl. *Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 270), Otloh geb. um 1010, gest. bald nach 1070.

[85] Ep. ad Cadalohem (MPI 144/I, 21 Sp.253).

[86] So auch M. *Uhlirz*, Jbb. O III., l.c. S. 141ff.

Dagegen ist bezeugt Theophanus Umgang mit dem Hl. Adalbert von Prag[87], mit Gerbert von Reims[88], dem späteren Papst Sylvester II. (999–1003), mit dem hl. Erzbischof Willigis von Mainz[89], die ihre hervorragenden Berater waren. Theophanus Frömmigkeit steht außer Zweifel; auch des Brun von Querfurt (973/74–1009) Vita S. Adalberti c.12[90] bezeugt dies, erwähnt ihre *„elemosinae et orationes"*, ganz zu schweigen von den vielen bezeugten Schenkungen und Interventionen Theophanus zugunsten von Klöstern und Kirchen[91], von ihrer *„humilitas"* und ihrer Heiligenverehrung.[92] Theophanu wird auch einer wunderbaren *„visio Sti. Laurentii"*[93] gewürdigt.[94] Zwei ihrer Töchter bringt sie, wie Thietmar schreibt, Gott als „Zehnten" dar.[95]

Nichts spricht dagegen, Theophanu dieselben „honores" zuzuerkennen wie der Herzogin Oda, den Königinnen Mathilde und Eadgyth, den Kaiserinnen Adelheid und Kunigunde.

Aber „Fremdenhaß"[96] und Adelheids, die sie überlebte, Gegnerschaft haben die Entstehung einer zeitgenössischen Verehrung verhindert.

Ja sogar bei ihrem Sohn Otto III. hat die Großmutter Adelheid zunächst Seelgifte für die Mutter Theophanu offenbar unterbunden.[97] Freilich hat Theophanu auch, früh, mit 23 Jahren, schon Witwe, aber überaus tatkräfti-

---

[87] Vgl. RI 1017 l, vgl. auch MGH SS IV, 538 und 600f.; M. *Uhlirz* (wie Anm. 86).

[88] Vgl. RI 956 x u. oft; M. *Uhlirz*, l.c. S. 644 (Index!); vgl. auch die Briefsammlung Gerberts von Aurillac/Reims (MGH Briefe d. deut. Kaiserzeit, hg.v. F. *Weigle*,1966 passim).

[89] Vgl. P. *v. Steinitz* (wie Anm. 4) S. 279–94; vgl. auch Translatio Sti. Albini (MGH SS XV/2, 688) u. Chron. reg. Colon. ad 991 (MGH SS rer Germ ed. Gg. *Waitz* 1880, S. 31); für die christl. Demut der Theophanu spricht auch ihre Erstbestattung nach ihrem Wunsch im Paviment des Westwerks von St. Pantaleon zu Köln, wo der Fuß des Eintretenden über ihre letzte Ruhestätte schritt, sowie das Scheren ihres Haupthaares vor ihrem Tod nach Art der Benediktinerinnen (GA 204f. = Annales ecclesiae St. Pantaleonis (Hist. Archiv d. Stadt Köln – unveröff.): „Eodem die 3. Martii Exuviae augustissimae Imperatricis Theophaniae, Coniugis Ottonis II. et Ottonis III. Matris in elevato Epitaphio ligneo reclusae, praeter Crines capillares, qui Tela tenui intertextum innodati erant ..."); vgl. auch H. *Fußbroich*, Das Grab der Kaiserin Theophanu in St. Pantaleon zu Köln, in: G. *Wolf*, Ksn. Theophanu, Prinzessin ... (wie Anm. 4) S. 295–300; *ders.*, Metamorphosen eines Grabes. Grabstätten der Theophanu in der ehemaligen Benediktinerabtei Sankt Pantaleon (Schnütgen-Gedenkschrift (wie Anm. 4) Bd. II, S. 231–244).

[90] MGH SS IV, 600f.; *Wattenbach-Holtzmann*, l.c. S. 50ff.; *Corbet*, l.c. S. 196f.

[91] Vgl. P. *v. Steinitz*, l.c. S. 290ff.

[92] Vgl. ebd. S. 282ff.

[93] S. Laurentius: Tag: 10. August – Märtyrer um die Mitte des 3. Jhs.; vgl. Thietmar Chron. IV, 10 (8) (l.c. S. 142f.).

[94] Thietmar Chron. IV, 10 (l.c. S. 142f.); vgl. auch: Thietmar II, 10 (4) zu 955.

[95] Ibidem („De fructu vero ventris sui decimas Deo obtulit filias suas ...").

[96] Vgl. *Corbet*, l.c. S. 71 (Odilo l.c.: „illa imperatrix graeca").

[97] Theophanu starb am 15. 6. 991; ab Ende 991 bis März 992 läßt Adelheid ihren 11jährigen Enkel dauernd (s.o. Anm. 15) für „sich" urkunden (Selz!), aber erst am 29. Sept. 992 (RI 1072) (D O III. Nr.107) stellt Otto III. erstmals eine Seelgift für seine Mutter aus (vgl. auch D O III. Nr.119 (993 Apr. 18), 120 (993 Apr. 24), 123 (933 Mai 15), 127 (993 Juni 13).

ge Regentin für ihren Sohn Otto III., kein Kloster selbst gegründet, dessen Mönche oder Nonnen ihr dann als der Gründerin das Loblied gesungen, die „notwendige" Vita geschrieben hätten. So blieb Theophanu lange, auch in der deutschen Geschichte, eine Fremde. Erst in den letzten Jahren regt sich in Köln,[98] in Nimwegen und anderwärts[99] eine Strömung, die in Theophanu eine Persönlichkeit *„beatae memoriae"*, eine *„femina venerabilis"* sieht und ihres „dies natalis" (15. Juni) in einer Art *„per viam cultus"* gedenkt. Dabei wird auch sichtbar, daß die griechisch-orthodoxe Kirche die große Kaiserin als „verehrungswürdig" (venerabilis) ebenfalls wieder entdeckt hat.

So wird denn auch Theophanu in der „laus Adalberti", dem Lobgedicht auf den Hl. Adalbert von Prag, gewürdigt als:[100] *„Optima regina, miseris matrona benigna"* und von Thietmar:[101] „consummati *in bonis* vitae suimet cursu."

Mit Recht also bemerkt Patrick *Corbet:*[102] „D'abord parce que, si la majorité des souveraines ottoniennes furent vénérées, il y eut au moins une exception notable, celle de Theophano, *victime probable de ses origines étrangères.*"

Dabei sollte man es weder für Theophanu noch für Eadgyth belassen, die beide „Opfer" von politischer Gegnerschaft und von „Fremdenfeindlichkeit" wurden.[103]

Denn: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk" (Proverb.14,34).

---

[98] Seit 1989 findet in St. Pantaleon zu Köln am Sarg der Kaiserin im Gedenken an Theophanu unter großer Beteiligung eine ökumenische Eucharistiefeier an ihrem dies natalis (15. Juni) statt.

[99] S. auch die zahlreichen Gedenkveranstaltungen anläßlich des 1000. Todestages der Kaiserin Theophanu in Köln, Cleve, Konstanz, Nimwegen, Quedlinburg, Athen und Thessaloniki, in Köln auch unter Beteiligung des Kardinalerzbischofs von Köln und des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland.

[100] FF. rer. bohem. I, c. XII, 446 (vgl. M. *Uhlirz*, Jbb. l.c. S. 118 Anm. 2). Vgl. auch Thietmar Chron. I, 21, l.c. S. 26f.: „ ... quia sancta est, ut scriptura docet (2. Macc. 12, 46) et salubris cogitatio, pro defunctis orare et elemosinis absolutionem hiis impetrare ..."; Canaparii vita Adalberti c. 14 (MGH SS IV, 586, 44ff.: „cui (Theophanu) pia cura circa pauperes cum summatibus viris et bene quaerentibus Christum sincerissima dilectio fuit ...").

[101] Thietmar, Chron. IV, 15 (S. 148f.).

[102] L.c. S. 71.

[103] Zum Gesamtthema jetzt auch: G. *Wolf*, R. *Folz*, Les Saintes Reines du Moyen Age en Occident (VIe. – XIII. siècles) (Subsidia Hagiographica 76 (1992) – Rezension in ZRG, KA 110 (1993), S. 473–77).

Der „Fall Wächter"

Aus der Frühzeit der Beziehungen zwischen Sozialdemokratie und Kirche

Daniela Dunkel

Der „Fall Wächter" ist in der Geschichte der Fälle[1] um die Jahrhundertwende bislang allenfalls ein Begriff geblieben. Er läßt sich mit der Frage umschreiben, ob ein Christ Sozialdemokrat sein könne und ein Sozialdemokrat ein Christ.[2] Über dieses Problem wurde seinerzeit unter Theologen aller kirchenpolitischen couleur diskutiert und publiziert und beschäftigte jeden, dem die Lösung der Sozialen Frage am Herzen lag.[3] Es ist daher bemerkenswert, daß der Name Wächter in der einschlägigen Fachliteratur zum Thema Kirche und Sozialismus, Kirche und Soziale Frage nicht oder nur beiläufig genannt wird. Theodor von Wächter war der erste evangelische Theologe, der in die Sozialdemokratische Partei eintrat und sich für eine

---

[1] Das Wort „Fall" kam als Kurzbezeichnung für Auseinandersetzungen über Lehrfragen zwischen einzelnen Pfarrern und den zuständigen kirchenregimentlichen Instanzen gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf und wurde bald allgemein gebräuchlich. Der erste dieser Fälle war der *Fall Klein* im Jahr 1891 (vgl. ChW 5 [1891] Sp. 463). Der *Fall César* 1906 war so sehr „Fall", daß sich in der RGG[1] unter dieser Eintragung ein Verweis auf den Namen findet (Bd. II, Sp. 821). Zur Geschichte der Fälle vgl. Martin Rade: Vierzig Jahre Fälle, in: ChW 40 (1926) Sp. 1100–1103.

[2] Paul Göhre prägte diese Formulierung bereits in seinem 1891 veröffentlichten Bericht *Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche. Eine praktische Studie* durch seine Forderung: „Es muß der Grundsatz durch uns zur Thatsache gemacht werden, daß auch ein Sozialdemokrat Christ und ein Christ Sozialdemokrat sein kann" (aaO. 216). Anders jedoch urteilte Adolf Stoecker in der Frage „Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein" in seinem berühmten Einleitungsvortrag, den er auf der 6. Hauptversammlung der *Freien kirchlich-sozialen Konferenz* in Stuttgart am 28. Mai 1901 hielt: „Viele Sozialdemokraten sind thatsächlich noch Christen. Ein zielbewußter Anhänger der marxistischen Richtung kann freilich kein bewußter Christ sein; wohl aber kann ein Sozialdemokrat, der nicht prinzipiell denkt, im guten Glauben stehen, daß er seiner Partei angehören und Christ bleiben kann" (aaO. 4).

[3] Unter dem Titel „Unsere Stellung zur Sozialdemokratie" besprach F. Naumann in der *Christlichen Welt* 1893 das im selben Jahr erschienene Buch des Pastors Eduard Schall, Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrtümern und die Stellung der protestantischen Kirche zur sozialen Frage, Berlin 1893. Über Theodor Wächter wurde meistens anhand der Informationen in der Broschüre von Eduard Schall, Der ‚Fall von Wächter' oder Darf und kann ein Christ und besonders ein Pfarrer eingeschriebenes Mitglied der socialdemokratischen Partei sein? Oebisfelde 1893, diskutiert (ChW 7 [1893] Sp. 904–910, 938–941 u. 958–963).

Verbindung von Christentum und Sozialdemokratie einsetzte.[4] Sein Leben und Werk sind vom Scheitern geprägt: weder vermochte er, die Anerkennung der Sozialistischen Bewegung durch die Kirche zu erreichen, noch war sein Eintreten für eine Einbindung des Christentums in der Sozialdemokratischen Partei von Erfolg gekrönt. Er geriet zwischen die Fronten und beide Seiten, Kirche wie Partei, distanzierten sich von ihm. Daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit einer kirchenpolitisch interessanten Persönlichkeit, die als Vordenker zwar vieles anregen konnte, deren enormes soziales Engagement jedoch nichts Dauerhaftes zu schaffen vermochte, dennoch wichtig und lohnend ist, wenn sie – wie in diesem Falle zu einem tieferen Verständnis der politischen und sozialen Problematik des Protestantismus um die Jahrhundertwende beiträgt – zeigt die biographische Darstellung von Gerd Wilhelm Grauvogel.[5]

Grauvogel hat es sich zur Aufgabe gemacht, die wichtigsten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit von Theodor von Wächter (1893–1896) historisch aufzuarbeiten, in ihren theologischen wie sozialgeschichtlichen Zusammenhang einzubinden und erstmals das Wirken Wächters nach diesem Zeitraum bis zu seinem Tode darzustellen. Die Ergebnisse der verdienstvollen Studie von Grauvogel werden im folgenden zusammengefaßt und um einige zusätzliche Beobachtungen erweitert.

Theodor von Wächter (1865–1943) – Sohn einer württembergischen Beamtenfamilie mit pietistischer Prägung – studierte Theologie in Tübingen und schloß sich als sog. Stadtstudent dem Evangelischen Stift an. Wie sein fünf Jahre älterer Studienfreund und Stiftsrepetent, Christoph Schrempf (1860–1944), der im Jahre 1891 mit seiner Weigerung, in der Taufliturgie das Apostolikum zu sprechen, einen vehementen Kirchenstreit und einen „Fall" um seine Person auslöste[6], lehnte Wächter das Bekenntnis zu Jung-

[4] Zu dem Zeitpunkt, als Wächter gerade in die SPD eingetreten war und die Öffentlichkeit noch keine Kenntnis davon genommen hatte, erklärte Wilhelm Herrmann (1846–1922) am 28. Mai 1891 in seiner Rede auf dem 2. *Evangelisch-Sozialen Kongreß*: „Es giebt in der deutschen Sozialdemokratie keinen irgendwie hervorragenden Mann, der die hundertfach sich bietende Gelegenheit benutzt hätte, mit einem christlichen Bekenntniß hervorzutreten. Das muß doch wohl daher kommen, daß es nicht so leicht ist, den Sozialdemokraten und den Christen in einer Person zu vereinigen. Auf den Höhen der Bewegung sprüht es fortwährend von Aeußerungen des Hasses gegen Christenthum und Kirche" (ZThK 1 [1891] S. 263).

[5] Gerd Wilhelm Grauvogel, Theodor von Wächter. Christ und Sozialdemokrat. Ein soziales Gewissen in kirchlichen und gesellschaftlichen Konflikten, Stuttgart 1994. Die Arbeit wurde im April 1993 von der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes als Dissertation angenommen.

[6] Zwischen den miteinander befreundeten jungen Theologen gab es mancherlei Gemeinsamkeit. Wie Wächter so wurde auch Schrempfs pietistischer Glaube durch das wissenschaftliche Studium und insbesondere durch die historisch-kritische Methode bei Karl Heinrich Weizsäcker (1822–1899) erschüttert. Schrempf gab bereits 1884 dem Konsistorium bekannt, daß er Bedenken habe, „in Religionssachen sehr kritisch oder gar skeptisch" in den praktischen Kirchendienst eintreten zu können (Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst. Mit einem kurzen Vorbericht herausgegeben von Lic.theol. Chr. Schrempf, Göttingen 1892, S. III) und daß „er nur das Evangelium von Christo, wie es in den synoptischen Evangelien enthalten sei, pre-

frauengeburt und leiblicher Auferstehung bereits während seines Studiums in den 80er Jahren ab. Der Bitte seiner Familie, eine Patenschaft zu übernehmen, meinte er nicht nachkommen zu können, da ihn die in der Taufliturgie gestellte Frage, ob der Pate die christliche Erziehung im Sinne des Apostolikums unterstützen wolle, in Gewissensnot gebracht hätte. Wächters Entscheidung wurde durch die erste Dienstprüfung öffentlich. Das Abhalten der Examenspredigt in einer Tübinger Kirche machte es erforderlich, daß der Kandidat das Vaterunser mit der Gemeinde zu sprechen hatte. Wächter weigerte sich und konnte nach längeren Verhandlungen mit dem Konsistorium erwirken, ausnahmsweise ohne Abhalten eines Gottesdienstes zum Examen zugelassen zu werden. Da Wächter auch während des Vikariats nicht aus dieser Krise herauskam, ließ er sich nach der Zweiten Dienstprüfung auf unbefristete Zeit beurlauben, um weitere theologische Studien betreiben zu können.

Wächter begann, sich mit der Sozialen Frage zu beschäftigen und trat 1891 als erster evangelischer Theologe in die SPD ein.[7] Für Wächter war es unfaßbar, daß ein Theologe über der wissenschaftlichen Arbeit die sozialethisch-praktische Dimension des christlichen Glaubens außer acht lassen könne. Um die Arbeits- und Lebensverhältnisse der Fabrikarbeiter kennenzulernen, zog es ihn in die Industriegebiete um Nürnberg. In Erlangen bau-

---

digen könne" (aaO. 2). Oberkonsistorialrat von Wittich riet – wie er es auch Jahre später gegenüber den von Wächter geäußerten Gewissenskonflikten tun sollte – dennoch zum Eintritt in den Kirchendienst, woraufhin Schrempf 1896 eine Pfarrstelle in Leuzendorf übernahm. Schrempf ließ das Konsistorium wiederholt wissen, daß er mit der Spannung zwischen Bekenntnis und Theologie nicht zurechtkomme; in einen ersten Konflikt mit dem Oberkonsistorium geriet er jedoch erst, als er sich weigerte, für den Kriegerverein in Leuzendorf eine Fahnenweihe vorzunehmen. In dieser Auseinandersetzung konstatierte Schrempf, daß er „von dem K. Konsistorium keine religiöse Antwort erhielt" (aaO. VI–VII). Nachdem Schrempf dem zuständigen Dekanat mitgeteilt hatte, daß er das Apostolikum bei einer Taufe nicht gesprochen habe und künftig nicht mehr zu sprechen gedenke, wurde ein Disziplinarverfahren gegen ihn eingeleitet, das 1892 mit Entlassung ohne Pension „wegen Verfehlung wider die übernommene Dienstpflicht" (aaO. 56) endete. Der „Fall Schrempf" erregte großes Aufsehen. Mit der Antwort Adolf v. Harnacks auf die Frage seiner Studenten, ob er eine Eingabe an den Evangelischen Oberkirchenrat um Abschaffung des Apostolikums für ratsam erachte (ChW 6 [1892] 768–770), entbrannte vollends der *Apostolikumstreit* (vgl. Hans-Martin Barth in: TRE 3 [1978] 560–562 [Lit.]).

[7] Bereits mit der politischen Aktivierung der Arbeiter sowie der Gründung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP) 1869 waren die gesellschaftlichen Probleme aufgeworfen und so dringlich geworden, daß weder Staat noch Kirche umhin kamen, sich mit der Sozialen Frage auseinanderzusetzen. Eine sinnvoll koordinierte kirchliche Handlungsstrategie zur Behebung der sozialen Mißstände kam nicht zustande; die sozialen Hilfsmaßnahmen boten keinen grundsätzlichen Lösungsansatz für die bestehenden Probleme. Es konnte nicht verhindert werden, daß die von der Sozialen Frage existentiell Betroffenen sich weiter von der Kirche entfremdeten (vgl. Joachim Mehlhausen, Die christlich-soziale Bewegung, der Zentralverein für Sozialreform und die Innere Mission, 1. Die Kirche vor der Sozialen Frage, in: J. F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge [Hg.], Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 2, Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat [1850–1918], Leipzig 1994, S. 258–267).

te er auf eigene Kosten eine gebührenfreie Leihbücherei für Arbeiter auf. Seine Versuche, hierfür finanzielle Unterstützung unter seinen theologischen Lehrern zu finden, schlugen fehl. Nach seiner Übersiedelung nach Berlin noch im selben Jahre nahm er das Studium der Nationalökonomie auf und lernte den Sozialethiker Oberstleutnant a.D. Moritz von Egidy (1847–1898)[8] auf dessen Pfingstversammlung[9] kennen. Wächter fand in Egidy ein Vorbild und älteren Weggenossen, dem er sich persönlich anvertraute. Trotz divergierender politischer Standpunkte war die Beziehung durch gegenseitige Unterstützung in der sozialethischen Arbeit und hohe Wertschätzung geprägt.[10] Friedrich Naumann (1860–1919) sah nach einer Volksversammlung im Oktober 1893 in den Berliner *Germaniasälen*, auf der er selbst, Wächter, Egidy und der Sozialdemokrat Ewald Vogtherr (1859–1923) das Wort führten, Wächter und Egidy als „Vermittler zweier Weltanschauungen ..., ein Mittelglied zwischen Sozialdemokratie und klarem christlichem Sozialismus". In diesem Sinne wünschte er, „daß beide von der Sozialdemokratie oft und mit Erfolg gehört werden".[11]

Um die Lage der Proletarier hinreichend erfassen und die Interessen der Arbeiter glaubhaft vertreten zu können, meinte Wächter, Verzicht auf jegli-

---

[8] Moritz von Egidy war bekannt geworden durch die 53 Seiten umfassende populärwissenschaftliche Broschüre *Ernste Gedanken*, über die sich viele Gemüter erregten und die rasch eine Auflagenhöhe von 50.000 Exemplaren erreichte. Obwohl in ihr für den Theologen nichts eigentlich spektakulär Neues gesagt wurde, sind seine theologisch angreifbaren Formulierungen und Gedankengänge entweder als anstößig empfunden, oder doch als ganz neue Herausforderungen für die Lehre der Kirche aufgefaßt worden (vgl. Martin Rade, in: ChW 5 [1891] Sp. 6–9, 26–31, 75–80; Wilhelm Bousset, in: ChW 9 [1895] Sp. 364–369, 387–392 mit Egidys Replik Sp. 492–494). Egidy stellte in seiner Schrift die Frage: „Erfüllt die Kirche in ihrer heutigen Gestalt ihren Beruf? Erreicht sie ihren Zweck: zu sammeln und zu erleuchten? Ich sage: nein, und sage damit nur das, was Millionen denken – einige klar empfinden, andere unklar ahnen" (Ernste Gedanken, Leipzig 1890, S. 3). Egidy lehnte mit dem Vorwurf „Die Kirche meint ja eben das Christentum 'konstruiren' zu können" (aaO. 10) das Bekenntnis der Gottheit Christi ab, forderte eine Reinigung des Neuen Testaments von Wunderberichten und legte das Schwergewicht auf die ethische Komponente des Christseins. Obwohl die Schrift von hohem sittlichem Ernst und Gottesgläubigkeit zeugt, und Egidy keineswegs aus der protestantischen Kirche strebte, wurde ihm von seiten des Oberst v. Treitschke sofort nach Erscheinen der Abschied nahegelegt (Heinz Herz, Alleingang wider die Mächtigen. Ein Bild vom Leben und Kämpfen Moritz von Egidys, Leipzig o.J. [1970], S. 46 f).

[9] Die Pfingstversammlung am 19./20. Mai 1891 im Berliner Architektenhaus war die erste Konferenz, die v. Egidy abhielt. Er lud in dem siebten von acht Heften *Zum Ausbau der Ernsten Gedanken* „etwa 120 Deutsche Männer ein ..., die wirken wollen, daß der Welt das *Einige Christentum* gegeben werde" (aaO. 278). Es nahmen ca. 220 Personen aus Adel, Besitz- und Bildungsbürgertum teil, Offiziere, Juristen, Theologen, darunter auch Studenten verschiedener Fakultäten (aaO. 66f).

[10] Daß Theodor v. Wächter in den beiden Biographien Moritz v. Egidys – Heinrich Driesmans, M. von Egidy. Sein Leben und Wirken, Bd. 2, Dresden 1900 und Heinz Herz (aaO.) – nicht erwähnt wird, könnte der Beziehung den Anschein der Einseitigkeit geben. Grauvogel weist jedoch nach, daß Wächter und Egidy in regem Austausch miteinander standen, gemeinsam auf Volksversammlungen auftraten und jeweils über des andern Wirken in der je eigenen Zeitschrift berichteten (Grauvogel 215–219).

[11] ChW 7 (1893) Sp. 1249–1250.

che Annehmlichkeiten und alle Güter, die über die Befriedigung der elementaren leiblichen Bedürfnisse hinausgingen, üben zu müssen. Zur Bestreitung seines Lebensunterhaltes plante Wächter, sich um eine Lehrerstelle an der von den Sozialdemokraten errichteten Berliner *Arbeiter-Bildungsschule* zu bewerben und nebenher ein Handwerk zu erlernen. Durch seinen kärglichen Lebensstil und sein soziales Engagement lebte er über seine Kräfte und zog sich eine lebensgefährliche Lungenerkrankung zu. Nach seiner Genesung versuchte er, in seine Heimatstadt Stuttgart zurückgekehrt, sich mit religiösen und politischen Publikationen über Wasser zu halten. Im Rahmen der Maifeier des Jahres 1892 bekannte sich Wächter erstmalig in einer öffentlichen Rede zu seiner sozialdemokratischen Parteizugehörigkeit. Neben seiner publizistischen Tätigkeit übernahm er eine aufreibende Vortragstätigkeit für die SPD. Bereits bei der Reichstagswahl im Sommer 1893 stellte ihn die Partei als Kandidaten im vierten württembergischen Wahlkreis (Böblingen, Leonberg, Maulbronn, Vaihingen) auf. Zwar erreichte er kein Mandat, doch war ihm der Erfolg zuzuschreiben, daß die SPD drittstärkste Partei dieses Wahlkreises wurde.

Die Haltung des wüttembergischen Konsistoriums zur politischen Betätigung des Predigtamtskandidaten war zunächst abwartend. Erst als sich die Beschwerden über Wächters politische Agitation häuften, verfügte die geistliche Behörde im Juni 1893 den Entzug der kirchlichen Dienstbefähigung Wächters.[12] Jahre bevor Theologen wie Christoph Blumhardt (1842–1919), Paul Göhre (1864–1928) und Max Maurenbrecher (1875–1930) sich zur Sozialdemokratie bekannten[13], erreichte die Grundsatzdiskussion über die Vereinbarkeit von Christentum und Sozialdemokratie in der Kirche durch den „Fall von Wächter" einen ersten, in der Literatur bisher kaum beachteten Höhepunkt.[14] Mochten sozialliberale Kreise um Nau-

---

[12] Zwei Jahre später äußerte sich der EOK in Berlin grundsätzlich zur sozialpolitischen Wirksamkeit der Pfarrer in dem *Erlaß des Oberkirchenrats der altpreußischen Landeskirche betreffend die Beteiligung der Pfarrer an der sozialpolitischen Bewegung vom 16. Dezember 1895* (Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Berlin 1983, Bd. III, Nr. 321, S. 727–730.) Die Diskussion, die auf der Generalsynode 1897 über diesen Erlaß geführt wurde, ist dokumentiert in: Günter Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Bd 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871–1914, Gütersloh1977, S. 193–216.

[13] Christoph Blumhardt bekannte sich im Herbst 1899 öffentlich zur SPD und wurde mit seinem Parteieintritt erster sozialdemokratischer Pfarrer. Von 1900–1906 vertrat er die SPD als Abgeordneter des Württembergischen Landtags (vgl. Klaus Jürgen Meier, Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1979). Paul Göhres Eintritt in die SPD erfolgte im Jahre 1900, nachdem er ein Jahr zuvor aus dem Nationalsozialen Verein ausgetreten war. 1903 wurde er für die SPD in den Reichstag gewählt (vgl. Joachim Brenning, Paul Göhre: Fabrikarbeiter – Pfarrer – Sozialdemokrat. Eine sozialethisch-historische Untersuchung, Marburg 1980). Max Maurenbrecher wechselte erst nach der Auflösung des Nationalsozialen Vereins 1903 zur SPD, die er 1910 jedoch bereits wieder verließ (vgl. Hans Windisch, Art. Maurenbrecher, Max, in: RGG^2, Bd. 3 [1929] Sp. 2051).

[14] So expressis verbis der Gründer der württembergischen evangelischen Arbeitervereine und spätere Stuttgarter Prälat Theodor Traub (1860–1942) im *Kirchlichen Anzei-*

mann[15] zumindest Verständnis für eine politische Solidarität mit der Sozialdemokratischen Partei unter Ausklammerung des Religiösen aufbringen[16], so galt die Sozialdemokratie bei der Mehrheit der Pfarrer und Theologen als religionsfeindlich und wurde entschieden abgelehnt.[17] Wie sehr sich allerdings in der Kirche die Situation zuspitzte, zeigt die vom Frankfurter Konsistorium gegenüber Naumann ausgesprochene „Mißbilligung". Naumann hatte Wächter im Dezember 1893 zu einer Versammlung eingeladen und seine von Wächter abweichende christlich-soziale Grundposition dargelegt, jedoch auch das einander Verbindende zu betonen gewagt. Der in der Öffentlichkeit ausgetragene Konflikt mit dem Konsistorium war für Naumann Anlaß, seine Stelle in Frankfurt aufzugeben und in den Dienst der „Südwestdeutschen Konferenz der Inneren Mission" zu wechseln.[18] Daß in dieser angespannten Situation bereits die bloße Teilnahme an einer Wächterschen Versammlung oder gar die Zustimmung zu einer seiner Thesen für einen Pfarrer ein berufliches Risiko darstellte, wird am „Fall" des Pfarrers Arndt in Westfalen deutlich. Obwohl Franz Arndt im Mai 1894 seine Aussage, ein Christ könne sehr wohl auch Sozialdemokrat sein, öffentlich zurücknahm, mußte er sein Mandat im *Verband Evangelischer Arbeitervereine*

---

ger für Württemberg vom 29.12.1892 (Jg. 1, Nr. 14, S. 121) unter der Überschrift „Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?": „Mehrfach ist in der letzten Zeit diese Frage besonders lebhaft besprochen worden. Der eine Grund davon ist die etwas zahmere Haltung der sozialdemokratischen Presse im Punkt Christentum und Religion seit dem Erfurter Parteitag, der andere, daß diese Frage durch den cand. theol. Th. von Wächter zum Thema von Agitationsvorträgen für die sozialdemokratische Partei gemacht wurde".

[15] So z.B. Theodor Traub (aaO. Nr. 14, S. 121–123; Nr. 15, S. 135–136).

[16] Daß die Religion im *Erfurter Programm* von 1891 zur Privatsache erklärt wurde, fand unter den Theologen unterschiedliche Resonanz. Julius Kaftan (1848–1926) betrachtete die Intention dieses Programmpunktes „nicht als Kompliment für die Religion ... Sie ist Privatsache, d.h. nicht wichtig genug, um in die öffentliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufgenommen zu werden". Andererseits beinhalte diese Bezeichnung auch positiv „Gewissenssachen, ... die uns wie nichts anderes am Herzen liegen, die wir heilig halten, an die wir weder Zweifel noch Machtwort anderer herankommen lassen. In diesem Sinn ist Religion wirklich Privatsache" (Die Hilfe 1 [1895] Nr. 50). Auch unter den Sozialdemokraten war die Erklärung der Religion zur Privatsache des Erfurter Parteitages keineswegs unumstritten. Die intensive Diskussion über Staat und Kirche, die auf den folgenden Parteitagen der Sozialdemokratischen Partei bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges geführt wurde, dokumentiert deutlich die Interpretationsbedürftigkeit des 6. Programmpunktes (vgl. Rüdiger Reitz, Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe, Stuttgart 1983, S. 240–251).

[17] „Unter der Sozialdemokratie soll aber dies heilsame Christentum den Todesstreich empfangen; wenn es möglich wäre, eine Erscheinung, die ewiges Leben hat, zu vernichten, so würde die Sozialdemokratie den Glauben ermorden" (Adolf Stöcker, Sozialdemokratie und Sozialmonarchie, Leipzig 1891, S. 25). Daß Stoeckers Kampf gegen die Sozialdemokratie kontraproduktiv die Entfremdung der Kirche von der Arbeiterschaft verschärfte, zeigt eindrücklich Günther Brakelmann, Stoecker und die Sozialdemokratie, in: Günter Brakelmann/Martin Greschat/Werner Jochmann, Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg 1982, S. 84–122.

[18] Vgl. Walter Göggelmann, Christliche Weltverantwortung zwischen Sozialer Frage und Nationalstaat. Zur Entwicklung Friedrich Naumanns 1860–1903, Baden-Baden 1987, S. 39.

niederlegen und dem Konsistorium in Münster versichern, sich künftig politischer Agitation zu enthalten.[19]

Obwohl Wächter sich auf der Höhe seiner politischen Karriere und aufgrund seiner erfolgreichen Rednertätigkeit – bei Großveranstaltungen in Stuttgart und Mannheim mobilisierte Wächter an die 4000 Zuhörer – großer Popularität erfreute, stand die Mehrheit seiner Parteigenossen dem *Theologen* Wächter skeptisch und feindselig gegenüber. Dennoch wurde ihm 1895 erneut eine Reichstagskandidatur im ersten hessischen Wahlkreis (Hofgeismar, Rinteln, Wolfshagen) angetragen. Daß aufgrund von Wächters Agitation schließlich ein christlicher Flügel in der SPD zustande kam, konnte Wächter als seinen Erfolg verbuchen. Das von ihm herausgegebene *Sonntagsblatt für freien Geistesaustausch* erreichte im Jahr 1895 an die 7000 Abonnenten und avancierte zum Publikationsorgan der christlichen Sozialdemokraten.[20] Generell jedoch wurde in Zweifel gezogen, daß ein parteiinterner Nutzen durch die von Wächter zur Partei hinzugewonnenen Christen bestünde. So wenig Wächters religiös geprägte Agitation in der SPD einen breiteren Konsens finden konnte, so sehr war er zugleich als Theologe Fremdkörper in der Partei.[21] Wächters Gründung der *Sozialchrist-*

---

[19] Vgl. Klaus Erich Pollmann, Landesherrliches Kirchenregiment und Soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890, Berlin/New York 1973, S. 169–170. Daß Arndt nicht gerade zum Sozialismus tendierte, zeigt sein Stellvertretender Vorsitz im konservativ geprägten Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine Deutschlands von 1898 bis 1913 (vgl. Dieter Fricke, Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine Deutschlands [GEA] 1890–1933, in: Dieter Fricke u.a. [Hg.], Lexikon zur Parteiengeschichte, Leipzig 1985, Bd 3, S. 14–29).

[20] Zunächst erschien 1893 die Zeitschrift unter dem Namen *Der Christ. Sonntagsblatt für Christen jeden Bekenntnisses zur Förderung selbständiger Gotteserkenntnis und praktischer Nächstenliebe*. Da Wächter stärker den Diskurs verschiedener Weltanschauungen im Titel zur Geltung bringen wollte, nannte er sie ab 1894 *Sonntagsblatt für freien Geistesaustausch zur Förderung selbständiger Wahrheitserkenntnis und praktischer Nächstenliebe* und ab 1895 *Sonntagsblatt für freien Geistesaustausch* mit wechselnden Untertiteln. Die letzte Ausgabe erschien am 26.7.1896.

[21] Der meist erhobene Vorwurf gegen die Theologen in der Sozialdemokratischen Partei richtete sich gegen deren angeblichen Missionsabsichten (vgl. hierzu die aufschlußreichen Beobachtungen von Grauvogel zum Freundeskreis Wächters, S. 180–182). Für die christlichen Sozialdemokraten war als Gegenreaktion charakteristisch, daß sie zu keiner „concession an irgend eine bestehende Form von Kirche" bereit waren (vgl. etwa Paul Göhre, Das religiöse Problem im Socialismus, in: Sozialistische Monatshefte, 6. Jg. [1902] S. 267–277). Wie Wächter es in der bereits erwähnten Diskussion mit Naumann abgelehnt hatte, „als Missionar unter die Sozialdemokraten gegangen" zu sein (ChW 7 [1893] Sp. 1249), so wehrte sich auch Göhre in den *Sozialistischen Monatsheften* gegen die Unterstellung, er beabsichtige die Sozialdemokratie zu christianisieren. Der christliche Einfluß auf die Sozialdemokratie sei „schon indirect durch die Gesinnung seiner Anhänger, die in der Mehrzahl als Christen, wenn auch als sehr äußerliche und schablonenhafte, ... erzogen sind" ein Faktum, selbst wenn die meisten unter ihnen sich innerlich von der Kirche und dem christlichen Bekenntnis abgewandt hätten. Dabei sah Göhre gerade im Sozialismus die Chance, daß durch diesen „christliche Eigenschaften, Tugenden, Grundsätze ... zu neuer Lebenskraft erweckt" würden (aaO. 274).

lichen Vereinigung, die konkrete Hilfe für Obdachlose und Arme vorsah, wurde von kirchenfeindlichen Kreisen der SPD als Schwächung des Klassenkampfes und Zersplitterung der Partei angesehen. Unter den parteiinternen Gegnern befanden sich der bereits erwähnte Ewald Vogtherr und Adolf Hoffmann (1858–1930).

Wächter hatte sich durch die enormen Anstrengungen der beiden Wahlkämpfe körperlich übernommen und mußte sich einer Kur unterziehen. Er versprach sich durch einen Erholungsaufenthalt insbesondere, von seiner Homosexualität „geheilt" werden zu können. Der Leidensdruck war für Wächter so groß geworden, daß er schon zuvor den Lesern seines Sonntagsblattes seine homophile Neigung „gebeichtet hatte". In dieser Situation wurden seine diesbezüglichen „Verfehlungen" von der Partei hochgespielt. Als Wächter dem Parteivorsitzenden August Bebel ankündigte, er werde sich in einer öffentlichen Versammlung zu den Vorwürfen äußern und Einzelheiten seiner sittlichen „Verirrung" offen bekennen, bedeutete dies das für Wächter äußerst schmerzliche Ende seiner viereinhalbjährigen Parteizugehörigkeit. Denn obwohl Bebel im Reichstag gegen die strafrechtliche Verfolgung Homosexueller eintrat, legte er Wächter den Parteiaustritt nahe.[22]

Als Wächter 1896 das *Sonntagsblatt*, das seit Jahren viel zu knapp kalkuliert war, wegen hoher Schulden nicht mehr weiter führen konnte, flüchtete er ins Ausland. Italien galt ihm als Land, in dem von alters her die Homosexualität auf eine gewisse Toleranz stieß. Hier begann er ganz neu als Sprachlehrer, erwarb ein Universitätsdiplom und wurde als Deutschlehrer an die staatliche Handelsschule berufen. In diesen Jahren verfaßte er ein Buch über *Die Liebe als körperlich-seelische Kraftübertragung*, in dem er sich mit dem Phänomen der Homosexualität auseinandersetzte, und veröffentlichte Schriften zur Kunst- und Literaturgeschichte.[23] 1909 erhielt Wächter das Angebot, die Leitung des deutschen Künstlerhauses *Villa Romana* in Florenz zu übernehmen. Als Betreuer der jungen Künstler-Stipendiaten sowie als Gastgeber und geistreicher Gesprächspartner kunstinteressierter deutscher Italienreisender fühlte sich Wächter wohl, bis schließlich der Kriegsausbruch und die damit aufkommende Deutschenfeindlichkeit in

---

[22] Erst nach seinem Parteiaustritt konnte sich Wächter der Arbeit an der *Sozialchristlichen Vereinigung* voll widmen, deren praktisch-ethische Zielsetzung in der *Weihnachtsfeier für die Armen*, die am 22.12.1895 in Berlin stattfand, dokumentiert ist. Etwa 1000–1200 folgten der Einladung im *Sonntagsblatt*, in *Der Hilfe* und in Egidys *Versöhnung* zu einem geselligen Zusammensein; die Kosten waren durch Spenden gedeckt. Wächter und Egidy hielten Ansprachen über Jesus von Nazareth und „die gegenwärtige Bedeutung des Weihnachtsfestes". Für 250 Obdachlose unter ihnen wurde eine Sammlung durchgeführt (Grauvogel 207–209).

[23] Wächter hatte drei publizistische Projekte: eine *Biblioteca Italo-tedesca*, in der er zweisprachig Gedichte von Heine, Goethe, Schiller und Petrarca veröffentlichte, eine *Bibliothek für freien Geistesaustausch* (es erschienen drei von Wächter selbst verfaßte Bände: über den sozialdemokratischen Dichter *Albert Dulk*, *Goethe und Rom* und *Das Entwicklungsgesetz der Geschichte*), ein mehrbändiger *Kunstführer über Rom* (Bd. 1: *Das Museum des Konservatorenpalastes auf dem Kapitol*).

Italien die Bewohner der Villa Romana vertrieb. Im Mai 1915 verließ Wächter Florenz und kehrte nach Württemberg zurück.

Nach seiner Rückkehr ins schwäbische Schorndorf beschäftigte sich Wächter wieder mit den Fragestellungen, die schon zuvor seine Arbeit in Deutschland ausgemacht hatten. Er veröffentlichte die umfangreiche Broschüre *Das Entwicklungsgesetz der Geschichte, Friede auf Erden als Endziel notwendiger geschichtlicher Entwicklung*[24], in der er seine marxistisch-materialistische Geschichtsbetrachtung mit einer pietistischen Reich-Gottes-Erwartung zu verknüpfen versuchte. Während des Krieges wurde Wächter in den Vaterländischen Hilfsdienst eingezogen und wurde im letzten Kriegsjahr als Dolmetscher im italienischen Offiziersgefangenenlager Ellwangen/Jagst eingesetzt. Hier engagierte sich Wächter – dem die Versöhnung Deutschlands mit seiner Wahlheimat Italien am Herzen lag – bei der Herausgabe einer Lagerzeitung und gab interessierten Kriegsgefangenen italienischen Sprachunterricht.

Die Revolutionswirren versetzten Wächter in eine chiliastische Stimmung. Er wähnte den sozialistischen Zukunftsstaat unmittelbar bevorstehen und trat mit Aufrufen an die Öffentlichkeit, um für den Aufbau eines freien und sozialen Deutschlands zu werben. Bei der Spaltung der SPD versuchte Wächter in Schorndorf vergeblich, durch das Einberufen einer Versammlung zu schlichten, und trat später in die KPD ein. Hier konnte er keine führende Position mehr einnehmen. Die nächsten Jahre seines Lebens waren weithin durch aktives soziales Engagement im Elend der Nachkriegszeit geprägt. Einen seiner letzten großen Auftritte hatte er als Gastredner auf der ersten *Christrevolutionären Tagung*[25] in Stuttgart im Juni 1921. Wächter sah durch den Marxismus die Erfüllung der biblischen Verheißungen und die Verwirklichung des „Bruderreichs" ganz nahe. Er appellierte an die Christrevolutionäre, durch Zusammenschluß zu einer interkonfessionellen, internationalen und überparteilichen *Liga freien Geistesaustausches* bzw. *Arbeitsgemeinschaft für soziale Kultur* an der Vollendung der sozialen Menschheitskultur mitzuwirken. Zum einen fand er unter den Christrevolutionären nicht den erwarteten Anklang und kaum Freunde für seine „Kulturliga", durch die er seine frühere *Sozialchristliche Vereinigung* gerne wiederzubeleben versucht hätte. Zum andern war in den Jahren der Inflation dem politisch-religiösen Schwärmertum der Nährboden ohnehin entzogen.

---

[24] Das Entwicklungsgesetz der Geschichte, Friede auf Erden als Endziel notwendiger geschichtlicher Entwicklung, Stuttgart 1915, Bibliothek für freien Geistesausstausch, Bd. 3.

[25] Die *Christrevolutionäre* fühlten sich zu einem religiösen Sozialismus hingezogen, wie ihn Christoph Blumhardt verkörperte. Durch reichlich nationalistisches und völkisches Gedankengut sowie durch den von dem Gründer Carl Strückmann während des Ersten Weltkriegs vertretenen Annexionismus und dessen Eintritt in die *Deutsche Vaterlandspartei* (DVLP) war diese Bewegung eindeutig rechtslastig geprägt. Wie sehr zu Beginn der Weimarer Republik das vom Pietismus geprägte Württemberg und insbesondere die Landeshauptstadt Stuttgart lokales Zentrum für Christrevolutionäre und allerhand kuriose „Inflationsheilige" war, zeigt Ulrich Linse, Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre, Berlin 1983, 82–96, recht anschaulich.

Immer in der Hoffnung, seine frühere Stelle in Florenz wieder aufnehmen zu können, kämpfte Wächter 1923 gegen die Enteignung und Beschlagnahmung der *Villa Romana* und erreichte schließlich bei König Viktor Emanuel III. deren Rückgabe an den Romana-Verein. Als 1928/29 die Villa wieder von Künstlern bezogen werden konnte, wurde die Konzeption des Hauses geändert und von nun an die Leitung einem Künstler selbst übertragen. Zur Arbeitssuche kam Wächter nun als Sechzigjähriger nach Stuttgart zurück. Wächter war auf Verdienste als Nachhilfe- und Volkshochschullehrer auf Honorarbasis angewiesen, bis ihn die Nationalsozialisten als Kommunisten 1933 nicht mehr an einer öffentlichen Schule duldeten, und er seinen Lebensunterhalt ausschließlich von Privatstunden finanzieren mußte. Nach dem Tod seiner Schwester, bei der er wohnte, verlor er seinen praktischen Halt. Als Mitsiebziger brachen seine homoerotischen Sehnsüchte wieder stark hervor, so daß er 1942 wegen „Verführung Minderjähriger zur widernatürlichen Unzucht" in Haft genommen wurde.[26] Dem psychischen Leid folgte ein rasch voranschreitender körperlich-geistiger Verfall. Wächter starb am 9. Juli 1943 in der psychiatrischen Abteilung des Stuttgarter Bürgerhospitals an einer Kreislaufinsuffizienz.

Das Lebensschicksal Theodor von Wächters brachte es mit sich, daß sein Entwurf für eine Zusammenarbeit von christlichen und atheistischen Sozialdemokraten zur Verwirklichung des Sozialismus[27] bald wieder vergessen wurde. Doch sollte festgehalten werden, daß sein theologischer Grundansatz durchaus die Problematik der Verbindung von Theologie und politischem Sozialismus antizipierte, mit der sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts die *Religiösen Sozialisten* auseinandersetzten.

---

[26] Zum Gesamtkomplex vgl. Burkhard Jellonnek, Homosexuelle unter dem Hakenkreuz. Die Verfolgung von Homosexuellen im Dritten Reich, Paderborn 1990.

[27] „So sehen wir, daß die sozialdemokratischen Vertreter des Atheismus von der Erreichung des Sozialismus das Absterben der Religion, die sozialdemokratischen Vertreter des Christentums das Aufblühen wahrer, rein sittlicher Religiosität erwarten – beide haben also das gleiche Interesse an dem Eintreten derselben Zustände, von denen sie Entgegengesetzes erwarten. Wer Recht hat, das kann eben erst durch das Eintreten dieser Zustände erwiesen werden – also müssen beide möglichst eifrig gemeinsam arbeiten an der Herbeiführung der die Frage entscheidenden wirtschaftlichen Verhältnisse" (Theodor v. Wächter, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion, Stuttgart o.J. [1894], S. 27).

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

Georg Jenal / Stephanie Haarländer (Hrg.): Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für Friedrich Prinz zu seinem 65. Geburtstag (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 37), Stuttgart (Verlag Anton Hiersemann) 1993, 23, 629 S., 4 Karten, Ln. geb., ISBN 3-7772-9321-0.

Nachdem Freunde und Schüler des Jubilars diesem zum 60. Geburtstag bereits eine Zusammenstellung von dessen eigenen Aufsätzen hatten zukommen lassen, widmen sie ihm zum neuerlichen Jubiläum eine Festschrift im klassischen Sinne, deren Beiträge vier Sektionen zugeteilt sind. Unter der Rubrik ‚I. Vorgeschichte und Frühzeit' folgen die Aufsätze von *F. Stein,* Grabkammern bei Franken und Alamannen, sowie *W. Volkert,* Die Ortsnamen des Hachinger Tales. Unter der Überschrift ‚II. Königtum, Adel, Herrschaftsgeschichte' finden sich die Abhandlungen von *E. Ewig,* Die Klosterprivilegien des Metropoliten Emmo von Sens, das Reichskonzil von Malay-le-Roi (660) und der Sturz des Metropoliten Aunemund von Lyon (661/62); H. H. *Anton,* Synoden, Teilreichsepiskopat und die Herausbildung Lotharingiens (859–870); *R. Schieffer,* Karolingische Töchter; *G. Diepolder,* Bemerkungen zur Frühgeschichte der Klöster Tegernsee und Ilmmünster; *J. Jarnut,* Ein Bruderkampf und seine Folgen: Die Krise des Frankenreiches (768-771); *F. Felten,* Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts; *E. Hlawitschka,* Beiträge zur Genealogie der Burchardinger und Liutpoldinger; *W. Giese,* Venedig-Politik und Imperiums-Idee bei den Ottonen; *W. Störmer,* Grundzüge des Adels im hochmittelalterlichen Franken; *J. K. Hoensch,* Verlobungen und Ehen Kaiser Sigismunds von Luxemburg. Unter ‚III. Askese, Mönchtum und Kirche' folgen: *S. Pricoco,* La lettera di Fausto di Riez a Magno Felice; *A. Angenendt,* „Mit reinen Händen". Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese; *H. Fichtenau,* Monastisches und scholastisches Lesen; *H. C. Faussner,* Zur Frühzeit des Klosters Seeon und ihren Quellen; *G. Bönnen* u.a., Religiöse Frauengemeinschaften im räumlichen Gefüge der Trierer Kirchenprovinz während des hohen Mittelalters; *O. Capitani,* L allusione dantesca a Metteo d Acquasparta; *F. Lotter,* Das Judenbild im volkstümlichen Erzählgut dominikanischer Exempelliteratur um 1300: Die „Historiae memorabiles" des Rudolf von Schlettstadt. Abgerundet wird der Band von der Sektion ‚IV. Kult- und Kulturgeschichte': *K.* u. *V. Bierbrauer,* Schuttern in der Karolingerzeit – Das Evangeliar in London, British Library, Add. 47673; *W. Berschin,* Gab es eine Augsburger Buchmalerschule des XI. Jahrhunderts?; *W. Haubrichs,* St. Georg auf der frühmittelalterlichen Reichenau. Hagiographie, Hymnographie, Liturgie und Reliquienkult; *G. Fasoli,* Medievistica rinascimentale tra Bologna e l'Europa; *E. Voltmer,* Das Mittelalter oder wie die Gegenwart sich ein Bild von der Vergangenheit macht.

In seinem ‚Vorwort' formuliert *G. Jenal* die für die wissenschaftliche Forschung des Jubilars zeitlebens maßgeblichen Perspektiven: „Verdeutlichung gesellschaftsgeschichtlicher Zusammenhänge", „Abneigung gegen selbstgenügsame Spezialisierung und Einführung in der Fragestellung", „Klärung komplexer Zusammenhänge und Verdeutlichung großer Linien" (XI). Die eindrucksvollsten Beiträge der Festschrift machen sich eben diese Zielsetzungen in besonderer Weise zu eigen: Indem *R. Schieffer* den Lebenswegen karolingischer Königstöchter nachgeht, vermag er zugleich einige Grundzüge des karolingischen Herrschaftsverständnisses zu veranschaulichen: Über das Schicksal der Königstöchter wurde aufgrund ihrer „exklusiven Bedeutung als Teilhaberinnen und Erbinnen des königlichen Geblüts" gewöhnlich im Schoß der Familie" entschieden (138). Um das ohnehin spannungsreiche Gesamtverhältnis des Königtums zu den übrigen politisch Mächtigen nicht zu belasten (138), suchte man die Töchter „gleichsam zu neutralisieren" und einem

Kloster zu überantworten (127). Einzig entscheidend für die Thronnachfolge war für den König ein gesunder, männlicher Nachkomme, wie *J. Jarnut* anhand der Rivalität zwischen den Brüdern Karl und Karlmann dartut: Zwar hatten beide einen Sohn mit Namen Pippin, doch schied Karls Sohn aufgrund einer angeborenen Behinderung aus der Anwartschaft auf den Thron aus; offenbar liegt in dieser Konstellation der bislang unbeachtet gebliebene Schlüssel für die machtpolitischen Veränderungen im Frankenreich zwischen 768 und 771. Mit dem „Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese" benennt *A. Angenendt* einen weiteren Grundzug frühmittelalterlichen Denkens: Obwohl die kultische Reinheit im Neuen Testament ohne Einfluß bleibt, die geschlechtliche Enthaltsamkeit hier vielmehr allein im Dienste der Christus-Verkündigung steht, galt sie im Frühmittelalter, das sich kulturell auf einer vergleichsweise einfachen Stufe befand, als konstitutive Voraussetzung für jedwedes kultische Handeln: „ein Beispiel für den Zusammenstoß verschiedener Denkwelten" (307). *F. Lotter* zeichnet das mittelalterliche Judenbild in volkstümlichen Erzählungen der dominikanischen Exempelliteratur besonders anhand der nach 1303 von Rudolf von Schlettstadt verfaßten „Historiae memorabiles" auf, der „in einzigartiger Weise Mentalität und Gedankenwelt der Mehrzahl seiner Zeitgenossen widerspiegelt" (444). Theologisch einfühlsam und mit zahlreichen Literaturbeispielen wird aufgezeigt, in welcher Weise die Juden weiterhin als „Gottesmörder" galten, „jederzeit und überall bereit, Marter und Kreuzigung Christi zu wiederholen, sei es an unschuldigen Christenkindern, sei es am Leib des Herrn [in der Hostie] selbst" (444). Schließlich seien *F. Feltens* perspektivreiche Überlegungen zu den „Konzilsakten als Quellen für die Gesellschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts" hervorgehoben; als „sachliche Bestimmungen" gäben diese Dokumente „Hinweise auf Erscheinungen des damaligen gesellschaftlichen Lebens", als „normative Quellen" bezögen sie sich auf „Mißstände"; weiterhin seien diese Texte im Kontext ihrer Quellengattung, im Blick auf den zugrundeliegenden theologischen Hintergrund sowie im Rahmen des historisch-politischen Umfeldes zu interpretieren (194). Seine Optionen münden überdies in eröffnende Überlegungen zur sozialgeschichtlichen Interpretation der Konzilsakten (196).

In der Spur des Jubilars gelingt es allzumal den Autoren der hervorgehobenen Beiträge, „der unendlichen Fülle von Ereignissen und Fakten Sinn abzugewinnen" (Vorwort Jenal XI) ja, den Schritt von der Geschichtswissenschaft hin zur Geschichtsschreibung in leicht lesbarer Weise zu vollziehen. Damit machen sie die Festschrift zu einem auch für die weitere historische Forschung gewichtigen Werk.

Münster i.W. *Hubertus Lutterbach*

Jürgen Petersohn (Hrg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (= Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1994, 652 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-6642-2.

Der „Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte", dessen derzeitiger tatkräftiger Leiter, *Harald Zimmermann*, im Vorwort des vorliegenden Bandes dieses Gremiums mit Recht eine „deutsche Akademie für Mediävistik" nennt, hat sich in zwei Arbeitstagungen auf der Insel Reichenau (Oktober 1990, März 1991) unter der Leitung von *Jürgen Petersohn* intensiv mit einem Thema befaßt, das schon lange eine zusammenfassende Darstellung erheischte. Nicht zuletzt deshalb, weil in den letzten Jahrzehnten grundlegende Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Heiligenkulte erschienen, die eine lange bestehende Barriere zwischen Mediävistik und Kirchengeschichte überwanden. *František Graus, Alba Maria Orselli* und der Rezensent hatten 1965 den Anfang gemacht, *Peter Brown* (1971), *Paul-Albert Février* (1990), *Arnold Angenendt* (1990) und viele andere sind diesem Aspekt der politisch-gesellschaftlichen Relevanz der Heiligenverehrung gefolgt, wodurch ein neues sehr realistisches Bild der vielzitierten, aber nicht immer konkret dargestellten engen Verbindung von Herrschaft und Kult, Staat und Kirche im Mittelalter entstand, dem die Forschungen von *Eugen Ewig* und *Martin Heinzelmann* zur spätantiken und frühmittelalterlichen „Bischofsherrschaft" wichtige strukturgeschichtliche Erkenntnisse hinzufügten.

Um so erfreulicher ist es, wenn der vorliegende stattliche Band, der fast handbuchartigen Charakter besitzt, nicht nur ein Fazit der bisherigen Forschungergebnisse bietet, sondern selbst neue wichtige Akzente setzt. Das gilt bereits für den dichten Einleitungsbeitrag von *Arnold Angenendt*, dem wir ein grundlegendes Buch über „Heilige und Reliquien" (1993) ver-

danken, und ebenso für die folgende Studie von *Hans-Jürgen Becker*, welche die rechtsgeschichtliche Seite des Themas behandelt, z.B. die Bedeutung des Heiligen als Garant der Herrschaft, ein Aspekt, der dann die Richtschnur für alle weiteren Artikel geworden ist.

Bernhard Schimmelpfennig und *Jürgen Petersohn* widmeten sich unter diesem Gesichtspunkt den „heiligen Päpsten und der päpstlichen Kanonisationspolitik" bzw. „Kaisertum und Kultakt in der Stauferzeit"; wobei in letzterem Fall die staufisch initiierte Kanonisation Karls des Großen und ihr ideologischer Kontext im Mittelpunkt stehen.

Unter dem Aspekt der „monarchischen Herrschaftsverbände des lateinischen Europa" behandelt *Joachim Ehlers* „Politik und Heiligenverehrung in Frankreich", *Klaus Herbers* die Entwicklung des Jakobuskults in Spanien, vor allem dessen politische Seite, *Erich Hofmann* die politischen Heiligen Skandinaviens, *Aleksander Gieysztor* dasselbe Phänomen im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen, wobei er sich für das letztere Land und den Wenzelskult vor allem auf die Arbeiten von *František Graus* stützt; *Gabor Klaniczay* widmet sich auf sehr intensive Weise der „königlichen und dynastischen Heiligkeit in Ungarn".

Um den orthodoxen Osten geht es im nächsten Abschnitt. Die naturgemäß sehr enge Verknüpfung von Staat und Kirche, die sich auch in der Heiligenverehrung manifestiert, stellt *Klaus Schreiner* dar, wobei auffällt, daß die Unterschiede zum lateinischen Westen viel geringer sind, als bisher allgemein angenommen wurde, ein Faktum, das sich auch in umfassender Weise in den grundlegenden Forschungen *Hans-Georg Becks* zur byzantinischen Geschichte wiederfindet. Der politischen Heiligkeit im Byzanz des 10. und 11. Jahrhunderts gilt auch der Beitrag von *Rosemary Morris*. *Andrzej Poppe* behandelt „Politik und Heiligenverehrung in der Kiever Rus" und *Frank Kämpfer* steuert einen Beitrag über politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslawen bei.

Im letzten Abschnitt des Buches, der Regionen und Städten gilt, behandelt *Matthias Werner* in einer beeindruckenden, mehr als 90 Seiten umfassenden Untersuchung das Gesamtthema am Beispiel der hl. Elisabeth von Thüringen. Hier war es die Bindung des Kultes sowohl an den überregionalen Deutschen Orden wie an die ebenfalls überregionalen Bettelorden. Umgekehrt brachte dessen Bindung an die landgräfliche Dynastie wiederum eine kultische Verengung mit sich. Die politische Seite des Elisabeth-Kults wird andererseits auch daran ersichtlich, daß deren Kult aus dynastischen Gründen im ungarischen Königshaus viel intensiver war als in Hessen: Man könnte hier von einem polykultischen Phänomen sprechen.

Um Stadtheilige geht es in den beiden abschließenden Beiträgen: *Alfons Zettler* thematisiert die Rolle des Markus-Kultes für Venedig und hebt mit Recht hervor, wie stringent dessen Politisierung von Frühmittelalter bis ins 13. Jahrhundert durchgezogen wurde. *Paolo Golinelli* hebt im Anschluß an die Arbeiten von *Peter Brown* und *Alba Maria Orselli* die Bedeutung italienischer städtischer Heiligenkulte für die Formierung eines kollektiven städtischen Bewußtseins hervor. Eine kundige Zusammenfassung des Herausgebers sowie Orts- und Personenregister beschließen den wohlgelungenen Band, der sicher eine solide Grundlage für weitere Forschungen auf diesem Gebiet sein wird.

München *Friedrich Prinz*

Karl Schmid (Hrg.): Vita Walfredi und Kloster Monteverdi. Toskanisches Mönchtum zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 73), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1991, 17, 239 S. mit 8 Tafeln, Ln. geb., ISBN 3-484-82073-X.

Im Jahre 752/53 gründete der Pisaner Walfred zusammen mit dem befreundeten Lucchesen Gunduald und dem korsischen Bischof Fortis das Kloster S. Pietro in Palazzuolo (bei Monteverdi im südlichen Tuszien). Gemeinsam mit vier seiner fünf Söhne legte er dort die Profeß ab, begüterte das Kloster 754 reich und versorgte auch seine Frau durch die Gründung des ansonsten unabhängigen Frauenklosters S. Salvatore an der Versiglia (in der Nähe des heutigen Pietrasanta). Dieser erstaunliche Entschluß zur Konversion der gesamten Familie, begründet in den politischen Wirren der Umbruchszeit zwischen langobardischer und fränkischer Herrschaft in Italien, ist in der Vita Walfreds dokumentiert, die im 9. Jh. von Andreas, dem dritten Abt des Klosters und Sohn des Mitgründers Gunduald, aufgezeichnet wurde. Die kritische Ausgabe dieser zuletzt in den Acta Sanctorum (1864) edierten Quelle, die sich auf eine bisher unbeachtete Handschrift stützen

kann, und die Neuedition der Schenkungsurkunde (Cartula dotis) von 754 stehen im Mittelpunkt dieses Bandes. Zusammen mit begleitenden quellenkundlichen Untersuchungen und Beiträgen zum Kloster Monteverdi sind beide Editionen das Ergebnis der langjährigen Arbeit des Freiburger Toskana Seminars unter der Leitung des inzwischen verstorbenen Historikers *Karl Schmid*. *Gerd Tellenbach*, der erste Studien zur Toskana-Forschung angeregt hatte, ist dieses Buch zu seinem 85. Geburtstag gegeben; *Cinzio Violante* hat es präsentiert.

Bisher hat die Vita Walfredi kaum im Licht der historischen Forschung gestanden, so daß es einige ungeklärte „Merkwürdigkeiten um (diesen) langobardischen Heiligen aus Tuszien" gibt, die der Herausgeber in einem einleitenden Kapitel aufzeigt. Dabei legt *Schmid* das Schwergewicht auf die Beschreibung der kritischen politischen Situation im langobardischen Tuszien, die Walfred dazu bewog, sich, seine Familie und sein Eigentum dem Heeresaufgebot König Aistulfs gegen den Frankenkönig Pippin, der Papst Stephan II. zu Hilfe eilte, zu entziehen.

Der erste Teil des Bandes hat die Überlieferung, den Text, die Übersetzung und Studien zur Vita Walfredi zum Inhalt. Zunächst erklärt *Heike Mirau* den erstaunlichen Überlieferungsbefund, daß die beiden ältesten und besten Textzeugen der Vita (12. und 13. Jh.) in Handschriften Trierer Provenienz überliefert sind, mit dem dortigen Wirken Reginos von Prüm, der als einziger Chronist des Frankenreiches von der Klostergründung Walfreds berichtet. Ferner beschreibt *Mirau* die Stufen der Abfassung des Textes vor der Übermittlung nach Trier (S. 21–36). Ihre Edition folgt buchstabengetreu der ältesten und besten Handschrift, die für die letzte Edition noch nicht zur Verfügung stand. Bei offensichtlichen Fehlern in der Grammatik und Kapiteleinteilung ist dieses Vorgehen kaum einsichtig, da zwei weitere Textzeugen ebenfalls als relevant für die Textherstellung eingestuft wurden. Deren bessere Lesarten sind in die deutsche Übersetzung eingeflossen (S. 37–63). Die literarischen Vorlagen behandeln *Ulrich Eigler* (S. 63–74), der vor allem die Dialogi Gregors d. Gr. als Vorbild wahrscheinlich macht, und *Georg Weber* (S. 75–84), der dieses Ergebnis um die Bezüge der Vita Walfreds zur Vita Anthonii des Athanasius ergänzt und die Verwendung von Topoi klärt. Im Gegensatz zur bisher vorherrschenden Auffassung steht, daß weder die Vita noch die Cartula dotis eine eindeutige Zuweisung der Regula S. Benedicti als monastischer Richtlinie für das Kloster hinreichend belegen. *Wilhelm Kurze* und *Alfons Zettler*, deren Beitrag den zweiten Teil um das Kloster Monteverdi einleitet (S. 87–94), lokalisieren den Gründungsort, der nicht identisch ist mit dem Ort der Ruine des spätmittelalterlichen Petrusklosters. Die detaillierten Angaben zu Walfreds Grab in der Vita unterzieht *Alfons Zettler* einer Analyse und beweist deren Wert unter realkundlichen Aspekten (S. 95–121). *Uwe Ludwig* erörtert Einzelfragen zu Entstehung und Anlage der im Reichenauer Verbrüderungsbuch überlieferten Mönchslisten von Monteverdi (S. 122–145). Von den Güterschenkungen der Gründergruppe an das Kloster hat sich allein diejenige Walfreds in zwei sehr unterschiedlichen Abschriften aus dem 11. Jahrhundert erhalten. Davon ist die eine aufgrund charakteristischer Interpolationen sicher mit dem Salvatorkloster an der Versilia in Zusammenhang zu bringen. *Stephan Molitor* erweist die Unabhängigkeit der beiden Textzeugen voneinander, ediert sie dementsprechend im Paralleldruck und erschließt sie durch ein eigenes Orts- und Personenregister (S. 146–173). Mit der Gründung und Organisation des Frauenklosters beschäftigt sich *Maria Hasdenteufel-Röding* (S. 174–185). In der Frage nach der Observanz des Kloster unterstützt sie die These Schwarzmaiers, daß es sich nur um den Abt des Salvatorkloster in Sesto handeln kann, das, so zeigt *Wilhelm Kurze* (S. 186–193), im 12. Jahrhunderts ebenfalls auf Walfred zurückgeführt wurde, als man vergeblich versuchte, den Status als Reichsabtei zu halten. *Jan Gerchow* geht zusammenfassend auf die Gründergruppe und die Klosterverfassung ein, verfolgt die Geschichte des Klosters und dessen Überreste bis in die Neuzeit und nimmt zu dem bemerkenswerten Umstand Stellung, daß die Grafen von Gherardesca Walfred als ihren Ahnherren führen. Ein umfangreicher Anhang-Teil mit italienischen Zusammenfassungen, Tafeln und Abbildungen, bibliographischen Angaben sowie Personen-, Orts- und Sachregister schließt den gelungenen Band ab.

München *Claudia Zey*

Hans Georg Thümmel: Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (= Das östliche Christentum. Neue Folge 40), Würzburg (Augustinus-Verlag) 1991, 186 S., kt., ISBN 3-7613-0164-2.

Der vorliegende Band ist keine Monographie; in ihm hat vielmehr der Greifswalder Kirchengeschichtler zwölf Arbeiten unterschiedlicher Länge aus verschiedenen Jahren zusammengestellt (von 1972 bis 1989; die jüngste ist im Druck). Einige waren noch gar nicht, andere an entlegenen Stellen erschienen. Für den Druck sind alle überarbeitet worden, so daß das Buch in vielem als Erstpublikation angesehen werden kann.

In den Aufsätzen werden verschiedene Aspekte aus der Zeit des sog. Bilderstreites (726–843) behandelt, eine für die Folgezeit ganz entscheidende Phase der Geschichte. So ist das Buch nicht nur für alle Historiker und Kirchenhistoriker wichtig, die sich mit dem Mittelalter beschäftigen, sondern auch für alle diejenige, die sich in irgendeiner Weise für die heutigen Kirchen des Ostens interessieren. Auch Kunsthistoriker werden in dem Buch vielseitige Anregungen finden, und zwar solche, die auf dem Gebiet der mittelalterlichen und der byzantinischen Kunst arbeiten, und auch solche, die sich mit anderen bilderfeindlichen Zeiten beschäftigen. Die Arbeit des Verf. zu der Zeit vor dem Bilderstreit, mit reichem Quellenmaterial versehen, ist inzwischen erschienen und unbedingt als Ergänzung heranzuziehen (H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 139 [1992]).

Der Inhalt der Aufsätze kann hier selbstverständlich nicht referiert werden. Sie sind flüssig, teilweise sogar geradezu spannend geschrieben, das Lesen bereitete dem Rez. regelrecht Freude. Der Verf. hat eine umfassende Kenntnis der Schriften der Kirchenväter, der Konzilsakten u.a., und er bringt zahlreiche Zitate aus den Quellen, glücklicherweise meist auch in Übersetzung. Es sollen zunächst einige Bemerkungen zu Einzelheiten gemacht und dann ein Problemkreis etwas ausführlicher betrachtet werden.

In „Die Definition der Ikone bei den Vätern" (S. 11–15) stellt der Verf. knapp und eindringlich heraus, daß ‚Ikonen' keineswegs nur hölzerne Tafelbilder sind. Diese Ansicht hat sich allerdings in den letzten Jahren schon vielfach durchgesetzt, auch ohne Kenntnis des bisher ungedruckten Vortrages des Verf. aus dem Jahre 1972 (vgl. die S. 11 Anm. 2 und 3 genannten Arbeiten zu Reliefikonen sowie Ikonen aus Elfenbein und Steatit, ferner z.B. K.-R. Althaus – G. Koch – R. Zacharuk, Ikonen. Aus der Sammlung Dr. J. Schmidt-Voigt [1991] 23–25). Man könnte deutlich formulieren: ‚eikon' ist jegliche Darstellung von Christus, Maria, Heiligen, Ereignissen aus dem AT und dem NT u.a., also auch auf Wandmalereien und -mosaiken. Für den praktischen Gebrauch engen wir die Verwendung der Bezeichnung ‚Ikone' auf alle Bilder mit den genannten Darstellungen ein, die tragbar sind oder – mit etwas Aufwand – tragbar wären, also Bilder aus bemaltem oder geschnitztem und bemaltem Holz, Mosaik, Stein, getriebenem Gold, Silber oder Bronze, gegossenem Messing oder Bronze, Goldemail, Elfenbein, Steatit, gewebten oder gestickten Stoffen und manchem anderem. Selbst bei neuzeitlichen Ikonen ist die Einengung auf bemalte Holztafeln nicht richtig, und zu Recht werden die gegossenen Messingtafeln als ‚Metallikonen' bezeichnet. Sofern in einer gemalten oder mosaizierten Kirchenausstattung bestimmte Bilder wie Ikonen hervorgehoben werden, sprechen wir von ‚ortsfesten Ikonen'.

„Der Byzantinische Bilderstreit – Stand und Perspektiven der Forschung" (S. 16–39) ist eine übersichtlich gegliederte, klar geschriebene Einführung in den Problemkreis. Wenn man „Positionen im Bilderstreit" (S. 40–54) hinzunimmt, hat man eine vorzügliche Grundlage für eine Beurteilung dieser Phase. Dem Rez. scheinen die Bemerkungen des Verf. zu Johannes von Damaskos besonders wichtig zu sein und einen neuen Akzent zu setzen (vgl. dazu z.B. auch S. 105–106); offensichtlich waren die Schriften des Johannes weit weniger verbreitet und damit seine Wirkung viel geringer, als das allgemein angenommen wird. Dazu ist auch der Beitrag „Die drei Logoi des Ioannes von Damaskos gegen die Bilderfeinde" (S. 55–63) von Bedeutung. „Damit ist aber eine Revision der üblichen Anschauung fällig, die die ostkirchliche Bilderlehre von Ioannes her zu betrachten pflegt" (S. 63). Der Rez. möchte aber eine kleine Einschränkung machen; Johannes Damaskenos ist relativ häufig auf Ikonen und in der Wandmalerei abgebildet worden, zumindest in spät- und nachbyzantinischer Zeit, selten hingegen Theodoros Studites und wohl kaum jemals Patriarch Nikephoros; da aber eine Untersuchung fehlt, können vorläufig keine weiteren Schlüsse gezogen werden.

Auf „Das Verhältnis zum Bild bis zum Bilderstreit" und „Die Denkmäler" (S. 30–33) wird unten zurückzukommen sein.

In dem großen Beitrag „Das 2. Nicaenum" (S. 64–94) werden zum einen die Vorgänge deutlich herausgearbeitet, die zur ‚Wiederherstellung der Orthodoxie' und damit der Bilderverehrung führen sollten, wenn dies auch noch nicht im Jahre 787, sondern mit Verzögerungen erst 843 geschah. Zum anderen erscheinen dem Rez. die Ergebnisse wichtig, die der Verf. in „Wirkungen und Reaktionen" (S. 91–93) herausarbeitet. Entgegen der üblichen Annahme, die Franken hätten den Unterschied zwischen ‚latreia' und ‚proskynesis' gar nicht begriffen, kann der Verf. herausstellen, daß die Franken den Unterschied wohl erkannt hatten, aber nicht bereit waren, ihn zu übernehmen. Der Aufsatz „Time und Latreia, oder: was heißt Bilderverehrung" (S. 101–114) breitet die Quellen zu diesen Begriffen aus und blickt zum Schluß auf „West und Ost" (S. 114).

Mehrfach klingt in den Beiträgen an, daß nach Ansicht des Verf. der gelehrte Patriarch Photios (858–867 und 877–886) entscheidend Anteil daran hatte, daß „die Bilder zum festen Bestandteil kirchlichen Lebens gemacht" wurden (S. 126; vgl. auch z.B. S. 31–33). In „Patriarch Photios und die Bilder" (S. 115–126) wird das näher ausgeführt. Es ist zwar richtig, daß das im Jahre 867 eingeweihte Apsisbild der thronenden Gottesmutter mit flankierenden Erzengeln in der Hg. Sophia die früheste uns bekannte bildliche Darstellung in einer Kirche in Konstantinopel nach dem Bilderstreit ist (gute Abbildungen bei: C. Mango – E. J. W. Hawkins, Dumbarton Oaks Papers 19, 1965, 113–151; vgl. auch N. Oikonomides, Dumbarton Oaks Papers 39, 1985, 111–115). Wir müssen wohl auch damit rechnen, daß bildliche Darstellungen nach 843 nicht schlagartig in großer Anzahl einsetzen; die Traditionen waren unterbrochen, geschulte Maler, Mosaizisten und Kunsthandwerker fehlten, die figürliche Szenen herstellen konnten. Der Rez. würde aber annehmen, daß bildliche Darstellungen in den verschiedensten Gattungen – Buchmalerei, Wandschmuck, Kleinkunst – schon bald nach 843 einsetzten und sich zunehmend verbreiteten. Teilweise griffen die Künstler offensichtlich auf erhalten gebliebene Werke einer früheren Glanzzeit byzantinischer Kunst zurück, nämlich der justinianischen Phase. Das Apsismosaik der Hg. Sophia hat eine derart hohe Qualität und zeigt so hervorragende künstlerische Fähigkeiten, daß es nicht Neubeginn der Bildkunst nach 140 Jahren Unterbrechung sein kann. Es setzt zahlreiche frühere Werke, auch in Mosaiktechnik, voraus; zwischen 843 und 867 dürfte es also eine umfangreiche Produktion an Wandmalereien und -mosaiken – sowie selbstverständlich auch an Kleinkunst – gegeben haben. Manches spricht dafür, daß sich in abgelegenen Gegenden der Bilderstreit kaum ausgewirkt hat, die Kontinuität der Bildproduktion also nicht abriß. Der Verf. mag insofern Recht haben, daß es unter Photios einen ersten künstlerischen Höhepunkt nach 843 gegeben hat, von dem das exquisite Apsisbild der Hg. Sophia Zeugnis ablegt.

Mehrfach äußert der Verf. in den Aufsätzen folgende Meinung, die kurz gefaßt lautet: „Man wird annehmen müssen, daß die Bildproduktion bis zum Bilderstreit bescheiden war, daß die Wiederherstellung der Bilderverehrung diese bescheidene Produktion wieder aufleben ließ, und daß erst Photios es war, der aus persönlichen Motiven eine neue Welle der Bildproduktion initiierte" (S. 33). Der Rez. würde die Situation völlig anders einschätzen, kann sich dabei aber nur auf wenige Monumente und vor allem auf allgemeine Überlegungen stützen. Sicher werden ‚Bilder' in den Quellen äußerst selten genannt. Aber: Wie viele der Zehntausende von Kirchenbauten, die es gegeben haben muß, sind in der Literatur beschrieben? Wie viele der Schrankenplatten und Ambone, von denen einige sogar figürliches Relief trugen, werden genannt? Wie viele der Fußbodenmosaiken, die allerdings in der Regel keine biblischen Darstellungen zeigen, sind beschrieben? Kirchen – meist natürlich nur geringe Reste des aufgehenden Mauerwerks – und ihre Ausstattung sind in unübersehbarer Menge erhalten, nur in wenigen Ausnahmen aber und eigentlich nur in Sonderfällen gibt es Beschreibungen oder Nennungen in den Quellen. Wie viele der figurengeschmückten Sarkophage in Rom, Ravenna oder Konstantinopel sind in Quellen beschrieben? Über 1.000 Exemplare sind uns erhalten, viele Tausende wird es gegeben haben, kein einziges scheint erwähnt zu sein.

Sofern die Überlieferungslage einmal gut ist, zeigt sich, daß die Bauten oder Räumlichkeiten mit Bildern geschmückt waren. Das gilt für größere Grabanlagen wie die Katakomben in Rom und Neapel sowie für Grabkammern in Sopianae, Thessaloniki, Iznik (Nikaia) und Alexandria (Beispiele sind B. Brenk, Spätantike

und frühes Christentum. Propyläen Kunstgeschichte [1977] Taf. 44ff. 135. 384/85; vgl. auch N. Gkioles, Palaiochristianike techne. Mnemeiake zographike 300–726 [1991]), besonders aber für Kirchen. Dura Europos, Ravenna, Parentium, Thessaloniki, Orte in Ägypten oder die ‚Drosiane' auf der Insel Naxos sind Beispiele (z.B. Brenk a.O. Taf. 159. 169. 222. 288b; 289. 290. 291a; 375; 379a; N.B. Drandakes, Hoi palaiochristianikes toichographies ste Drosiane tes Naxou [1988]). Es sei aber auch auf eine ‚Dorfkirche' in einem abgelegenen Teil Kilikiens (südliche Türkei) verwiesen, in der kleine Teile des Apsismosaiks erhalten sind (F. Hild – H. Hellenkemper, Kilikien und Isaurien. Tabula Imperii Byzantini 5 [1990] 120–122), sowie auf Kirchen in Stobi (Makedonien) oder in der Nähe von Abu Mena in Ägypten (Brenk a.O. Taf. 288a; Gkioles a.O. 172f. Taf. 117), in denen Reste figürlicher Wandmalereien gefunden wurden. Sogar die kleine Kapelle, die in das Amphitheater von Dyrrachium (Albanien) hineingebaut ist, war mit Mosaiken und Malereien an Wänden und Decke ausgestattet, hatte also eine Art „Bildprogramm"; es ist wohl im späteren 6. Jh. entstanden (D. Dhorka, Iliria 16, 1, 1986, 311ff. mit Abb. 1 auf S. 319; G. Koch, Albanien. Kunst und Kultur im Land der Skipetaren [1989] 116f. 322 [weitere Lit.]). Es lassen sich auch Fresken in S. Maria Antiqua sowie Mosaiken in einer Kapelle in St. Peter in Rom anführen, die unter dem – griechischen – Papst Johannes VII. (705–707), sowie die Mosaiken in der Zenokapelle bei S. Prassede in Rom, die unter dem – ebenfalls griechischen – Papst Paschalis I. (817–824) gearbeitet wurden, ferner die Fresken von Castelseprio der Zeit um 700 (Gkioles a.O. 156f. 163ff. 167ff. Taf. 100. 103–115; R. Wisskirchen, Die Mosaiken der Kirche Santa Prassede in Rom [1992] 54ff.). Alle diese Werke stehen in byzantinischer Tradition und bezeugen ähnliche Malereien und Mosaiken für den Osten. Schon um 306 wurden auf einer Synode von Elvira Bilder in Kirchen verboten; das Verbot wird sich nicht gegen eine einzige Ausnahme gerichtet haben, bildliche Darstellungen dürften vielmehr in spanischen Kirchen schon zu dieser Zeit weit verbreitet gewesen sein (Encyclopedia of the Early Church I [1992] 270). Um 800 wird sogar ein ganzer Zyklus von Heiligenbildern in Konstantinopel (!) beschrieben (P. Speck, in: Actes du XIIe Congr. Intern. d'Etudes Byzantines 1961, Bd. III [1964] 333–344). Im frühen 8. Jh. finden sich umfangreiche Wandmalereien in der Kathedrale von Faras, im abgelegenen Nubien, die ältere Werke aus dem byzantinischen Reich bezeugen (K. Michalowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau [1974]). Für den Rez. ergibt sich aus den aufgeführten – und anderen – Beispielen der Schluß, daß Kirchen des 4., 5. und 6. Jhs. fast überall mit Wandmalereien und in besonderen Fällen mit -mosaiken ausgestattet waren, sofern es sich nicht um ganz bescheidene Anlagen handelte. Ausnahmen dürften nur das nördliche Mesopotamien (Tur Abdin) und zumindest das nördliche Syrien gewesen sein, wo Kreuze als Apsisschmuck üblich waren (z.B. E. J. W. Hawkins – M.C. Mundell, Dumbarton Oaks Papers 27, 1973, 279–296; T. Ulbert, Resafa II. Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis [1986] 36ff. Abb. 20; 128f.). Eine Ausnahme war auch die justinianische Hg. Sophia (S. 31–32), aber nicht nur wegen der fehlenden figürlichen Mosaiken, sondern aus vielen Gründen; Hg. Polyeuktos in Konstantinopel (524–527) war dagegen mit figürlichen Mosaiken ausgestattet, sofern die Reste ein Urteil erlauben, und mit Mosaiken war auch die justinianische Apostelkirche geschmückt (Hg. Polyeuktos: M. Harrison, Ein Tempel für Byzanz [1989] 78ff. Abb. 92–93 (figürliches Mosaik in der Apsis). – Apostelkirche: W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls [1977] 405ff. [Ausstattung wohl erst unter Justin II., 565–578]).

Überaus zahlreich sind bildliche Darstellungen auf Silber- und Elfenbeinarbeiten sowie anderer Kleinkunst vorikonoklastischer Zeit. Manche Szenen spiegeln sogar große Bilder oder Zyklen wider. Auch illustrierte Bibelhandschriften waren wohl sehr verbreitet, und zwar seit dem frühen 3. Jh. Für den Rez. sind die Wandmalereien im Baptisterium der Hauskirche und wohl auch in der Synagoge von Dura Europos nur zu verstehen, wenn man illustrierte Bibeln annimmt (K. Weitzmann – H.L. Kessler, The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art [1990]).

Schließlich gibt es viele Hinweise auf ‚Ikonen', also tragbare Bilder. Bei den Römern waren sie wahrscheinlich allgemein verbreitet, erhalten haben sich nur die ‚Mumienporträts' aus dem Fayum und sehr wenige andere Stücke (Kurze Einführung: D. J. Thompson, Mummy Porträts in the J. Paul Getty Museum [1976]). Darunter findet sich beispielsweise auch schon ein Triptychon, also ein dreiteiliger

‚Klappaltar' (Thompson a.O. 24 Abb. 41–43; 46ff. Nr. 8). Durch Euseb sind – nach Ansicht des Rez. – für die konstantinische Zeit ‚Ikonen' bezeugt. Aus dem späten 4. Jh. gibt es Bilder, die aussehen, als ob es sich um ‚Ikonen' handelt, die an die Wand gehängt sind, beispielsweise in einem Haus unklarer Bestimmung in Ostia oder in der Commodilla-Katakombe in Rom (Brenk a.O. Taf. 40a; R. Warland, Das Brustbild Christi [1986] 195 Nr. A 2 Abb. 11. 17; vielleicht auch 193f. Nr. A 1 Fig. 1). Von der Hg. Sophia in Konstantinopel haben wir ausnahmsweise eine Beschreibung, und es werden ‚Ikonen' in silberner Treibarbeit am Templon genannt, die selbstverständlich nicht erhalten sind (S. 31–32). Über die Kirche des Hg. Polyeuktos gibt es keine Beschreibung, es ist aber eine größere Anzahl von Marmorikonen gefunden worden (Harrison a.O. 106ff. Abb. 135–142). In justinianischer Zeit beginnen die erhaltenen gemalten Tafelbilder, und zwar gleich mit Meisterwerken, die nicht am Anfang der Entwicklung stehen können. Im Katharinenkloster am Sinai sind aus vorikonoklastischer und ikonoklastischer Zeit etwa 45 Ikonen bewahrt (K. Weitzmann, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons I [1976] Kat. B 1 bis ungefähr B 44; A. Effenberger – H.-G. Severin, Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin [1992] 170f. Nr. 84; M.-H. Rutschowscaya, La peinture copte. Musée du Louvre [1992] 58f. Nr. 39; Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises [1992/93] 144f. Nr. 98–99). Der ursprüngliche Bestand dürfte sehr viel größer gewesen sein. Für viele Klöster im ganzen Reich wird man mit ähnlichen Zahlen rechnen können, und es kommen Gemeinde- und Bischofskirchen hinzu. Der Rez. würde daraus schließen, daß es im 4. bis 6./7. Jh. Zehntausende an tragbaren Bildern gegeben hat. Zu verehrungswürdigen ‚Ikonen' wurden sie erst, wie auch der Verf. annimmt, im 6./7. Jh. und dann besonders nach dem Bilderstreit (z.B. S. 30).

Alles weist daraufhin, daß es eine lange Tradition bei den ‚Ikonen' gab, sie überaus zahlreich sowie weit verbreitet und aus verschiedenen Materialien hergestellt waren, zumindest aus Holz, Stein und Silber. So wie sich bei den Sarkophagen in Rom zumindest eine Werkstatt in den Jahren 311/13 von der Produktion paganer auf die christlicher Exemplare umgestellt hat (G. Koch – H. Sichtermann, Römische Sarkophage [1982] 266; G. Koch, Sarkophage der römischen Kaiserzeit [1993] 93f.), so werden sich auch Maler auf die neuen Bedürfnisse eingestellt haben. Es gab eine beachtliche Anzahl von christlichen Sarkophagen vorkonstantinischer Zeit (Spätantike und frühes Christentum. Liebieghaus, Museum alter Plastik, Frankfurt [1983/84] 318ff. [H. Kaiser-Minn]); warum sollte es in dieser Zeit nicht auch schon ‚Ikonen' gegeben haben?

Hölzerne Tafelbilder dürften im Römischen Reich weit verbreitet gewesen sein. Erhalten haben sie sich nur in Ägypten im Fayum, und zwar durch das Zusammentreffen zweier Umstände (vgl. Thompson a.O.): Zum einen hatte sich dort die Sitte herausgebildet, die Porträttafeln, die ursprünglich irgendwie im Hause aufgestellt waren, für Mumien wiederzuverwenden und in die Gräber zu geben, zum anderen sorgte das günstige Klima dafür, daß das Holz erhalten blieb. Für die frühen Ikonen gab es keine derartig glücklichen Zufälle. Erst die justinianischen und späteren Stücke im Katharinenkloster am Sinai und einigen anderen Orten Ägyptens wurden durch den Islam vor den christlichen ‚Bilderfeinden' geschützt und blieben uns zufällig erhalten.

Nach Ansicht des Rez. müßten also die Ausführungen auf S. 21–29 und damit zusammenhängende Überlegungen neu überdacht werden. Zusammenfassend ist festzustellen, daß das Buch wichtige Beiträge zum ‚Bilderstreit' liefert und wir dem Verf. dankbar sein müssen, daß er die Aufsätze überarbeitet, zur Publikation vorbereitet und damit zugänglich gemacht hat. Ein Index fehlt, wäre vielleicht auch zu umfangreich geworden.

Marburg *Guntram Koch*

Veronica Ortenberg: The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries. Cultural, Spiritual, and Artistic Exchanges, Oxford (Clarendon Press) 1992, 15, 328 S., Ln. geb., ISBN 0-19-820159-1.

In Anknüpfung an Wilhelm Levison's ‚England and the Continent in the Eighth Century' geht die vorliegende Studie dem Einfluß des Kontinents auf die angelsächsische Kultur sowie den entsprechenden Rückwirkungen auf das Festland im 10. und 11. Jahrhundert nach, insoweit „ecclesiastical relationships" von den interkulturellen Kontakten betroffen sind [1]. Das auf breiter Quellenbasis (Chroniken, Annalen, Viten, Biographien) angelegte Werk ist nach den Regionen des Konti-

nents untergliedert, die die Vf.'in auf ihre Bedeutung für die angelsächsische Kultur hin befragt: Flandern, das „Imperium" (Lothringen, Rheinland, Sachsen, Franken, Schwaben, Bayern, Burgund bis hin zum Königreich Ungarn im Osten), Italien (ohne Rom), Rom, Byzanz und der Osten, sowie Frankreich. Das einheitliche Darstellungsraster findet nacheinander für alle kontinentalen Gebiete Anwendung: Überblick über die jeweilige Region in geographischer und kultureller Hinsicht, genaue Auflistung von deren Kontakten mit der Welt der Angelsachsachsen (politische Ereignisse, Verbindungen zwischen den Königshäusern etc.), schließlich ausführliche Beschreibung des so in Gang gekommenen Austausches auf kultureller, religiöser und künstlerischer Ebene [15]. Näherhin dienen der Vf.'in die Verbreitung von Buchmanuskripten, die ‚Wanderungsbewegungen' von Heiligenviten und Patrozinien sowie die Fortsetzung religiöser Bildmotive in der mittelalterlichen Malerei als die wichtigsten Indizien für den interkulturellen Austausch. Das so zu Tage geförderte Panorama der Beziehungen ist beeindruckend: Nicht erst seit der Schlacht von Hastings (a.1066), sondern bereits 150 Jahre zuvor, durchprägte der Austausch viele Bereiche des angelsächsischen Geisteslebens in bis dahin unbekanntem Maße, ohne daß sich jedoch eine lineare Entwicklung feststellen läßt (Höhepunkte z.B. unter den Königen Aethelstand, † 939, und Knut, † 1035); überdies wechselten die einflußnehmenden kontinentalen Regionen im 10. und 11. Jahrhundert ebenso (Ende des 10. Jh.'s v.a. das Ottonische Reich, bes. Lothringen und Norditalien, in der 1. Hälfte des 11. Jh.'s bes. Nord- und Zentralfrankreich) wie die in dem Austausch jeweils bevorzugten ‚Kultur- und Gedankengüter' (z.B. unter ottonischem Einfluß das christologisch hergeleitete Verständnis des Königtums; unter deutschem wie italischem Einfluß „a strong individual New Testament-oriented piety" [265].

Der Wert der vorliegenden Studie liegt darin, daß sie viele bislang nur verstreut zugängliche Details unter einer leitenden Fragestellung und mit einem bemerkenswerten Ergebnis zusammenträgt. Die Vf.'in vermag zu zeigen, daß das angelsächsische Reich auch über das 8. Jh. hinaus kontinental durchprägt blieb, obwohl es politisch weder im 8. Jahrhundert zum Karolingerreich noch im 10. und 11. Jahrhundert zu den Nachfolgereichen gehörte. Wie dieser Befund allerdings zu erklären ist, bleibt eine von der Vf.'in nicht diskutierte Frage. Dieses Defizit wiegt umso schwerer, als derartig ‚internationale' Kontakte das im frühen und hohen Mittelalter verbreitete gentile Denken mit seiner Bezogenheit und Begrenztheit auf die eigene ‚gens', das eigene Blut und die eigene Kultur überwanden. Mehr noch: Ohne den kulturellen Austausch, der die Angelsachsen seit dem frühen Mittelalter mit dem Kontinent verband, wären sie vielleicht niemals ‚europäisch' geworden. Der zugunsten rein ereignisgeschichtlicher Faktenerhebung weithin fehlende interpretatorische Einsatz der vorliegenden Studie läßt sich auch für andere Zusammenhänge aufzeigen: Welche Rückschlüsse auf die Frömmigkeit der Angelsachsen erlaubt z.B. die auch im 10. und 11. Jahrhundert fortdauernde und vom Kontinent her forcierte Wertschätzung des Hl. Petrus? Glaubt man der Vf.'in mit ihrer mehr als achtseitigen Auflistung der aus der Forschung bekannten Motive für die frühmittelalterliche Petrus-Verehrung, muß das Ansehen Petri unter den Angelsachsen auch im 10. und 11. Jahrhundert weiterhin in seiner Rolle als Himmelspförtner verwurzelt gewesen sein; als ‚Schlüsselheiliger' läßt er nur die Christen in das Himmelreich ein, die ihr Leben am allein heilsversprechenden römischen Ritus ausrichten [162–169]. Wie aber ist dieses in einfachen Religionen verbreitete Streben nach dem einzig wirksamen Ritus zu vereinbaren mit der ansonsten von der Vf.'in für die angelsächsische Kirche konstatierten elaborierten, „strong individual New Testament-oriented piety" [265]? Kurzum: Der Vf.'in ist für ihre Ausbreitung des reichhaltigen Materials zu danken, dessen innere Aufbereitung allerdings als lohnendes Desiderat aussteht.

Münster i.W. *Hubertus Lutterbach*

Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, herausgegeben von *Odilo Engels* und *Peter Schreiner*, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1993, 466 S., 44 z.T. farbige Abbildungen, Ln. geb., ISBN 3-7995-5403-3.

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes haben unter den 44 Vorträgen zur mittelalterlichen Kultur eine gute Auswahl getroffen, wenn sie darin 24 Referate unterschiedlicher Länge und Ausrichtung zum Abdruck gebracht haben. Kaum

ein Leser wird an allen Themen gleichmäßig interessiert sein, aber alle Arbeiten geben mit ausreichenden Belegen den aktuellen Forschungs- bzw. Diskussionsstand exakt wieder. Besonders lobenswert ist die – ungeachtet mancher recht exotischer Materie – quasi vollständige Freiheit von Druckfehlern (vgl. aber S. 108, Z. 13 v.u.: Malabarküste; fehlt als Stichwort im Orts- und Personenregister: S. 454–466). Nach einem äußerst kenntnisreichen und im Urteil differenzierenden biographischen Abriß über die Gemahlin Ottos II., die aus Byzanz stammende Kaiserin Theophanu (O. Engels), deren Gedenkjubiläum den Anlaß des Mediävistentreffens bildete, sind die übrigen Vorträge in drei ungleiche Sektionen unterteilt: die erste Gruppe untersucht die „Sicht des anderen" (37–295), d.h. die Beurteilung und Behandlung von fremden Völkern, wie sei sich aus meist westlichen Reiseberichten, Chroniken usw. der jeweils außenstehenden Nationen erheben lassen; eine zweite Gruppe kreist um die „Vermittlung von Wissenschaft zwischen Ost und West" (297–354); ein dritter Abschnitt gilt einer Fallstudie, nämlich dem wechselseitigen Kultureinfluß im Zusammenhang mit der fast in allen europäischen Sprachen (aus dem Griechischen) übersetzten Barlaam- und Josaphatslegende (355–385), während eine vierte Gruppe dem Austausch von Kunst, Musik und Sprache (387–451) gewidmet ist.

Wenn hier nur der eine oder andere Vortrag herausgegriffen werden kann, so hat das nichts mit Qualitätswertung, sondern nur mit Platzgründen eines Rezensionsteils bzw. Kompetenzbeschränkungen der Kirchengeschichte zu tun. Unter dieser letztgenannten Rücksicht ist z.B. der Artikel von K. Hebers „Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios. Das Bild des byzantinischen Gegners in lateinischen Quellen" (51–74) sowohl methodisch wie inhaltlich bemerkenswert; er untersucht die Papstbriefe, deren Duktus bekanntlich weitgehend dem Sekretär Anastasius Bibliothecarius zu verdanken ist – was aber in diesem Kontext als sekundär vernachlässigt werden kann –, auf Vokabular, Syntax, Aufbau und Argumentationsweise, was gegenüber bisherigen, oft ideologisch geprägten Urteilen doch viel zur Versachlichung und Vertiefung der Diskussion des Ost-West-Problems in dieser kritischen Epoche beitragen kann. Zwar thematisch und methodisch untergliedert, bleiben die Ausführungen von R. Jandasek „Der Umgang mit dem ‚Fremden' in den Berichten mittelalterlicher Chinareisender" (89–98) doch im Ergebnis unanschaulich und abstrakt. Angesichts der zentralen Bedeutung dieses schon bei Johannes Chrysostomos erwähnten Reiches für den Westen hätte man sich eine materialreichere, farbigere Darstellung gewünscht (bei der Sekundärliteratur vermißt man u.a. die Arbeiten von N. Pigulevskaja, die z.T. auch in deutscher Übersetzung vorliegen). Ausgewogener in Wort und Bild ist dagegen der folgende, wenn auch nur gedrängte Aufsatz von U. Knefelkamp „Das Indienbild in Reiseberichten des Mittelalters" (99–112). Weniger grundsätzlich, dafür aber kurzweilig sind die beiden Berichte von C. Naumann-Unverhau „Die Aufnahme türkischer Kaufleute bei Senat und Bevölkerung Venedigs" (157–166) und von F. E. Reichert „Fremde Frauen". Die Wahrnehmung von Geschlechterrollen in den spätmittelalterlichen Orientreiseberichten" (167–184). Als gerade für den deutschen Leser wichtig erweisen sich die Feststellungen von J. Strelczyk „Die Wahrnehmung des Fremden im mittelalterlichen Polen" (203–220), der Deutsche, Böhmen (Hussiten) und Ruthenen (Orthodoxe) umfaßt, wobei offenbar der Einschätzung der politischen Bedrohung von außen ein größeres Gewicht zukommt als der religiösen Abweichung (nur so erklärt sich die relativ milde Einstufung der „Heiden" – im „antimurale christianitatis"!). Besonders erwähnenswert erscheinen mir auch H. G. Walthers „Erfahrungen aus den Reisen in die Mongolenreiche und ihre Rückwirkungen im Abendland" (245–262); immer wieder beeindruckend ist die Verlegenheit des Abendlandes – bis hin zum Papst – beim plötzlichen Tatareneinbruch – angesichts der ausgereizten Völkertafel: 248, Anm. 19; 250).

Alles in allem bietet der Band neben dem reichen Informations- und Dokumentationsmaterial viele Hintergedanken und Denkanstöße bis hin zur gegenwärtigen Diskussion um Ausländer- und Asylantenpolitik.

Frankfurt am Main *Gerhard Podskalsky*

Knut Görich: Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie (= Historische Forschungen 18), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1993, 319 S., kt., ISBN 3-7995-0467-2.

Das Buch will keine Biographie des bekannten Herrschers (983–1002) vorlegen,

sondern das von P. E. Stramm geprägte und bis heute im wesentlichen gültige Bild vom politischen Programm Ottos III. gründlich erschüttern. Offenbar im Anschluß an die von C. Brühl schon länger vertretene These stellt der Autor die Frage, ob es um die Jahrtausendwende schon ein Bewußtsein vom Deutschen Reich gab, und ob die damals kritischen Stimmen gegen Otto überhaupt aus einem verletzten Zusammengehörigkeitsgefühl heraus die Rompolitik des Kaisers abgelehnt haben können. Nicht weniger wichtig ist die weitere Frage, ob eine gelehrt-literarische Beschäftigung mit der Antike, wie sie für Papst Sylvester II. und auch Otto III. bezeugt ist, als einzige Antriebsfeder genügt, um Rom als Hauptstadt in Nachfolge des untergegangenen Weltreiches und die Römer als Reichsvolk in der Praxis auszuersehen. G. zerpflückt die Argumente, die für das von Schramm geschaffene Bild sprechen können, Stück für Stück, indem er die einschlägigen historiographischen Zeugnisse systematisch auf die gestellten Fragen hin durchgeht, sodann in einem zweiten Teil den Umfang der gegen Otto gerichteten Opposition nördlich der Alpen als nicht sonderlich ins Gewicht fallend (so wie Otto selbst sie auch beurteilte) einzustufen versucht. Im dritten Teil geht Verf. auf die Renaissance-Diskussion der zwanziger Jahre ein, an der sich Schramm bewußt beteiligt fühlte. Weil Schramm die Rompolitik Ottos III. als einen wichtigen Baustein im Fortleben der Antike sah, übernahm er von Burdach den Oberbegriff „Römischer Erneuerungsgedanke" und stützte ihn mit antikisierenden Termini des späten 10. Jahrhunderts, wobei er weitgehend den Kontext und den vorausgegangenen Bedeutungswandel des Wortes außer acht ließ. Zwangsläufig mußte Schramm auf diese Weise zu einer Interpretation kommen, die künstlich eine geistliche und weltliche Ebene in der politischen Absicht des Kaisers trennte und dies als Ursache des Scheiterns am Ende ausgibt. G. sieht demgegenüber in der Rompolitik Ottos den Versuch, in wirksamerem Durchgriff, als es sein Großvater getan hatte, das System des Adelspapsttums „aus den Angeln zu heben", indem romfremde Päpste berufen, die Restitution des römischen Kirchengutes in Angriff genommen und durch eine neue Praxis der Ämterbesetzung der Handlungsspielraum für die Crescentier und Tusculaner entscheidend eingeengt werden sollte. Den Rückgriff auf die Antike – wenigstens in der Wortwahl – den Verf. gar nicht bestreiten will, sucht er in den Kontext von Bemühungen um die keineswegs konsolidierte Integration des Reiches zu stellen.

Das Buch zählt zweifellos zu den Publikationen unserer Generation, die zur Ernüchterung eines unumstößlich scheinenden Geschichtsbildes entscheidend beitragen. Ob es in allen Aspekten der Diskussion standhalten wird, läßt sich noch nicht sagen, aber es besitzt so viel Gewicht, daß es selbst bei der Nachzeichnung nur grober Grundlinien der Geschichte an der Jahrtausendwende nicht außer acht gelassen werden darf. Wie weit seine Auswirkungen reichen, deutet Verf. selbst an (S. 277f.); die von Otto III. zu Heinrich III. führende Verbindungslinie müsse künftig wohl kräftiger betont werden. Ersichtlich werden die Auswirkungen auch durch Hinweise auf noch ungeklärte bzw. in der Argumentation nicht ausreichend berücksichtigte Probleme. Verf. spricht durchgehend von nordalpinem und südalpinem Reichsteil, um das Fehlen einer Vorstellung vom deutschen Reich anzudeuten. Aber es gab auf italienischer Seite eine immer noch lebendige Vorstellung von Italien als einer gesonderten Einheit, die anläßlich der Herrscherwechsel von 1002 und 1024 sogar nach politischer Eigenständigkeit im Sinne einer Trennung vom „regnum" (dem Gesamtreich) drängte (vgl. auch die Lücke in der italienischen Herrscherliste zwischen 984 und 996, K. Uhlirz, Jbb. unter Otto II., 197 A 29). Davon nicht ganz zu trennen ist der Umstand, daß es auch in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ein Nebeneinander von lokalrömischer und fränkisch-abendländischer Konzeption der Kaiserwürde gegeben zu haben scheint. Den Titel „Romanorum imperator augustus" führte Otto II. 982 erst, als er sich auf byzantinischem Boden befand, um gegen die Sarazenen in Kalabrien zu kämpfen; dies mit einem antikisierenden Rombezug auch bei einigen sächsischen Geschichtsschreibern schon etwas vor 982 in Verbindung zu bringen, scheint mir gepreßt. Nicht aus dem Blick lassen sollte man auch parallel verlaufende Kontinuitäten wie die gegen Magdeburg gerichtete Gründung des Klosters Memleben (978), die (worauf J. Fried hingewiesen hat) zum Nachteil des Verhältnisses zu den Böhmen Brücken nach Polen schlagen sollte, während Heinrich der Zänker am Bündnis mit den Böhmen festhielt, die wiederum mit den Polen verfeindet waren. Von Interesse ist nämlich, inwieweit Otto III. in die seit der Zeit Theophanus beiden unterschiedlichen Konzeptionen der Ostpolitik einge-

bunden war. Am Ende muß noch erwähnt werden, daß eine Aufarbeitung des Pontifikats Sylvesters II. dringlich wird; trotz seiner hohen Bildung und seines Briefbuches erscheint er als Papst nicht sonderlich profiliert.

Köln *Odilo Engels*

Christian Lohmer: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorstellungen des Petrus Damiani (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 39), Münster (Aschendorff) 1991, 25, 149 S., kt., ISBN 0-402-03973-7.

Die bisherige Forschung hat bereits „unzählige Einzelprobleme" und „punktuelle Ausführungsbestimmungen" aus dem Gesamtwerk des Eremitenpriors von Fonte Avellana und späteren Kardinalbischofs von Ostia, Petrus Damiani († 1072), behandelt, ohne sie allerdings zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. An diese Vorarbeiten knüpft Christian Lohmer, Mitarbeiter bei den Monumenta Germaniae Historiae, an, wenn er das genannte Desiderat aufgreift und die „Spiritualität" Damianis – sein „geistiges Umfeld" sowie die von ihm rezipierten Traditionen – in umfassender Weise analysiert (S. V–VI).

In Kapitel A „Vorbedingungen: Die italienische Eremitenbewegung um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert" (S. 1–35) skizziert der Vf. die beiden monastischen Einflußbereiche Italiens zu jener Zeit: ein süditalienisch-griechisches Mönchtum, das sich vor allem an den östlichen Mönchsvätern orientierte, wohingegen im Norden die Regel des Hl. Benedikt vorherrschte. Zwischen diesen beiden Einflußsphären gab es „eine Gruppe von Mönchen, die als Eremiten eine Gemeinschaft bildeten" (S. 6). Hauptvertreter dieser Richtung waren der Mönchsvater Romuald († 1027) und Petrus Damiani: Für Romuald belegen die Väterschriften und die Benediktusregel als Grundlagen seines Mönchtums, daß er auf seinem von innerer Unrast geprägten Weg mit zahlreichen Asketen beider ‚monastischer Zonen' in Berührung gekommen ist.

Im Blick auf Damiani analysiert der Vf. die im Hintergrund stehenden geistlichen Traditionen in Kapitel B „Grundlagen: Petrus Damiani und seine Quellen" (S. 36–123) vornehmlich anhand seiner Biographie und seines philosophisch-theologischen Schaffens, die in zwei Viten und einem umfangreichen Briefkorpus überliefert sind. Nach seinem mit ca. 30 Jahren vollzogenen Eintritt in das Eremitenkloster Fonte Avellana im Apennin trat er in Kontakt zur ebenfalls stark eremitisch ausgerichteten Abtei Pomposa, wo er die „bedeutendsten Träger der monastischen Reform" kennenlernte, ohne daß sich deren Einfluß in seinem Werk wortgetreu nachweisen läßt (S. 45). Inwieweit prägten Damiani darüber hinaus seine Besuche „in den benediktinischen Hochburgen" Cluny und Montecassino (S. 46)? Der Vf. belegt detailliert, „daß die dortigen benediktinischen Gebräuche ihn durchaus beeindruckten, (...) daß aber die dort gemachten Erfahrungen keinen konkreten Niederschlag in seinen monastischen Bestimmungen fanden" (S. 53). Schließlich: Wie stand Damiani zur Benediktusregel, der „bedeutendsten Mönchsregel seit der Karolingerzeit" (S. 55)? Der Vf. beantwortet diese Frage anhand eines zweigestuften textkritischen Vergleichs. Im ersten Schritt orientiert er sich am Aufbau der Benediktusregel, wenn er das Briefkorpus Damianis auf wortgenaue Übereinstimmungen hin untersucht (S. 64–79). Um jedoch einen eventuellen Wandel von dessen Umgang mit dieser Regel nachweisen zu können, dient ihm im zweiten Schritt die Chronologie der Briefe als Maßstab für die Suche nach Textparallelen in der Benediktusregel (S. 81). Der Vf. selbst zeigt sich vom Ergebnis seiner Textvergleiche überrascht (S. 81): „Eine direkte Vorlage Damianis bei der Benutzung der Benediktusregel ist nachweisbar!" (S. 82). Genauerhin muß ihm seit 1051 eine Veroneser Handschrift dieser Regel zur Verfügung gestanden haben, die er „vielleicht selbst besessen hat" (S. 81–84). Die inhaltliche Auswertung der zu Tage geförderten Textparallelen steht vor der Frage, „ob die Anordnungen Petrus Damianis zu[r] (...) Gruppe der Kommentare oder Statuten gehören, oder ob sie einen eigenen normativen Anspruch besitzen, der neben, ja vielleicht sogar im Gegensatz zur Benediktusregel steht" (S. 87). Nach einer ausführlichen und vergleichenden inhaltlichen Analyse der in Frage kommenden Brieftexte mit den entsprechenden Aussagen der Benediktusregel (S. 85–108) hält der Vf. fest, daß die Benediktusregel den rechten Mönch nach dem Verständnis Damianis zwingt, die höhere Stufe des monastischen Lebens, das Eremitentum, in der Weise zu wählen, wie es der hl. Benedikt selbst vorgelebt habe (S. 108). Wegen dieser im Vergleich zu den Benediktusregel-

Kommentaren der Karolingerzeit gewandelten monastischen Grundkonzeption lassen sie sich als „direkte Vorlage für Damianis Ideen" ausscheiden (S. 109–112). Gleichfalls ohne literarische Notierung blieben die ihm bekannten „Schriften der Väter" ebenso wie die Geisteswelt Romualds, der er sich zutiefst verbunden fühlte (S. 112–123). Ja, auch wenn Damiani einzig auf die Benediktusregel als Grundlage für die Zitate in seinen Briefen zurückgriff, unterstreicht der Vf. in Kapitel C „Aussagen: Petrus Damianis Regelverständnis" (S. 124–136), „daß er keine Verbindlichkeit seiner Vorschriften beabsichtigte". Vielmehr entsprach es seinem Anliegen, „Leitlinien zu formulieren, nach denen jedes Mitglied seiner Gemeinschaft leben sollte, soweit es seine Kräfte erlaubten" (S. 125). Demnach läuft das „Résümée" in Kapitel D (S. 130–136) darauf hinaus, daß die Benediktusregel vor allem aufgrund der nachgewiesenen Zitate „als Basis" für Damianis monastische Vorstellungen anzusehen ist (S. 130), während die Viten und Sprüche der östlichen Mönchsväter nachgeordnet sind, auch wenn die Prägung durch das Vorbild Romualds „kaum überbewertet werden" kann (S. 130). Trotz aller Übereinstimmung ist festzuhalten, daß Damiani „eigentlich nie eine Regel mit Gesetzescharakter" wollte, denn jeglicher Gesetzescharakter seiner Briefe hätte das persönliche Opfer in seiner Bedeutung geschmälert (S. 134). Ja, unter diesen Voraussetzungen kann der Vf. Damiani abschließend mit Recht als „Reformbenediktiner" bezeichnen, der „den breiten Spielraum [illustriert], den die Auslegung der Benediktusregel ihren Befolgern im ausgehenden 10. und 11. Jahrhundert gewährte" (S. 134).

Die vorliegende Arbeit, so ist zu resümieren, besticht durch ihre Prägnanz, Stringenz und Transparenz in sprachlicher, vor allem aber in inhaltlicher Hinsicht: Der Argumentationsgang basiert auf einer breiten Kenntnis der Sekundärliteratur, auf einem profunden und kreativen Umgang mit der schwierigen Quellenlage und mündet sowohl im Blick auf einzelne Argumentationsschritte als auch im Gesamtergebnis in eine Fülle sorgsam diskutierter Erwägungen, zwischen denen sich der Vf. entscheidet. Besonders die textkritisch belegte Rolle der Benediktusregel im Denken Damianis – gewissermaßen das Herzstück der vorliegenden Arbeit – darf als bedeutender Anhaltspunkt für die Auslegungsgeschichte der Benediktusregel gewertet werden, ja, ermöglicht darüber hinaus einen wichtigen Einblick in das ‚Regelverständnis' der hochmittelalterlichen Eremitenbewegung, der weit über Italien hinaus von Bedeutung sein könnte.

Münster i.W. *Hubertus Lutterbach*

Hildegardis Bingensis Epistolarium Pars Prima 1–90. Ed. *L. van Acker* (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 91), Turnhout (Brepols) 1991, 230 S.

Es wird kaum jemanden geben, der bessere Voraussetzungen mitbringt, eine möglichst gute Ausgabe der Briefe Hildegards vorzulegen. A. ist seit langem mit allen Problemen der Hildegard-Forschung vertraut; er hat sich selbst schon mehrfach zu solchen geäußert, vorsichtig, wohlüberlegt und mit dem spürbaren Ernst der Verantwortung, Wahres von Falschem scheiden zu müssen. Was nun bereits vorliegt, die Edition der ersten neunzig (von insgesamt dreihundertneunzig) Briefen, verdient denn auch große Anerkennung, zumal wenn man bedenkt, daß die Überlieferung infolge vieler Manipulationen „Jahrhunderte lang das Bild der Korrespondenz Hildegards verzerrt hat". Ein großes Verdienst besteht schon darin, daß die verschiedenen Codices gründlich auf ihre Zuverlässigkeit, ihre Entstehungszeit und Abhängigkeit geprüft und daß den besten unter ihnen (Z,W,M) vor andern der Vorzug gegeben, daß auch die Fortentwicklungen von frühesten noch verhältnismäßig unbedeutenden Abänderungen in älteren Handschriften zu immer stärker einschneidenden und dreisteren Umgestaltungen in den jüngeren (bis zu R) deutlich gemacht worden sind. Die Beweisführungen des Herausgebers sind wohl überdacht und solid. Allerdings ist man ab und zu versucht, ihm ein wenig Mut zusprechen zu wollen, damit er seine Zweifel unbeschwerter anmelde und die Indizien, welche Fälschungen verraten, ohne allzu große Rücksicht auf Ängstlichkeiten der Hildegard-Verehrer hervorzuheben wage. Man hat nämlich den Eindruck, spontane und richtige Bedenken, die ihm aufsteigen, würden immer wieder durch andere Personen (oder auch durch ihn selber) zurückgebunden; sagt er doch zum Beispiel: „Obwohl ich, vielleicht mehr als andere, überzeugt bin, daß sich in die Überlieferung des Briefkorpus manches Unrichtige eingeschlichen hat..." worauf er etwas Fragwürdiges dann doch nicht unter die „Spuria" verweisen möch-

te, jedenfalls nicht „kategorisch" (S. XI), offenbar nicht einmal unter die „Dubia". Dabei tut dem Bild der Heiligen nichts besser, als sie von all den abgeschmackten Lügenprodukten zu befreien, mit denen gewisse Personen sie ausstatteten, als wären sie zur Begründung eines Kultes nötig gewesen. Die erdichteten Korrespondenten – mögen es Päpste, Kaiser und andere hoch angesehene Zeitgenossen gewesen sein – samt ihren meist nichtssagenden oder etwas peinlichen Lobhudeleien können der Größe dieser religiösen Begabung gar nichts beifügen, vielmehr lenken sie alle, die eine falsche Größe für eine echte zu nehmen bereit sind, auf einen Irrweg, was gewiß nicht der Sinn der Heiligenverehrung sein kann. Wenn aber der Herausgeber in einer früheren Studie (Vorbemerkungen, Fortsetzung in: Revue Bénédictine 99, 1989, S. 118) erklärt: „Die größte Schwierigkeit liegt in der Erkenntnis, daß Hildegard um die tendenziöse Umarbeitung ihrer Korrespondenz gewußt haben muß", so ist dagegen zu fragen, wie und wo denn ein klares, vollumfängliches Mitwissen Hildegards bewiesen worden sei. Es ist doch viel eher anzunehmen, daß sie, nachdem sie die Erlaubnis zu gewissen Verbesserungen mit klaren Einschränkungen gegeben hatte, den sogenannten Sekretären, geachteten Mönchen und Geistlichen, vertraute und deren Arbeit nicht gründlich kontrollierte, da sie mit der Leitung des Klosters, mit ihren Visionen und mit manchen Sorgen, ja, auch mit ständigen Krankheiten belastet war, daß also ohne ihr Wissen sehr vieles heimlich verändert wurde. Fällt die Schwierigkeit ihrer Mitwisserschaft weg, darf manches, was mit fast akrobatischen Anstrengungen in den Bereich des Echten gerettet werden sollte, getrost als unecht fahren gelassen oder wenigstens als höchst zweifelhaft kenntlich gemacht werden.

Ein kleiner, vielleicht nicht vermeidbarer Mangel der Ausgabe liegt im Umstand, daß der Leser, um sich über wichtigste Fragen zu informieren, nicht allein auf die Einleitung, sondern auf mehrere andere Publikation zurückgreifen muß. Übrigens wird vielleicht nicht rasch genug ersichtlich, daß fast alle Datierungen mit größerer oder geringerer Sicherheit erschlossen worden sind, ob bei ihnen ein Fragezeichen stehe oder nicht. Zum Glück aber darf man festhalten, daß die in der neuen Ausgabe der Äbtissin zugeschriebenen Briefe, da manche verfälschende Manipulation behoben werden konnte, in Form und Inhalt – vor allem in diesem – weitgehend echt sind. Bedeutend ist vor allem ihr theologischer Ertrag, während die Berücksichtigung historischer und persönlicher Gegebenheiten leicht überschätzt wird, indem viele Ermahnungen für den einen Adressaten so gut paßten wie für manche andere auch. Einleuchtend ist auch die Art, die Briefe zu gruppieren, obwohl ihr, wie der Herausgeber weiß, „subjektive Überlegungen anhaften" (S. LXIV). Synopsis und Konkordanz ermöglichen es, die Briefe in den verschiedenen Handschriften und Ausgaben leicht zu identifizieren.

Basel *Berthe Widmer*

Neuerscheinungen zur Geschichte der Abtei St. Viktor in Paris.

Die seit mehreren Jahren intensivierten Forschungen von Historikern, Paläographen, Archäologen und Philologen über das Pariser Regularkanonikerstift St. Viktor schlugen sich 1991/1993 in reichem Ertrag nieder. In diesen Jahren erschienen die folgenden hier anzuzeigenden Bände zu Geist und Geschichte der 1113 von König Ludwig VI. von Frankreich gegründeten Abtei: *L'Abbaye Parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*. Communications présentées au XIII^{e} Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988) et réunies par *Jean Longère* (= Bibliotheca Victorina 1), Paris-Turnhout (Brepols) 1991, 340 S. mit 6 s/w Abb., kt., ISBN 2-503-50048-X. Dieser Sammelband enthält die Ergebnisse des 13. Gesprächs der seit 1960 dreimal im Jahr in Paris stattfindenden „Colloques d'Humanisme médiéval", das von 1986 bis 1988 die Abtei St. Viktor und die Viktoriner (im Rahmen des Programms „Les abbayes parisiennes au Moyen Age") zum Gegenstand hatte. In dem von Jean Longère sorgfältig zusammengestellten, in die drei Sektionen 1) Histoire, 2) Histoire littéraire, 3) Histoire doctrinale eingeteilten Tagungsband finden sich folgende Beiträge: Jean-Claude Moulinier, Saint Victor de Marseille. De l'histoire à la légende (S. 13–21); Robert-Henri Bautier, Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris (S. 23–52); Luc Jocqué, Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^{e} siècle. Un essai d'analyse du „Liber ordinis" (S. 53–95); Jean-Pierre Willesme, L'abbaye Saint-Victor de Paris: L'église et les bâtiments, des origenes à la Révolution (S. 97-115); Françoise Gasparri, „Scriptorium" et bureau d'écriture de l'abbaye Saint-Victor de Paris (S. 119–

139); P. Stirnemann, La production manuscrite et la bibliothèque de Saint-Victor, 1140–1155 (S. 140–141); Patrick Gautier Dalché, La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor: „retractatio et additamenta" (S. 143–179); Dietrich Lohrmann, Ernis, abbé de Saint-Victor (1161–1172). Rapports avec Rome, affaires financières (S. 181-193); Charles Vulliez, Études sur la correspondance et la carrière d'Étienne d'Orléans dit de Tournai († 1203) (S. 195-231); Jean Jolivet, Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien (S. 235-251); Luce Giard, Hugues de Saint-Victor: cartographe du savoir (S. 253-269); Rainer Berndt, La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique (S. 271–90); Jean Longère, La fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII^{e} et au début du XIII^{e} siècle (S. 291-313). Verzeichnisse der Archivalien und Manuskripte sowie Personen- und Ortsregister schließen die höchst nützliche, materialreiche Aufsatzsammlung ab.

Rainer Berndt legte im selben Jahr gleich zwei Bände vor: *André de Saint-Victor († 1175). Exégète et Théologien* (= Bibliotheca Victorina 2), Paris-Turnhout (Brepols) 1991, 403 S., kt., ISBN 2-503-50067-6 und *Andreae de Sancto Victore Opera, III: Expositiones Historicas in Libros Salomonis*, edidit Rainer Berndt (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 53 B), Turnhout (Brepols) 1991, 28, 149 S., kt., ISBN 2-503-03536-1. Der herausragende Theologe und Exeget Andreas von St. Viktor, bis 1149 in Aymestrey, von 1161/1163 bis zu seinem Tod am 19. Oktober 1175 Abt in Wigmore, dazwischen Magister in St. Viktor, verfaßte eine Reihe exegetischer Kommentare zu beinahe sämtlichen Büchern des Alten Testaments. In seiner mit aller wissenschaftlichen Akribie erstellten Dissertation zeichnet Berndt minutiös ein Lebensbild des Theologen, eingebettet in sein wissenschaftliches Œvre (Verzeichnis S. 385–392) und dessen Methode. Indices der Schriftstellen in Andreas' Werk und der benützten Handschriften sowie Personen- und Anonymen-Werkeverzeichnis erschließen den Zugang zu Leben und Werk des gelehrten Regularkanonikers. Berndts vorzügliche kritische Edition der letzten Schriften aus der Feder Andreas' von St. Viktor, deren Echtheit unbestritten ist, sind für den Historiker aus zwei Gründen von Interesse: Seine Kommentare der Weisheitsbücher geben Einblick in die literarischen Aktivitäten der Pariser Regularkanoniker und machen die Entwicklung einer ausschließlich am „Literalsinn" orientierten Exegese in der Mitte des 12. Jahrhunderts, auch ihren Stellenwert innerhalb der zeitgenössischen Theologie deutlich.

Auf dem gleichen hohen wissenschaftlichen Niveau bewegt sich die kritische Edition eines weiteren Kommentars des Andreas, die *Michael Alan Signer* besorgt hat: *Andreae de Sancto Victore Opera, VI: Expositionem in Ezechielem*, edidit Michael Alan Signer (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 53 E), Turnhout (Brepols) 1991, 85, 203 S., kt., ISBN 3-503-50078-1. Der Ezechiel-Kommentar stellt wohl eine einzigartige Entwicklung in der Geschichte christlicher Exegese des Alten Testaments dar, handelt es sich doch um den ersten Kommentar nach dem des Hieronymus aus dem 5. Jahrhundert. Wie dieser greift Andreas zur Deutung des „Literalsinns" auf jüdische Traditionen zurück und gewährt so Einblicke in jüdische Exegese des 12. Jahrhunderts.

Patrice Sicard, ein ausgezeichneter Kenner der Geschichte der Abtei und einer deren herausragendsten Gestalten, Hugos von St. Viktor, führt mit seinem Band in Geschichte und Geist des Stifts, in Leben und Werk Hugos und in den neusten Stand der diesbezüglichen Forschung ein: *Hugues de Saint-Victor et son Ecole*. Introduction, choix de texte, traduction et commentaires par Patrice Sicard (= Témoins de notre histoire), Paris-Turnhout (Brepols) 1991, 294 S. mit 5 farbigen Abb., kt., ISBN 2-503-50073-0. Hugos Bemühen richtete sich auf die Anleitung zum Studium der Heiligen Schrift und den richtigen Gebrauch der Wissenschaften für die Bibelauslegung. Sicard bietet – ins Französische übertragen – eine treffliche Auswahl aus den wichtigsten Werken Hugos und vermittelt so einen repräsentativen Einblick in deren Inhalt und Bedeutung. Eine Bibliographie (mit neuester Literatur) und höchst nützliche Werkeverzeichnisse schließen den ausgezeichneten Band ab.

Einen weiteren wichtigen Beitrag zur Geschichte St. Viktors leistet *Gunnar Teske* mit seiner bei Joachim Wollasch und Dietrich Lohrmann (Aachen) angefertigten Dissertation: *Die Briefsammlungen des 12. Jahrhunderts in St. Viktor/Paris*. Entstehung, Überlieferung und Bedeutung für die Geschichte der Abtei (= Studien und Quellen zur Gallia Pontificia [Études et documents pour servir à une Gallia Pontificia] 2), Bonn (Bouvier Verlag) 1993, 10, 510 S. mit 7 s/w Abb., kt., ISBN 3-416-02464-8. Die Briefsammlungen von

St. Viktor, die hauptsächlich in einem Codex der Vatikanischen Bibliothek und einer verschollenen Handschrift zusammengestellt sind, gehören zu den wichtigsten Quellen für die französische Geschichte des 12. Jahrhunderts. Sie werden hier erstmals als Einheit untersucht. Drei Aspekte bestimmen die Darstellung: Die Klärung der Überlieferung bringt einerseits Licht in die oft komplizierten Wege deutscher und französischer Forschungsbemühungen um die Briefsammlungen und läßt andererseits ein lebendiges Bild vom Umgang der Viktoriner selbst mit den Sammlungen entstehen. Im Mittelpunkt der Untersuchung zur Herkunft des Materials stehen als Briefsammler einige Kardinäle und französische Kanzler, besonders Hugo von Champfleury, dessen Sammlung der Hofkorrespondenz neu gedeutet wird. Die inhaltliche Auswertung der Briefsammlungen macht das Verhältnis der Abtei zu Königshof und Kurie deutlich und stellt die Krise der Abtei unter Abt Ermisius als Höhepunkt einer Auseinandersetzung beider Mächte um den Einfluß in St. Viktor dar. Dabei wird auch das bisherige Bild der Kongregation von St. Viktor im 12. Jahrhundert revidiert und erweitert. Die Darstellung des Aufbaus der Briefsammlungen (Siglen), ein Quellen-, Literatur- und Initienverzeichnis sowie Personen- und Ortsregister belegen die intensiven, mühevollen, höchst ertragreichen Studien Teskes.

Sämtliche hier angezeigten Arbeiten bereichern unser Wissen über das Regularkanonikerstift St. Viktor in Paris wesentlich und geben neue, ganz wichtige Impulse für die weitere Erforschung der Abtei.

München *Manfred Heim*

Béatrice W. Acklin Zimmermann: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (= Dokimion 14), Freiburg/Schweiz (Universitätsverlag) 1993, 16, 190 S., kt., ISBN 3-7278-0904-3.

Die Verfasserin (fortan B. A. Z.) der hier vorliegenden, im Januar 1992 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz unter dem Titel *Wz si denne die swester fragte, das kond si ir als wol geantwurten, als si ein wol gelehrter pfaff were gesin* angenommenen Dissertation machte bei der Drucklegung sozusagen ihr letztes, den Gesamtinhalt der Studie komprimierendes Wort zur provokativen Überschrift: *Gott im Denken berühren.* Der Nebentitel, *Die theologischen Implikationen der Nonnenviten*, bezeichnet den untersuchten Stoff und klärt das Anliegen: Die sog. Schwesternbücher der Dominikanerinnenkonvente von Adelhausen bei Freiburg, Engelthal bei Nürnberg, Katharinental bei Diessenhofen, Kirchberg bei Sulz, Ötenbach bei Zürich, Töss bei Winterthur, Unterlinden bei Colmar und Weiler bei Esslingen – alles Texte von Frauen für Frauen aus der Zeit des 14. Jahrhunderts – werden mit aller Sorgfalt nach Spuren theologischer Interessen, nach theologischen Kenntnissen und Denkansätzen abgesucht. B. A. Z. wagt es, die Sammlungen von Nonnenviten verschiedener Herkunft, die der Hagiographie, den Chroniken wie der Exemplaliteratur nahestehenden Schwesternleben (zumeist aus der Vergangenheit) als ein Quasi-Textcorpus zu betrachten und sie gemeinsam nach ihren theologischen Denkmustern zu befragen.

Die in Hauptteil I der Untersuchung in ihrer Erzählstruktur vorgestellten Schwesternbücher werden sodann mit dem „Schlüssel der ›narrativen Theologie‹" (S. 58) zugänglich gemacht. Die zum wissenschaftlichen Aufspüren von langezeit nicht mehr beachtetem theologischem Denken angewandte Methode charakterisiert sich selbst im Laufe der Arbeit am besten in Bildrede: Das sprachliche Gewebe, die Textur soll sich in den ihr eingewobenen Denkmustern, den Denkfiguren und Denkbildern zu erkennen geben. Den Konturen der Denkfiguren soll bei ›präziser Belichtung‹ mit ›geschärfter Optik‹ (S. 123) nachgegangen werden. Signifikante Textpassagen aus den Schwesternbüchern lassen sich so herauslösen (hier leider ohne parallele Übertragung ins Neuhochdeutsche) und, statt für eine „verflachte Erlebnismystik" (S. 2), im Sinne einer narrativen Theologie in Anspruch nehmen.

„Durch das Vergrösserungsglas der narrativen Theologie" (S. 3) treten nebst trinitätstheologischen und mariologischen Ansätzen zwei Denkfiguren auffallend stark hervor, die Eucharistie sowie das Leiden und Sterben Jesu Christi. Der nachgewiesene Bildungshorizont der Schwestern (Noviziatsunterricht, tägliche geistliche Privatlektüre, Tischlesung, Unterweisung durch die Priorin, Predigten von fratres docti gehalten, das Reden von Gott in der Rekreation, Vollzug der täglichen Liturgie) und die literarische Tätigkeit der Nonnen (Schreibstuben, Bibliotheken, Bücherausleihe und -austausch)

bewirken bei den damaligen Dominikanerinnen jene theologische Aufgeschlossenheit, in der die ganzheitlichen Bemühungen um Glaubenseinsicht denkend und mit allen Sinnen erspürend erfolgen. Kirchenväter- und Mönchstheologie, auch die zeitgenössische Schultheologie – zum Vergleich werden vor allem Thomas von Aquin und Heinrich Seuse beigezogen – verarbeiten die Schwestern mit gelegentlichen Abweichungen in ihrem im monastischen Leben verankerten Denken.

Hauptteil II konzentriert sich auf die in den Nonnenviten zentralen Denkfiguren der Eucharistie (S. 64–118) und der Passion Jesu Christi (S. 119–165). Nur einige in diesem Zusammenhang wichtige Punkte seien hervorgehoben – die Rezension soll ja eine eigene vertiefende Lektüre nicht ersetzen. Die Denkfigur der Eucharistie weist nach dem Untersuchungsergebnis von B. A. Z. in den Schwesternbüchern drei konstante Themen auf: die personale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, der Opferaspekt der Eucharistie, wobei deren Verbindung zum Leiden und Kreuzestod Jesu Christi hervorgehoben wird, und die geistliche Kommunion. Die Autorinnen der Schwesternbücher konkretisieren diesbezügliche theologische Lehrmeinungen durch Einkleidung in Geschichten, die vom monastischen Alltag handeln. So kommt etwa der in der Schultheologie im 14. Jahrhundert umstrittene Punkt der Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben in rein bildhafter Sprache zum Ausdruck, indem die Realpräsenz Jesu Christi durch die Beschreibung des auf der Hand des Priesters sitzenden Jesuskindes erhärtet wird (S. 69). Bildhafte Vorstellungen, oft in Form einer Vision beschrieben, führen zur direkten Auseinandersetzung mit dem theologischen Problem ohne den Umweg über eine verstandesmäßige Argumentationskette zu nehmen. Die Schwestern verfangen sich nicht im „Begriffsnetz einer ausschließlich von Männern geprägten Theologie" (S. 84). Fragen nach der Real- und Multipräsenz des Leibes Christi und der Gnadenwirksamkeit in der Eucharistie beantworten die Schwestern möglichst im Einklang mit der im klösterlichen Alltag angestrebten Spiritualität. Die Texte der Nonnenviten führen die personale Begegnung mit Jesus Christus in der Eucharistie vor Augen. So wird auch nicht nur der grundsätzliche Gnadencharakter des Altarssakramentes, vielmehr betont dessen heiligmachender Effekt aufgezeigt. Immerhin folgen die Nonnen, was die Gnadenvermittlung des Sakraments betrifft, nach Meinung von B. A. Z., im Grundton der Schultheologie, während sie in der Frage der geistlichen Kommunion wie die in ihrem Umkreis wirkenden Dominikaner von der Hochscholastik abweichen. Die geistliche Kommunion erscheint in den Schwesternbüchern als willkommene und hochgeschätzte Möglichkeit der individuellen Beziehung zu Gott. Dem Priester in seiner Funktion als Sakramentenspender wird dementsprechend keine allzu große Bedeutung beigemessen, dennoch besteht keinerlei Versuch, die Amtskirche zu überspringen.

Die Passion Jesu Christi als Denkfigur (S. 119–165) zeigt die verschiedensten Ausformungen. Das exemplarische Leiden Jesu Christi erscheint in den Nonnenviten als Interpretament jeglichen Leidens, vorab eigenen Leidens, das zu Christi Leiden hinführen soll. Der ›gekreuzigte Gott‹ – sein Bild steht in der von Bernhard von Clairvaux entwickelten, von den Bettelorden übernommenen theologischen Tradition – fällt als Thema auf in den Schwesternbüchern. Diesbezügliche Sachverhalte und Überlegungen werden oft in Gebetsform ausgesprochen. Stärker noch als in der eucharistischen Spiritualität verbinden sich hier Theologie und Frömmigkeit. Grundsätzlich – die Lehre Eckharts, Taulers und Seuses macht sich in dieser Auffassung möglicherweise geltend – ist Leiden Gnade. Dennoch interessiert die Schwestern wie schon Thomas von Aquin das konkrete Ausmaß des Leidens Jesu Christi: sie alle stimmen darin überein, daß das Leiden des Erlösers alles von Menschen körperlich oder innerlich je erfahrene Leiden übertreffe (S. 128). Die durch das Leiden und den Tod Christi bewirkte Erlösung soll, den Schwesternbüchern gemäß, in einer entsprechenden Lebenshaltung Gestalt gewinnen. Bleibt Jesus Christus auch der alleinige verdienstliche Urheber des Heils, so erfordert das Heil des Einzelnen dennoch den mit der Liebe verbundenen Glauben und die Sakramente des Glaubens. Der aus dem Evangelium ertönende Ruf in die Nachfolge Christi bedeutet Stellvertretung für die Mitmenschen bei Gott (S. 147); Bildwerke wie der Schmerzensmann verstärken bei den Schwestern den Wunsch, anstelle Christi leiden und sterben zu dürfen. In diesem Zusammenhang berücksichtigen die Nonnenviten das Mitleiden Marias mit ihrem Sohn (Exkurs S. 141 f.), ihre Mittlerschaft, ja Miterlöserschaft.

Wohl mit Bezug auf die in den Frauenklöstern gerne geübte Andacht zu den

fünf Wunden taucht in den Schwesternbüchern die spezifische Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Christi auf (S. 153): der auferstandene Leib Christi zeigt die Spuren der Folter und des Kreuzestodes. Hauptthemen der Leidenstheologie sind jedoch für die Schwestern die Selbstentäußerung Gottes in der Passion Jesu Christi (nach Phil. 2,5–11), das Pro nobis des Heilshandelns Gottes, der Aspekt der Liebe und Barmherzigkeit (vor der Gerechtigkeit) am Kreuzestod. Am Beispiel verschiedener Kurzviten wird Jesus in den Schwesternbüchern als der ganz persönliche Erlöser vorgestellt.

Von den auf knappstem Raum formulierten Conclusiones (S. 167–171) sei lediglich auf die folgenden von B. A. Z. erarbeiteten wertvollen Ergebnisse hingewiesen: Aus den Schwesternbüchern ergibt sich, daß sich die Dominikanerinnen mit den ihnen zur Seelsorge bestimmten Predigerbrüdern selbstverständlich theologisch ausgetauscht haben, wie sie es auch unter sich taten. Es gab bei den Schwestern keine Indoktrinierung mit leeren Formeln, den Schwestern blieb Raum für eine persönliche Deutung der Glaubenswahrheiten, die stets auf neue eigene Betroffenheit abzielte. Die christlichen Glaubenssätze erfahren so eine je subjektive Präzisierung und eigene Überzeugungskraft. Indirekt haben die Schwestern, wie die Autorinnen der Nonnenviten sie zeichnen, in den theologischen Diskurs ihrer Zeit eingriffen. Da die Theologie der Schwesternbücher auf der unmittelbaren Christusbeziehung aufbaut, gestalten sie die traditionellen Denkansätze in ihrer Rezeption originell um. B. A. Z. weist wohl in Gedanken an die theologische Gegenwart darauf hin, daß Abweichungen von der Schulmeinung, wie sie in der von Frauen gestalteten Theologie der Schwesternbücher sich herausstellen, in pastoraltheologischer wie in dogmatischer Hinsicht ein Konfliktpotential – und ich möchte beifügen: auch ein Korrektiv und eine Bereicherung der Gesichtspunkte – darstellen.

Niederhelfenschwil *Louise Gnädinger*

Der Berg der Liebe, Europäische Frauenmystik. Herausgegeben und eingeleitet von *Helga Unger*, Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1991, 279 S.

Mit dieser Veröffentlichung legt der Herder Verlag in seiner von Karin Walter betreuten Reihe: „frauenforum" eine wichtige Neuerscheinung vor.

In einer sorgfältig edierten und mit sachkundigen, bio- und bibliographischen Angaben versehenen Textausgabe hat Helga Unger eine wohlüberlegte Auswahl aus dem Werk fünf europäischer Mystikerinnen des hohen und späten Mittelalters, Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Margarete Porete, Birgitta von Schweden und Katharina von Siena vorgelegt. Besonders verdienstvoll ist die Aufnahme des erst vor wenigen Jahren einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gewordenen Werks der vielleicht bedeutendsten Mystikern dieser Zeit, Margarete Porete, einer französischen Begine, die 1310 in Paris in Gegenwart der geistlichen und weltlichen Obrigkeit und einer großen Volksmenge als rückfällige Häretikerin auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.

Mit ihrer in die Zeit und die Texte einführenden Einleitung und mit dieser Textauswahl wendet sich Helga Unger nicht in erster Linie an ein akademisches Publikum, obgleich diese Ausgabe durchaus auch in der Forschung und Lehre ihren Platz verdient. Die geistlichen Anweisungen der Hardewijch an ihre Freundinnen, die visionären Erfahrungen aus dem autobiographischen, poetisch-theologischen Werk „ohne jedes Vorbild" (Margot Schmidt) von Mechthild von Magdeburg, die kühne, in keine kirchliche Orthodoxie einzufangende Liebes-Dialektik der Margarete Porete und die mystisch-erfahrenen, kirchenkritischen Glaubensgewißheiten der Birgitta von Schweden und Katharina von Siena stellen in der Sicht der Herausgeberin Helga Unger eine geistliche Lehre dar, die auch „für uns Menschen, Männer wie Frauen, heute gültig ist" (37). Helga Unger will zu einem „neuen Aufbruch einer tieferen Religiosität" beitragen. „Der Weg dahin ist, für uns heute wie für die frommen Frauen des Mittelalters, etwa die Beginen, trotz der unterschiedlichen Lebensbedingungen grundsätzlich derselbe: Er führt über das Gebet von Worten und Gedanken bis zur weiselosen inneren Stille; er führt zur Meditation, die, ausgehend von einem Wort der Heiligen Schrift, bis zur Kontemplation reichen kann, in der der Mensch sich selbst, auch seine Gedanken und Wünsche, selbst seine frommen Strebungen, um sich rückhaltlos dem Willen Gottes zu überlassen" (34).

Dieses Erkenntnisinteresse ist legitim und dem Geiste dieser mystischen Texte angemessen. Allerdings steht diese Veröffentlichung nicht nur im Zeichen der gegenwärtigen religiösen Sinnsuche, son-

dern auch im Kontext der Wiederentdekkung der Frauenmystik durch die feministische Theologie und der neueren sozialgeschichtlichen Forschungen zu den religiösen Frauenbewegungen dieser Umbruchszeit im Rahmen einer regen, weit gefächerten, interdisziplinären historischen Frauenforschung. Auf diesem Hintergrund und der noch offenen Fragestellungen ist diese Neuerscheinung zu sehen. Denn die hoch- und spätmittelalterliche Frauenmystik hat wie kaum eine andere Bewegung des christlichen Mittelalters die bisher geltenden kirchlichen Normen und sozialen Lebensformen radikal in Frage gestellt. Entsprechend lebhaft und umstritten ist die gegenwärtige Diskussion um die weibliche Mystik des hohen und späten Mittelalters.

Im Kontrast zu der Auswahl der mystischen Texte „ohne jedes Vorbild" und zur gegenwärtigen Forschungsdiskussion orientiert sich die Herausgeberin in ihrer Interpretation der Frauenmystik dieser Zeit in allererster Linie an dem Maßstab der kirchlichen Lehrmeinung. Dabei geraten die heftigen Konflikte der Mystikerinnen mit der Mehrzahl der Kirchen- und Ordensmänner ihrer Zeit ebenso wie die innovativen Impulse, die von der mystischen Botschaft und dem Leben dieser Frauen ausgingen, allzusehr in den Hintergrund. Nur nebenbei erfahren wir z.B., daß Hardewijch „zusammen mit der Mystikerin Beatrijs von Nazareth die niederländische Literatursprache begründet und selbständig die Gattung der mystischen Minnelyrik geschaffen hat (42). Daß die Autobiographie eine Erfindung religiöser, mystisch begabter Frauen war, daß somit Wurzeln unseres neuzeitlichen Subjektverständnisses in der mittelalterlichen Frauenmystik zu suchen sind, wird nicht erwähnt. Auf das bemerkenswerte Phänomen der Feminisierung der mystischen Sprache in dieser Zeit, – zu denken ist hier z.B. an die religiöse Sprache von Bernhard von Clairvaux und an die wichtige Arbeit von Caroline Walker Bynum (Jesus as mother, Berkeley 1982) – wird nicht näher eingegangen. Nur zögerlich spricht Helga Unger von der Radikalität der Herausforderung durch die unerschütterliche Selbst- und Gotteserfahrung der Mystikerinnen und der durch sie inspirierten religiös-sozialen Bewegungen. Ihre Kühnheit „schien", so stellt die Herausgeberin fest, „das kirchliche Ordnungs- und Wertesystem selbst in Frage zu stellen". „Die religiösen Frauen des Mittelalters haben, soweit sie innerhalb der Grenzen der kirchlichen Lehre blieben – und das war die überwältigende Mehrzahl, keine eigentlich feministischen Positionen bezogen. Da die gesamte Sozialordnung als von Gott gewollt verstanden wurde, lag es dem Denken dieser Frauen fern, gegen die Vorherrschaft der Männer in Welt und Kirche zu opponieren. Sie übten keine ‚Systemkritik', sondern kritische Solidarität mit ihrer Kirche selbst da noch, wo sie unter ihr litten" (31).

Diese Einschätzung verwundert angesichts der Kirchenkritik einer Katharina von Siena oder der Unterdrückung der Schriften einer Magarete Porete und ihrer öffentlichen Verbrennung. Der Blick sowohl für das Selbstbewußtsein der Mystikerinnen als auch für die historische Tragweite der primär unterhalb der Schwelle der offiziellen Kirche fortwirkenden Frauenmystik wird hier verengt. Die Herausgeberin ist bemüht, die Frauenmystik in die Tradition der großen Mystiker wie Meister Eckhard und in die theologische Tradition – etwa von Augustin – einzuordnen. Bei diesen Eingliederungsversuchen entfällt die Frage nach der Spezifik und der innovativen Kraft der Frauenmystik, die bekanntlich Mystiker wie Meister Eckard beeinflußt hat und die möglicherweise auch Spuren in der theologischen Diskussion der Zeit, etwa zur Trinitätslehre oder zur theologischen Begründung der neuen Orden, hinterlassen hat. Die eigenen Definitionsversuche, die inzwischen besser erforscht sind (etwa bei Ute Weinmann, Mittelalterliche Frauenbewegungen, Pfaffenweiler 1990) und die Zwischenräume zwischen Orthodoxie und Häresie kommen auf diese Weise nicht zur Geltung. Die Frage nach der Gewichtung des Geschlechts als einer historisch und sozial zentralen Kategorie drängt sich immer wieder auf; sie wird aber nicht im Sinne der neueren Diskussionen näher beachtet (vgl. u. a. Bea Lundt (Hrg.), Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter, München 1991).

Zurecht weist Helga Unger eine vordergründige (leider oft „feministisch" genannte) Interpretation der Frauenmystik nach einer Typologie des Geschlechtsspezifischen zurück (33). Hier schließt sie sich zunächst einer vorherrschenden Meinung an, daß es keine befriedigende Erklärung für die Tatsache gibt, daß mystische Erfahrungen, Visionen, Auditionen, Ekstasen häufiger bei Frauen als bei männlichen Mystikern bezeugt sind, und erinnert daran, daß sich hier „ein gewisser Wandel anzubahnen" scheint (267, Anm. 66). Sie gibt aber selbst eine Erklärung, die m.E. wenig überzeugt. Nach ihr „bleibt

doch der Kern der Unio-Erfahrung, die Gottesschau als gnadenhafte Seinsergriffenheit, jenseits aller Geschlechterdifferenzierung" (33). Es bleibt unverständlich, weshalb das Geschlecht in der mystischen Erfahrung ausgelöscht werden soll. In den mystischen Erfahrungen des „Geniessens und Gleichwerdens" (Hardewijch), die hier dokumentiert werden, treten gerade Subjekteigenschaften, zu denen ja auch das Geschlecht gehört, in einer signifikanten, unverwechselbaren Weise zutage. Die Mystikerinnen sind nicht, um mit Kurt Ruh zu sprechen, passive Medien, Gefässe, sondern stets auch „Subjekte der Vision".

Diese Textauswahl und ihre sorgfältige Kommentierung bleiben verdienstvoll. LeserInnen wird ein meditativer und kritischer Umgang mit mystischen Texten von größter spiritueller Dichte und sprachlicher Schönheit und zugleich eine Überprüfung noch offener Positionen innerhalb des wissenschaftlichen, feministischen Diskurses ermöglicht. Die Texte zeugen von einer Authentizität der Selbst- und Gotteserfahrung, die einen weiteren Interpretationsmaßstab nahelegt. Ein Maßstab, der sich allzu ängstlich an kirchliche Lehrmeinungen (etwa in der Einschätzung von Sexualität und Sinnlichkeit) anlehnt oder vorschnell noch offene feministische Interpretationsansätze (etwa zur Spezifik der Frauensprache aus der feministischen Literaturtheorie) zurückweist, gerät schnell in Widerspruch zu dem hermeneutischen Nachvollzug dieser Texte, deren Inhalt „gesehen, gehört und empfunden [wurden] an allen Gliedern" (Mechthild von Magdeburg, 128). Es empfiehlt sich, sich bei der Interpretation noch enger an die Sprache der Mystikerinnen selbst, an die besondere Bedeutung, die diese sozialgeschichtliche Umbruchszeit für eine große Anzahl von Frauen hatte und an die verborgenere Traditionsgeschichte der weiblichen Mystik zu orientieren. Vor allem muß in einem höheren Maße der Revidierbarkeit unseres anthropologischen und historischen Wissens und der Unabgeschlossenheit unserer theologischen und kirchlich überlieferten Erkenntnis Rechnung getragen werden. Allerdings haben gerade die Mystikerinnen um die schiere Unlösbarkeit einer Interpretationsaufgabe gewußt, die sich dem kaum Aussagbaren zuwendet. Mechthild von Magdeburg wagte „es" „kaum zu nennen, ich würde stumm, wollt' ich es bekennen. Ich hörte es auf Erden niemals nennen. Das ist die spielende Minneflut, die von Gott heimlich in die Seele fließt..." (Das fließende Licht der Gottheit) (86).

Bonn *Annette Kuhn*

Eberhard Isenmann: Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft (= UTB für Wissenschaft/Uni-Taschenbücher), Stuttgart (Verlag Eugen Ulmer) 1988, 442 S., geb. ISBN 3-8001-2571-4.

Nach den noch in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts konzipierten und nach dem Kriege in wiederholten Auflagen erschienenen großen zusammenfassenden Übersichten über das mittelalterliche Städtewesen aus der Feder des Rechtshistorikers Hans Planitz und des Wirtschaftshistorikers Fritz Rörig hatte Edith Ennen 1972 das maßgebende Handbuch zur europäischen Stadt des Mittelalters geschrieben, das bislang (1987) viermal neuaufgelegt wurde. Die vorliegende umfangreiche Stadtgeschichte von Isenmann hat sich im Gegensatz zu den erwähnten Arbeiten zeitlich auf das Spätmittelalter und räumlich auf den Boden des heutigen deutschsprachigen Raumes oder – wie er es ausdrückt – auf „das Gebiet der ‚deutschen Nation'„ im „sogenannten Heiligen Römischen Reich deutscher Nation" beschränkt (S. 12). Dabei berücksichtigte er die Schweizer Städte und die Städte des Beneluxraumes nur am Rande. Doch innerhalb dieses immer noch weit gespannten Untersuchungsfeldes deckte er, wie schon der Untertitel seines Buches ausweist, ein sehr breites Spektrum aller städtischen Lebensbereiche ab.

Den Stoff hat Isenmann nach systematischen Gesichtspunkten in neun Kapitel gegliedert: „Stadt und Stadtbewohner", „Die Stadt und ihr Recht", „Reichsstädte, Freie Städte und Territorialstädte (Landstädte)", „Das Stadtregiment: Ratsverfassung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit", „Stadt und Kirche", „Die Stadt und ihr Umland", „Sozialstruktur", „Sozialformen – Gesellschaften und Korporationen", „Wirtschaftsformen und Wirtschaftsleben". Die Anlage des Buches bezeichnet der Verf. selbst durchaus treffend als „Nachschlagewerk mit handbuchähnlichem Charakter" (S. 12), und dementsprechend hat er auch hinter jedem der oben angeführten Kapitel, nach Unterkapiteln gegliedert die benutzte Literatur zusammengestellt, die ein rasches Auffinden des wichtigsten Schrifttums zu einem be-

stimmten Thema ermöglicht. Auf ein Gesamtverzeichnis der Literatur wurde verzichtet. Abgerundet wird das Werk durch ein umfassendes Sach- und Ortsregister. Das Ortsregister weist knapp 300 Städtenamen aus, und es zeigt, daß Isenmann sich vornehmlich auf die Analyse der größeren Städte konzentriert hat, in denen die stadtrelevanten Strukturen am weitesten und am intensivsten ausgebaut waren und bei denen infolgedessen Vergleiche am ehesten möglich und sinnvoll erschienen. Die in der Forschung heiß umstrittenen Minderstädte und das Heer der Kleinstädte mußte Isenmann schon allein aus arbeitsökonomischen Gründen unbeachtet lassen. So sind z.B. aus dem dem Rezensenten vertrauten rheinischen Raum von Speyer bis zur niederländischen Grenze neben den fünf Bischofsstädten (Speyer, Worms, Mainz, Trier und Köln) und acht Städten an der Rheinschiene (Oppenheim, Koblenz, Andernach, Deutz, Zons, Neuss, Duisburg und Wesel) nur noch sieben weitere Städte (Aachen, Düren, Jülich, Zülpich, Münstereifel, Essen, Solingen) berücksichtigt worden, oft allerdings nur – und das war bei der Fülle an Material auch gar nicht anders möglich – sehr knapp.

Für die Leser dieser Zeitschrift dürfte das 5. Kapitel über „Staat und Kirche" das Interessanteste sein, in dem u.a. der Gegensatz zwischen dem bischöflichen Stadtherrn und der Kommune, die Stellung der kirchlichen Institutionen innerhalb der städtischen Mauern, die Kritik der Zeitgenossen an der Geistlichkeit, das Problem der Immunitäten, das niedere Kirchenwesen, die Mendikatenorden, die Stiftungsfreudigkeit der Bürger, das Beginenwesen, die Devotio moderna etc. zur Sprache kommen. Nicht behandelt wird das Thema „Reformation und die Kirche", das aus dem zeitlichen Rahmen der Darstellung fällt.

Der „Isenmann" dürfte für längere Zeit das grundlegende Handbuch zur städtischen Geschichte des Spätmittelalters bleiben, und es wäre wünschenswert, wenn ein ähnliches Werk auch einmal über die Kleinstädte und städtischen Kümmerformen dieses Zeitalters erscheinen würde.

Bonn *Wolfgang Herborn*

D. Catherine Brown: Pastor and Laity in the theology of Jean Gerson. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney (Cambridge University Press) 1987, 10, 358 S., Ln. geb., ISBN 0-521-33029-7.

Jean Gerson (künftig: G.) wird seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit zuteil, die er verdient. Sowohl Romanisten als auch Historiker und Theologen untersuchen seine Werke. Eine Fülle neuerer Arbeiten weisen schon die – meist leider recht wenig präzisen – Einträge in elektronischen Datenbeständen nach.

Die Verfasserin (künftig: Vf.) dieser Arbeit ist Historikerin an der Queen's University in Kingston (Ontario). Das Inhaltsverzeichnis weist neben englischen Werken auch französische, deutsche, ja sogar niederländische Arbeiten auf. Zahlreiche Quellen sind nach englischen Übersetzungen nachgewiesen.

Laut der Einleitung (S. 1–3) setzt Vf. sich zum Ziel, sowohl G.s volkssprachliche Sermone und Traktate für Laien als auch seine lateinischen Werke für deren Pfarrer zu untersuchen. Dadurch will sie einen Beitrag zu dem sich abzeichnenden differenzierten Bild spätmittelalterlicher Religiosität leisten. Denn während ihrer Meinung nach die fällige Neubewertung spätmittelalterlicher Theologie in Gang gekommen ist, sieht sie einen Nachholbedarf in der Erforschung spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Zwar sei es nur selten möglich, in mittelalterlichen Quellen die Stimme des einfachen Volkes zu hören, doch könne man immerhin untersuchen, was dem Volk von der Kanzel und im Beichtstuhl gesagt worden sei (S. 1). In dem Theologen und einflußreichen Kirchenmann G. sieht sie vor allem den Pfarrer, der sich für „einfache Menschen" einsetzt. Zu diesen gehören auch diejenigen, die zwar lesen können, aber kein akademisches Studium absolviert haben. Der durch Glorieux besorgten Edition billigt sie trotz deren Schwächen (S. 258, Anm. 16) zu, eine große Zahl seiner volkssprachlichen Werke wieder bequem zugänglich gemacht zu haben. Hinweise auf G.s Einfluß entnimmt Vf. an dieser Stelle der Sekundärliteratur. Die Erwähnung von vier Arbeiten über G. aus jüngerer Zeit ist zu knapp, als daß sie repräsentativ sein könnte. Sie wirkt dadurch ebenso willkürlich wie die Zuordnung der aufgeführten Werke zu Theologie einerseits, Frömmigkeit andererseits (S. 257, Anm. 1). Statt auf Glorieux' Liste einiger Manuskripte volkssprachlicher Werke G.s (S.

257, Anm. 4) müßte auf Handschriftenkataloge deutscher und französischer Bibliotheken verwiesen werden.

Das erste Kapitel (S. 4–10) ist der Biographie G.s gewidmet, Vf. nennt ihre Gewährsleute in Anm. 1 auf S. 259. Sie veranschaulicht ihre Darstellung von G.s Lebenslauf dadurch, daß sie aufweist, daß seine Werke Früchte der Ausübung bestimmter Pflichten sind. Als Gründe für das Zurücktreten der Volkspredigt und -schriftstellerei zwischen 1403 und 1419 macht Vf. G.s Eintreten für die Beendigung des Schismas, seine schwierige Position zwischen den Häusern Burgund und Orléans und Streitigkeiten an der Universität verantwortlich. Die mit der Professur und dem Kanzleramt verbundenen Pflichten zieht sie an dieser Stelle nicht zur Erklärung heran.

Das zweite Kapitel (S. 11–35) ist überschrieben: „Die Kunst des Predigers". Es geht dabei um G.s eigene Fähigkeiten, um die Anforderungen, die er und andere an Prediger stellen, aber auch um erhaltene Predigten von Zeitgenossen. Vf. bietet in einem ersten Abschnitt einen Überblick über einige theoretische Traktate zur Predigtlehre und skizziert außer französischen auch englische Predigten (S. 11–17). Der Stringenz der Darstellung kommt es nicht zugute, daß sie ihre Darstellung von G.s Predigttheorie (S. 17–23) mit Informationen über G. s überlieferte Predigten einleitet und Beispiele aus Predigten anderer Autoren einstreut, so lehrreich die Vergleiche von G.s Predigten mit denen von Zeitgenossen auch sind. G. hat seine französischen Predigten (S. 23–33) kunstvoll aufgebaut, er hat exempla, Allegorien und Lehrstücke eingeflochten, ohne sich doch darin zu verlieren. Sie wollen zwar vor allem die Sittlichkeit heben (S. 18), haben aber auch hohen Lehrgehalt (S. 23). Statt aufgrund der erhaltenen lateinischen Predigten G.s einen allzu knappen Abschnitt über G.s Verhältnis zur klassischen Rhetorik (S. 33–35) zu schreiben, hätte Vf. wohl besser einen Vergleich mit den volkssprachlichen Predigten geboten.

Das dritte Kapitel (S. 36–78) beschreibt „Die Rolle des Seelsorgers". Wie im zweiten Kapitel geht es wieder um Gersons Fähigkeiten und um die Anforderungen, die er stellt. Vf. weist darauf hin, daß G. gegenüber den Laien paternalistisch denkt, nie einen schroffen Konziliarismus vertreten hat und durch die Vorstellungen des Pseudo-Dionysius Areopagita von himmlischer und irdischer Hierarchie beeinflußt ist (S. 36–44). Er setzt sie beispielsweise ein, um gegen Ansprüche der Bettelmönche auf höheren geistlichen Rang zu behaupten, schon einfache Pfarrer vermittelten Vollkommenheit und seien deshalb Mendikanten überlegen, die Vollkommenheit lediglich anstrebten (S. 76). Freilich weicht G. von den Vorstellungen des Dionys über Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung auch ab (S. 44–48). An dieser Stelle vermißt der Leser den Hinweis auf spätmittelalterliche Vermittler dionysianischen Gedankenguts wie Hugo von Balma (später auf S. 177 genannt) und Thomas Gallus. G.s Zustimmung zum Reichtum der Kirche und Kritik an dessen Mißbrauch werden differenziert dargestellt (S. 52 f.). Als schriebe sie ein Handbuch, in dem es auf Vollständigkeit ankommt, betitelt Vf. einen Abschnitt „Verwaltung der Sakramente". Die Rede ist darin jedoch – zu Recht – beinahe nur von den Schriften für Beichtväter, in denen G. der verbreiteten Skrupulosität zu wehren versucht (S. 56–72).

Im vierten Kapitel (S. 79–115) geht es um die „Mittel zur Erlösung". Vf. skizziert zunächst den Stand der Diskussion zum spätmittelalterlichen Nominalismus (S. 79–83). Es erstaunt den Leser, daß sie eine Bündelung von Aussagen Gersons zur Gotteslehre, zur Satanologie und zum Sündenfall folgen läßt. Hat sie doch selbst vorab (S. 83) darauf hingewiesen, daß G. seine Hörer in seinen volkssprachlichen Predigten vor allem dazu anspornte, moralisch einwandfrei zu leben und eben nicht theologische loci behandelte. Warum Vf. dann trotzdem auf Aussagen Thomas' von Aquin oder Ockhams hinweist, die G. in seiner volkssprachlichen Schrift „Vom geistlichen Betteln" hätte anführen können, leuchtet nicht ein (S. 87). Das gleiche gilt für ihre Skizze zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gottes Willen und Gottes Weisheit bei Thomas und Ockham (S. 90). Hochwillkommen ist dem Leser ihrer Studie, der von ihr nicht knappe Skizzen über Universitätstheologie erwartet, sondern Belehrung über die Vermittlung von Glaubenswissen an Laien, dagegen ihr Verweis auf eine Predigt Courtecuisses (S. 90). Einen Satz aus G.s katechetischer Schrift „Der Seelenspiegel" führt Vf. ein, als hätte G. ihn in einer Predigt geäußert (S. 95 f. bei Anm. 123). Der Inhalt des Abschnitts „Rechtfertigung" wäre treffender zu überschreiben mit „G.s Aussagen über das Zusammenwirken von Gnade Gottes und freiem Willen". Während G. in manchen seiner frühen volkssprachlichen Predigten eine Lehre von der Prädestination „post

praevisa merita" vertreten zu haben scheint, deuten Aussagen aus dem Jahr 1418 darauf hin, daß er später eine Lehre von der Prädestination „ante praevisa merita" vertrat (S. 115).

Das fünfte Kapitel wendet sich der „Untersuchung der Sünde" zu (S. 117–170). De facto spricht G. in seinen Predigten hauptsächlich über Tatsünden (S. 118). Wie schon im vorigen Kapitel wird auch hier wieder die kenntnisreiche Darbietung der Aussagen G.s in Predigten überwuchert von Mitteilungen über dogmatische Auseinandersetzungen. Der Hinweis auf ein Buch über Psychoanalyse aus dem Jahr 1976 ist zu knapp, als daß er ergiebig sein könnte (S. 296, Anm. 47). Weshalb G. gut daran getan hätte, sich „wie Thomas vor und Antoninus nach ihm in ihren Büchern über Moraltheologie" an Aristoteles zu orientieren, wird nicht erläutert (S. 121). Gerne erführe der Leser genauer, wie sich für G. der Gehorsam „gegenüber weltlichen und geistlichen Vorgesetzten und Autoritäten sowie gegenüber Gott" zueinander verhalten (S. 122). G. klassifiziert die Tatsünden nach wie vor in erster Linie anhand des Schemas der Sieben Hauptsünden, weniger anhand des Dekalogs, der bei anderen Autoren seiner Zeit in den Vordergrund tritt (S. 123). In seinen Traktaten beschäftigt sich G. intensiver mit der Intention, zu sündigen, als mit den Vergehen als solchen, die ja auch von der weltlichen oder kirchlichen Jurisdiktion bestraft werden. In seinen Predigten dagegen betont er deren Folgen (S. 136). Er behandelt in erster Linie Verstöße gegen die Gerechtigkeit. In dieser Beziehung erhebt G. nach Ansicht der Vf. hohe Anforderungen. Weniger anspruchsvoll ist er, wenn es um die Nächstenliebe geht, zu der Christen verpflichtet sind. Verstöße gegen ihre Ansprüche ist er eher hinzunehmen bereit (S. 139). Ähnliches gilt für G.s Anforderungen an die Arbeitsmoral: Er hält einen Knecht nicht für verpflichtet, sich mehr anzustrengen, als es Brauch und Billigkeit ist (S. 147). Mag auch G.s Sündenlehre alles in allem besonnen sein und vor Skrupulosität warnen, gegen Hurerei wettert er doch sehr heftig (S. 151). Seine Erwartungen in Bezug auf Keuschheit und Gehorsam dürften den durchschnittlichen Laien überfordert haben (S. 168). Insofern trägt er seinen Teil bei zu der Skrupulosität, die er doch gerade überwinden will (S. 170). Deutlich wird, wie konservativ G. s Bild der Gesellschaft ist: Herren schulden ihren Untertanen verantwortliches Handeln, Untertanen ihren Herren Gehorsam (S. 168).

Das sechste Kapitel trägt den Titel: „Der mystische Weg". Vf. will keine strenge Scheidung vornehmen zwischen einer Mystik, die sich auf die Einheit mit dem göttlichen Willen konzentriert, und einer solchen, die die Erkenntnis Gottes in den Mittelpunkt stellt (S. 177). Im Anschluß an G. und Vinzent von Aggsbach zieht sie auch eine Gruppierung der Mystiker in Erwägung, bei der die große Mehrheit derer, die sowohl Liebe als auch Wissen als Inhalte der Mystik betrachten, denen gegenübergestellt wird, die nur Liebe als Gegenstand der Mystik betrachten (S. 182). G. leitet nicht dazu an, Christi Leiden nachzuahmen (S. 317, Anm. 131 zu S. 192). Ob er selbst mystische Erfahrungen gemacht hat, läßt sich nicht nachweisen. Doch ist er jedenfalls ein sehr guter Seelenleiter (S. 206).

Das siebente Kapitel über „Frauen, Ehe und Kinder" leitet Vf. mit einer recht ausführlichen Darstellung des Forschungsstandes zur Position der Frau im mittelalterlichen Alltagsleben, Recht und theologischen Denken ein (S. 209–213). Gleichheit für Frauen sieht G. vor Gott gewährleistet, im Alltag nicht (S. 219). Höher als ein Leben im Ehestand stellt zwar auch er Jungfräulichkeit (S. 226), doch relativiert er diese Wertung durch die Aussage, daß ein Christ vor allem in dem Stand, in dem er ist, Gott dienen soll (S. 229). Als Pädagoge ist G. unoriginell, aber einflußreich (S. 250). Kennzeichnend für seine Haltung als Seelsorger ist es, daß er durch Beichthören mehr zum geistlichen Wachstum der seiner Oberaufsicht anvertrauten Chorknaben beizutragen zu können meint als durch Predigten (S. 245). Für ihre sexuelle Reinheit zu sorgen wird geradezu seine fixe Idee (S. 246).

Im abschließenden achten Kapitel „Doctor christianissimus et consolatorius" (S. 252–256) kommt Vf. zu dem Ergebnis, G.s Ehrentitel „allerchristlichster Lehrer" sei insofern berechtigt, als er die traditionelle Ordnung in Kirche, Staat und Gesellschaft gestützt habe. „Tröstender Lehrer" genannt zu werden habe er verdient, weil er religiös Skrupulösen zu helfen versucht habe (S. 253 f.). Wenn man G. unbedingt als ‚Vorläufer' bezeichnen wolle, dann müsse man ihn der katholischen Gegenreformation zurechnen (S. 252). Angemessener sei es jedoch, seine hierarchischen und paternalistischen Auffassungen über Reform der Kirche und Sünde hervorzuheben (S. 253). Klarer als andere habe er Beichtvätern und Laien Anleitung für Glauben und Lebenswandel gegeben. In seinen volkssprachlichen Traktaten

habe sich G. an eine spirituelle Elite unter den Laien gewandt (S. 255). Es habe im Jahrhundert vor der Reformation eine Blüte der Laienfrömmigkeit gegeben (S. 256).

Der Leser erntet in diesem Buch die Früchte langjähriger Studien von Schriften G.s und anderer mittelalterlicher Theologen. Es enthält eine Fülle von Beobachtungen zur Predigtliteratur zu G.s Zeit und wertvolle Verweise auf Predigten seiner Kollegen. Die lebenden Kolumnentitel verdeutlichen dem Leser, welchen Abschnitt aus welchem Kapitel er gerade liest. Darin aber, jederzeit den roten Faden festzuhalten, liegt nicht die Stärke der Vf: Nicht immer leuchtet ein, was sie als Parallelen zu G. nennt, wenn sie etwa mit Zitaten aus zeitgenössischen englischen Texten weit über den Kreis der Pariser Theologen und Protohumanisten hinausgreift oder wenn sie zum Vergleich mit G.s Position zur Lektüre der Bibel durch Laien auf Gerard Zerbolt von Zütphen hinweist (S. 38). Doch auch sonst ist sie geneigt, Übereinstimmungen mit Theologen zu konstatieren, die Gerson wohl nicht beeinflußt haben.

Die Vf. konzentriert sich einerseits nicht völlig auf Gersons Werke für Laien oder für deren Pfarrer. Sie informiert auch über Positionen spätmittelalterlicher Theologen, auf die G. in seinen volkssprachlichen Predigten und Traktaten nicht nachweisbar eingeht. Andererseits aber kommt doch auch die theologische Grundlage von G.s moralisierender volkssprachlicher Predigt nicht deutlich genug zur Sprache. Entwicklungen in G.s Denken, beispielsweise in der Prädestinationslehre (S. 115), diskutiert sie nur knapp. Von seinen Aussagen über Mystik ist zu spät die Rede. Eine andere Anordnung der Kapitel wäre dem Buch zugute gekommen. Als sechstes Kapitel kommen die Ausführungen über „De[n] mystische[n] Weg" zu spät, weiter vorne wären sie am Platze gewesen. Den Ertrag von G.s Schriften ‚De mystica theologia' hat die Vf. nicht wirklich ausgeschöpft. Wiederholt zieht sie Theologen zum Vergleich heran, die nach G.s Zeit lebten (Biel, Geiler von Kaysersberg, Staupitz, S. 101, 106, 110). Geiler von Kaysersberg hätte sie besser nicht als einen G. gegenüber selbständigen Theologen, sondern als einen Rezipienten G.s dargestellt.

Bezugnahmen auf lateinische Werke G.s, die zur Erklärung seiner volkssprachlichen Predigten nötig sind, sind zuweilen zu kurz (zur Rhetorik: S. 33–35; zur Ekklesiologie: S. 38). Die Übersetzungen sind nicht immer genau: ‚curiosa' sind nicht ‚useless', ‚singularitas' ist nicht ‚novelty', eine ‚muliercula' ist nicht ‚a young girl' (S. 186 f.). So lange keine kritische Ausgabe der Werke G.s vorliegt, sind Zweifel erlaubt an Aussagen wie der auf S. 268, Anm. 139, Thomas von Aquin und Bonaventura seien in den herangezogenen Predigten nur je zweimal zitiert. Weshalb sie nicht die kritischen Ausgaben von G.s Traktaten über mystische Theologie benutzt, die sie kennt (S. 319, Anm. 182), wird nicht deutlich.

Einen protestantischen Leser kann es irritieren, Aussagen bedeutender Theologen stets wieder in die Tradition eingebettet zu finden („and all orthodox theologians would have agreed with him", S. 217). Eine besonders prominente Rolle spielt in der Argumentation der Vf. Thomas von Aquin. Stets erneut weist sie auf ihn hin (einmal sogar in der Abfolge Thomas von Aquin – Augustin – Thomas: S. 212). Sollte hier der Einfluß der päpstlichen Enzyklika „Aeterni patris" vom 4. 8. 1879 nachwirken, die Thomas' Theologie zum Maßstab für römisch-katholische Wissenschaftler erhoben hat? Auch die wiederholten Bezugnahmen auf das II. Vatikanische Konzil erstaunen den Leser zuweilen. Der Leser fragt sich, was G. denn dazu verpflichtet haben soll, sich gerade mit den Aussagen des Thomas von Aquin zur Hoffart auseinanderzusetzen (S. 132). Auch Aristoteles erscheint zu häufig als der Maßstab schlechthin. Mindestens verkürzt formuliert ist eine Aussage wie die, das Konzil zu Basel sei schismatisch gewesen (S. 43). In einer Anmerkung (S. 273, Anm. 52) erläutert Vf. dazu, schismatisch sei es dadurch geworden, daß es den päpstlichen Befehl, sich aufzulösen, nicht befolgt habe. Andererseits wird zuweilen auch auf Luther und andere Reformatoren hingewiesen, ohne daß dem Leser deutlich würde, weshalb.

Amsterdam *Christoph Burger*

Mark Stephen Burrows: Jean Gerson and De Consolatione Theologiae (1418). The Consolation of a Biblical and Reforming Theology for a Discordered Age (= Beiträge zur historischen Theologie 78), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1991, 312 S., ISBN 3-16-145600-9.

Als Band 78 der renommierten „Beiträge zur historischen Theologie" ist im Sommer 1991 die oben genannte Untersuchung von Mark Stephen Burrows, Do-

zenten am Wesley Theological Seminary in Washington, erschienen.

Es handelt sich dabei um die überarbeitete Fassung der theologischen Doktorarbeit gleichen Titels, die Burrows bei Karlfried Froehlich in Princeton eingereicht hat und 1988 veröffentlicht wurde.

Burrows begründet die Notwendigkeit seiner Arbeit mit einem einleitenden Forschungsbericht (chapter 1). Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, *doctor consolatorius et christianissimus*, „Kirchenvater der deutschen geistlichen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts" (Moeller), hat zwar in der Tat in den letzten Jahren gesteigerte Beachtung gefunden. Doch sowohl die jüngeren Arbeiten von Ozment, Pascoe, Christoph Burger und Catherine Brown als auch die älteren von Schwab, Connolly und Combes haben entweder gar nicht die spätere Phase Gersons nach dem Konstanzer Konzil beachtet oder nicht hinreichend gewürdigt, vor allem nicht seine Schrift *De consolatione theologiae* (Ed. Glorieux, IX, 185–245) von 1418, die Burrows als das „centerpeace" (Burrows, a.a.O., 14) dieser Schaffensphase ansieht. Burrows will diesem Mangel abhelfen. Er konzentriert sich dabei ganz auf diese eine Schrift, was den Vorteil hat, daß sie aus einer Fülle von Aspekten ausgeleuchtet werden kann. – Allerdings müßten auch andere, umfangreichere Werke der späteren Zeit (wie etwa die Magnificat-Auslegung) untersucht werden, um wirklich das Forschungsdefizit aufzufüllen.

Das Ergebnis Burrows' ist die These, daß Gerson mit diesem Werk einen nicht zu unterschätzenden Gesinnungswandel vollzogen habe. Gehen wir sein Buch durch:

Nach einem Überblick über die in Dialogform und in bewußter Auseinandersetzung mit Boethius verfaßte Schrift (ch. 2) betrachtet Burrows „Pedagogy and Theological Method: A Paideutic Approach to Theology" (ch. 3). *De consolatione theologiae* ist kein abstrakter Traktat, sondern erstrebt die innere Formung (insofern Pädagogik) des Menschen, der, unabhängig von seiner Stelle in der kirchlichen Hierarchie, als *viator* verstanden wird. Auf der Suche nach *stabilitas* in seinem göttlichen Ziel, von Verzweiflung angefochten, ist er der Tröstung bedürftig. Dieser Aufgabe entsprechend bedient sich Gerson einer stark an der Erfahrung orientierten und der Bibel entlehnten Sprache, ohne (dies dürfte mehr zu betonen sein, als Burrows es tut) den Kontakt mit der scholastischen Disputation abzubrechen. – In der Tat handelt es sich bei der *Consolatio* um ein ausgesprochenes Werk spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie.

Ch. 4 behandelt „Foundations of the Theological Task". Die Bibel ist nach Gerson die alleinige Grundlage der Theologie, und zwar, wie Burrows im Widerspruch zu Oberman behauptet, auch die einzige Quelle ihres Inhalts. Der kirchlichen Tradition kommt nur Autorität in der Auslegung der Bibel zu. Sodann wird das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und zur mystischen Theologie im besonderen betrachtet. Dieser letzte Punkt bedürfte freilich noch einer umfassenderen und tiefergehenden Aufmerksamkeit als Burrows ihm hat angedeihen lassen. Seine Parole einer „democratization" der Theologie, die an die Stelle der mystischen Theologie trete, ist nicht hinlänglich begründet.

Ch. 5, das zentrale Kapitel von Burrow's Buch, geht über die Soteriologie. Hier, behauptet er, habe sich der stärkste Bruch mit den früheren theologischen Aussagen Gersons vollzogen. Gegenüber dem früheren *facere quod in se est* vertrete er die Unmöglichkeit des Menschen, auf seine eigenen Kräfte zu vertrauen. Da er ganz der göttlichen Allwirksamkeit unterworfen ist, kann es auch keine *praedestinatio post praevisa merita* geben. Das einzige, was der Mensch tun kann, ist Gott zu suchen. Gerade indem er an sich selbst verzweifelt, findet er alleine an Gott Hoffnung. So führt der Weg des *viator* durch Verzweiflung zur Hoffnung. Burrows sieht Gerson hier in einer sehr großen Nähe zu Luther (67, n. 22; 188, bei n. 107), die bisher noch nicht beachtet worden sei.

Ch. 6 gibt schließlich einen Einblick in Gersons Ekklesiologie. Die Kirche ist selber *in via*. Darum darf der Reformeifer sich nicht überstürzen; es muß Geduld angemahnt werden. Die Hierarchie wird nach dem Modell des Ps.-Dionysius Areopagita ontologisch-soteriologisch begründet. Wenn die gesamte Gemeinschaft gefährdet ist, hat das einzelne Glied keine Rechte ihr gegenüber. Burrows zeigt plausibel, daß diese Ausführungen sich auf den hussitischen apokalyptischen Reformeifer beziehen, und daß der *doctor christianissimus* darin eine postume Rechtfertigung der Verbrennung des Johannes Hus in Konstanz geben möchte.

Abschließend (ch. 7) fordert Burrows noch einmal eine „reorientation of Gerson studies".

Als besonders verdienstvolles Ergebnis von Burrows' Forschungen kann genannt

werden, daß er die positive Rolle der Verzweiflung und die lineare Dialektik im Heilsweg *per desperationem ad spem* herausgearbeitet hat. In der Tat ist die bisherige Spätmittelalterforschung noch zu sehr von einem solchen Verständnis der Heilsungewißheit nach Ecclesiastes 9,1 beherrscht, daß die Stellung des Menschen zwischen Furcht und Hoffnung nur als „oscillation" (Oberman) verstanden werden kann und nicht als zielstrebige Entwicklung von der Furcht zur Hoffnung.

Jedoch soll auch nicht verschwiegen werden, daß Burrows' Arbeit nicht wenige Ungenauigkeiten, Widersprüchlichkeiten und Fehler enthält. Um sich nur auf seine Hauptthese zu konzentrieren:

Gerson hat mit der *Consolatio* keine Wende in seiner Theologie vollzogen. Dieselbe Auffassung von Heilsweg des Menschen hat er z.B. schon in einer frühen Trostschrift wie *De remediis contra pusillanimitatem* (spätestens von 1405) vertreten. Der Mensch soll alleine auf Gott vertrauen und ihn um Gnade anbetteln. Burrows geht viel zu wenig auf die Beziehungen zwischen den einzelnen Werken Gersons ein, um solche Übereinstimmungen zu entdecken. Sein Beleg für die frühere Position Gersons sind alleine zwei Passagen aus *De vita spirituali, aegritudine et morte animae* (Glorieux III, 113 f., 117 f.) von 1402, wo er lehrt, daß es dem Menschen durchaus möglich sei, sich auf die Gnade vorzubereiten. Die Aufgabe die sich der Gerson-Deutung stellt, ist erst dann scharf gesehen, wenn man bemerkt, daß Gerson zugleich die Erfüllung konkreter bürgerlicher Pflichten (in *De vita*) und das Betteln um Gnade (in *De remediis*) als *facere quod in se est* hat bezeichnen können. Er verläßt nie den Raum einer durch diesen Gedanken bestimmten Theologie. Auch in der *Consolatio* betont er die Notwendigkeit von Verdiensten und das Vermögen des freien Willens, der nach traditionell aristotelischem Muster in die Allwirksamkeit Gottes eingebunden ist.

Damit ist aber auch die Deutung, die Burrows von Gersons „neuer" Theologie gibt, in Frage zu stellen. Das betrifft auch die von ihm behauptete Vorwegnahme Luthers. Er berücksichtigt gar nicht, daß das Verhältnis zwischen Gerson und Luther anhand der *Consolatio* von Alphons Viktor Müller bis zu Walter Dress schon eine intensive Diskussion erfahren hat. Es wird nötig sein, Gersons Orientierung an der Hochscholastik (Bonaventura, Thomas von Aquin) und die bisher in der Forschung anerkannte zentrale Stellung seiner bereits 1402 entworfenen mystischen Theologie gebührend zu beachten. Dort lehrt Gerson nämlich die Existenz eines unzerstörbaren Seelenvermögens, der *Synteresis*, kraft dessen der Mensch die geschuldete Demut vor Gott aufbringen kann.

So eröffnet die Arbeit von Mark Burrows, kritisch gelesen, erst recht die Notwendigkeit einer zusammenhängenden Interpretation der komplexen Theologie Gersons.

Nürnberg-Brunn *Sven Grosse*

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues (= Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1989, 9, 208 S., Ln. geb., IBSN 3-402-03493-X.

Es gibt Monographien, die für eine Zäsur in der Forschung stehen. Durch das vorliegende Buch wird eine solche gezogen, da es die Geister scheiden dürfte. Um es vorwegzunehmen: die vorliegende Abhandlung gehört nach meinem Dafürhalten einer Epoche der Cusanusinterpretation an, die ausklingt, um nunmehr moderneren Fragestellungen Platz zu machen. Deren Paradigmen formieren sich denn auch allmählich. Ein solcher Versuch, der bezeichnenderweise von der traditionellen Forschung weitgehend mit Unverständnis aufgenommen worden ist, kann bspw. in den Cusanusreflexionen T. Borsches gesehen werden. (N. Fischer, in: AZPh 17.2 1992, 96–101) Die beiden Arbeiten machen nicht allein den veränderten methodischen Zugriff sinnfällig, sondern vor allem den dahinter aufleuchtenden Begriff von Philosophie überhaupt. Es zeigt sich eine Entwicklung, für die die ältere Forschung, welche bspw. die „ontologische Differenz" (Stallmach, S.96) noch immer als *ihre* Frage angesehen hat, zu eng geworden ist. Freilich wird auf den Ergebnissen dieser Forschergeneration aufzubauen sein, aber das ehrfürchtige Verharren vor der ontologischen Konstruktion wird nicht wiedergewonnen werden können. Man kann heute, in den Zeiten der analytischen Philosophie und der freilich ausklingenden Frankfurter Schule – es mag dies als eine vergängliche „Mode" abgetan werden oder nicht – nicht mehr so unbeschwert über Ontologie räsonnieren, wie noch vor wenigen Dezennien, als ein solcher Diskurs unter dem geistigen Patronat eines M. Heidegger noch hohen

Wiedererkennungswert besaß. Solch fast schon okkulte Übereinstimmung ist seit Längerem unter den Philosophen aufgekündigt. Das Raunen im Jargon des Seins hat seinen Kredit allmählich aufgezehrt. Diesem Faktum wird sich auch die traditionelle Cusanusforschung nicht länger verweigern können.

Indem nun Stallmach seine Arbeit unter des Begriffstripel „Einheits-, Seins- und Geistmetaphysik" stellt, zeigt er nur zu deutlich an, daß er sich und die Behandlung seines Themas in den Binnenraum von ontologischen Voraussetzungen stellt, die diesem Jahrhundert entspringen und selbst nicht mehr hinterfragt werden. Stallmachs Korrektur, wonach „jede Einheitsmetaphysik auch Seinsmetaphysik und jede Seinsmetaphysik in gewissem Sinne zugleich auch Einheitsmetaphysik ist" (5.92), meint vielleicht, mit der von J. Koch aufgerichteten Opposition, fertig zu werden, indem sie deren innere Abhängigkeit voranstellt. Letztendlich jedoch verbleibt die gebotene Lösung in der ausgezogenen ontologischen Bahn. Zudem ist die von Koch aufgestellte Alternative nie sonderlich produktiv gewesen.

Überdies kommen die Begriffe „Sein", „Einheit", „Vielheit" etc. bei Stallmach beängstigend unhistorisch daher, so daß dem Leser eine präzise philosophie*historische* Verortung der Philosopheme und Theologeme nahezu unmöglich ist. Dies hat u.a. zur Folge, daß Bedeutungsänderungen marginalisiert und Perspektivenwechsel in der Handhabung von Begriffen, wie z.B. eben den des „Seins", nicht näher analysiert, sondern bestenfalls nebeneinander gestellt werden, so, als könne es damit keine andere Bewandnis haben. Der Seinsbegriff ist jedoch allem aufgerichteten Schein zum Trotz kein Konstrukt, das seine Stringenz allein aus sich selbst bezöge, sondern ein mehr oder weniger gut abgestimmtes Konstrukt abgezweckter Erweisabsichten, die auf universale Geltung aus sind.

Bei Stallmach sind die von Cusanus den traditionellen Begriffen angesonnenen intentiones auctoritatis nun leider nicht kritisch-distanziert mitgedacht worden, etwa anhand von herausmodellierten Denkstrukturen, die in ihrer Abhängigkeit aber auch in der Differenz zur Tradition kenntlich gemacht sein müßten. Stattdessen erscheint die cusanische Systematik hier als etwas, das selbst keiner Rechtfertigung mehr bedarf, weil der Text sie zu autorisieren scheint. Ein abschildernder Gestus muß folgerichtig die Oberhand gewinnen, obgleich näher besehen die dabei reklamierte Textneutralität aufgrund des interpretativen Korsetts bereits empfindlich aus der Balance geraten ist. Zwar apostrophiert Stallmach Cusanus als einen Problemdenker (S. 92), und dies zurecht wie ich meine, aber von den daraus resultierenden Spannungen, die den Entwurf elektrisieren und die er auszuhalten hat, ist in der Interpretation kaum etwas zu bemerken. Daher vermag Cusanus bestenfalls besser *erklärt zu* werden, aber der Entwurf wird darum nicht wirklich *verstanden* werden können. Man kann heute nicht mehr so tun, als sei es nahtlos möglich, wie Cusanus zu denken! Die Chronistenpflicht darf den Geist eben nicht an sogenannte *ewige* Fragen, wie die nach dem Sein, gefangen geben, da ansonsten nur der schlechtere, weil harmonisierende, Nacherzähler bleibt. Wenn man die Maxime „Denken heißt unterscheiden" ernst nimmt, dann müssen am Werk des Cusanus die Brüche und Aporien, die gedanklichen Vorstöße und Rückzüge und vor allem die oft untergründigen Neubelegungen traditioneller Begriffe zum Vorschein kommen, die erst eigentlich das intellektuelle Profil des Denkers *in der Zeit* konturieren. Stallmach sieht sich dagegen in der Pflicht, den vermeintlich systematischen Kern an der cusanischen Lehre herauszuarbeiten, was unbestritten ein nötiger rekonstruktiver Schritt ist. Leider wird vergessen, daß die Rekonstruktion auch immer die *konstruktive Distanz* einbeschließt, die stets mit zu reflektieren ist, wenn nicht panegyrische Glätte erzeugt werden soll.

Daß Stallmach solchen Verkürzungen bisweilen nicht widerstanden hat, läßt sich belegen, so z.B., wenn man sich seinen Umgang mit Thomas von Aquin oder Meister Eckhart anschaut. Beide erscheinen hier wie bruchlos integrierbare Protagonisten eines *imaginären Denkkontinuums*. Insbesondere die Forschungen zu Eckhart, ja zur deutschen Dominikanerphilosophie nach Albert dem Großen, haben inzwischen derart revolutionierende Erkenntnisse zu Tage gebracht, daß man die Pauschalisierung Eckharts als „Einheitsmetaphysiker" (S. 90) einfach nicht mehr akzeptieren kann (s. B. Mojsisch, Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983). Leider ist seit der Studie von H. Wackerzapp das Verhältnis von Eckhart und Cusanus nicht wieder so umfassend untersucht worden. Eine neue Arbeit zu diesem Thema täte unbedingt not. Aber die notwendigen Vorklärungen bezüglich des Verhältnisses von Cusanus und Thomas von Aquin, wie

sie K. Jacobi, K. Flasch, W. Schwarz u.a.m. bereits erbracht haben, finden bei Stallmach keinen Eingang.

Man wird sicherlich konstatieren können, daß Cusanus, wohl unter dem Eindruck der schwergewichtigen Ockhamschen Kritik am Platonismus, Eckharts Zutrauen, daß der gelassene Mensch sich auf den göttlichen Grund hinzureflektieren vermag, nicht mehr zu teilen vermochte. Wenn es für Cusanus doch noch eine ontologisch verbürgte Wahrheit gab, dann war diese jedenfalls nicht mehr erkennbar. Im Gegensatz zu Stallmachs Annahme, daß Cusanus mittels dieser Reflexionskultur die Einheits-Vielheits-Ontologie gesichert hätte, bleibt festzuhalten, daß er diese bis an die Grenze ihrer Belastbarkeit auflockerte. Cusanus hat dem ockhamschen Skeptizismus gegenüber den Entitäten nicht abschütteln können, obgleich er diesen mit neuplatonischen, und in dieser Hinsicht eben auch erprobten Mitteln, zu neutralisieren suchte. Die changierende docta ignorantia verrät dabei ungewollt viel von dieser hintergründigen Spannung, die sich seit der linguistischen Krise im 14. Jh. auch bei Cusanus wiederfinden sollte. Dabei hat er zudem ausgiebig die „vernünfticheit", d.h. die Intellekttheorie Eckharts, rezipiert, die auf der unmittelbaren Verbindung von Schöpfer und menschlichem Geist aufruht. Ich glaube indes nicht, daß die Geistphilosophie des Cusanus entgegen seiner eigenen Absicht – wirklich mit der Einheits-Vielheits-Metaphysik kompatibel gemacht ist, sondern daß erstere diese untergräbt und als konjekturale Wahrheit ontologische Gewißheit, die nur aus einem absoluten Wissen gezogen werden kann, in Wahrheit hintergeht. Dem eingezogenen ontologischen Korsett fällt die Aufgabe zu, den Bruch verhindern. Dabei wird es allerdings in sich selbst brüchig. Cusanus hat angenommen, mit Hilfe der ontologischen Konstruktion doch noch eine zweifelsfreie Wahrheitsebene sichern zu müssen, die jedoch nur noch als ein Negativum zu haben ist, das sich letztlich auch wieder nicht als Unbedingtes darstellen läßt. Kaum außerhalb allen reflexiven Zugriffs gestellt, bestätigt es diesen, indem die Reflexion als Voraussetzung anerkannt bleiben muß. Es verbirgt sich darin auch eine Inkonsequenz, welche dem Modell mutmaßender Erkenntnis, die angelegte metaphysikkritische Spitze abbricht. Da das diesen Riß überbrückende Indifferenzabsolutum aber sogleich in der Gefahr steht, relativ beliebige Inhalte zu transportieren, muß Cusanus diese Leerstelle sogleich mit seinen Intentionen, positiven Aussagen also, auffüllen, die ihn hinwiederum an die zunächst stillgestellte Reflexion zurückbinden. Was also Cusanus *gewollt* haben mag, ist das eine, was er aber *begrifflich auszuführen* im Stande war, ist mit jenem nun keineswegs identisch. Es ist ein Grundmangel der vorliegenden Untersuchung, diesen Gegensatz nicht einmal wahrgenommen geschweige denn aufgeklärt zu haben. Indes arbeitet sich das Spätwerk des Cusanus an diesem innertheoretischen Gegensatz augenscheinlich ab. Dabei nun treibt interessanterweise der cusanische Platonismus über den Platonismus der Normalscholastik hinaus, ohne freilich die grundlegenden Aporien dieses Denkansatzes letztlich verlassen zu können. Das mittels der coincidentia oppositorum gebildete Identitätsabsolutum kaschiert zwar in einem unreflektierten Einerseits und Andererseits die auftretenden Spannungen, worin Interpreten wie E. Fränzki oder D. Pätzold schon einen rudimentären Hegelianismus heraufdämmern sahen, aber diese gelangen nicht zu wirklichem Austrag und werden darin allenfalls zeitweise paralysiert. Cusanus windet sich hier innerhalb der Vorgaben des Hen-Pantha-Denkens – für den Übergang von Schelling zu Hegel hat D. Henrich dessen neuralgische Punkte präzise angegeben –, ohne daß man freilich sagen kann, er hätte dessen aporetische Struktur in das Werden Gottes auflösen können.

Stallmach läßt, da er zu eindimensional recherchiert, in seiner Interpretation aus, daß Cusanus, obgleich Platoniker, eben auch Kritiker jenes Platonismus ist, der glaubte, zugunsten des Allgemeinen das Singuläre rigoros aufopfern zu müssen. Cusanus folgt zwar dem anselmianischen sola-ratione-Gebot, aber in der Auffassung des Platonimus trennen sich die Denkwege. Indem Stallmach sich hauptsächlich auf die Inkommensurabilität von Gott und Geschöpfen konzentriert, übersieht er, daß Cusanus dem Schritt, wonach Gott nicht das Seiende ist, einen weiteren folgen läßt, der das göttliche Wesen *unmittelbar* in die geschöpfliche Singularität einfließen läßt. Somit wird das Singuläre wesentlich und als ein Singuläres mit bereits monadenhaften Zügen angesehen. Es erscheint nunmehr als ein unendlich Individuelles oder individuell Unendliches (De docta ignorantia II,5). Cusanus versucht dies u.a. noch in seiner wohl eigenwilligsten und abstraktesten Begriffsbildung, dem non-aliud, festzuhalten. Daß dann der Gottesbegriff in seiner

Form-und Wirkursächlichkeit folgenreich wird, übersieht Stallmach zwar nicht (S. 6 et passim), aber der somit aufgehäufte philosophisch-theologische Zündstoff, der bspw. Eckhart 1329 die Verurteilung wegen Häresie eintrug, wird nicht thematisiert. Indes, das Problem ist nicht damit aus der Welt, wenn von Cusanus mit hörbarem Aufatmen der Ruch des Pantheismus genommen werden kann, wobei zu sagen ist, daß Pantheismus eben nicht die simple Einheit von Gott und Welt sondern nur deren tendentielle Annäherung ist, was Spinoza, Schelling, Hegel und Feuerbach noch gut wußten. Cusanus folgt konsequent dem boethianischen „forma dat esse", mit all den daraus sich ableitenden Determinismusproblemen, wie ihn ein so auf Gott angewandter Monismus nun einmal mit sich bringt. Er ist hier eben gerade nicht von Eckhart und der deutschen Albertschule unterschieden, wie Stallmach glauben machen möchte. Dagegen steht er mit diesen in deutlicher Opposition zu Thomas von Aquin, was Stallmach glättet (S. 67f.). Was Cusanus freilich von Eckhart unterscheidet ist, daß er sich letztlich auf die Minimierung von Irrtümern im Namen der docta ignorantia beschränkt und auf eingreifendes, gesellschaftsveränderndes Denken weitgehend verzichtet. Der cusanische Fortschritt in der Reflexionskultur, oder der Philosophie des Geistes, wie Stallmach es nennt, bleibt, trotz der Einbeziehung des Laien, akademischer Natur. Eckhart orientiert hingegen stark auf die aktive Nächstenliebe, die Tathandlung, um es mit Fichte zu sagen (Verurteilungsbulle prop.13). Cusanus fällt, was die soziale Dimension des Rigorismus eines Eckhart anbelangt, deutlich hinter diesen zurück.

Des Cusanus' Rehabilitierung von Singulärem, die u.a. G. v. Bredow immer wieder herausgestellt hat, bedingt zudem, daß die Erkenntnis bei den Sinnen ihren Ausgang nimmt. Damit ist weder die Abstraktion unter Absehung vom Einzelnen (Aristoteles) noch die Erkenntnis durch Wiedererinnerung (Platon) möglich. Stallmach konstatiert dies, ohne jedoch die destruktive Kraft zu betrachten, die in der neuen Würde des Singulären verborgen ist und die Cusanus in seinem Erkenntniskonzept nicht aufgeben und trotzdem bändigen will. Demgegenüber ist Stallmach fast durchgängig damit befaßt, die Momente des Transzendierens im cusanischen Konzept aufzusuchen, um sie gegen die Immanenzsetzung von Gott und Geschöpf stark zu halten und somit zu majorisieren. Wie weit sich indes die cusanische Erkenntnislehre von der Ontologie abgelöst hat, belegt der Umgang des Cusanus mit Zeichen. Um dies begrifflich einzufangen, dafür erweist sich Stallmachs interpretatorisches Raster allerdings als viel zu grob, denn dies hieße nicht weniger, als den ontologischen Horizont verlassen zu müssen (T. Borsche, Was etwas ist, München 1990, 211–218).

Alles in allem wird man festhalten müssen, daß Stallmachs *rekonstruktiver* Versuch, das Denkprofil des Cusanus zu skizzieren, an sich gewiß lobenswert ist. Ein solcher straffer Überblick lag bisher nicht vor. Gleichwohl ist zu konstatieren, daß sich die philosophiehistorischen Mittel als nicht ausreichend erweisen, die Widersprüchlichkeit dieses *Übergangsdenkers* herauszuarbeiten. Wenn jedoch dem Denken des Cusanus Züge musealer Klassizität angesonnen werden, dann muß er uns letztlich gleichgültig werden.

Berlin *Norbert Winkler*

Bernhard Neidinger: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelaltes (= Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart (Verlag Klett-Cotta) 1993, 180 S., kt., ISBN 3-608-91619-9.

Das 15. Jahrhundert zählt zu den umstrittensten Epochen der Kirchengeschichte. Glaubten protestantische Autoren ausgehend vom Periodisierungsschema „formatio-deformatio-reformatio" dieses Säkulum in den dunkelsten Farben, als Höhepunkt des Verfalls zeichnen zu müssen, um die Reformation von 1517 und in ihrem Gefolge die Kirchenspaltung als absolut notwendig erweisen zu können, so fühlten sich katholische Forscher bemüßigt, das 15. Jahrhundert als Blütezeit von Kultur, Kirche, Frömmigkeit und Wissenschaft darzustellen, welche durch die absolut überflüssige reformatorische Revolution zerstört worden sei. Kein Geringerer als Johann Adam Möhler (1796–1838) vertrat in seinen berühmten „Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation" (ThQ

13, 1831, 589–633) dezidiert diesen Standpunkt. Heute, nachdem die konfessionelle Polemik der „historischen" Betrachtungsweise gewichen ist, die Licht und Schatten des Jahrhunderts der Reformkonzilien gleichermaßen konstatiert, kann die „katholische Reform" vor der Reformation völlig unideologisch in den Blick kommen.

Die hier vorzustellende Studie wählt dazu Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik – vorwiegend Eberhards im Barte – aus. Dabei werden auf breiter Literaturbasis Ergebnisse der Territorialgeschichte Württembergs, der vergleichenden Ordensgeschichte und der Theologie- und Geistesgeschichte des 15. Jahrhunderts miteinander in Beziehung gesetzt. Dies verleiht der Studie zum Teil additiven Charakter und macht sie nicht gerade zu einer spannenden Lektüre; dennoch verdient ihre Grundthese – auch wenn ihre Stimmigkeit mehr durch Indizien indirekt erschlossen als direkt quellenmäßig belegt wird – einige Beachtung. Neidinger bestätigt zwar die Ergebnisse der älteren Forschung, wonach Klosterreform immer im Dienste der württembergischen Territorialpolitik stand, d.h. „reformierte" Abteien sollten u.a. über das Instrument der Vogtei in die Landsässigkeit herabgedrückt und so in den sich konstituierenden württembergischen Territorialstaat integriert werden. Daß hier mit ausdrücklicher päpstlicher Billigung Vorstufen des „Summepiskopats" der protestantischen Landesherren praktiziert wurden, sei nur nebenbei erwähnt. Andererseits hat sich Eberhard bei seinen Bemühungen um Kloster- und Kirchenreform „nicht nur von den Interessen des Territorialstaates" leiten lassen, sondern „auch ein klares Konzept von Frömmigkeit und wünschenswertem Reformprofil seines Landes" verfolgt (S. 143). Eberhard im Bart war ein religiöser Landesherr, dem es um eine wirkliche Reform der Kirche und nicht nur um Machtpolitik ging, wobei sich beides durchaus in einer Synthese verbinden konnte. Dabei wirkten recht unterschiedliche Reformströmungen auf den Landesherren ein: die benediktinischen Reformbewegungen von Melk und Bursfelde, Kartäuser, Franziskanerobservanten, zeitweise Dominikanerobservanten und nicht zuletzt die Brüder vom gemeinsamen Leben um Gabriel Biel. Neidinger gelingt der Nachweis, daß vor allem der persönliche Eindruck, den Eberhard jeweils von den Reformern hatte, eine maßgebliche Rolle bei der Förderung oder Blockierung ihrer Reformgruppen in Württemberg spielte (vgl. als Beispiel S. 114). Wie entscheidend persönliche Neigungen des Grafen bzw. Herzogs werden konnten, zeigt die starke Unterstützung der Brüder vom gemeinsamen Leben. Der Hang zur devotio moderna war weder in seiner Familie vorhanden noch wurde er von den Ständen geteilt, er entsprang vielmehr Eberhards ipsissima religio.

Ein weiteres wichtiges Ergebnis von Neidingers Studie sei wenigstens angedeutet: Die württembergische Kirchenreform des 15. Jahrhunderts beschränkte sich keineswegs auf die Orden, sondern wandte sich ausdrücklich auch dem Weltklerus zu, dessen Masse sich in der Tat in einem katastrophalen Zustand, insbesondere was die Ausbildung angeht, befand. Die Gründung der Universität Tübingen 1477 und die Schaffung zahlreicher Prädikaturen gehören in diesen Kontext. An beiden Institutionen spielten Weltkleriker die entscheidende Rolle.

Insgesamt: Die Untersuchung führt die Forschung über die württembergische Kirchenreform des 15. Jahrhunderts aus einer doppelten Verengung, aus der Konzentration auf die Klöster und der Überbetonung der territorialpolitischen Aspekte, heraus und öffnet so den Blick auf die echte, reformorientierte Religiosität eines Landesherren. Dies ist zwar nichts fundamental Neues oder völlig Unerwartetes man ist jedoch für die hier geleistete Vergewisserung dankbar.

Frankfurt am Main *Hubert Wolf*

Reformation

Alister E. McGrath: Reformation Thought. An introduction, Oxford – Cambridge/USA (Blackwell Publishers), ²1993, 12, 285 S., kt., ISBN 0-631-18651-4.

Als Einführung und Studienhandbuch für angehende Theologen und Reformationshistoriker konzipiert, gibt Verf. auf knappem Raum und flüssig lesbar einen konzisen Überblick über die „religious ideas" der Reformationszeit im weitesten Sinne. Gleichzeitig schreibt er mit Verve gegen Interpretationsweisen der Reformation an, die dem Gewicht und der Eigenwertigkeit von Religion und Religiosität in der Geschichte wie auch gegenüber dem sozialen Wandel nicht gerecht werden würden. Wie ein roter Faden zieht sich darum durch das Buch das Bemühen, die Reformation als ein primär religiöses Geschehen und die Relevanz der von ihr in die Welt gebrachten religiösen Vorstellungen, die vor allem die „western European society" (S. 5 – nur diese?) geprägt haben, von den politischen und gesellschaftlichen Folgen der Reformation abzugrenzen und gegenüber diesen stärker zu profilieren. Diese Stoßrichtung resultiert vermutlich aus dem Umstand, daß Verf. ein Publikum ins Auge gefaßt hat, dessen Interesse eher der englischen Reformation gelten dürfte, in welcher anfänglich religiöse Momente eine nur untergeordnete Rolle gespielt haben. Insofern ist es durchaus folgerichtig, daß Verf. diese als Sonderfall charakterisiert und sich auf die „continental reformation" (S. 5) konzentriert: Denn diese mußte anders als die englische infolge der scharfen Auseinandersetzung mit der römischen Kirche notwendigerweise eine substantielle Selbstdefinition leisten, die überaus folgenreich wurde für die Ausbildung kollektiver Identitäten. Der anregende Vergleich der Reformation im Reich und in England (S. 22–25) illustriert diese Unterschiede eindrucksvoll.

Der Zielsetzung entsprechend stehen die eigentlich theologischen Sachverhalte – die Lehren von der Rechtfertigung aus dem Glauben und der Prädestination, die Rückbesinnung auf die Hl. Schrift als alleiniger Autorität, Sakramentenlehre und Ekklesiologie bei den verschiedenen Reformatoren, aber auch einschließlich der tridentinischen „response" – in den Kapiteln 5 bis 9 sowohl vom Umfang (115 S.) als auch von ihrer zentralen Position her eindeutig im Mittelpunkt der Darstellung. Hier vermag Verf. auch Lesern ohne Vorkenntnissen die komplizierten theologischen Problemzusammenhänge und Argumentationslinien plausibel zu machen. Gleiches gilt für die einleitenden Kapitel 2 bis 4, in welchen Verf. relativ umfangreich auf die mittelalterliche Religion und Religiosität, auf Humanismus und Scholastik eingeht. Soweit wird das Buch seinem Zweck als Einführung durchaus gerecht. Problematisch erscheinen dem Rez. aber die Kapitel 10 und 11, die den Folgen der Reformation gewidmet sind, zunächst den politischen Theorien der Reformatoren (S. 202 ff.), sodann dem langfristigen „Impact of Reformation Thought upon History" (S. 218 ff.). Dabei werden aber lediglich die alten Thesen zu Calvinismus und Kapitalismus sowie zu Calvinismus und Demokratie erneut präsentiert und durch Überlegungen zum Beitrag des Calvinismus zur Entwicklung der Naturwissenschaften ergänzt (S. 230 ff.). Überhaupt ist eine Vorliebe für Calvin und den Calvinismus zu beobachten. Jedes dieser Kapitel unterteilt sich weiter in fünf bis siebzehn Unterkapitel, die notwendigerweise knapp, aber im allgemeinen instruktiv sind und an die sich Hinweise für die weitere Lektüre anschließen. Dem didaktischen Grundprinzip entsprechend folgen sodann auf fast fünfzig Seiten sieben mehr oder weniger nützliche Anhänge (ein Glossar theologischer und historischer Begriffe, englische Übersetzungen einschlägiger Quellen, Zitationsanweisungen, Hinweise auf die einschlägigen bibliographischen Hilfsmittel und eine Zeittafel), eine Auswahlbibliographie (ausschließlich englischsprachiger Literatur) und ein Index.

Somit legt Verf. sowohl hinsichtlich des didaktischen Aufbaus als auch in Hinblick auf die Breite der Themenfelder, die hier kompetent und außerordentlich klar abgehandelt werden, ein überzeugendes Werk vor. Ein detailliertes Referat würde zwangsläufig den gegebenen Rahmen sprengen, doch seien wenigstens folgende Punkte kritisch angemerkt:

1. Der Begriff *Reformation* fungiert hier als Überbegriff für die Vielzahl lutherischer, reformierter sowie radikaler Reformationen, er schließt hier aber auch die katholische Reform und Gegenreformation (S. 5–12) ein. Daß eine solche umfassende, wesentliche Unterschiede ver-

wischende Anwendung des Begriffs „Reformation" sinnvoll ist, kann bezweifelt werden. Die in der deutschsprachigen Forschung etablierte Unterscheidung zwischen Reformation einerseits und lutherischer, reformierter und katholischer Konfessionalisierung (W. Reinhard, H. Schilling) andererseits erscheint jedenfalls dem Rez. sachgerechter. Daß in der eigentlichen Darstellung auf die *catholic response* des Tridentinums hingewiesen wird (S. 113 ff,. 155 ff., 186 ff.), ist indes sehr vernünftig.

2. Die eigentlich historische Dimension kommt zu kurz. Zwar konzediert Verf., daß stets komplexe Wechselwirkungen zwischen „ideas and history" zu beobachten seien und daß reformatorisches Wirken in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen unterschiedliche Wirkungen erzielt habe (S. 17 ff., 219 ff.). Dennoch werden etwa die staatskirchenrechtlichen Modelle und Verhältnisse ungeachtet ihrer komplexen Entstehungsgeschichte (daß sie sich eben oft erst praktisch in Auseinandersetzung mit einer alles andere als idealen Realität in Stadt und auf dem Land entwickelt haben und daß sie nicht zuletzt auch innerhalb der Konfessionen durchaus variant sein konnten) in ihrer verfestigten Form präsentiert und überdies an die theologischen Überzeugungen der Reformatoren zurückgebunden. Besonders problematisch erscheint dies in Hinblick auf Luther: Das landesherrliche Kirchenregiment lag diesem weder besonders am Herzen (S. 6), noch ist es eine Spezialität des Luthertums gewesen, sondern eine Erscheinung in allen Konfessionen; und es war auch nicht Ausfluß einer bestimmten Theologie, sondern Ergebnis v. a. einer wechselvollen territorialen und Reichspolitik.

3. So kenntnisreich allgemeines Priestertum, Dreiständelehre, Zwei-Reiche- und Zwei-Regimenten-Lehre dargestellt werden (S. 205 ff.), so knapp und klischeeverhaftet fällt die Darstellung des Staat-Kirche-Problems generell und v.a. bei Luther aus: Luther, der „godly prince" (S. 6 ff.) und die „symbiotic alliance between reformers and secular authorities" (S. 5); ferner eine doppelte (privat von der Liebe, gegen die Welt aber von Gesetz und Zwang geprägte) und deshalb im Grunde für den Gläubigen unmögliche Ethik des Luthertums (S. 208) werden konsequent kontrastiert mit Calvin, Genf und dem Republikanismus (S. 215). Mit allem Mut zur „großen Linie" wird außer den genannten, angeblich für das Luthertum charakteristischen Deformationen die schlußendliche „domination of the church by the state", die ein praktisch universelles „feature of Lutheranism" sei, verantwortlich gemacht für das Versagen der „German church [!] to oppose Hitler in the 1930s" (S. 209). Offensichtlich wurde weder die neuere deutschsprachige Literatur zum ebenfalls obrigkeitlichen Calvinismus im Reich (etwa die gar nicht mehr so neuen Arbeiten von P. Münch und H. Schilling) zur Kenntnis genommen, noch die zum lutherischen Widerstandsrecht, zur Obrigkeitskritik lutherischer Pfarrer (L. Schorn-Schütte) oder zum Magdeburger Bekenntnis von 1550, dem bekanntlich eine wichtige Vermittlungsfunktion „lutherischen Widerstandsdenkens" (W. Schulze) in Richtung Calvinismus zukam.

4. Vor diesem wie auch vor dem Hintergrund der politischen Theorie sind Formulierungen wie die, daß die reformierten Monarchomachen einen entscheidenden „point of transition between feudalism and modern democracy, with the notion of natural human rights being articulated and defended on theological grounds" (S. 229), markieren, korrekturbedürftig. Das gilt entsprechend für die Traditionslinie, die hier von Calvins Genf über Rousseau zur Aufklärung und schließlich zur modernen Demokratie doch allzu geradlinig gezogen wird. Trotz eines einschränkenden „perhaps" zu Beginn des Satzes hegt Rez. erhebliche Zweifel daran, ob es sinnvoll ist, in einer Einführung für Studenten resp. für Leser ohne Vorkenntnisse „the French revolution of 1789 (...) as the final flowering of the Genevan revolution of 1535" (S. 230) zu bezeichnen.

5. Bei aller Begeisterung für die Sache wäre in Hinblick auf die Zielsetzung des Buches gelegentlich eine stärkere begriffliche Differenzierung wünschenswert. Das zielt auf zumindest mißverständliche Begriffe und Wertungen wie „conservative" (Luther im Vergleich zu Zwingli, S. 7) oder gar „unpatriotic" (als das sei der Heidelberger Katechismus von den Lutheraner verunglimpft worden, S. 9) wie überhaupt auf die Verwendung von „secular", „secular ruler" oder „secular authorities" für das frühe 16. Jahrhundert statt „temporal".

Schließlich sei in Hinblick auf eine third edition auf einige wohl unvermeidliche Druckfehler (etwa 239, 243, 252) hingewiesen; ferner schreibt sich Bernd Moeller nicht mit „-dt" (S. 16, 25); und schließlich leitet sich die Bezeichnung „Protestanten" zwar von der Speyerer Protestation von 1529 her, doch diese erfolgte nicht

„against the practises and beliefs of the Roman Catholic Church" (S. 240), sondern gegen die Aufnahme der restriktiven Religionsartikel in den Reichsabschied durch die katholische Reichstagsmehrheit.

Berlin *Uwe Sibeth*

Rolf Decot (Hrg.): Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchthon – Brenz – Vehus (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Beiheft 26), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1989, 90 S., kt., ISBN 3-515-05263-1.

Drei der hier publizierten Beiträge wurden in Mainz vorgetragen: „Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag", „Hieronymus Vehus. Seine Vermittlerrolle während der Augsburger Einigungsverhandlungen" und „Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus". Alle Autoren sind schon lange ausgewiesen mit den von ihnen behandelten Themen: Martin Brecht hat viele Editionen und Publikationen über Brenz vorgelegt, Eugène Honée hat sich mehrfach über den badischen Kanzler Vehus und den Augsburger Reichstag geäußert, und Heinz Scheible leitet seit langem die Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, durch die dessen Briefwechsel ediert wird.

M. Brecht weist den Einfluß nach, den Brenz neben Melanchthon bei den Ausgleichsverhandlungen zwischen den altkirchlichen Ständen und den Protestanten ausgeübt hat. Trotz aller Verständigungsversuche hat er die wesentlichen Positionen der Evangelischen zu wahren gewußt. Die Confutatio, die „Widerlegung" der Confessio Augustana, beurteilte er negativ, und in den Sachfragen konnte er sich ganz in der Nähe Luthers fühlen.

Auf altkirchlicher Seite wurde Vehus eine führende Position zugewiesen. Auch nach dem Scheitern der Ausgleichsverhandlungen bemühte er sich um eine Verständigung. Dabei wahrte er strikt die altkirchlichen Positionen: Lediglich bis zu einem Konzil sollte den evangelischen Ständen die Kommunion unter beiden Gestalten und die Spendung der Sakramente durch verheiratete Priester erlaubt sein. Die Klostergüter sollten sofort zurückgegeben sowie Privatmesse und Meßkanon jetzt wiedereingeführt werden. Innerhalb von einigen Monaten sollten die Evangelischen sich hierzu äußern. E. Honée deutet dies als ein großes Entgegenkommen, was es aus römisch-katholischer Sicht auch war, während die Protestanten es als ein Aufgeben grundsätzlicher Positionen auffassen mußten, zu dem sie sich nicht verstehen konnten.

H. Scheible untersucht, welche Folgen die Vermittlungspolitik bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 gehabt hat. Die Stadien der Ausgleichsbemühungen werden skizziert, die jedoch alle ergebnislos blieben, auch diejenigen über das sogenannte Regensburger Buch. Zwei neue Texte fügt der Autor hinzu, eine Äußerung Melanchthons zur Rechtfertigungslehre von Anfang Juli 1530 und eine Stellungnahme von ihm, Martin Bucer und Johannes Pistorius vom 29. April 1541 zur Darstellung der Rechtfertigung im Regensburger Buch. Beide Dokumente wurden im Zusammenhang mit der Edition der Briefe Melanchthons gefunden und hier erstmals publiziert.

Auf eine Lücke in der neueren Forschung weist M. Brecht hin, indem er an die Entstehung der Apologie während des Augsburger Reichstags erinnert. In der letzten Zeit wurden nicht alle Stränge beachtet, die das Geschehen in Augsburg beeinflußten. Daß trotz aller Verständigungsbemühungen an einer Antwort auf die Confutatio gearbeitet wurde, zeigt, daß die evangelische Seite das Wort des Kaisers zu ihrem Bekenntnis nicht als endgültig akzeptierte. Die Apologie wäre am 22. September fast verlesen oder wenigstens übergeben worden. Daß der Kaiser sich dazu nicht wie am 25. Juni verstand, macht die Entwicklung deutlich, die sich auch hier während der letzten Monate vollzogen hatte. Diese wichtige Tatsache und damit auch die vorliegende Publikation wird in Zukunft von der Forschung beachtet werden müssen.

Erlangen *Gerhard Müller*

Christopher Haigh: English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors, Oxford (Clarendon Press) 1993, 9, 367 S., kt., ISBN 0-19-822162-2.

In der Pluralform des Titels ist bereits die Grundvorstellung angedeutet, die das Buch vom geschichtlichen Weg der Glaubensspaltung in England zu vermitteln sucht. Ist sie doch für Haigh kein in sich zusammenhängender, trotz mancher Rückschläge unaufhaltsamer Prozeß, dem die Bezeichnung *„die* englische Reformation" zukäme. Im Grunde erlebt

England unter den Tudors drei verschiedene „Reformations": die Henrichische von 1530–1538, die Edwardische von 1547–1553 und schließlich die Elisabethanische von 1559–1563, die einzige, die nicht mehr ungeschehen gemacht wurde. Die wechselvolle, etwa vierzig Jahre umgreifende englische Reformationsgeschichte steht im Zeichen einer Diskontinuität, durch die sie sich von der kontinentalen auffällig unterscheidet. Von hier aus richtet der Verfasser einen kritischen Blick auf solche Historiker, in deren Werken die verschiedenen englischen „Reformationen" zu *einem* großen geschichtlichen Vorgang gebündelt erscheinen. Aus dieser Sicht mußte in England die alte Kirche im Verfall begriffen sein, weil sie ihre Sache schließlich verlor, der Protestantismus dagegen getragen von einer volkstümlichen und mitreißenden Bewegung, weil er schließlich siegreich war – eine teleologische Betrachtungsweise, die Ursprung und Verlauf einer Entwicklung von ihrem Endpunkt aus beurteilt. Die protestantische Bewegung in England erschien dabei im Bunde mit anderen zukunftsweisenden Entwicklungskräften und empfing daraus die Signatur einer der Neuzeit zugewandten „Modernität". Es ist die von Haigh sogenannte „Whig interpretation" der englischen Reformationsgeschichte, in der er Nachwirkungen des Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts zu erkennen meint.

Seine kritischen Vorbehalte gegen bestimmte Richtungen der modernen englischen Reformationshistorie verdeutlicht Haigh an zwei Werken, in denen sich zwei Grundauffassungen gewissermaßen kontrapunktisch gegenübertreten. Das eine ist die klassische, von Haigh auch als solche gewürdigte Darstellung von A. G. Dickens „The English Reformation" (1964, [2]1987), das andere das Buch von J. J. Scarisbrick „The Reformation and the English People" (1987). Für Haigh liegt Dickens' Stärke in der tiefdringenden, von Sympathie getragenen Schilderung des englischen Protestantismus, seiner Regungen und seiner Wortführer – seine Schwäche in der Unterschätzung der altgläubigen Gegenkräfte. Bei Scarisbrick ist es umgekehrt. Er unterstreicht die Lebenskraft und Volkstümlichkeit der alten Kirche und den latenten Widerstand des englischen Katholizismus gegen die ihm aufgezwungenen aufeinanderfolgenden Reformationen. Wie Haigh meint, vermittelt Dickens das Bild einer englischen Reformation „ohne Katholiken", weshalb er nicht recht verständlich macht, warum ihr Verlauf so langsam und reich an Hindernissen war, Scarisbrick dagegen das Bild einer englischen Reformation „ohne Protestanten", so daß unklar bleibt, warum sie überhaupt stattfinden konnte. Haigh hat die Gedankenführung der beiden Werke in überscharfer Kontrastierung wiedergegeben, um den eigenen Standpunkt zu präzisieren. Was er anstrebt, ist eine Darstellung, die ohne jede Voreingenommenheit beide Seiten des „religious fence" ins Auge faßt. Aber nicht nur das. Er will auch all den Vielen gerecht werden, die zwischen den kirchlich-religiösen Fronten standen, sie entweder gar nicht bemerkten, oder doch nicht verstanden, warum ihr Widerstreit so heftig war. Gewiß verkennt er nicht, daß es auch bei den englischen Reformationen um Glauben und Bekenntnis ging. Aber dahinter standen stets die Interessen und Entscheidungen der jeweiligen monarchischen Staatsgewalt. Das Buch zeigt denn auch in voller Deutlichkeit, in welchem Maße die religionspolitischen Entscheidungen der Epoche von den wechselnden personellen Konstellationen in der Umgebung des Monarchen beeinflußt wurden. Der Machtkampf, der sich im engen Zirkel des Hofes abspielte, gewann gesamtnationale Bedeutung, wenn seine Folgen für Religion und Kirchenleben von Millionen von Untertanen zu tragen waren. Die meisten von ihnen, das ist eine Grundthese des Buches, erfuhren die Reformation nicht als Glaubenserlebnis oder Bekehrung, sondern als ihnen auferlegte Gehorsamspflicht. Was sie der Reformation zuführte, war nicht so sehr die evangelische Verkündigung als vielmehr der Zwang, sich dem Bekenntniswechsel des Monarchen anzupassen. Gewiß wäre auch ohne staatliche Rückendeckung eine protestantische Bewegung entstanden, aber Haigh bezweifelt, daß sie ohne diese stark genug gewesen wäre, um die alte Kirche schrittweise zu verdrängen. Ohne das mächtige Schutzschild des Tudorstaates hätte der englische Protestantismus, so vermutet Haigh, nur als Kirche im Untergrund überlebt, als widerwillig geduldete oder gar verfemte Minderheit, wie die französischen Hugenotten. Wie keine andere ist somit die englische Reformation in allen ihren Phasen eine „reformation from above", deren Durchführung das jeweilige offizielle Kirchenregiment überwacht. Unter seiner Oberfläche haben jedoch die überlieferten Formen kirchlich-religiösen Lebens lange fortgewirkt, und diese Kräfte der Beharrung sind es vor allem, denen Haigh Beachtung schenkt. Er stützt sich

dabei auf ein reiches und vielschichtiges Quellenmaterial, das die rege regional- und lokalgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte erschlossen hat: die großenteils erhaltenen Berichte der „churchwardens" in den einzelnen Pfarrgemeinden, Visitationsprotokolle und Prozeßakten der geistlichen Gerichte, Testamente und Stiftungen für Seelenmessen (chantries). An einer Fülle von Einzelbeispielen, die er durch wörtliche Quellenzitate belegt, demonstriert er die Auswirkungen der religiösen Neuerungen der Tudorzeit auf den kirchlichen Alltag und die Reaktion der durch sie Betroffenen. Haigh ist dabei mit großer Sorgfalt vorgegangen. Er erkennt die Gefahr vorschneller Generalisierung von Einzelbeobachtungen im Rahmen einer Epoche, die auch im kirchlichen Bereich große regionale und lokale Verschiedenheit aufweist, ja, „in der jede Pfarrei ihre eigene Reformationsgeschichte hatte." Er ermißt den begrenzten Aussagewert der Quellen für eine soziale Zuordnung der verschiedenen Glaubensrichtungen und warnt vor zu weitgehenden Rückschlüssen einer modischen „Grass-root History" auf die lebensweltliche Erfahrung der Zeitgenossen.

Haigh verzichtet nicht auf eine Nachzeichnung der englischen Reformationsgeschichte in ihrem wechselhaften Verlauf, doch erscheint dieser stets eingebettet in eine breite Zustandsschilderung von großer Anschaulichkeit. Der erste Hauptabschnitt des Buches ist der vorreformatorischen Kirche gewidmet. In seinem Titel „A Church Unchallenged" ist bereits das Gesamturteil angedeutet, das Haigh über den Zustand der englischen Kirche zu Beginn des 16. Jahrhunderts abgibt. In seiner Darstellung erscheint sie als eine kraftvolle, im wesentlichen unangefochtene Institution, in der, wie er meint, die überall verbreiteten „Mißstände" der spätmittelalterlichen Kirche sogar weniger fühlbar waren als in anderen Ländern, auch und gerade in Deutschland. Wie anderswo auch zeugen die massenhafte Vermehrung von frommen Stiftungen, der Zulauf zum Priesterberuf und zu den Laienbruderschaften von einer gesteigerten Glaubensbereitschaft, die in den überlieferten Formen katholischer Volksfrömmigkeit Befriedigung suchte und fand. Wenn es auch in England Regungen von Antiklerikalismus gab, so blieb dieser doch auf die Kritik am Mönchsleben beschränkt. Auch der vielfach bezeugte Unwille über Übergriffe der geistlichen Gerichtsbarkeit muß in zeitgerechten Proportionen gesehen werden. Die immer wieder angeführten Einzelfälle (Hunne, Standish) erregten Aufsehen gerade weil sie Ausnahmecharakter besaßen. So bietet die englische Kirche am Vorabend der Reformation kein Bild des Niedergangs oder des Verfalls. Ihre geistliche Herrschaft über die ihr anvertrauten Seelen war unerschüttert. Ein irgendwie geartetes Reformverlangen breiter Schichten vermag Haigh nicht festzustellen. Der Einfluß der frühen Schriften Luthers und seiner tiefsinnigen Theologie blieb auf enge akademische Zirkel in Oxford und Cambridge beschränkt. Demgegenüber steht eine wachsende Flut katholischer Erbauungsschriften, deren Druckauflagen Haigh statistisch erfaßt. In antithetisch zugespitzter Formulierung, stellt Haigh fest: „It was the break with Rome which was to cause the decline of Catholicism, not the decline of Catholicism which led to the break with Rome" (28).

Heinrichs Bruch mit Rom und seine Folgen für das Schicksal der ersten englischen Reformation werden von Haigh aufgrund des gegenwärtigen Forschungsstandes dargestellt. Dabei wird besonders unterstrichen, in wie hohem Maße der von Heinrich gesteuerte religionspolitische Kurs mit seinen Schwankungen von situationsbedingten taktischen Erwägungen bestimmt wurde. Es war die politische Gesamtlage, die es Thomas Cromwell gestattete, die Protestantisierung Englands mit aller Entschiedenheit einzuleiten. Was er erstrebte, war religiöse Uniformität als notwendige Ergänzung seines scharfen Souveränitätsbegriffs, auf den allein sich die „royal supremacy" über die englische Kirche stützen konnte. Die auf sein Betreiben 1538 erlassenen „royal injunctions" bedeuten den Höhepunkt, zugleich aber auch das Ende der ersten englischen Reformation. Sie wird von Haigh scharf gegen das letzte Jahrzehnt von Heinrichs Regierung abgegrenzt. Die von Cromwell und Cranmer eingeführten Neuerungen auf Kosten der katholischen Glaubenssubstanz waren dem König viel zu weit gegangen. Sie hatten aber auch wachsenden Unmut in allen Bevölkerungsschichten hervorgerufen. Der Unterstützung durch protestantische Verbündete auf dem Kontinent bedurfte Heinrich nicht mehr, seit die Gefahr einer Koalition der Hauptmächte gegen England gebannt war. Nichts hinderte den König an der Rückkehr zu einer Religionspolitik, die seinen eigenen Glaubensüberzeugungen entsprach. In den „six articles" von 1539 wurden fast alle bisherigen Zu-

geständnisse an reformatorische Lehre und Liturgie zurückgenommen. Gleichsam als Sühneopfer wurde den ihrem gewohnten Bereich kirchlich-religiösen Lebens entrissenen Priestern und Pfarrkindern das Haupt von Thomas Cromwell dargebracht. Nach seinem Sturz mochten die Zeitgenossen wohl der Meinung sein, daß die Reformation „not only stoppable but reversible" sei. In der letzten Glaubensformel, die Heinrich seinen Untertanen auferlegte, wurden Messe, Transsubstantiationslehre und Ohrenbeichte wieder eingeführt, die Bibellektüre auf einen kleinen Personenkreis beschränkt, der 90% der Bevölkerung davon ausschloß. Im Frühjahr 1543 war der theologische und liturgische Gehalt der ersten englischen Reformation fast vollständig beseitigt. Was von ihr übrig blieb, waren die Trennung von Rom und die Aufhebung der Klöster. Die englische Kirche, die Heinrich hinterließ, war von der römischen durch ein Schisma geschieden, in ihrem dogmatischen Gehalt jedoch so katholisch wie Rom selbst. Daß sie es nicht blieb, wird von Haigh auf das Spiel des biologischen Zufalls zurückgeführt. Wie er meint, hätte die englische Geschichte einen anderen Verlauf genommen, wenn Heinrich nur vier Monate früher gestorben wäre. Zu diesem Zeitpunkt wäre keine „second Reformation under the boy king Edward" möglich gewesen. Daß sie es doch wurde, ergibt sich für Haigh aus einer Art Palastrevolution in der Umgebung des todkranken Königs. Die „konservativen" Mitglieder des Regentschaftsrates für den künftigen König wurden durch reformfreudige Höflinge ersetzt, den eigentlichen Initiatoren der zweiten englischen Reformation.

Man wird sich fragen dürfen, ob hier nicht dem bloßen Zeitpunkt eines Regierungs- und Herrscherwechsels zu große Bedeutung beigemessen wird. Auch wenn Heinrich VIII. vier Monate früher im Vollbesitz seiner Kräfte gestorben wäre, hätte doch das englische Kirchenwesen eine andere Gestalt angenommen als die, in der er es hinterließ. Wie wir meinen, hat Haigh die Lebenskraft der unter Heinrichs Regierung ausgestreuten Saat protestantischer Regungen unterschätzt. Früher oder später hätten sie sich Geltung verschafft, weil ein am kontinentalen Vorbild wachsendes protestantisches Kirchenverständnis den inneren Widerspruch zwischen einem zwar papstfeindlichen, in seiner Glaubenssubstanz aber katholischen Kirchenwesen nicht ertragen konnte. Auf der anderen Seite mußte es den Bekennern des alten Glaubens klar werden, daß sie ihm nur treu bleiben konnten, wenn sie sich der „royal supremacy" als Legitimation der Trennung Englands von der universalen Papstkirche widersetzten.

„Edward's Reformation" gilt von jeher als die erste wirkliche englische Reformation, in der die unter Heinrich halbherzig begonnene und größtenteils wieder zurückgenommene Protestantisierung der englischen Kirche entschlossen weitergeführt wird. Haigh verkennt nicht das Ausmaß des unter Edward's Regierung herbeigeführten Wandels, vermag jedoch darin nicht den Vollzug eines zielstrebig verfolgten Plans zu sehen. Auch die zweite englische Reformation vollzog sich „by spasmodic fits, uncertain starts and threats of reversal" (169). Es war ihr jeweiliges politisches Kalkül, das bald anfeuernd, bald dämpfend auf den reformatorischen Eifer der maßgebenden Staatsmänner einwirkte. Wenn nach dem Sturz Somersets die Reformation unter Führung Northumberlands in die Bahn einer entschiedenen, calvinistisch geprägten Protestantisierung einlenkte, so nicht zuletzt deshalb, weil sie die „ideological justification" für die Beschlagnahme von Kirchenbesitz lieferte. Gerade durch diese Maßnahme sah sich die Regierung in eine heftige Auseinandersetzung über die Besitzrechte an den konfizierten Kirchenschätzen verstrickt. Sie befand sich auf ihrem Höhepunkt, als Edward VI. die Augen schloß.

Auch das Schicksal der zweiten englischen Reformation erscheint so mit dem Spiel des biologischen Zufalls verknüpft. Sie wurde möglich, weil Heinrich VIII. zu einem Zeitpunkt starb, der für ihren Beginn besonders günstig war, und sie fand ihr frühes Ende, weil der Tod Edward VI. in einem Augenblick ereilte, der für ihren Fortbestand besonders kritisch war.

Nur so wird verständlich, warum die katholische Gegenreformation unter Mary Tudor so rasch und reibungslos vonstatten ging. Unterliegt es doch für Haigh keinem Zweifel, daß die von Mary in Gang gesetzte Rekatholisierung ohne nennenswerten gouvernementalen Druck erfolgte. Jedenfalls fehlt es nicht an Anzeichen dafür, daß der Katholizismus unter ihrer Regierung auch in den Gemeinden wieder an Boden gewann und in eine Konsolidierungsphase eintrat, die Dauer verhieß. Marys Gegenreformation erscheint in Haighs Darstellung nicht nur im Flammenschein der Ketzerverbrennungen, sondern auch in ihren positiven Inhalten: den Ansätzen zu einer echten katholi-

schen Reform unter der bedächtigen Leitung von Kardinal Pole – Maßnahmen, durch die in wesentlichen Punkten die Reformdekrete des Konzils von Trient vorweggenommen werden. So ist für Haigh aufs Ganze gesehen die religionspolitische Kehrtwendung, die sich unter Marys Regierung vollzieht, eine Bestätigung seiner These von der „discontinuity" der englischen Reformation. Es widerstreitet daher einer zeitgerechten historischen Einordnung von Marys Gegenreformation, wenn man darin nur die kurzlebige Unterbrechung der trotz aller Rückschläge unaufhaltsamen Protestantisierung Englands sieht – den von vorneherein zum Scheitern verurteilten Versuch, sich dem vorgezeichneten Lauf der Geschichte entgegenzustemmen. Gewiß verkennt Haigh nicht, daß die von Mary und ihren Bischöfen betriebene Repression aller protestantischen Regungen in ihrem Königreich mißlungen ist. Die Protestanten behaupten sich als kämpferische Minderheit, die lieber den Weg ins Exil oder sogar den Märtyrertod auf sich nahm, als ihren Glauben zu verleugnen. Sie blieb jedoch abgesondert von der großen Mehrheit all derjenigen, die – bereitwillig oder wider Willen – die Rückkehr der alten Kirche, ihrer Liturgie und Glaubensnormen hinnahmen. So mochte, wie Haigh meint, in der Sicht vieler Zeitgenossen nicht Marys, sondern Edwards Regierung als „aberration" von einem vorgezeichneten Wege erscheinen, als vorübergehende Unterbrechung eines langsamen Rekatholisierungsprozesses, der schon 1538 beginnt und sich unter Mary fortsetzt. Hätte er Aussicht auf dauernden Erfolg gehabt, wenn Marys Gegenreformation genügend Zeit geboten worden wäre, in England Wurzeln zu schlagen? Haigh neigt dazu, diese Frage zu bejahen. War es doch in seinen Augen Marys „only serious – her fatal – error", daß sie schon nach sechsjähriger Regierung ohne Leibeserben starb.

Als Marys Thronfolgerin kam nach Lage der Dinge nur ihre Halbschwester Elisabeth in Betracht. Sie war selbst Protestantin und an ihre Person hefteten sich die Hoffnungen und Erwartungen aller Gegner des verflossenen Regimes. Elisabeth war daher von Anfang an auf eine entschieden protestantische Religionspolitik festgelegt. Diese erhielt bereits 1559 ihre gesetzliche Grundlage im sogenannten „Church settlement". Es schafft den festen Rechtsrahmen für eine protestantische Staatskirche als institutionelles Rückgrat der dritten englischen Reformation. Sie beruht auf einem Gesetzeswerk aus einem Guß. Im Unterschied zu den beiden voraufgegangenen ist sie „a wholesale political reformation", die sich als solche auch voll durchgesetzt hat. Während 1558 die überwältigende Mehrheit der Engländer noch katholisch war, sind gegen Ausgang des Jahrhunderts die Katholiken eine verschwindende Minderheit. „The book of Common Prayer had replaced the mass, the queen had replaced the pope" (284).

War aber diese weithin gelungene *„politische"* Reformation auch eine *„protestantische"*, d.h. von evangelischer Glaubenslehre und evangelischer Glaubenshaltung durchdrungene Reformation? Mit Hilfe dieser Unterscheidung sucht Haigh deutlich zu machen, daß jene bei der Verdrängung des katholischen Gottesdienstes erfolgreicher war als diese bei der Vermittlung evangelischer Lehrinhalte. Die Mehrheit der „parish anglicans" erlebten den sonntäglichen Gottesdienst in einer Glaubenshaltung, die in mancher Hinsicht noch immer die katholische war. Wie einst ihre Vorfahren von der römischen, so erwarteten sie jetzt von der anglikanischen Kirche sakramentale Erlösung von ihrer Sündenlast, erblickten sie in Gebet und guten Werken noch immer den sichersten Weg zu ihrem Seelenheil. Ihr unreflektierter Christenglaube fand keinen rechten Zugang zur protestantischen Rechtfertigungslehre mit ihrem hohen Anspruch an Gewissenserforschung und geistlicher Selbstdisziplin. Wie Haigh am Beispiel von William Perkins zeigt, war reformeifrigen Predigern der oberflächliche Konformismus der meisten Kirchgänger voll bewußt. Woran jene vor allem Anstoß nahmen, war das gedankenlose Sichbegnügen mit der pflichtgemäßen Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst. Die wahre protestantische Frömmigkeit aber erschöpft sich nicht im Anhören einer Predigt. Sie bedarf der Ergänzung durch häusliche Bibellektüre, Katechisierung und Meditation. Aus „Gewohnheitschristen" sollen „denkende Christen" werden, die Gott nur auf *eine* Weise suchen: „through saving faith nurtured by the Word". Allein wer diesen schweren Weg geht, gehört zu den „godly protestants", die sich als intransigente Minderheit von der Masse der „parish anglicans" absondern. Diese bilden nur *eine*, wenn auch die weitaus größte der vier Gruppen, in die Haigh die englischen Christen am Ausgang des Jahrhunderts geschieden sieht. Die drei anderen, in ihrer zahlenmäßigen Stärke und regionalen Verteilung kaum bestimmbar, sind außer den als „puritans" verspotteten „godly

Protestants" die versprengten Anhänger der Papstkirche (papist recusants) und die von Haigh sogenannten „Old Catholics", d.h. die nur durch die obligate Teilnahme am Gottesdienst der anglikanischen Staatskirche formal angepaßten Altgläubigen.

Die verschiedenen aufeinanderfolgenden Reformationen der Tudorzeit haben nicht ein katholisches England durch ein protestantisches ersetzt. Vielmehr hinterließen sie ein religiös gespaltenes England, dessen Protestantisierung keineswegs voll durchgedrungen, ja, wie manche Zeitgenossen meinen mochten, noch immer umkehrbar war. Das ist die Bilanz aus siebzig Jahren englischer Reformationsgeschichte, die Haigh im Schlußkapitel seines Buches zieht. Es enthält eine Fülle neuer Gesichtspunkte und Fragestellungen und vermittelt in stoffgesättigter und quellennaher Darstellung sowie in kritischer Auseinandersetzung mit dem bisherigen Forschungsstand – vgl. den „Bibliographical Survey" am Ende des Buches – ein nuancenreiches Gesamtbild von großer Anschaulichkeit.

Bonn *Stephan Skalweit*

Paul Ayris / David Selwyn (Hrg.): Thomas Cranmer. Churchman and Scholar, Woodbridge – Rochester/USA (Boydell Press) 1993, 15, 355 S., Ln geb., ISBN 0-85115-549-9.

Der vorliegende Band bietet eine Zusammenstellung von elf Beiträgen einer Tagung, die im Sommer 1989 anläßlich des 500. Geburtstages des ersten protestantischen Erzbischofs Englands, Thomas Cranmer (1489–1556), in Durham stattfand. In vier Abschnitten wendet man sich den prägenden Grundlagen der Theologie Cranmers (S. 3–72), seiner Bedeutung als Erzbischof und Reformer der anglikanischen Kirche (S. 73–172), seiner Reform des Gottesdienstes und der Frömmigkeit (S. 173–258) sowie seinem Märtyrertod (S. 259–280) zu. In vier umfangreichen Anhängen finden sich bibliographische Übersichten, die für die künftige Forschung von fundamentaler Bedeutung sein dürften. Abgerundet wird das Werk mit Manuskript-, Namens- und Sachregister.

Der erste Beitrag von Basil Hall *(Cranmer's Relations with Erasmianism and Lutheranism* [S. 3–37]) widmet sich der Frage, ob Cranmer als weitgehend selbständiger Theologe bezeichnet werden kann bzw. in enger Abhängigkeit zu den kontinentalen Geistesströmungen gesehen werden muß. Die Beantwortung dieser Frage dürfte für die Beurteilung der Bedeutung Cranmers von entscheidender Bedeutung sein; die Ergebnisse dieses Aufsatzes seien deshalb ausführlicher dargestellt.

Hall nimmt insgesamt eine vermittelnde Position ein, indem er die Eigenheiten des theologischen Ansatzes Cranmers und dessen Methoden zur theologischen Urteilsfindung aufzuzeigen versucht, gleichzeitig aber auch die Parallelen in den geistigen Entwicklungen der zeitgenössischen Theologie des Kontinents und deren Kenntnisnahme durch Cranmer darstellt. Eine Beeinflussung Cranmers durch diese Strömungen ist für Hall evident.

Zunächst wird auf Erasmus und den europäischen Bibelhumanismus verwiesen, in dessen Einflußsphäre sich Cranmer schon früh bewegt. Die Tatsache, daß sich in den Aufzeichnungen Cranmers nur wenige direkte Bezüge auf den niederländischen Humanisten finden, kann mit der komplexen religionspolitischen Situation im England dieser Epoche erklärt werden; Cranmer mußte hier mit seinen Äußerungen Zurückhaltung üben, um einer vorschnellen Verurteilung aus dem Wege zu gehen (vgl. S. 12; ähnliche Gründe vermutet der Autor auch hinter dem späteren vorsichtigen Umgang mit Zitaten aus reformatorischen Schriften, vgl. S. 23, 28 u.ö.). Trotzdem lassen sich die Grundzüge der philosophia christiana deutlich wiedererkennen. Durchgängig begegnen Auseinandersetzungen mit den Mißständen in Kirche und Klerus (S. 9); eine Konzentration auf den individuellen Glauben wird einer auf den Kultus ausgerichteten Frömmigkeit vorgezogen (S. 10); in der Methodenlehre propagiert Cranmer dreisprachiges Studium der Schriften und der Kirchenväter – die traditionelle Konzentration auf die Scholastiker dagegen wird zurückgewiesen; gleichzeitig wird eine Lektüre der bonae litterae (Cicero, Quintilian etc.) empfohlen. Die Wiederentdekkung antiker Rhetorik und Dialektik wird zum Fundament der theologischen Arbeit Cranmers.

Hall kann diese Prägung aber nicht nur durch inhaltliche Gesichtspunkte aus den Aufzeichnungen Cranmers verifizieren, sondern bietet zudem einen eindrucksvollen Einblick in die Bibliothek des englischen Gelehrten. Dort finden sich zahlreiche Erasmus-Schriften sowie dessen Kirchenväter-Editionen, die den Weg zu den alten Quellen erst ermöglichten (nähere

Informationen zur Bibliothek Cranmers bietet der nachfolgende Beitrag von Selwyn). Die eingesehenen Werke zeugen darüber hinaus von einer eindrucksvollen Durchdringung des Hebräischen und des Griechischen, steht doch für Hall fest: „his books were not for a collector's idle hours, they were bought for use" (S. 8). Zusammenfassend kann Hall feststellen, „that for many years Erasmus and the biblical humanists were a powerful religious and theological influence on Cranmer" (S. 11).

Trotz der Tatsache, daß Cranmers geistige Grundlagen somit im Humanismus zu suchen sind, zeigt Hall dessen selektives Vorgehen bei der Rezeption erasmischer Gedanken auf. Eine völlige Übernahme humanistischer Ideale kann nicht konstatiert werden. So sucht man die irenischen Tendenzen des Rotterdamers in vielen Äußerungen Cranmers vergeblich – eine eindeutige Stellungnahme in kontroverstheologischen Auseinandersetzungen (z.B. in der Frage des freien Willens) konnte für ihn unumgänglich sein. Besonders deutlich wird dieses Überschreiten der Grenzen humanistischer Kirchenkritik in der prinzipiellen Verwerfung päpstlicher Primats- und Jurisdiktionsansprüche, die bei Cranmer seit etwa 1526 begegnet. Vorbereitet wurde dieser Schritt durch die Bemerkungen des Erasmus in den Annotationes und in der Hadagia – zum Durchbruch gelangte Cranmer hier jedoch aufgrund eigener theologischer Arbeit (S. 13).

Diese Beobachtung macht ein Charakteristikum Cranmers deutlich: Er rezipierte grundlegende Elemente kontinentaler Geistesströmungen, um jedoch im weiteren durch selbständige Arbeit zu eigenen Ergebnissen mit individuellen Ausprägungen zu gelangen. Hall weist in diesem Zusammenhang auf das Studium des Corpus Paulinum hin, das durch den Bibelhumanismus angeregt sei. Cranmer nutzte diese Studien dann jedoch zu eigenständiger Weiterarbeit, um schließlich zu individuellen Anschauungen etwa bezüglich des Sündenbegriffs zu kommen, der viel umfassender definiert wird als in der optimistisch angelegten Anthropologie des Erasmus.

Der Bruch mit dem Reformprogramm des Bibelhumanismus wird seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre immer deutlicher. Vorbereitet durch eigene Schrift- und Väterstudien gelangte Cranmer dann v.a. durch die Lektüre zahlreicher reformatorischer Schriften (erwähnt werden u.a. Luthers De captivitate babylonica und De servo arbitrio [S. 17] sowie Melanchthons Loci communes [S. 23]) zu einem „radical change" (S. 17). Deutlich wird dies bei den Themen Zölibat (S. 19), Heiligenverehrung (S. 21), Fegefeuer (S. 21), Mönchtum (S. 21), Gesetz und Evangelium (S. 22, 31), Sakramente (S. 22, 24, 29, 33f.) oder Rechtfertigung, in denen Cranmer im weiteren zentrale Positionen reformatorischer Lehre vertrat. Fraglich ist allerdings, ob die Bezüge zur Rechtfertigungslehre Luthers bereits in den „Notes in Justification" von 1529 so deutlich zu erkennen sind, wie dies der Autor postuliert. Eine Nachordnung der Werke hinter den Glauben und eine Betonung des einzigartigen Verdienstes Christi bedeutet nicht automatisch eine Rezeption genuin reformatorischer Topoi. Den Werken wird hier die Funktion einer weiterführenden Rechtfertigung zugestanden („amplius iustificatur" [S. 18]), während der für Luther fundamentale Gedanke einer Konzentration der Gerechtigkeit des Sünders auf die angerechnete iustitia aliena Christi völlig fehlt. Eine postulierte Nähe zum geisttheologischen Ansatz Melanchthons ist möglich, doch wäre zunächst zu untersuchen, ob es sich hier nicht um durchaus traditionelle Ausführungen im Sinne einer duplex iustificatio handelt; solche Gedanken begegnen bei Erasmus und den von ihm beeinflußten katholischen Reformtheologen ebenso wie bei anderen zeitgenössischen Theologen wie etwa dem Thomisten Thomas de Vio Cajetan oder auch John Fisher, dem altgläubigen Landsmann Cranmers.

Trotz der nachgewiesenen Beeinflussung durch reformatorische Gedanken kann keine völlige Identität der theologischen Position Cranmers behauptet werden. Vielmehr betont Hall ähnlich wie im Kontext der Erasmus-Rezeption die Selbständigkeit, mit der Cranmer auch den Schriften Luthers oder Melanchthons begegnete. Er bewertete sie mit den Kriterien, denen er sich verpflichtet fühlte: der Bibel, den Kirchenvätern und den ökumenischen Konzilien. „Where Lutheranism departed in his view from that standard he ignored or rejected it" (S. 30). „Here ... he was his own man and showed he was not an epigone of German divines ..." (S. 29). Mit dieser individuellen Konzeption prägte er die anglikanische Kirche und verlieh ihr eigene Züge, die bis in die Gegenwart erhalten geblieben sind.

Der zweite Beitrag von D.G. Selwyn *(Cranmer's Library: Its Potential for Reformation Studies* [S. 39–72]) bietet einen beeindruckenden Einblick in Geschichte, Inhalt

und Umfang der Bibliothek Cranmers. Nachdem dessen Besitz 1553 konfisziert wurde, nahm die Bibliothek einen weitverzweigten Weg, den Selwyn auf der Grundlage älterer Untersuchungen (S. 41–45) minutiös nachzuzeichnen versucht. Während eine Vielzahl protestantischer Literatur offensichtlich aussortiert wurde, ging das Gros der Werke zunächst in den Besitz einer altgläubigen englischen Adelsfamilie über (S. 47–51). Daraufhin gelangten sie 1609 in den Besitz der „Old Royal Library" (S. 51f.), ab 1757 schließlich in den Besitz des Britischen Museums (S. 52f.), in dem sie bis heute aufbewahrt werden. Darüber hinaus verweist der Autor auf zahlreiche Schenkungen, Versteigerungen und Verkäufe, die im Laufe der Geschichte den Bestand der Bibliothek über zahlreiche Orte verstreuten. Insgesamt sind so über 600 gedruckte Werke sowie über 100 Manuskripte an 65 verschiedenen Aufbewahrungsorten (u.a. Göttingen) nachweisbar, die meist auf der Titelseite mit der von fremder Hand geschriebenen Signatur „Thomas Cantuarién" gekennzeichnet sind (S. 44). Zählt man die vermutlichen Verluste sowie die meist fehlende protestantische Literatur hinzu, gelangt man auf eine geschätzte Gesamtzahl von etwa 700 gedruckten Büchern – damit war Cranmers Bibliothek umfangreicher als die Universitätsbibliothek von Cambridge, und es dürfte nur wenige zeitgenössische Klosterbibliotheken gegeben haben, die über mehr Werke verfügen konnten (S. 57–59). Inhaltlich handelte es sich um etwa 400 theologische, 130 artistische, 60 geschichtliche, 35 medizinische, 14 juristische und 7 geographische Werke, von denen 85 Prozent in lateinischer Sprache verfaßt sind; darüber hinaus existieren 60 griechische, 20 hebräische, 5 englische, 3 italienische, 2 französische und je 1 deutsches und 1 spanisches Werk. Unter den in den frühen Cambridge-Jahren (seit 1503) erworbenen Werken ragen Aristoteles, Boethius, Duns Scotus, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Gabriel Biel, Bonaventura und Thomas von Aquin heraus (S. 62–65). Humanistischer Provenienz sind Schriften von Faber Stapulensis, Erasmus (insgesamt 17 Werke), Rudolf Agricola, Johannes Reuchlin und Thomas Morus zuzurechnen. In den gleichen Kontext sind diverse Grammatiken, Lexika und Konkordanzen sowie Bibelausgaben einzuordnen (S. 65–67). Unter den Kirchenvätern ragen zwei Ausgaben der Werke des Basilius von Cäsarea sowie Schriften von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus oder auch Johannes Damascenus heraus (S. 67–70). Von den reformatorischen Schriften schließlich sind lediglich 4 Luther-Werke, 5 Schriften Oecolampads sowie je ein Werk Brentzs, Bucers, Bullingers, Lamberts und Melanchthons erhalten. Mit Recht weist der Verfasser auf die Bedeutung hin, die die zahlreichen Marginalien von eigener Hand für die Eruierung der theologischen Entwicklung Cranmers gewinnen könnten (S. 71). Hier bietet sich mannigfaches Forschungsmaterial für die Zukunft.

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit der kirchenpolitischen Bedeutung Cranmers. Zunächst beleuchtet Susan Wabuda anhand zahlreicher Einzelbeispiele die Vorgänge um die Berufung reformwilliger Prediger durch den Erzbischof *(Setting Forth the Word of God: Archbishop Cranmer's Early Patronage of Preachers* [S. 75–88]). Seine Protektion galt Predigern, die sich auf der Grundlage der Schrift kritisch mit den Themen Wallfahrt, Heiligen-, Marien- und Bilderverehrung, Fegefeuer (S. 79 f.)oder auch mit der Transsubstantiationslehre (S. 86) auseinandersetzten. Andererseits wandte er sich mit seiner ganzen Autorität gegen altgläubige Vertreter; dies führte im Einzelfall sogar bis zur Exkommunikation und Einkerkerung (S. 84). Dennoch war der Einfluß Cranmers begrenzt, sah er sich doch zunehmend (besonders ab 1539) dem Widerstand einiger Bischöfe ausgesetzt.

Maria Dowling entfaltet einige Aspekte der Wirksamkeit Cranmers, deren Fundamente in dessen humanistischer Prägung zu suchen sind *(Cranmer as Humanist Reformer* [S. 89–114]). Ein kurzer Überblick über Cranmers eigene humanistische Bildung veranlaßt die Autorin zunächst zu dem Urteil: „All in all, his place is with the humanists" (S. 93). Anschließend stellt sie die besonderen Interessen Cranmers dar, die aus dieser Prägung resultieren. Zunächst kommt seine Sorge um eine profunde Bildung der Jugend ausführlich zur Sprache (S. 93–102), bevor die Bemühungen um eine Reform des Klerus aufgezeigt werden – mit der Einschränkung, daß Cranmers Einfluß hier begrenzt war; radikale Eingriffe, etwa in das Problem der Pfründenhäufung, waren ihm verwehrt (S. 103–108). Des weiteren widmet sich die Autorin Cranmers Sorge um die Armenpflege (S. 108–110) sowie dessen Fürsprache für die Autorisierung einer englischen Bibelausgabe (S. 110–112). Schließlich kann Dowling auch auf die bereits dargestellten Bemühungen um eine

Wahrung der pastoralen Pflichten der Prediger hinweisen (S. 112–114). Trotz der Einschränkungen hinsichtlich der begrenzten Einflußmöglichkeiten gelangt die Verfasserin abschließend zu dem Fazit: „he seems to have done what was possible to encourage education and the preaching ministry, to relieve the poor, and to promote vernacular scripture. This would make him a creditable pastor, in the humanist understanding of the word" (S. 114).

Paul Ayris wendet sich in seinem Beitrag dem besonderen Verhältnis des Erzbischofs zur englischen Krone zu *(God's Vicegerent and Christ's Vicar: the Relationship between the Crown and the Archbishopric of Canterbury, 1533–53* [S. 115–156]). Zu diesem Zweck wertet der Verfasser das in der Lambeth Palace Library aufbewahrte Register aus, das über die Amtsführung Cranmers Auskunft gibt. Die besonderen Beziehungen zwischen Erzbischof und Krone werden schon bei der Berufung Cranmers deutlich (S. 116–121): Unter dem Druck Heinrichs VIII. und der Protektion durch Anne Boleyn wird der wenig namhafte Erzdiakon 1533 durch ein päpstliches Dekret zum Erzbischof von Canterbury erklärt; bei der Konsekration verweigert er den Treueeid gegenüber der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt und erkennt stattdessen das Supremat Heinrichs VIII. über die englische Kirche an. Der Verfasser zeigt im weiteren an zahlreichen konkreten Beispielen die Bedeutung der engen Bindung Cranmers an die englische Krone für dessen Amtsführung auf. Insgesamt werden dabei v.a. drei Gedankenkreise thematisiert: Die Autorität des Erzbischofs hat z.T. erhebliche Einschränkungen erfahren. Dies wird etwa in den Widerständen deutlich, denen sich Cranmer bei der unmittelbar nach seiner Einsetzung durchgeführten Visitation ausgesetzt sah (S. 122–125). Noch deutlicher wird dieser Autoritätsverlust in den Jahren 1535–1540, in denen mit der Einsetzung Thomas Cromwells die Bedeutung Cranmers als „principal minister of the King's spiritual jurisdiction" (S. 154) faktisch aufgehoben war. Darüber hinaus wird aus dem bis heute erhaltenen Register der Amtshandlungen Cranmers deutlich, daß sich die englische Krone der verbliebenen Autorität des Erzbischofs bediente, um die politischen Veränderungen im Staat abzusichern; in diesem Zusammenhang wird z. B . auf Cranmers Unterstützung für die Proklamierung der königlichen Verfügungen aufmerksam gemacht (S. 131–137). Schließlich kann der Verfasser aber auch aufzeigen, daß der Erzbischof seinerseits – besonders in der Regierungszeit Edwards VI. – die Situation nutzte, um seine kirchlichen Reformgedanken in die Tat umzusetzen. Eine besondere Bedeutung wird dabei den Bemühungen um die Einführung der englischen Sprache im Gottesdienst (S. 137ff.) oder auch den Vorgängen um die Einführung des „Book of Common Prayer" beigemessen (S. 143ff.).

Der zweite Hauptteil wird abgeschlossen durch den Beitrag von David Loades *(Thomas Cranmer and John Dudley: An Uneasy Alliance, 1549–1553* [S. 157–172]), in dem sich der Autor den seit Sommer 1549 ausbrechenden politischen Verwicklungen und Krisen widmet und dabei ein besonderes Augenmerk auf das Verhältnis Cranmers zu John Dudley, dem Earl of Warwick, richtet.

Im dritten Hauptteil *(Cranmer and the Reform of Worship and Spirituality* [S. 173–258]) erarbeitet Bryan D. Spinks die Grundprinzipien der Kompilationsmethode in den liturgischen Texten Cranmers *(Treasures Old and New: A Look at Some of Thomas Cranmer's Methods of Liturgical Compilation* [S. 175–188]). Spinks kann belegen, daß Cranmer auf traditionelles liturgisches Material (so z.B. auch auf Augustin, S. 181f.), aber auch auf zeitgenössische englische Texte (vgl. S. 178) zurückgreifen kann. Eine besondere Bedeutung kommt kontinentalen, reformatorischen Liturgien zu; Hauptgewährsmann ist dem Erzbischof hier Hermann von Wied (vgl . z. B . S . 177, 181, 187), übernommen werden jedoch auch Formulierungen von Justus Jonas (S. 177). Darüber hinaus wird auf den Einfluß von zeitgenössischen Lehrtexten (z.B. The King's Book) verwiesen, der in den liturgischen Formulierungen zu konstatieren ist (vgl. z.B. S. 178f., 182f.). Hervorzuheben ist, daß Cranmer die liturgischen Elemente einer ständigen Revision unterzieht, um sie der jeweiligen Situation anzupassen (S. 176f., 179f.). Verifiziert werden diese Grundsätze an den Tauf- und Bestattungsliturgien von 1549 und 1552 (S. 180–187). Eine Ergänzung erfährt diese liturgiegeschichtliche Darstellung durch den Beitrag von Kenneth W. Stevenson *(Cranmer's Marriage Vow: Its Place in the Tradition* [S. 189–198]), der sich der Hochzeitsliturgie widmet, die er als „liturgical masterpiece" (S. 196) Cranmers bezeichnet. An diesem Beispiel versucht der Verfasser Cranmers besondere Bedeutung als Kompilator traditionellen Gutes darzustellen, dessen Formulierungen die weite-

re Entwicklung entscheidend beeinflussen sollten („... Cranmer himself bearing a great deal of the responsibility as an inheritor, who brought together and adapted the tradition, and as a theologian, who pushed it onwards into the coming Christian centuries" S. 198).

Eamon Duffy beleuchtet die mit dem Tode Heinrichs VIII. einsetzende radikalere Durchführung reformatorischer Gedanken durch Cranmer *(Cranmer and Popular Religion* [199–215]). Dieser, bis dahin durch die königliche Politik gehindert, wandte sich seit 1547 kompromißloser gegen die Vielzahl religiöser Kulte wie z.B. die Bilderverehrung, Prozessionen, Weihwasser oder ähnliches. Duffy ergänzt diese Darstellung anhand der Beschreibung des Widerstandes altgläubiger Christen in England (S. 204ff.) und versucht deren Anliegen zu rechtfertigen, indem er auf die mit dem religiösen Kult intendierten legitimen Interessen der Laien verweist. Solche Riten nahmen eine zentrale Funktion im Zusammenhang der Volksfrömmigkeit ein. „In a world in which the powers of evil were daily manifest in pain, disease and death, such concrete assurances of the triumph of life and grace were treasured by ordinary people: hence their resistance to their removal as superstitious, by the reformers" (S. 212). Deshalb stellt der Autor die Berechtigung der durch Cranmer eingeforderten Veränderung der Volksfrömmigkeit abschließend in Frage: „It is not clear to me, at least, that the exchange was wholly for the better" (S. 215).

Mit seinem zweiten Beitrag in diesem Aufsatzband wendet sich Basil Hall der Abendmahlslehre Cranmers seit 1547 zu *(Cranmer, the Eucharist and the Foreign Divines in the Reign of Edward VI* [S. 217–251]). Die Abwendung von Luthers Abendmahlslehre wird ausführlich belegt, mögliche Abhängigkeiten von anderen Konzeptionen werden kritisch diskutiert. Ein besonderes Augenmerk wird auf das Verhältnis zu den Konzeptionen der Reformatoren Łaski (Emden), Bucer (Straßburg) und Pietro Martire Vermigli (Florenz) gerichtet, mit denen Cranmer zum Ende seiner Wirksamkeit in regem Kontakt stand. Der Autor ordnet die Stellungnahmen Cranmers in die religionspolitische Situation während der Regierungszeit Edwards VI. ein und insistiert auf den selbständigen patristischen Studien des Erzbischofs, die dessen Abendmahlskonzeption prägten. So gelangt Hall zu dem Fazit, daß Cranmer im Bereich der Abendmahlslehre sicherlich keine eigenen Wege gegangen ist, dennoch durch sein Anliegen, eine Reformierung der Kirche nicht durch einen völligen Traditionsbruch zu erzwingen, sondern mittels einer Bewahrung traditioneller Elemente aus dem Bereich der alten Kirche zu gewährleisten, der Kirche von England ein einzigartiges Gepräge unter den Kirchen der Reformationszeit verliehen hat. In einem abschließenden Exkurs (S. 251–258) werden die Studien von P.N. Brooks zur Abendmahlslehre Cranmers kritisch diskutiert.

Mit dem letzten Beitrag kommt die Lebensphase Cranmers in den Blick, die dessen Beurteilung in der Vergangenheit wesentlich bestimmte. Rudolph W. Heinze rekonstruiert in eindrücklicher Form die letzten Lebensmonate des Erzbischofs auf der Grundlage zeitgenössischer Quellen *(‚I pray God to grant that I may endure to the end': A New Look at the Martyrdom of Thomas Cranmer* [S. 261–280]). Der Verfasser kann damit dem Mißverständnis entgegenwirken, als sei der Widerruf Cranmers und seine Anerkennung der Gewalt von Papst und englischer Königin nur ein weiterer Ausdruck seiner Unterwürfigkeit unter die herrschenden Autoritäten. Heinze gelingt es vielmehr in einer beeindruckenden Weise, die zermürbenden Vorgänge zu schildern, die mit der Inhaftierung Cranmers am 13. 11. 1553 begannen. Haftbedingungen und Prozeßverlauf werden als derart unmenschlich geschildert, daß es als erstaunlich anzusehen ist, daß Cranmer bis in den Januar 1556 hinein der Aufforderung zum Widerruf nicht nachkam. Erst nach über zwei Jahren in fast ausschließlicher Isolationshaft zerbrach Cranmer an der Unmenschlichkeit seiner Situation. „Even the strongest of mortals need positive affirmation and for almost two years Cranmer had received none as he was bombarded with the arguments of his enemies and isolated from the support of his friends" (S. 271). Die sich anschließenden sechs Widerrufe kennzeichnet Heinze so: „The recantation was not the work of a rational man carefully considering his decisions, as Cranmer had throughout his career. It was rather the irrational outburst of a broken man who had lost contact with reality ..." (S. 276). „Scholars may make good theologians, but they do not necessarily make good martyrs, especially when they are faced with the type of impossible pressures confronting Cranmer" (S. 276). Die Schilderung der Hinrichtung Cranmers allerdings widerlegt diese Aussage: Zum letzten, endgültigen Widerruf aufgefordert, bekennt sich Cranmer zur Wahrheit seiner

Lehre, verwirft den Papst als Antichristen und verflucht die Hand, mit der er die vorangegangenen Widerrufe unterschrieben hat. Sein Tod gleicht tatsächlich den aus der alten Kirche tradierten Martyrien.

Thomas Cranmer hat in der Vergangenheit kaum die Würdigung erfahren, die ihm zweifelsohne gebührt. Die hier vorliegende Beitragssammlung arbeitet dieses Manko in zahlreichen Facetten auf. Es entsteht ein eindrucksvolles Bild von der Person, die die anglikanische Kirche entscheidend geprägt hat; zugleich werden neue Perspektiven aufgezeigt, die der weiteren Erforschung der Gestalt des Erzbischofs von Canterbury dienlich sein können. Besonders hervorzuheben ist das durchgängige Bemühen, theologische und religionspolitische Kontexte umfassend zu berücksichtigen. Die Sammlung fügt sich damit in die Reihe der Jubiläumsveröffentlichungen der letzten Jahre ein, die anläßlich der 500jährigen Wiederkehr der Geburtstage von Reformatoren erarbeitet wurden (1983 Luther, 1984 Zwingli, 1985 Bugenhagen; für das Jahr 1997 steht der Geburtstag Melanchthons an). Bisweilen zu verzeichnende störende Wiederholungen sind auf die besondere Form der Aufsatzsammlung zurückzuführen und deshalb kaum zu vermeiden.

Münster i.W. *Ralf Kötter*

Francis Higman: La Diffusion de la Réforme en France, 1520–1565 (= Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 17), Genf (Labor et Fides) 1992, 282 S., kt., ISBN 2-8309-697-7.

Das anzuzeigende Buch ist aus einer Vortragsreihe hervorgegangen, die der Verfasser für Theologiestudenten der Universität Lausanne 1990/91 gehalten hat. Es ist als Studienbuch konzipiert und vereinigt die einführende und überblickshafte Darstellung des Verfassers, die stets auf der Höhe der Forschung steht, mit einschlägigen, sorgfältig ausgewählten und kommentierten Quellentexten, die durchweg mehr leisten, als nur „etwas Leben" in die erzählte Geschichte zu bringen. Kurze Bemerkungen am Ende der Texte erläutern die jeweils wichtigsten Passagen. Insgesamt sechzehn Kapitel mit in der Regel zwei bis drei Quellentexten verteilen sich auf drei Zeitabschnitte von 1520–35, 1535–50 und 1550–65.

Der erste Abschnitt widmet sich dem Einfluß Luthers (Verbot der Lutherschriften in Paris ab April 1521) und der oberdeutschen Reformatoren in Straßburg und in Basel sowie dem Kreis um den Bischof von Meaux, der sich aus der Tradition des erasmianischen Humanismus und der Brüder vom gemeinsamen Leben speiste, auf die frühe reformatorische Theologie in Frankreich. Letztgenanntem Zirkel gehörte neben Jacques Lefevre d'Etaples (Stapulensis) und Girard Roussel auch der für die Schweizer Reformationsgeschichte überaus wichtige Guillaume Farel an. Entsprechend seiner eigenen Forschungen legt Higman den Schwerpunkt hier durchaus zurecht auf die Druckgeschichte reformatorischen Schrifttums. Hatte er bereits einleitend dargelegt, daß die Religionsgeschichte der heutigen Suisse Romande unlösbar mit jener Frankreichs verknüpft ist, so macht er in diesem ersten Teil deutlich, daß die frühen Druck- und Verlagszentren – abgesehen von Paris und Lyon – sich in einem weiten Bogen in der französischen Peripherie von Antwerpen über Straßburg und Basel bis nach Genf spannten.

Im zweiten Abschnitt beschäftigt sich Higman dann auch besonders mit Genf, das während der Amtszeit Calvins und nach dessen Tod unter Beza zum Gravitationszentrum des frankophonen Reformiertentums aufstieg. Dies war zuletzt nur deshalb möglich, weil die Häretikerverfolgungen und besonders die Zensur des theologischen Schrifttums in Frankreich und Paris nach Anlaufschwierigkeiten und lockerer Handhabung in den 1530er Jahren schließlich ab ca. 1540 flächendeckend in Gang kamen und die erste lutherisch und oberdeutsch beeinflußte reformatorische Bewegung wo nicht zerschlugen, so doch in den Untergrund trieben. Die so verstreuten Gemeinden konnten – soweit die dürftige Überlieferung überhaupt eine gültige Aussage zuläßt – keinen laufenden Kontakt untereinander aufrecht erhalten und waren zu keinem abgestimmten Handeln fähig. Dennoch boten diese versprengten Gruppen die notwendigen Ansatzpunkte für eine gezielte calvinistische „Unterwanderung". Bereits im Dezember 1547 wurde Genf in einem königlichen Edikt ausdrücklich als die Quelle der „erreurs et hérésies" genannt und die Einfuhr von dort gedruckten Büchern streng verboten.

In diesen Jahren zeichnete sich eine Entwicklung ab, die Genf in den 1550er Jahren in vierfacher Hinsicht zum Organisationskern des französischen Reformiertentums machte, wie Higman dann in seinem dritten Abschnitt darlegt. Erstens wurde diese Stadt zu einem Zentrum der hugenottischen Exulanten. Dank ihrer

Einwanderung hat sich die Einwohnerzahl zwischen 1550 und 1560 annähernd verdoppelt. Besonders ab 1555 verfünffachte sich die Zahl der Neuzugänge im Bürgerbuch gegenüber dem langjährigen Mittel. Zweitens wurde Genf zum publizistischen Zentrum des frankophonen Reformiertentums. War in der Periode zwischen 1545–1549 ein einziger Drucker tätig, so ließen sich zwischen 1550 und 1559 insgesamt 62 Drucker und 72 Buchhändler in der Stadt nieder. Drittens sorgte die gezielte Verbreitung des reformierten Schrifttums in den Untergrundgemeinden dafür, daß das calvinische Kirchenmodell und die Liturgie in Frankreich zum Vorbild wurden. Genf wurde zur Mutterkirche der Hugenotten. Viertens führte die übermächtige Stellung der Exulanten und Anhänger Calvins in Genf zu heftigen Auseinandersetzungen mit der alten politischen Elite, die 1555 unterlag. Die damit vollzogene personelle wie institutionelle Verschmelzung kirchlicher und städtischer, religiöser und gesellschaftlicher Probleme brachte dann jene für die Epoche der Konfessionalisierung typische Politisierung kirchlich-religiöser Vorgänge hervor, die in Frankreich direkt in die Hugenottenkriege einmünden sollte.

Zweifellos ist die Bedeutung Calvins und Genfs für die Geschichte des französischen Reformiertentums kaum zu überschätzen. Allerdings wären unter dem gewählten Buchtitel durchaus mehr „Innenansichten" des französischen Protestantismus vorstellbar gewesen. Leider legt Higman den Schwerpunkt fast ausschließlich auf Genf, und im zweiten und dritten Abschnitt des Buches stammen mehr als die Hälfte der Quellentexte von Calvin selbst. In Anlehnung an eine bekannte Untersuchung des amerikanischen Calvin-Forschers Robert M. Kingdon würde sich daher ein Titel wie „Geneva and the Coming of French Protestantism" eher eignen. Diese Kritik kann aber nicht das Lob schmälern für ein Studienbuch im besten Sinne, um das man die zukünftigen Studenten des französischen und Genfer sechzehnten Jahrhunderts beneiden darf. Es ist zu hoffen, daß die von Higman vollzogene Synthese von Forschung und Lehre Schule machen wird.

Berlin *Holger Thomas Gräf*

T. H. L. Parker: Calvin's Preaching. Edinburgh (T & T Clark) 1992, 11, 202 S., kt., ISBN 0-567-29211-8.

Die Predigttätigkeit bildete seit der Rückkehr nach Genf im Jahre 1541 einen Schwerpunkt der Arbeit Calvins. Jede zweite Woche hatte er Sonntag vormittags und nachmittags sowie Montag, Mittwoch und Freitag bei Tagesanbruch zu predigen. Die Predigten zu biblischen Texten stellen schon umfangsmäßig einen wesentlichen Teil seines Werkes dar. Die umfassende Predigttätigkeit prägt aber auch das gesamte literarische Oeuvre, denn es ist zuerst der Auslegung biblischer Schriften gewidmet, und diese steht im Dienst der Verkündigung.

Nach der frühen, grundlegenden Arbeit von Erwin Mülhaupt (Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken, 1931) und eigenen Vorarbeiten (The Oracles of God. An Introduction to the Preaching of John Calvin, 1947) hat T. H. L. Parker eine knappe Gesamtdarstellung der verschiedenen Aspekte des Themas, die dem neuesten Stand der Forschung Rechnung trägt, vorgelegt. Gegenüber Mülhaupts früher Arbeit besteht der entscheidende Fortschritt darin, daß nicht nur die im 16. Jahrhundert bzw. im *Corpus Reformatorum* veröffentlichten Predigten zugrundegelegt werden, sondern ebenso noch unveröffentlichte Mitschriften. Parker ist selbst an der Herausgabe dieser Mitschriften im Rahmen der *Supplementa Calviniana* beteiligt und berichtet deren teilweise dramatische Überlieferungsgeschichte. Der weitaus größte Teil der Mitschriften wurde von Denis Raguenier, einem Flüchtling aus Bar-sur-Seine, im Auftrag der *Compagnie des étrangers*, die sich um die wachsende Zahl der Glaubensflüchtlinge in Genf kümmerte, angefertigt. Raguenier hat seit dem Jahre 1549 bis zu seinem Tode Ende 1560 oder Anfang 1561 mithilfe einer selbst entwickelten Kurzschrift Calvins Predigten in ausgesprochen zuverlässiger Weise mitstenographiert. Allein Ragueniers Katalog führt 2040 von ihm mitgeschriebene Predigten Calvins bis 1560 auf (vgl. S. 157; vgl. auch Supplementa Calviniana II, S. XV–XVII). Die Predigtmitschriften waren in der Hand der Diakone, bis sie 1613 in die Obhut der Bibliothek überführt wurden. Im Jahre 1805 erhielt der Bibliothekar Jean Senebier von den Direktoren der Bibliothèque publique et universitaire den Auftrag, den Buchhändlern Cherubliez und Manget alle Duplikate der Bibliothek zu verkaufen. Unglücklicherweise erlitten die Predigt-

mitschriften das gleiche Schicksal, da man sie nicht als Originale von der Hand Calvins anerkannte und einzelne Predigten ja auch bereits im 16. Jahrhundert veröffentlicht worden waren. Nur ein Teil der ungefähr 40 Bände konnte später an verschiedenen Orten Europas wieder ausfindig gemacht werden.

Die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Predigtmitschriften sowie die äußeren Umstände der Predigttätigkeit Calvins werden nur knapp geschildert (S. 57-75: „Part Three. An Account of Calvin's Preaching"). Das Hauptgewicht der Ausführungen liegt auf der Darstellung der theologischen und hermeneutischen Grundentscheidungen. Die ersten beiden Teile der Arbeit behandeln die Botschaft, die aller Verkündigung zugrundezuliegen hat (S. 1–7), den besonderen pastoralen Zweck der Predigt (S. 8–16), das Verhältnis von Schrift und Predigt (S. 17–32) sowie das Wort Gottes als alleinigen Inhalt der Predigt (S. 35–53). Zurecht hebt Parker die zentrale Bedeutung der Pneumatologie für Calvins Homiletik hervor. Der Heilige Geist ist nicht nur Autor der Heiligen Schrift, sondern auch Subjekt allen Redens und Hörens im Predigtgeschehen. Vor allem Calvins Predigten zu den Timotheus-Briefen der Jahre 1554 und 1555 bieten zahlreiche Belege für diese Interpretation.

Die letzten beiden Teile sind homiletischen Fragestellungen im engeren Sinne gewidmet. Calvin hat zumeist fortlaufend über ganze biblische Bücher gepredigt. Am Sonntagvormittag und -nachmittag predigte er über ein neutestamentliches Buch, wochentags über ein alttestamentliches. Verantwortlich hierfür ist nicht zuletzt sein Interesse an der Lehre und Belehrung des Volkes. Auf der Kanzel kam Calvin vermutlich ohne schriftliche Aufzeichnungen aus, auch wenn er mahnte, die Vorbereitung der Predigt nicht zu vernachlässigen. Den biblischen Text hat er während der Predigt aus dem Hebräischen bzw. Griechischen übersetzt.

Zum Abschluß bietet Parker mehrere Beispiele für Grundmuster im Aufbau der Predigten, die vielfach wiederkehren (S. 131–138), sowie Bemerkungen zum besonderen Stil von Calvins Predigtsprache (S. 139–149). War Calvin in seinem literarischen Werk um Kürze und Prägnanz bemüht, so finden sich in den Predigten häufig Füllworte und Wiederholungen. Geschichten oder Beispiele spielen keine besondere Rolle, hingegen verwendet Calvin nicht selten dialogische und dramatische Elemente.

Ein Viertel des Buches besteht aus Anhängen (S. 150–202). Ausgesprochen nützlich ist die chronologische Übersicht über Daten und Inhalte von Calvins Predigten zwischen 1549 und 1564 (S. 150–152), ebenso die Wiedergabe mehrerer früher Kataloge der Predigten Calvins (S. 153–162). Die zuverlässigen Bibliographien der Predigtmanuskripte, der frühen französischen Drucke, der lateinischen, englischen, deutschen und niederländischen Übersetzungen sowie der in den *Supplementa Calviniana* und dem *Corpus Reformatorum* abgedruckten Predigten bilden eine sehr gute Grundlage jeder weiteren Arbeit zu Calvins Predigttätigkeit.

Das Buch bietet eine solide Einführung in das Thema. Darüber hinaus könnte man verschiedene wichtige Gesichtspunkte, die nicht behandelt oder nur gestreift werden, als Desiderata nennen. Welchen Einfluß hat die antike Rhetorik auf die Predigttätigkeit des humanistisch geschulten Theologen gehabt? Zur Rhetorik bei Calvin bietet jetzt Olivier Millets Arbeit *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée* (= Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, ser. 3, t. 28, Genf 1992) eine umfassende Analyse. Eben die Predigttätigkeit Calvins wird hier jedoch kaum berücksichtigt. Die Untersuchungen Parkers und Millets ergänzen sich insofern in sinnvoller Weise.

Eine weitere Fragestellung, die in Parkers Arbeit wenig beachtet wird, ist das Problem des Verhältnisses der theologischen Inhalte der Predigten und des übrigen literarischen Werkes. Insbesondere eine genauere Klärung der Frage, welche Akzentverschiebungen sich zwischen Predigten und Kommentaren ergeben, brächte lohnende Erkenntnisse. Schließlich würde man gerne mehr über den historischen Kontext der Predigttätigkeit Calvins erfahren. Parker weist zurecht darauf hin, daß Calvin sehr zurückhaltend mit Anspielungen auf konkrete Ereignisse war (S. 114–128), aber zum Beispiel könnte man noch mehr zur wichtigen Funktion der Predigt im Rahmen der Bestrebungen zu Sittenverbesserung und Sozialdisziplinierung sagen. Auch bieten die *Registres du Consistoire* aus der Zeit Calvins, deren Transkription und Auswertung jetzt von einem Team um Robert M. Kingdon vorangetrieben wird, wichtige Gesichtspunkte zur Aufnahme der Predigten und eben auch zum gelegentlich kritischen Widerspruch in der Genfer Bevölkerung.

Diese Skizzierung weiterführender Gesichtspunkte kann jedoch nicht den Wert

des Buches – gerade auch der Anhänge – als einer Einführung in Calvins Predigttätigkeit und einer zuverlässigen Grundlage für jede weitere Arbeit am Thema schmälern.

Heidelberg *Christoph Strohm*

Ioannis Calvini opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, series II: Opera exegetica Veteris et Novi Testamenti, vol. XVI: *Commentarii in Pauli epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses,* herausgegeben von *Helmut Feld,* Genf (Librairie Droz) 1992, 58, 487 S., Ln., geb.

Mit dem zu besprechenden Buch liegt der erste Band einer neuen kritischen Gesamtausgabe der Werke Calvins vor. Die von B. G. Armstrong, C. Augustijn, I. Bakkus, O. Fatio, H. Feld, F. M. Higman, W. H. Neuser, B. Roussel, W. van 't Spijker und D. F. Wright verantwortete und im renommierten Genfer Verlagshaus Droz erscheinende Ausgabe ist in sieben Abteilungen gegliedert: I. Institutio Christianae Religionis, II. Opera exegetica, III. Scripta ecclesiastica, IV. Scripta didactica et polemica, V. Sermones, VI. Epistolae und VII. Varia. Helmut Felds Präsentation von Calvins Kommentaren zum Gal, Eph, Phil und Kol trägt zu einem sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht gelungenen Start der neuen Gesamtausgabe bei.

Calvins Kommentare zu den vier paulinischen Briefen stellen ein in sich geschlossenes Werk dar, das zuerst 1548 und zu Lebzeiten des Autors dann noch einmal 1551, 1556 und 1563 innerhalb der Gesamtausgabe der Kommentare zu den paulinischen Briefen veröffentlicht wurde. Der in Felds Edition gebotene Text ist der der letzten zweifellos noch von Calvin selbst bearbeiteten Ausgabe von 1556. Die Varianten der Ausgaben von 1548 und 1551 werden im Apparat angeführt. Die Ausgabe von 1563, deren Titelblatt fälschlicherweise die Jahreszahl 1557 trägt, enthält gegenüber der Ausgabe von 1556 einen Anhang mit Korrekturen und Zusätzen, die Calvin in seinem Handexemplar der Ausgabe von 1556 vorgenommen hatte. Diese Korrekturen und Zusätze im Anhang der Ausgabe von 1557/1563 hat Feld in den Text aufgenommen. Dem Textabdruck beigefügt sind eine Zeilennumerierung und die Seitenzählung der *Calvini opera* innerhalb des *Corpus Reformatorum.*

Bei den Erläuterungen im Apparat wurde ein guter Kompromiß zwischen erschöpfender Vollständigkeit und Übersichtlichkeit gefunden. Die „quidam" und „alii", mit deren Auffassung sich Calvin bei der Auslegung des biblischen Textes auseinandersetzt, konnten weitgehend aufgeklärt werden, auch wenn naturgemäß manches unsicher bleiben muß. Der griechische Text, der Calvins Auslegung zugrundeliegt, ist dem *Novum Testamentum* des Erasmus von Rotterdam entnommen. Für die lateinische Übersetzung greift er ebenfalls auf Erasmus' Werk zurück, kritisiert es aber auch häufig. Wichtig sind ferner vor allem Übersetzungen der Kirchenväter und unter den zeitgenössischen die des Jakob Faber Stapulensis. Unter den Kommentaren werden ebenfalls die der Kirchenväter am meisten geschätzt. Was die Häufigkeit der Zitate und Bezüge angeht, nehmen die Paulus-Homilien des Johannes Chrysostomus hier bei weitem den ersten Platz ein. Die insgesamt größte Bedeutung für Calvins Auslegung haben Erasmus' *Annotationes,* mit denen er sich kontinuierlich auseinandersetzt. Andere zeitgenössische Autoren wie zum Beispiel Faber Stapulensis treten dahinter klar zurück. Von den zeitgenössischen katholischen Autoren hat Calvin die 1531 und 1532 erschienenen Paulus-Kommentare des Cajetan benutzt. Unter den reformatorischen Auslegern ist der wichtigste Gesprächspartner der Zürcher Heinrich Bullinger. Er wird jedoch an keiner Stelle namentlich erwähnt, und zwar vermutlich aus Rücksicht, da Calvin dessen Interpretationsvorschläge zumeist ablehnt.

Calvins Auslegung ist durch zwei Grundentscheidungen geprägt. Zum einen sucht er mit den Humanisten „die Heilige Schrift von der Befrachtung mit dem Ballast ihr fremder, von außen herangetragener theologischer Fragestellungen zu befreien, um wieder das ursprüngliche und reine Wort der Propheten, Evangelisten und Apostel vernehmen zu können" (S. XXVI). Zum anderen findet er die Auseinandersetzungen, die Paulus mit den verschiedenen Gegnern führt, unmittelbar in der Gegenwart wieder. Auch wenn sich Calvin um eine historisch korrekte Darstellung bemüht, ist doch das Interesse bestimmend, den Kampf des Paulus gegen seine judaisierenden Gegner mit dem der reformierten Kirche gegen die papistischen Theologen zu identifizieren.

Calvin ist zurecht vielfach als „paulinischer Theologe" bezeichnet worden. So verwundert es nicht, daß sich in den Kommentaren zu den paulinischen Briefen zentrale Theologumena Calvins wieder-

finden. Die entsprechenden Passagen in der *Institutio Christianae Religionis*, in denen die Themen in einem systematischen Zusammenhang dargestellt werden, müssen von diesen Kommentaren her interpretiert werden. Besonders deutlich ist dies am Kommentar zum Epheserbrief, dem bevorzugten unter den vier ausgelegten Briefen. Calvin findet hier die Begründungen für drei seiner fundamentalen Lehren: den Gedanken der ewigen Erwählung, das Wirken des Heiligen Geistes und das Wesen der Kirche.

Felds Vorwort gibt einen knappen Überblick über die wichtigsten, in den Kommentaren behandelten theologischen Themen. Ferner finden sich dort einige Überlegungen zu Calvins Quellen sowie seiner Auslegungsmethodik und Hermeneutik. Die Auflistung der älteren Editionen der vier Kommentare und der Übersetzungen sowie eine umfangreiche Sammlung der Quellen und Literatur lassen kaum Wünsche offen. Die neue Bibliographie der im 16. Jahrhundert publizierten Werke Calvins von R. Peter und J.-F. Gilmont wird nur teilweise berücksichtigt. Mißverständlich ist, daß im Unterschied zu den Vorgaben in den beigelegten Editionsrichtlinien zur Gesamtausgabe das Kürzel „Gilmont" nicht (nur) für diese Bibliographie, sondern auch für Gilmonts Bibliographie der von dem Genfer Drukker Jean Crespin verlegten Werke verwendet wird.

Nicht nur die äußere Form dieses schön gebundenen Buches, sondern auch der Inhalt, der Calvin profiliert als einen „paulinischen Theologen" hervortreten läßt, machen die Attraktivität dieses Bandes aus. Auch wenn sich am Text keine besonders wichtigen Veränderungen gegenüber dem im *Corpus Reformatorum* abgedruckten ergeben haben, bietet doch der Apparat sehr hilfreiche, neue Informationen. Nach dem Erscheinen dieses ersten Bandes der neuen Calvin-Ausgabe kann man auf die weiteren Bände gespannt sein.

Heidelberg *Christoph Strohm*

John Lee Thompson: John Calvin and the Daughters of Sarah. Women in Regular and Exceptional Roles in the Exegesis of Calvin, His Predecessors, and His Contemporaries (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 259), Genf (Librairie Droz) 1992, 14, 308 S., Ln. geb.

Thompsons Arbeit über Calvins Sicht der Frau widmet sich einem Thema, das seit den siebziger Jahren vor allem in den USA zahlreiche Bearbeiter bzw. Bearbeiterinnen gefunden hat. Der besondere methodische Zugang besteht darin, daß Thompson sich auf die Analyse von Calvins Exegese relevanter Bibeltexte konzentriert und diese in ein breites Spektrum zeitgenössischer, aber auch altkirchlicher und mittelalterlicher Exegeten einordnet. So gelangt er zu nachvollziehbaren Ergebnissen. Diese unterscheiden sich in wohltuender Weise von denen anderer Arbeiten, die je nach Voreingenommenheit Calvin entweder als Vertreter eines „Proto-Feminismus" oder finsterer Frauenfeindlichkeit charakterisieren.

Das erste Kapitel „Calvin and Exceptional Women in Sixteenth-Century Theory and Practice" hat einführenden Charakter. Die literarischen Äußerungen im 16. Jahrhundert, welche die Stellung der Frauen über die traditionelle Rollenzuweisung hinaus aufzuwerten versuchten, werden knapp vorgestellt. Ein Einfluß auf Calvin ist aber weder von seiten Agrippa von Nettesheims noch von Margarete von Navarra noch von Guillaume Postel festzustellen. Auch der Umgang mit herausragenden Frauengestalten scheint ihn nicht besonders geprägt zu haben.

Die Untersuchung der für das Thema relevanten Exegese Calvins ist breit angelegt. Anhand einer knappen Darstellung der Auslegung von Gen 1–3 seit der Alten Kirche wird Calvins Urteil in zwei grundsätzlichen Fragen herausgearbeitet: Kommt Eva und mit ihr allen Frauen das Prädikat der Gottesebenbildlichkeit ebenso zu wie Adam und seinen männlichen Nachkommen? Welche Argumente für die Unterordnung der Frau unter den Mann enthält die Erzählung von Schöpfung und Fall?

Im Blick auf die erste Frage teilt Calvin die Auffassung der meisten zeitgenössischen Kommentatoren. Die Verneinung einer Gottesebenbildlichkeit der Frau, wie sie Chrysostomus und Ambrosiaster unter Berufung auf 1 Kor 11,7 entfaltet hatten, war bereits bei Thomas von Aquin und anderen mittelalterlichen Autoren zurückgewiesen worden. So kann Calvins Bekräftigung des Anteils der Frau an dem Prädikat der Gottesebenbildlichkeit, die sich ebenso in den meisten zeitgenössischen Kommentaren findet, kaum als Indiz für eine Aufwertung der Stellung der Frauen bei Calvin (so Jane Dempsey Douglass) gewertet werden.

Ebensowenig innovativ oder „progressiv" kann Calvins Antwort auf die zweite

Frage bewertet werden. Wie bei Luther ist bei Calvin die Sünde Evas nicht gravierender als die Adams, da es sich beidesmal wesentlich um Unglauben handelt. Anders als Luther sieht Calvin jedoch die Unterordnung der Frau nicht erst im Sündenfall, sondern bereits in der Schöpfungsordnung begründet. Aber auch dieser Unterschied zu Luther ist nicht spezifisch für Calvin, wie Thompson an den mittelalterlichen, humanistischen und protestantischen Parallelen aufzeigt. Die Relativierung geschlechtlicher Unterschiede in Gal 3,28 wird streng geistlich interpretiert. Die Unterordnung der Frau in weltlichen Angelegenheiten ist dadurch nicht in Frage gestellt.

Die beiden folgenden Kapitel widmet Thompson der Frage, wie Calvin die Darstellung des Handelns herausragender Frauengestalten im Alten Testament und die neutestamentlichen Berichte über Prophetinnen und Lehrerinnen interpretiert. Auch hier verläßt Calvin nicht den exegetischen Konsens seiner Zeit. Die Kommentierung der biblischen Aussagen über das Verhalten Sarahs, Rebeccas, Miriams, Deborahs und anderer wird nicht genutzt, um die traditionelle Unterordnung der Frau unter den Mann im weltlichen und kirchlichen Bereich aufzubrechen. „Neither of these texts leaves much room to dream that Calvin is open to an egalitarian shift in the basic male-female hierarchy, whether it entail a change in theological doctrine or merely the accommodation of polity to local custom" (S. 224). Sowohl die Schöpfungsordnung als auch das göttliche und natürliche Gesetz verbieten es, daß Frauen öffentlich lehren. Dennoch können Frauen lehren und das Evangelium verkünden, wenn sie wie Deborah und andere von Gott außerordentlich dazu berufen sind. Dies gilt auch für Notfälle, in denen männliche Lehrer und Verkündiger fehlen (vgl. S. 227).

Darüber hinaus hat Calvin in der *Institutio* von 1536 und dem Kommentar zu 1 Kor 14,34f. von 1546 eine Feststellung getroffen, die von feministisch-theologischer Seite als Hauptbeleg für die These „proto-feministischer" Tendenzen Calvins herangezogen wird. Das Verbot öffentlicher Lehre von Frauen sei eine Sache der äußeren Ordnung und ein Adiaphoron. Darum könne es je nach lokalen Verhältnissen unterschiedlich gehandhabt werden. Ist daraus eine Offenheit für einen zukünftigen Wandel in den Geschlechterrollen bei Calvin zu folgern? Die eingehende Diskussion von Calvins Verständnis der Adiaphora und der äußeren Ordnung führt Thompson zu einem sehr zurückhaltenden Urteil in dieser Frage. Mit der Charakterisierung des Verbotes öffentlicher Lehre von Frauen als Adiaphoron will Calvin nur dessen Heilsnotwendigkeit bestreiten, nicht aber seine Notwendigkeit zur guten Ordnung in normalen Zeiten. Lediglich mit seinem Zugeständnis der öffentlichen Lehre von Frauen in Notzeiten setzt er „fortschrittliche" Akzente. „But is Calvin genuinely open to change in women's public roles? That is, outside of emergency circumstances, and this side of heaven? Regrettably, no – not at all" (S. 280).

Thompsons Arbeit bietet kaum grundlegend neue Ergebnisse. Ihr Wert besteht in der sachkundigen Erörterung und Bewertung einer in jüngerer Zeit intensiv diskutierten Thematik. Über Calvin hinaus werden die relevanten Texte zahlreicher zeitgenössischer Kommentatoren – Jacques Lefevre d'Etaples, Erasmus, Cajetan, Luther, Melanchthon, Brenz, Conrad Pellican, Bucer, Bullinger, Wolfgang Musculus und Petrus Martyr Vermigli – exemplarisch herangezogen. Insofern stellt John Lee Thompsons Dissertation die bislang beste und zuverlässigste Arbeit zur Bewertung der Rolle der Frau bei Calvin und in der Exegese des 16. Jahrhunderts dar.

Heidelberg *Christoph Strohm*

Andrew Pettegree: Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford (Oxford University Press) 1992, 12, 350 S., Ln. geb., ISBN 0-19-822739-6.

Breit angelegte Untersuchungen zur Geschichte der Reformation und Konfessionalisierung stehen grundsätzlich vor dem Problem, internationale Entwicklungen und lokale beziehungsweise nationale Befunde zusammenbinden zu müssen. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser des anzuzeigenden Buches gestellt und er hat dieses Problem mit Bravour gelöst. Dabei kam ihm der Umstand entgegen, daß mit der ins Visier genommenen Exulantenproblematik der Blick per se über die lokale Perspektive gehoben und mit Emden ein Brennpunkt des internationalen Calvinismus untersucht worden ist. Neben der Einbindung in den internationalen Zusammenhang berücksichtigt Pettegree aber ebenso sachkundig die stadt- und landesgeschichtlichen Zusammenhänge.

Die Darstellung stützt sich neben der Forschungsliteratur auf die Archivbestän-

de in Emden und Aurich und auf gedruckte Quellen. Als besonders ergiebig erwiesen sich die Kirchenratsprotokolle der reformierten Gemeinden in England (hgg. v. A. Kuyper, A. A. van Schelven und J. J. van Toorenenbergen) und in Emden (hgg. v. H. Schilling). Besonders anhand dieser Quellen verdeutlicht Pettegree die Verbindungen zwischen der allgemeinen politischen und Kirchengeschichte der Niederlande und der Emder Kirchen- und Stadtgeschichte.

Vor dem skizzierten Hintergrund der von Karl V. in den Untergrund getriebenen und zerstreuten „first abortive Dutch reformation" (3) macht der Verfasser die zentrale Bedeutung der Exulantengemeinden für die Formierung der niederländischen reformierten Gemeinden deutlich: Erst im englischen Exil formulierten 1550 a Lasco und Micron eine reformierte Kirchenordnung. Die Thronbesteigung der katholischen Maria Tudor trieb Mitglieder der Londoner Gemeinde auf Umwegen schließlich 1554 nach Emden, damals eine für den Fernhandel unbedeutende Hafenstadt mit circa 3000–4000 Einwohnern, die in erster Linie als Markt für ihr agrarisches Umland diente. A Lasco hatte hier bereits ab 1540 die Kirche im reformierten Sinne organisiert, bevor ihn die politischen Folgen des Schmalkaldischen Krieges nach England verschlugen. In den meisten anderen Zufluchtsorten gründeten die Niederländer Fremdengemeinden und blieben kirchlich als geduldete Minderheit von der Stadtgemeinde geschieden. Nicht so in Emden: hier wurden die Exulanten in die bestehende Gemeinde einbezogen; angesichts des Bevölkerungswachstums auf Grund der Immigration (fast 20.000 Einw. in den 1590er Jahren) liegt der Schluß nahe, die Exulanten hätten die bestehende Gemeinde aufgesogen. Die Niederländer verschafften Emden binnen weniger Jahre nicht allein die damals größte Handelsflotte in Europa, sondern machten es auch zur wichtigsten Schaltstelle in der Organisation des niederländischen Calvinismus und in der Versorgung der Untergrundgemeinden in Flandern und Brabant mit reformierten Predigern, sowohl vor 1566 (59 ff., 68 ff., 73 ff.) als auch nach dem Bildersturm in den nördlichen Provinzen (135 ff., 200 ff.). Allerdings weist der Verfasser zu Recht darauf hin, daß nach 1566 gerade die südniederländischen Gemeinden sich von der Emder „Moederkerk" emanzipierten. Dies hing nicht zuletzt mit der Struktur des niederländischen Reformiertentums zusammen, das durch die Erfahrungen jahrelangen Exils, die Weltläufigkeit seiner führenden Theologen und nicht zuletzt durch die wachsende politische wie kirchliche Bedeutung der Hugenotten in der Wallonie geprägt wurde.

Die größte Bedeutung hatte Emden als Druck- und Verlagsort niederländischer protestantischer, vor allem reformierter Bücher. Im Jahrzehnt vor dem Beginn des Aufstands erschienen hier annähernd zwei Drittel – ohne die Täuferschriften gerechnet – der in niederländischer Sprache gedruckten protestantischen Titel, mit denen die Untergrundgemeinden versorgt wurden (87ff.). Emdens Bedeutung als Verlagsort reformierter Schriften wirkte lange fort und lebte übrigens während des Dreißigjährigen Krieges nochmals auf, als der geflohene oberösterreichische Calvinist und Vertraute Tschernembls, Andreas Ungnad von Sonnegg, die von Camerarius herausgegebene „Cancelleria Hispanica" hier verlegte (Hinweis des Rez.).

Mit dem Beginn des Aufstandes und dann ab 1571/72 ergaben sich aus dieser Funktion Emdens zwei Konsequenzen. Zum einen führte seine exponierte Rolle im Konflikt mit Spanien zu einer wachsenden Entfremdung zwischen der Stadt und Edzard, dem Grafen von Ostfriesland, der als strikter Lutheraner auf Kaiser und Reich Rücksicht nahm und als engagierter Landesfürst das Heraustreten Emdens aus dem Territorialverband verhindern wollte. Zum anderen weckte der ökonomische Erfolg Emdens die eifersüchtige Aufmerksamkeit Amsterdams, und so wie später mit der Schelde-Blockade die Konkurrenz Antwerpens ausgeschaltet werden sollte, sperrten holländische Schiffe von 1574 bis zur Pazifikation von Gent den Dollart. Diese Entwicklung mündete schließlich in die sogenannte Emder Revolution von 1595 ein, die der Stadt zwar weitgehende Autonomie als calvinistische Stadtrepublik brachte, aber gleichzeitig zu einer politischen Annäherung an die Generalstaaten führte. Eine Annäherung, die man bis in die 1580er Jahre vermieden hatte, um sich nicht dem Zugriff der Spanier oder eines Reichsexekutors auszuliefern.

Zwei Ergebnisse dieser außerordentlich ertragreichen Arbeit sind besonders hervorzuheben. Erstens ist es Pettegree gelungen, die Bedeutung Emdens für die Vorgeschichte und den Verlauf des niederländischen Aufstandes angemessen zu würdigen. Gleichzeitig macht er aber auch deutlich, daß das niederländische Reformiertentum neben Emden in einer ganzen Reihe anderer Exulantenkirchen in

England, am Niederrhein und in der Pfalz wurzelte und ab 1566 starken lokalen Einflüssen ausgesetzt war. Im Gegensatz zu dem calvinischen Genf, das für Jahrzehnte als zentraler Entwicklungs- und Referenzkern der französischen Hugenottengemeinden zu gelten hat, fungierte die Emder Kirche nur im Jahrzehnt vor 1566 als Matrix für niederländische Gemeindegründungen und darf als das „Genf des Nordens" angesehen werden. Später war sie nur eine unter vielen „Moederkerken".

Zweitens liefert Pettegree ein mustergültiges Beispiel für die Struktur und das Funktionieren internationaler Politik im konfessionellen Zeitalter. Emden stellte in dieser Zeit einen Knotenpunkt dar, an dem die Fäden der proto- beziehungsweise nichtstaatlichen Akteure des politischen internationalen Calvinismus zusammenliefen.

Ein 59-seitiger Anhang zu den zwischen 1554 und 1585 in Emden gedruckten Bücher, ein Index zu deren Autoren, Herausgebern und Übersetzern sowie ein allgemeines Namens- und Ortsregister ergänzen die Darstellung.

Berlin *Holger Thomas Gräf*

Notizen

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Herausgegeben von *Wilfried Härle* und *Harald Wagner* (= Beck'sche Reihe 321) München (C. H. Beck) ^{2}1994, 311 S., kt., ISBN 3-406-38570-2.

Das erstmals 1987 von W. Härle und H. Wagner herausgegebene und unter Mitarbeit von 22 Fachgelehrten erstellte „Theologenlexikon" ist mittlerweile in 2. Auflage erschienen. Auf knappem Raum beschreibt das Taschenbuch in alphabetischer Reihenfolge Leben, Werk und Wirkung von über 400 Theologen vom ersten bis zum 20. Jahrhundert. Eine gute Einführung zu den bedeutendsten christlichen Denkern bieten die etwa 30 vierspaltigen Artikel, deren Autoren ebenso wie die der ca. 150 zweispaltigen Beiträge namentlich gekennzeichnet sind. Die übrigen Einträge geben schlagwortartige Kurzinformationen, hier wurde auch auf Literaturangaben verzichtet. Die Auswahl ist bewußt unter ökumenischen Gesichtspunkten getroffen, die Neuzeit dominiert: Drei Viertel aller Artikel befassen sich mit Autoren nach 1500. Ob darunter alle „von erheblicher Bedeutung für die Theologie im Ganzen" sind, wie die Herausgeber im Vorwort versichern, mag dahingestellt sein. So berühmte Theologen allein des 15. Jahrhunderts wie Dionys den Karthäuser, Antoninus von Florenz oder Johannes Capreolus findete man ebensowenig wie Wilhelm von Auxerre, Ägidius Romanus oder Augustinus Triumphus aus den Jahrhunderten davor. Die Liste ließe sich beliebig verlängern. Die 2. Auflage hat immerhin 30 Namen neu aufgenommen, darunter Cyrill von Jerusalem, Johannes vom Kreuz, Giovanni Perrone und Edith Stein, aber auch die jüngst verstorbenen Henri de Lubac, Bernard Lonergan, Hans Urs v. Balthasar und Michael Schmaus. Das „Theologenlexikon" ist in erster Linie für Studierende der Theologie und für den interessierten Laien gedacht. Hier erfüllt es seinen Zweck: Erstinformation zu geben und Neugierde zu wecken.

München *Thomas Prügl*

Peter Prestel: Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in „de doctrina Christiana" (= Studien zur klassischen Philologie 69), Frankfurt a.M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien (Verlag Peter Lang) 1992, 307 S., kt., ISBN 3-631-44694-2.

Die Lektüre der vorliegenden Heidelberger Dissertation ist sehr anspruchsvoll und fällt nicht leicht. Denn der Vf. hat sich mit größtem philologischen Engagement und Aufwand darum bemüht, seine Position zu untermauern. Augustins Schrift „de doctrina Christiana" wurde, wenn man auf die Extreme schaut, bisher entweder „klassizistisch" interpretiert, Augustin als zweiter Cicero und diesem ganz verpflichtet, oder aber als etwas ganz Neues, eben eine genuin christliche Konzeption von Rhetorik. Der Vf. vertritt einen Mittelweg zwischen den Extrempositionen. Um seine These zu fundieren, geht er sinnvollerweise von den Cicerozitaten in

der augustinischen Schrift aus und fragt, um philosophische Vertiefung (Gadamer) bemüht, nach den unterschiedlichen Kontexten der (Cicero-)Passagen – bei Cicero selbst und bei Augustin und mithin nach den unterschiedlichen Funktionen der Sätze hier und dort. Indem er philologisch subtil und gewissermaßen mikroskopisch lesend vorgeht, macht er zahllose nicht uninteressante Beobachtungen zum lateinischen Text, auf die ein künftiger Kommentator von „de doctrina Christiana" durchaus zurückgreifen wird. Als kritische Anfragen an die Arbeit bleiben zwei Punkte grundsätzlicher bzw. systematischer Art: 1.) Lohnt der philologische Riesenaufwand, um die an sich ja ganz wahrscheinliche These eigens zu begründen? Jedenfalls erscheint das Verhältnis von Anspruch und Aufwand als diskussionswürdig. – 2.) Angesichts der Subtilität sowohl der philologischen als auch der philosophischen Distinktionen, mit denen der Vf. ringt, bleibt doch die Evidenz der Argumentation insgesamt gesehen fraglich. Sie kann allein mittels des kumulativen Gewichtes der zahlreichen Argumentationsgänge nicht so recht erreicht werden.

Bad Sachsa *Werner Erdt*

Bonifatius Fischer: Die lateinischen Evangelien bis zum 10. Jahrhundert. IV: Varianten zu Johannes (= Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 18), Freiburg i. Br. (Verlag Herder) 1991, 48, 569 S., ISBN 3-451-21934-4.

Wie im Jahr zuvor beim Erscheinen des 3. Bandes angekündigt, ist jetzt der 4. und letzte Band der Materialsammlung zur Vulgata erschienen. Der Verf. wiederholt seine „Einführung" S. 5*–8* und wir möchten unsere Rezension wiederholen: ZKG 103 (1992) 121 f.

Aus seiner kurzen „Bemerkung zu Bd. IV (Johannes)" zitieren wir: „Mit Band IV kann die Edition des Variantenmaterials zu den Evangelien abgeschlossen werden. Nur die Kollationen der Handschriften Un und Kg sind seit der Drucklegung von Band III hinzugekommen". Wir finden Un S. 22*: „Nancy, Cathédrale; etwa 835–840, für einen Arnaldus; seit 10. Jh. in Toul" und S. 30+ Kq: „Quedlinburg, Domschatz bzw. Stiftskirche, ein Evangeliar des gleichen Schreibers Samuhel wie Ki (= Brüssel, Bollandisten 299), 2. Viertel des 9. Jh.'s, süddeutsch, Augsburg?; die 1945 gestohlene Handschrift wurde 1990 zurückgegeben."

Weil uns viel verheißen wird, zitieren wir weiter aus seinen „Bemerkungen": „Ich hoffe, daß bald ein Band mit auswertenden Untersuchungen zu dem vorgelegten Material folgen kann, die eine neue Sicht der Entwicklung und Geschichte des lateinischen Evangelientextes eröffnen werden. Eine Probe dazu waren meine Ausführungen zum Text des Quedlinburger Evangeliars (Kq) im Katalog der Ausstellung, mit der diese zurückgewonnene Handschrift der Öffentlichkeit in der Bayerischen Staatsbibliothek München vom 17. 1. bis 27. 2. 1991 präsentiert wurde. Mariendonk, im April 1991 – Bonifatius Fischer OSB."

Im vorliegenden Band ist die Materialsammlung auf 4 Abschnitte des Johannesevangeliums begrenzt worden: 2,18–3,31; 7,28–8,16; 12,17–13,6; 20,1–21,4. Der 1. Abschnitt bot 422 Anlässe, d.h. Worte u. Wendungen, die Varianten anzufügen, der 2.413, der 3.339, der 4.371, zusammen 1545 Anlässe. Ein Beispiel wird genügen, die Riesenarbeit aufzuzeigen: Jo 3,11 nicodemus, dazu werden 86 Hss. aus 25 Gruppen angeführt; nicodimus: 41 Hss. aus 9 Gruppen; nichodimus: 119 Hss. aus 20 Gruppen; nicho-demus u. nchodemus: jeweils 1 Hs. aus 1 Gr.; nichodimus: 21 Hss. aus 7 Gr.; necodimus: 5 Hss. aus 1 Gr.; nycodemus, nycodimus, noichodimus, nocodemus, nocodimus, nochodemus, nicomedimus, nigodimus: jeweils 1 Hs. aus 1 Gr.; nikodemus: 3 Hss. aus 3 Gr.; nikodymus, nicodimis, nicodem je 1 aus je 1 Gr., also 219 Varianten zu einem Wort! Wenn solche Ehre dem Nikodem erwiesen wird, wieviel mehr und eigentliche Ehre den Fundamenten des Glaubens! Ehre, wem Ehre gebührt!

Siegburg *Rhaban Haacke*

Dieter Hägermann / Andreas Hedwig: Das Polyptichon und die Notitia de Areis von Saint-Maur-des-Fossés. Analyse und Edition (= Beihefte der Francia 23), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag), 1990, 120 S., geb., ISBN 3-7995-7323-2.

Die mittelalterlichen Klöster sind bekanntlich nicht nur geistliche und geistige Zentren, sondern auch Wirtschaftsbetriebe; über die damals vorherrschende Form der Agrarverfassung, die Grundherrschaft, sind wir am besten durch klösterliche Urbare unterrichtet. Dabei standen bisher die berühmten großen Urbare von

Saint-Germain-des-Prés, Prüm und Saint-Remi (Reims) im Vordergrund des Interesses. Die Vf. machen nun kleinere, im Original erhaltene Texte des 9. Jh. in kritischer Edition zugänglich: das Polyptichen von Saint-Maur-des-Fossés und ein zugehöriges Inventar der Pariser Stadtbesitzungen des Klosters, die „Notitia de areis", beide in einer Bibelhandschrift überliefert; die Entstehung dieser sog. Rorigo-Bibel, die angeblich aus Glanfeuil stammt, wird überzeugend in Fossés angesetzt. Die Vf. diskutieren zunächst die Frühgeschichte des Klosters und stellen – in Ermangelung des noch nicht erschienenen Urkundenbuches – die reiche urkundliche Überlieferung bis 878 vor (darunter auffallend viele Originale); diese und der Urbar-Text ermöglichen dann eine umfassende Besitzgeschichte, wobei das leidige Problem der Ortsnamen-Identifizierung im Vordergrund steht (einige der vorgeschlagenen Gleichsetzungen erscheinen denn auch sprachlich bedenklich). Als Ergebnis zeigt sich, „daß es das Kloster Fossés im Laufe des 9. Jh. verstanden hat, sich als recht bedeutender wirtschaftlicher Faktor in der Region östlich von Paris zu etablieren und hier durchaus präsent war" (S. 50); hinzukommen einige Fernbesitzungen, die auf überregionalen Warenaustausch hindeuten. Diese Befunde werden auf fünf Karten im Anhang veranschaulicht. Nicht urkundlich, sondern erstmals durch die „Notitia de areis" faßbar sind die 34 Grundstücke des Klosters in Paris mit einem Gesamtumfang von ca. 3 ha, die die beachtliche Pachtsumme von 36 solidi und 11 denarii erbringen. Es folgt eine eingehende Untersuchung von Form, Aufbau und Gestaltung des Urbartextes und der „Notitia", die beide überzeugend ins Jahr 869 datiert werden.

Als „Zugabe" bieten die Vf. noch die kritische Edition und Untersuchung des als Einzelblatt innerhalb einer Priscian-Handschrift überlieferten Fragments des Polyptichons von Saint-Amand, das sie zwischen 821 und 872 ansetzen. Wegen des besseren Forschungsstandes werden hier nur kurz die Frühgeschichte des Klosters und die Besitzentwicklung rekapituliert. Die genaue Untersuchung dieses knappen und auch noch stark beschädigten Textes ergibt aufschlußreiche Einblikke in die konsequent praktizierte Dreifelderwirtschaft und in eine entwickelte Braukunst. Eine ausführliche Bibliographie, die genannten Karten und Indices der Termini technici für alle drei Texte beschließen den nützlichen Band.

Bonn *Ulrich Nonn*

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989. Edited by *Giuseppe Alberigo* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 97), Löwen (Presses Universitaires; Uitgeverij Peeters) 1991, 12, 680 S., kt., ISBN 90-6186-437-2.

Im September 1989 fand aus Anlaß der 550. Wiederkehr des Konzils von Ferrara-Florenz ein internationales Symposion in Florenz statt: Die Einheit der Christen 550 Jahre nach dem Konzil von Ferrara-Florenz. Der vorliegende Sammelband enthält die dort gehaltenen Referate. Einleitend berichtet G. Alberigo über das Konzil und den Ökumenismus heute. H. J. Sieben gibt einen instruktiven Überblick über die via concilii zur Wiedervereinigung der Kirchen. Sein historischer Exkurs gibt eine Antwort auf die Frage, warum es in Florenz nicht zu einem Religionsgespräch, sondern zu einem eigentlichen Reunionskonzil kam. W. Stieber behandelt die Vorstellungen von der Einheit der Christenheit in der Perspektive von Papst Eugen IV. und der Basler Konzilsväter. J. Helmrath gibt einen Überblick über die Reform als Thema der Konzilien des späten Mittelalters. Er informiert über die Problemfelder des Reformbegriffs, die Reform in Konstanz, Basel und Ferrara-Florenz. Reform war nach ihm keine ausschließliche Domäne der Konzilien, denn nicht jeder, der Reform sagte, sagte auch Konzil. J. Meyendorff stellt die Frage, ob es in Florenz zu einer echten Begegnung zwischen Ost und West kam. J. Wohlmuth legt unter dem Titel „Kircheneinigung durch Konsens?" systematisch-historische Überlegungen zu den Unionsverhandlungen in Ferrara-Florenz vor. M. M. Harvey berichtet über England, das Konzil von Florenz und das Ende des Basler Konzils. Weitere Beiträge erörtern das theologische Ethos des Konzils von Florenz, das theologische Klima auf dem Konzil, die Diskussionen über die Eschatologie und die Verwertung der Pastristik auf dem Konzil. T. M. Izbicki untersucht den Papalismus auf dem Florentinum. Aufschlußreich sind die Ausführungen über die Rezeption und die Verwerfung des Konzils. Wie war die Reaktion von Moskau, der Ukraine, der Ruthenen und der Kopten zum Konzil? V. Peri berichtet über das Florentinum in der Sicht Roms.

Der reiche Inhalt des Bandes kann hier nicht im einzelnen gewürdigt werden. Er enthält eine Fülle von neuen Erkenntnissen und guten Zusammenfassungen und liefert ein fundiertes Bild über die Unions-

bemühungen in Ferrara-Florenz, nicht zuletzt über die unterschiedliche Wertung des Konzils durch die Ost- und Westkirche.

An Druckfehlern fiel mir auf: S. 215, 220 f. und 224 muß es heißen: Bäumer statt Baumer. S. 601: Florentinum statt Florntinum. S. 670: B. Cossa statt Cassa. S. 669: Der Vorname von Tüchle lautet Hermann, nicht F. H. S. 679: Trithemius trägt den Vornamen Johannes, nicht H. S. 154: Dumeige statt Dumeigne.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Der Band ist eine würdige Festgabe zum Konzilsjubiläum. Er macht aber zugleich deutlich, wie kontrovers noch heute das Unionskonzil von Florenz in Ost und West beurteilt wird.

Freiburg i. Br. *Remigius Bäumer*

Severino Vareschi: La legazione del cardinale Ludovico Madruzzo alla Dieta Imperiale di Augusta del 1582. Chiesa, papato e impero nella seconda metà del secolo XVI (= Collana di Monografie edita della Società di Studi trentini di Scienza Storiche 47), Trient 1990, 21, 364 S., kt.

In seiner Arbeit untersucht V. die Legation des Kardinals L. Madruzzo zum Reichstag von Augsburg 1582 und gibt zugleich einen Einblick in sein Leben und Wirken. Madruzzo wurde 1532 in Trient geboren, studierte in Löwen, nahm nach seiner Ernennung zum Kardinal 1561 an der dritten Tagungsperiode des Konzils von Trient teil. Pius V. berief ihn zum Kurienkardinal und 1567 zum Bischof von Trient. Unter Papst Gregor XIII. arbeitete er in der Congregatio Germanica und wirkte als Vermittler zwischen Reich und Kurie. 1582 übernahm er die Legation zum Reichstag in Augsburg. V. würdigt eingehend die Bemühungen von Madruzzo auf dem Reichstag, erörtert die Verhandlungen im sogenannten Magdeburger Sessionsstreit, die Probleme um die kirchliche Situation im Erzbistum Köln, die Kandidatur von Ernst von Bayern in Münster und die Auseinandersetzungen um das Jus Reformandi. Die Bedeutung von Madruzzo für die Katholische Reform in Deutschland wird von V. fundiert gewürdigt. Die abschließenden Kapitel behandeln die Fragen: Madruzzo und die Nuntien und die Fakultäten des Legaten.

Die Arbeit ist quellenmäßig gut belegt. Der Verfasser verwertet Quellen aus den verschiedenen Archiven. Die Literatur wäre an mehreren Stellen zu ergänzen. Nur einige Beispiele: S. 8 wäre das grundlegende Werk von Hubert Jedin über Seripando zu erwähnen. Weitere Literatur findet sich bei Klaus Ganzer: Katholische Theologen während der Reformationszeit. II (1985).

Über Martin von Schaumberg (S. 96) vgl. die Arbeit von E. Reiter, Martin von Schaumberg (1965). S. 69: Über Magdeburg, Merseburg, Meißen, Halberstadt fehlt jede Literaturangabe.

Zu S. 157: Über Ernst von Bayern bietet die Arbeit von A. Schröer, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung (1986) neues Material. Vgl. auch Ders., Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen (1993). Zu S. 263: Über Gebhard Truchsess vgl. K. Repgen, Der Bischof zwischen Reformation, Katholischer Reform und Konfessionsbildung, in: E. Berglar/O. Engels (Hrg.), Der Bischof in seiner Zeit. Festgabe für Kardinal Höffner (Köln 1986). S. 244: Über Konrad von Westerholt vgl. A. Schröer, Die Kirche im Zeichen der Erneuerung (1986) 345ff. S. 244 ff.: Über Heinrich von Sachsen-Lauenberg vgl. A. Schröer ebd. 351 ff.

Zu S. 324: Der Verfasser der Arbeit über Dietrich von Fürstenberg heißt Karl Hengst, nicht Karla. An Druckfehlern nenne ich S. 275: A. Schröer, nicht Schröder.

Trotz der dürftigen Literaturkenntnis ist die Studie von V. eine gute Leistung, die die Legation von Madruzzo zum Augsburger Reichstag quellenmäßig schildert. Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Katholischen Reform.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von *Hubert Wolf*, Ostfildern (Schwabenverlag) 1994, 200 S., geb., ISBN 3-7966-0735-7.

Von nicht wenigen Beobachtern der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wird Karl Rahner (1904-1984) zu den bedeutendsten katholischen Theologen gerechnet. Mit seinem auch quantitativ beeindruckenden Gesamtwerk, das jetzt in etwa 35 Bänden von Karl Lehmann und Albert Raffelt u.a. in einer Gesamtedition vorgelegt werden soll, steht Rahner für die anthropologische Wende der katholischen Theologie, die in der Auseinander-

setzung mit der kritischen und idealistischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts notwendig geworden war. Die sich aus diesem Umbau ergebenden Spannungen spiegeln sich auch in einer Stellungnahme des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, der mitten im Zweiten Weltkrieg in 17 Punkten seine „Beunruhigungen" über die zwei „entgegengesetzten Tendenzen oder Mentalitäten im deutschen Katholizismus" (vgl. S. 221) vorgetragen hatte. Hier äußert er sich zu den Gegensätzen zwischen liturgischen Aktivisten und konservativen Richtungen, zum angeblichen Antiintellektualismus der neueren Theologie und der Umformung des Glaubens zu einem bloß mystischen Erlebnis gerade auch im Zusammenhang mit der Mysterientheologie Odo Casels, zur Vernachlässigung der Scholastik zugunsten der Theologie der Alten Kirche und der östlichen Patristik, zum unstatthaften Einfluß der protestantischen Dogmatik und der ökumenischen Bewegung, zum organologischen Kirchenbegriff, der die sichtbare Kirche zurücktreten lasse, zur Überbetonung des allgemeinen Priestertums, zum Opfercharakter der Eucharistie im Zusammenhang des Mahlverständnisses, zur Gemeinschaftsmesse und zur Einführung der deutschen Sprache in der Liturgie. Wie die Antworten des deutschen Episkopates auf das Freiburger Memorandum zeigen, (vgl. S. 28–62), stand Gröber im großen und ganzen eher isoliert unter seinen Amtsbrüdern wie auch in der Gesamttendenz des deutschen Katholizismus. Unter den verschiedenen, auch von Theologen mitgestalteten Gutachten, verdient das Wiener Memorandum eine besondere Beachtung (wie der Herausgeber überzeugend belegen kann, stammt dieses Gutachten im wesentlichen von Karl Rahner, vgl. S. 63–77). Wer sich auch nur ein wenig bei Karl Rahner auskennt, wird bei der Lektüre des Rahnerschen Gutachtens (S. 81–190) auf die vertrauten Themen und Fragestellungen stoßen. Rahner löst sich an vielen Stellen von dem Freiburger Referendum, auf das er sich bezieht, so daß am Ende ein Gesamtüberblick über die theologische Bewegung wie auch über die Bedeutung der Philosophie innerhalb der Theologie in seinem Gutachten entstanden ist. Die gute Gliederung wie auch die vom Herausgeber mit großem Fleiß und mit Akribie erstellte Kommentierung mit den bibliographischen Nachweisen und den Kurzbiogrammen der entsprechenden Verfasser und Personen vermag dem heutigen Leser einen willkommenen Einblick in die Theologiegeschichte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu bieten. Dank der mühevollen Kleinarbeit des Herausgebers ist mit dem vorliegenden Band ein wichtiger Beitrag zur Rahner-Forschung entstanden wie auch eine unentbehrliche Quelle für die Theologiegeschichte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

München *Gerhard Ludwig Müller*

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Peter Bruns, Tippelsberger Straße 3, 44807 Bochum

Wiss. Ang. Daniela Dunkel, Evang. theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. Jean Marcel Vincent, Hustadtring 20, 44801 Bochum

Prof. Dr. Gunther Wolf, Hochstraße 28, 64757 Rothenberg-Kortelshütte

PD Dr. Gunter Zimmermann, Gartenstraße 36, 68723 Oftersheim

UNTERSUCHUNGEN

Die ‚Neue Zeitung' vom Konzil zu Mantua Eine unbekannte Schrift Johann Hoffmeisters

Gisela Möncke

Bekanntlich ließ sich die Forderung nach einem Konzil, das den Glaubensstreit hätte beenden und die Erneuerung der Kirche einleiten können, in den ersten Reformationsjahrzehnten nicht durchsetzen. Selbst die erste Konzilsberufung unter Papst Paul III. wurde ein Fehlschlag.[1] Das auf den Mai 1537 nach Mantua anberaumte Konzil fand nicht statt, mußte verlegt und schließlich auf unbestimmte Zeit vertagt werden. In der Vorbereitungsphase war das Scheitern freilich nicht abzusehen. Die Einberufung durch die Bulle „Ad Dominici gregis curam"[2] vom 2. Juni 1536 war ernstgemeint, führte bei den deutschen Protestanten zu intensiven Beratungen über das Für und Wider einer Konzilsteilnahme[3] und löste darüber hinaus ein großes publizistisches Echo aus. Nur einen unvollständigen Eindruck von der umfangreichen Konzilsliteratur dieser Jahre bieten die im 12. Band des Concilium Tridentinum behandelten Traktate. Zahlreicher als die dort verzeichneten Titel erkennen lassen, waren zumindest die Flug- und Schmähschriften, die damals von protestantischer Seite in Druck gegeben wurden.[4] Zu ihnen

---

[1] Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, 3. Aufl. Freiburg 1977, Bd. 1, S. 253–286. Das Konzil scheiterte weniger an der Absage der protestantischen Reichsstände als an der ablehnenden Haltung Frankreichs.

[2] Concilium Tridentinum Bd. 4: Concilii Tridentini actorum pars I., hg. v. Stephan Ehses, Freiburg 1904, Nr. 2.

[3] Eike Wolgast, Das Konzil in den Erörterungen der kursächsischen Theologen und Politiker 1533–1537, in: Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982), S. 122–152.

[4] Concilium Tridentinum Bd. 12: Tractatuum pars I., hg. v. Vincenz Schweitzer, Freiburg 1930, S. LXXIV–LXXX. Ich gebe hier nur einige Ergänzungen zu den „libelli famosi" des Jahres 1537: Von der (S. LXXVIII) erwähnten *Unterredung* des Anton Corvinus gibt es auch eine lateinische Ausgabe mit dem Titel *Pasquilli de concilio Mantuano iudicium.* Sie ist anonym bei Nickel Schirlentz in Wittenberg gedruckt, zusammen mit einer gereimten *Querimonia papistarum ad legatum pontificium in comiciis Schmalcaldianis* (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, 22 Bde, Stuttgart 1983 ff. – VD 16, P 830). – *Cur et quomodo christianum concilium esse li-*

gehört auch eine Satire, die Anfang des Jahres 1537 bei Nickel Schirlentz in Wittenberg erschien, kurz bevor die protestantischen Fürsten auf ihrem Bundestag in Schmalkalden endgültig gegen eine Beteiligung am Mantuaner Konzil entschieden. Das Pamphlet trägt den Titel: „Ein Frage des gantzen heiligen Ordens der Kartenspiler vom Karnöffel an das Concilium Mantua".[5] Sein pseudonymer Verfasser, ein „deutscher Pasquill" namens Proteus, verspottet das Konzil als völlig belanglos. Da der Papst angeblich seinen Hof schon reformiert habe, ganz Rom fromm gemacht und alle Ketzerei, insbesondere die lutherische, ausgerottet habe, bleibe in Mantua nichts mehr zu tun. Um die dort Versammelten dennoch sinnvoll zu beschäftigen, sollte ihnen unter anderem die höchst wichtige Frage zur Beratung vorgelegt werden, warum im Karnöffelspiel die niedrige Karte die höhere sticht, warum der Kaiser vom Papst, der Papst vom rüden Landsknecht, dem Karnöffel, übertrumpft werden kann. Durchgängig wird in dieser Satire das Papstkonzil lächerlich gemacht als Bestandteil und Schauplatz jener verkehrten Welt, die das Karnöffelspiel versinnbildlicht. Ob die Schrift tatsächlich von Luther verfaßt ist, steht nicht fest. Immerhin hat dessen Schüler Aurifaber sie dem Reformator zugeschrieben und in den 1565 erschienenen zweiten Supplementband seiner Eislebener Werkausgabe aufgenommen.[6] Der modernen Edition in der Weimarer Lutherausgabe liegen drei Schirlentzdrucke zugrunde, darunter ein bereits Ende Februar 1537 bezeugter Nachdruck mit erweitertem Text. Außerdem hat Manfred Langer eine Marburger Ausgabe, die ebenfalls noch im Jahre 1537 bei Eucharius Cervicornus erschienen ist, nachgewiesen.[7] Die kleine Satire hat also zu ihrer Zeit eine beachtliche Verbreitung erfahren. Und sie kursierte nicht nur unter den Konzilsgegnern. Völlig unbekannt waren bisher Nachdruck und Verarbeitung in einer satirischen Gegenschrift aus der Feder eines ungenannten katholischen Kontroverstheologen.

Dieses Unikat wurde vor kurzem von der Bayerischen Staatsbibliothek München aus Mitteln der Volkswagen-Stiftung für die „Sammlung deutscher Drucke" erworben. Der Druck, nirgends bibliographisch verzeichnet, ist überschrieben:

> Newe zeittũg was || auff dem Cõcilium zů Mantua ge=||handlet vnd weyther ventiliert soll werden || vnder andern namhafftigen artiklenn/|| mit einer kurtzẽ antwort dem Orden || des Karnôffelßspils.|| ...||[8]

---

berum, Urbanus Rhegius zugeschrieben (VD 16, R 1755 f.). – *Beelzebub an die heilige papstliche Kirche*, vielleicht von Luther verfaßt, ediert WA 50, S. 126–130.- *Pasquillus. Was fur Potentaten, Legaten, Potschafften und Gesandten zu Mantua auff das angesetzt Concilium auff den 24. May des funffzehenhundertsten und sibenunddreyssigsten Jars ankummen* (VD 16, P 859).

[5] WA 50, S. 131–134.

[6] VD 16, L 3359, Bl. 374 ff.

[7] *Eyn frage des gantzen heiligen Ordenns der Kartennspieler vom Karnôffel ... 1537*, mit einem Nachwort hg. v. Manfred Langer, Halle 1983 (Schriften zum Bibliotheks- und Büchereiwesen in Sachsen-Anhalt.53).

[8] Signatur: Res.H.ref. 749 c.

Die Schrift umfaßt 11 Blätter (a^8, b^3) in Oktav. Die letzte Seite und ein folgendes Blatt (b^4)sind leer. Druckort und Drucker werden ebensowenig genannt wie ein Verfasser. Doch ist der typographische Befund eindeutig. Danach handelt es sich um ein Erzeugnis Johann Fabers, der von 1529 bis 1543 in Freiburg i.Br. eine Druckerpresse betrieb.[9] Das Erscheinungsjahr ergibt sich indirekt aus der Vorrede. Sie ist unterschrieben von „Euer Evangelischen hochheyt lieben Papisten, zu Mantua im Concilio versamlet" und datiert vom Tag, als ihnen „der Karnöffel überantwürt, im 38. Jar".

Die *Neue Zeitung* ist die ebenbürtige katholische Antwort auf das Wittenberger Pasquill. Dabei erfolgt der Gegenangriff auf gleicher Ebene und mit denselben Mitteln der Satire. Die ganze lutherische Gesellschaft des Karnöffelordens – an sie ist die Vorrede adressiert – sei schlecht informiert. Denn allerdings gebe es in Mantua höchst wichtige Probleme zu lösen, und zwar solche, die weit mehr Blutvergießen, Gewalt und Unrechtstaten hervorgerufen hätten, als die Karnöffelspieler meinen. Man müsse größeres Unheil abwenden und dem Feuer da, wo es am schädlichsten sei, mit entschiedenem Widerstand begegnen. In dieser Satire richtet sich der Spott mit umgekehrten Vorzeichen gegen die Neugläubigen. Ihr verwerfliches Treiben und ihre Lehren, die als ebenso widersprüchlich wie häretisch entlarvt werden, sind Gegenstand all jener skurilen Fragen, die nun über zwölf Druckseiten aufgelistet werden. Größtenteils ist die Antwort gleich mitgeliefert. Die restlichen Streitfragen sind so formuliert, daß sie sich ganz im Sinne der römischen Kirche von selbst beantworten. Sie hätten nicht mehr erörtert werden können, „dan die Karnoffelßspiler unß doran verhindert". Es folgt der vollständige Wiederabdruck der Wittenberger Schrift, übrigens nach dem Wortlaut ihrer frühesten Ausgabe. Zusätzlich und wiederum aus der satirischen Perspektive der Mantuaner werden die darin enthaltenen, auf das Karnöffelspiel bezogenen Fragen aufgelöst. Die Gegner sollen nicht meinen, man würdige sie keiner Antwort, obwohl nach Aussage des ironischen Schlußwortes weiterhin mit ihrer Unbelehrbarkeit zu rechnen ist.

Die Schriftsprache liefert einen ersten Hinweis auf den Verfasser der *Neuen Zeitung*. Er muß nicht weit vom Druckort, im elsässisch-niederalemannischen Sprachraum gesucht werden. Das belegt vor allem der vom Neuhochdeutschen abweichende Vokalismus. Die neue Diphthongierung von mhd. î, û und iu ist nur mangelhaft durchgeführt, das mhd. üe des öfteren zu ie (verfiert, fiesse) entrundet. Signifikant sind auch Formen wie „har" statt „her", das eingeschobene g im Conj. praes. des Verbs „sein" (syge) sowie die Schreibung der Endsilbe -e als -y oder -i in „fremdy" oder „guldeni". Deutlich unterscheidet sich davon der mitteldeutsche Lautstand der eingerückten lutherischen Satire, die nahezu unverändert nach der Vorlage, dem Wittenberger Schirlentzdruck, wiedergegeben ist. Die alemannischen Dialektmerkmale gehen also auf das Manuskript zurück. Sie

[9] Mit denselben gotischen Typen druckte Faber u.a. mehrere Ausgaben des Neuen Testaments in der deutschen Übersetzung Hieronymus Emsers. Hier findet sich (VD 16, B 4424, Bl. 326 r) auch die auf dem Titelblatt der *Neuen Zeitung* verwendete Initiale N wieder. Zu Faber, der im Herzogtum Jülich geboren war und 1526 seine Presse von Basel nach Freiburg verlegt hatte, siehe Josef Benzing, NDB 4, Berlin 1959, S. 720 f.

sind kaum als Folge einer Überarbeitung durch den Drucker zu erklären. Das schließt übrigens auch der Vergleich mit anderen deutschsprachigen Drucken Johann Fabers, vor allem mit dessen eigener Erasmusübersetzung[10] aus. Als Antwort auf die Frage der Karnöffelspieler gibt sich die Spottschrift einerseits volkstümlich in ihrer bildhaften, mit sprichwörtlichen Redensarten durchsetzten Sprache, die auch vor groben Invektiven nicht haltmacht. Andererseits verleugnet der Verfasser nicht seine gelehrte Bildung. Er ist geübt in der Kontroverse, kennt auch die theologischen Schriften seiner Gegner. So zitiert er Luther, Melanchthon, Corvinus, daneben Zwingli und die oberdeutschen Reformatoren. Martin Bucer ist mehrfach genannt. Scharf attackiert der Verfasser das zügellose Leben der „Evangellosen". Er ist davon überzeugt, daß die neue Lehre mit ihrer Geringschätzung der guten Werke zwangsläufig zu einem Verfall der Sitten führen muß. Im übrigen liegt seinem satirischen Frage- und Antwortspiel ein klares Argumentationsmuster zugrunde: Die von Luther und anderen Neuerern vertretene Glaubenslehre ist unbeständig, und auch untereinander widersprechen sich die verschiedenen reformatorischen Richtungen.

Es ist dieselbe Beweisführung, die damals der Augustinerprior Johann Hoffmeister in seinen ersten Kontroversschriften anwandte, um die Theologie der Reformatoren zu widerlegen. Hoffmeister[11] wurde 1509 oder 1510 in Oberndorf am Neckar geboren, kam aber schon in frühen Jahren in das Kloster der Augustinereremiten in Colmar. Zum Studium ging er 1526 nach Mainz. Seit 1528 studierte er in Freiburg und wurde nach seiner Priesterweihe 1533 Prior seines Ordens in Colmar. Bei demselben Freiburger Drucker, der auch die *Neue Zeitung* herausbrachte, ließ Hoffmeister 1538 seine lateinischen *Dialogi* drucken.[12] Darin erörtern ein Anhänger der Papstkirche (pontificius) und ein Lutheraner eine Reihe strittiger Fragen, die sich unter anderem auf den Kirchenbegriff, die Sakramentenlehre, Hei-

---

[10] *Die Epistel D. Erasmi von Rotterdam wider etlich, die sich fälschlich berumen Evangelisch sein (Ioannes Faber vertit)*, Freiburg [1530]. VD 16, E 2887.

[11] Zu Person und Werk noch immer grundlegend: Nikolaus Paulus, Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit, Freiburg i.Br. 1891. – Die neuere Literatur verarbeitet Remigius Bäumer, Johannes Hoffmeister OESA (1509/10 – 1547). Sein Kampf um die Erhaltung des Glaubens im 16. Jahrhundert, in: Katholische Theologen der Reformationszeit Bd. 4, Münster i.W. 1987, S. 43–57 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung.47).

[12] *Dialogorum libri duo, quibus aliquot ecclesiae catholicae dogmata Lutheranorum et verbis et sententiis roborantur.* Freiburg: Johann Faber 1538. (VD 16, H 4243). Ich benutze das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München, Sign. J.germ.36 d/1. – Von der Zusammenarbeit mit Johann Faber zeugt übrigens auch dessen Apponiusausgabe des Jahres 1538. Es scheint wenig bekannt, daß Hoffmeister, der 1540 die Chrysostomusliturgie nach einer lateinischen Handschrift seiner Klosterbibliothek veröffentlichte, schon zuvor eine mittelalterliche Handschrift zum Druck befördert hat. Es ist der Auszug, den Lukas von Montcornillon im 12. Jh. von den später verlorengegangenen letzten sechs Büchern des Apponiuskommentars zum Hohen Lied angefertigt hat und der Fabers Ausgabe beigedruckt ist. Im Vorwort bedankt sich Faber für die Bereitstellung der Vorlage: „Lucae exemplar communicavit nobis Ioannes Hoffmeisterus (ne et hos bene de studiosis meritos celem) itidem Augustiniani sodalitii Colmariae, vir cum pietatis insignis tum eruditionis ac iudicii excellentis." VD 16, A 3153, Bl. a 3^{v}.

ligenverehrung, den Zölibat und die Ordensgelübde beziehen. Im Gespräch erweist sich jeweils, wie unstet und widersprüchlich die evangelischen Lehrmeinungen sind. Ein Jahr später verfaßte Hoffmeister in deutscher Sprache seine Gegenschrift gegen Luthers Schmalkaldische Artikel, die „Wahrhafftige Entdeckung und Widerlegung deren Artickel, die M.Luther auff das Concilium zu schicken und darauff beharren, furgenummen".[13] Hier werden wiederum unterschiedliche Aussagen Luthers und anderer protestantischer Theologen gegeneinander angeführt, um zu zeigen, „wie das Luthertum nitt all zeit, seidhar es entstanden, gleich gelernt habe, sonder in seinen artickeln wider sich selbs".[14] Die *Widerlegung* erschien unfirmiert bei Bartholomaeus Grüninger in Colmar. Wegen ihrer scharfen Polemik erregte die Schrift Anstoß und wurde bei ihrer Auslieferung im Frühjahr 1540 sogleich vom Colmarer Rat konfisziert.[15] So hat sie sich wie die *Neue Zeitung* auch nur in einem einzigen Druckexemplar erhalten.

Mit Hoffmeisters *Widerlegung* hat die *Neue Zeitung* nicht nur den niederalemannisch-elsässischen Lautstand gemein.[16] Es gibt auch inhaltlich vielerlei Übereinstimmungen bis hin zu fast gleichlautenden Formulierungen. Ich führe im folgenden einige besonders markante Parallelstellen an. In der *Widerlegung* vergleicht Hoffmeister Luther mit dem römischen Schismatiker Novatian, dessen Namen er von lat. novus ableitet: „Luther ist ein Novatianer, kan und vermag on newerungen nit sein..., all tag etwas nüwes orden, schreiben, predigen ist sein lust und leben".[17] In der *Neuen Zeitung* lautet die Antwort auf die Frage, warum die lutherische Lehre so unstet sei: „Man weyst, das Herr omnes eyn Novatianer ist und gern all tag etwas newes hat."[18] Die Beichte wird in der *Widerlegung* als ein „bitter kraut"[19] bezeichnet, in der *Neuen Zeitung* als „Wermutt wein, gesund aber bitter"[20]. Beide Schriften nehmen Bezug auf Zwinglis von Luther abweichende Auffassung von der Beichte als „Ratsfragung".[21] In der *Widerlegung* stellt Hoffmeister die Frage, warum „die alten vetter vor jaren im bluwst des Lutherthums ... ein gantz kleinen ansehens waren und aber itzund mit hohen titelen erfürzogen werden".[22] Ähnlich heißt es in der *Neuen Zeitung*: „Warum allegyeren sy widerum der H. vatter geschrifften, welche sy im blust irer Kirchen verachtet?"[23] Die dortige Bemerkung, daß die „Eigenwillischen" nicht für Teufel gehalten werden wollen und doch keine Engel seien, bezieht sich offen-

---

[13] Neu herausgegeben und kommentiert von Hans Volz, Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister, Münster i.W. 1932 (Corpus Catholicorum.18).

[14] Ebd. S. 137.

[15] Vgl. die Aktenstücke ebd. S. 190–200.

[16] Vgl. die sprachliche Untersuchung ebd. S. L–LXIX.

[17] Bl. a 3^{r}.

[18] Wie Anm.13, S. 158,10–12. Vgl. *Dialogi* (wie Anm. 12) S. 37 f.: Novatium, quem Cyprianus novarum rerum semper cupidum scribit.

[19] S. 170,16.

[20] Bl. a 3^{r}.

[21] Bl. a 3^{r}. S. 171,20. Vgl. *Dialogi* S. 113.

[22] S. 128,34 – 129,2.

[23] Bl. a 4^{r}.

sichtlich auf Äußerungen Luthers und Ökolampads, die Hoffmeister in der *Widerlegung* zitiert.[24] Nach Meinung der *Neuen Zeitung* zanken sich Bucer und Corvinus über die Frage, ob die Wiedertäufer in ihrem Ursprung auf Luther oder Zwingli zurückgehen.[25] Auch hierfür bringt Hoffmeister an anderer Stelle die Textbelege.[26] Seinen Bilderstürmern, die mit „wagen und karren vol bickel, hebel und axt" zu Werke gehen, entsprechen in der *Neuen Zeitung* die, „so Bückel, Hebel etc. dazu bruchen".[27] Die *Widerlegung* stellt fest: „Das bapstum hat vil pfrunden, so hat das Lutherthum vil pension."[28] Die *Neue Zeitung* fragt: „Ob es Christlicher syge, vyl pfrunden wie die Papisten haben oder fyl Pension wie die Evangelischen Preditanten jarlich entpfohen."[29] Daß die Lutheranhänger Karl V. einen „christlichen kaiser schelten", obwohl er katholischen Glaubens ist, hält Hoffmeister wie der Verfasser der *Neuen Zeitung* für einen bemerkenswerten Widerspruch.[30] Die Satire schließt, wie bereits angedeutet, mit dem Hinweis auf ketzerische Verstocktheit. Anno 1530 habe Luther geschrieben, „das er keins Reichstages, keins Rathens, auch keins Meisters bedürffe, und welcher sein Evangelium nit anneme, das derselbig nit mug selig werdenn". Ausführlicher und in direkter Rede findet sich dieses Zitat auch in der *Widerlegung*.[31] Nur in seinem ersten Teil ist es Luthers „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg" entnommen. Die anschließende Textstelle mit den vorgeblichen Lutherworten „das, wer mein lere nit annympt, das der nit müg selig werden" konnte auch der Herausgeber der *Widerlegung* bei Luther nicht nachweisen.[32]

Nach diesem Befund darf Johann Hoffmeister, dem Verfasser der *Widerlegung*, auch die anonyme *Neue Zeitung* zugeschrieben werden. Es wäre die einzige Schrift, die er nicht unter seinem Namen hat ausgehen lassen. Allerdings findet sich ein Hinweis darauf in seiner Korrespondenz. In einem Brief an seinen Ordensgeneral Girolamo Seripando schrieb Hoffmeister am 7. März 1544, er habe einst auf deutsche Lutherschriften zwei Entgegnungen veröffentlicht: „germanice quibus germanicis Lutheri libris respondi, unum et alterum".[33] Bisher war nur die Gegenschrift gegen Luthers Schmalkaldische Artikel bekannt. Mit der in Freiburg gedruckten Satire hat sich nun auch seine andere deutschsprachige Kontroversschrift auffinden lassen. Sie ist mit Sicherheit früher erschienen als die *Widerlegung*, deren Vorrede vom 7. Juni 1539 datiert. Bei aller sonstigen Übereinstimmung mit

---

[24] Bl. a 4[r]. S .130, 1–13.
[25] Bl. a 8[r].
[26] S. 166,5–10.
[27] S. 117,6–7. Bl.a 6[v].
[28] S. 125,27.
[29] Bl. a 6[v].
[30] S. 123,5–9. Bl.a 8[r].
[31] S. 121,16-25.
[32] S. 121 mit Anm.9.
[33] August von Druffel, Der Elsässer Augustinermönch Johannes Hoffmeister und seine Korrespondenz mit dem Ordensgeneral Hieronymus Seripando, in: Abhandlungen der Kgl.bayer. Akademie der Wissenschaften III, hist.Kl.14 (1878), S. 136-196, hier S. 174.

Hoffmeisters *Widerlegung* setzt die *Neue Zeitung* nicht einmal die Kenntnis der Schmalkaldischen Artikel voraus. Durch die zweite Prorogationsbulle vom 8. Oktober 1537 war das Konzil auf den 1.Mai 1538 verschoben und zugleich nach Vicenza verlegt worden.[34] Hoffmeister hält in seiner satirischen Antwort auf das Karnöffelspiel zwar an Mantua als dem vermeintlichen Konzilsort fest, übernimmt mit der Datierung auf 1538 aber den neuen Zeitplan. Ich nehme an, daß die Schrift um die Jahreswende oder im Frühjahr 1538 erschienen ist, jedenfalls zu einer Zeit, als das Konzil noch durchführbar schien und seine neuerliche, im April 1538 verfügte Suspendierung[35] noch nicht allgemein bekannt geworden war.

Neben seiner Tätigkeit für den Augustinerorden als Prior, Provinzial, später auch Generalvikar hat Hoffmeister weiterhin fleißig für den Druck geschrieben. Als er 1547 noch nicht fünfzigjährig starb, hinterließ er ein umfangreiches literarisches Werk.[36] Darunter sind Kontroversschriften, in denen er als unermüdlicher Apologet für die Erhaltung, aber auch für die innere Erneuerung seiner Kirche eintrat. Auch seine zahlreichen homiletischen und exegetischen Schriften haben ihm den Ruf eingebracht, zu den besten Vorkämpfern der katholischen Kirche Deutschlands im Reformationszeitalter zu gehören.[37] In der konfessionellen Polemik war Hoffmeister wohl nicht ganz so maßvoll, wie mitunter betont wird.[38] Jedenfalls konnte er, wie seine neu entdeckte Frühschrift einmal mehr zeigt, auch kräftig entgegenhalten. Satire mit ihrer vom Antagonismus bestimmten Struktur und mit ihrer Intention, Verkehrtes zu entlarven und zu strafen, bot sich Befürwortern wie Gegnern der Reformation als literarisches Kampfmittel an. Die überwiegende Anzahl satirischer Flugschriften ging damals freilich nicht von altgläubiger, sondern von reformatorischer Seite aus. Um so bemerkenswerter ist, daß Hoffmeister diese Darstellungsweise noch ein zweites Mal gewählt hat, und zwar in einer lateinischen Satire, die 1546 unter seinem Namen erschien.[39] Hier versammeln sich die führenden Reformatoren zu einem „frei, christlich" Konzil ausgerechnet in Schweinfurt und legen ein Glaubensbekenntnis ab, das aus ihren eigenen Schriften zusammengestellt ist, aber ganz im Sinne der katholischen Kirche ausfällt. Beide satirischen Schriftchen sind wohl nur das Nebenprodukt größerer theologischer Arbeiten. Sie sollten aber fortan nicht außer acht gelassen werden, wenn es gilt, Werk und Person Johann Hoffmeisters umfassend zu würdigen.

---

[34] Bulle ‚Benedictus Deus'. Concilium Tridentinum Bd. 4 (wie Anm. 2), Nr. 92.

[35] Bulle ‚Romanus Pontifex'. Ebd. Nr. 117.

[36] Willibirgis Klaiber, Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis, Münster i.W. 1978, Nr. 1546–1569 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. 116). – VD 16, H 4239–4283.

[37] Hubert Jedin, Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts. Bd. 1, 2. Aufl. Würzburg 1984, S. 216. – Bäumer (wie Anm. 11) S. 43.

[38] Paulus (wie Anm. 11) S. 52 f. – LThK 5, Sp. 415 f. – NDB 9, S. 441.

[39] *Articuli conciliati inter purioris doctrinae novos ministros ab anno domini 1519 usque ad annum praesentem scilicet 1546* Ingolstadt 1546. VD 16, H 4239. Vgl. Paulus S. 370 f.

Textbeilage[1]

Neue zeittung, was auff dem Concilium zů Mantua gehandlet und weyther ventiliert soll werden under andern namhafftigen artiklenn mit einer kurtzen antwort dem Orden des Karnöffelßspils. Nemen den Rüsch[2] für gůtt.

[a 1v] Dem gantzen heilosen geschwerm und Luterscher geselschafft des Karnöffelß Ordens verdienten billichen gunst.

Nach dem wir erfaren, ir schlecht frummen und dynnen biderb lüt, das ir unserer geschäfft nitt underricht noch verstendiget, was wir, hie zu Mantua versamlet, yetzund der schwären leufft halb für manigfalttige geschefft haben und wie ir gleich als fyl wöllen halten auff das Concilium als auff die ordenlichen des Römischen Reichs Reichståg, haben wyr euch unsere geschäfft, mitt wellichen wir nun manich jar angefochtenn, bekümmert und zu dem höchsten beschwert, nit wollen verhalten. Sind auch der hoffnung unnd zůversicht, ir werden nach euer angebornen Evangelischen art, wie bitzhar euer gewonheit, hiemitt vernügt syn unnd woll zu gůtt habenn. Dann so fyl uns wissend, ist auß nechst hienach verzeichneten fragen und quaestien weit mehr unratts[3], mort, blůtvergiessung, Raubereyg, gewalt und unrecht entsprungen dan von dem Karnöffelspiel, so ir uns allher zůgeschicket. Der halben wir billich, notwendig und rechtmässig achten, das man den grössesten schaden zu dem fürderlich[a 2r]sten abwend und dem feür, wa das am schedlichsten, mit widerstand begegne. Auff das ir aber nitt klaget als die, so von uns keiner antwurt wirdig geachtet, habenn wir euer vil fragen, den Karnöffel belangend, in eyl mitt wenig wortten verantwürtet und auffgelöset. Wir fürsehen uns auch, ir werdett bedenckenn, wie fehr und weit gon Mantua syge, auch das wir der Evangelischen sprach nitt woll bericht, unnd hiemitt zů gůtt haben, bitz ir denn lust, schandtbüchlinn zůmachen, gantz verdeuen. Hie mit euerem Gott bevolhenn. Geben zu Mantua uff denn tag, als unß der Karnöffel überantwürt, im xxxviii. Jar.

Euer Evangelischen hochheyt lieben Papisten zu Mantua im Concilio versamlet.

---

[1] Bei der Wiedergabe des Textes wurde die Groß- und Kleinschreibung des Druckes beibehalten, auch der Bestand an Konsonanten und Vokalen einschließlich der diakritischen Zeichen. I, j, u, v und w sind ihrem Lautwert entsprechend wiedergegeben. Abbreviaturen wurden aufgelöst. Die Interpunktion wurde vorsichtig modernem Gebrauch angepaßt.

[2] Angriff

[3] Vgl. zum Folgenden die Formulierung im Wittenberger Karnöffelspiel (WA 50, S. 133,1), unten Bl.a 8v.

[a 2^{v}] Hie nach volgenn die Questiones, so im Concilio zů Mantua (den Karnöffelßspylern unwissendt) gehandlet, examiniert und auffgelöst.

Warumb gefallet den Evangelischen kein stat zů einem gemeinem Christlichen Concilium? Das sy gern den brauch der alten Kirchen, in welcher Marcolffus[4] den Baum sůchet, widerumb har an tag bringen und erhalten wolten.

Warumb wollen sie kein Papisten uff das Concilium haben? Das die Papisten auch die Lutherischen bücher gelesen haben unnd mechten der halb denn Evangelischenn die handt im sack ergriffenn[5]: Es ist auch ann keynem ort das recht bösser zů leiden, dann wo kein ankleger ist.

Warumb hat man Luterisch psalmen am ersten mol gesungen, als deß Luthers Evangelium gefunden ward? So hatt man den jungen unnd den alten das Luthers Evangelium nitt füglicher oder geschickter mügen predigen; dan bei den Papistenn gadt mann zu keyner zeyt fleyssiger zů kirchen, als so man zu Oesterlicher zeyt das Teutsch ‚Christ ist erstanden' singet.[6]

Warumb hatt man die Latinisch Meß geteutschet? Was gemein wurd, des acht [a3^{r}] man gantz wenig.[7] Unnd ist der gemeyn man, Herr omnes[8], fürwitzig, hat lust, zu wissen, wo mit die Münch und pfaffen umgendt.

Warumb ist die Lutersch lere so unsteet? Man weyst, das Herr omnes eyn Novatianer[9] ist und gern all tag etwas neues hat: Was seltzam, ist lieb.[10]

W[arum] hatt man die Beicht anfangs der Luthery abgstellet? Das der Einfaltig Christ in der Beicht von dem Lutherschen Eigenwilien nitt abgefürt wurd. So ist die beicht onn das allß Wermůtt weyn geacht, gesund, aber bitter. Ist auch leichtlicher, fremdy laster scheltten dan eigen boßheit bekennen.[11]

W[arum] wollen die Luterschen das Beichtenn wyder auffbrengen? Das die Beicht, so Christliche Religion unnd zucht erhaltenn, auch solle das Eigenwilien beschirmen und die Luterschen erfaren, wer ires glubens syge oder nitt.

---

[4] Salomon et Marcolfus, hg.v.Walter Benary, Heidelberg 1914, S. 44 (Sammlung mittellateinischer Texte.8). Markolf darf sich auf seine Bitte den Baum, an dem ihn König Salomo aufhängen will, selber aussuchen – und findet natürlich keinen passenden. Auch Luther hat dieses Motiv aus der Markolfsage verwendet, und zwar im Vorwort zu seiner deutschen Übersetzung des *Consilium delectorum cardinalium*, erschienen im März 1538. Der Papst habe erst Mantua, dann Vicenza zum Konzilsort bestimmt: „Ich acht, er wil ein Markolfus werden, der nirgend einen Baum finden kund, daran er gern hengen wolt". WA 50, S. 288.

[5] Sprichwort. – K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon, 5 Bde., Leipzig 1867–1880, hier Bd. 2, Sp. 312, Nr. 433 und Sp. 325, Nr. 820.

[6] Die Popularität dieses aus dem 12.Jahrhundert stammenden Liedes bezeugt auch Luther, WA TR 4, Nr. 4795, S. 517.

[7] Vgl. Wander, Bd. 1, Sp. 1544, Nr. 18 f.

[8] Wander, Bd. 3, Sp. 1144

[9] Oben S. 229 mit Anm.17.

[10] Vgl. Wander, Bd. 4, Sp. 538 (selten), Nr. 7

[11] Wander, Bd. 2, Sp. 1799, Nr. 11.

W[arum] geben sie dem Beichtenn ein anderen namen, das man nitt beichten, sonder Ratsfragen[12] solle? Das man die alt katz nit mehr kennen oder scheihen soll.

W[arum] wollen aber die Eigenwillischen Leyen nitt beichten? Ach Gott, sey wissen nitt, ob sei sollen den Papisten, Luterischen, Zwinglischen oder Wyderteufferen beichten.

W[arum] hatt man denen, so das L[uterische] Evangelium annemenn wollen, der Kirchen gütter erlůbet? Man wurde sonst nitt so bald volg [a 3^{v}] funden haben. Unde versus: Sy verriglen die Sacrastien und sperren die Kirchen uff.[13]

W[arum] sol nach Butzerischer lehr der gmeyn man die bilder nit abthůn, sonder allein die obern sollen deß macht und gewalt haben?[14] Daß Her omnes den rechten griff auch lernete und wurde zů vil rich, wurde auch Evangelischen Predicanten doruß nit erhalten.

W[arum] ziehen die E[vangelischen] Preditanten das gmein volck zů sich? Uff das, wo mit der zeyt die Oberhand das gesicht (nit in fiessen) uberkeme, das sy dannoch nichts schaffen mecht: Bey dem grősten hauffen ist eins rocks wermer.[15]

W[arum] prediget man, der Glaub mach allein selig? Es solt heyssen: der Raub macht allein schellig[16]? Sy kunden auch den glauben mitt iren wercken nit bewysen, dan allein den Luterschen glauben. Ich gedenck auch, sy haben in irem Testament allein das Evangelium von der Hochzeyt[17] und aber von Buwluten im weyngartenn[18] nichts. Voca Operarios.[19]

W[arum] Nemmen die E[vangelischen] Predicanten eygen weyber? Man wurde ihnen sunst nit gestatten, ir Evangelium und nachtmol in der Teschen in die heimlichen heuser tragen. Vae soli.[20]

Warum Fieren die L[uterischen] Predicanten einn solch Epicurisch leben? Eya, mann solt wol sagen, wan sy wőltenn vast betten, fasten, almůsen gebenn etc., es beschech aus hof[a 4^{r}]fart, und sy wőlten sich den Apostlen vergleichen.

Warum habenn sie die vier opffer[21] in den pfarkirchen abgethan? Es nam vil zellens, aber zwey hundert guldin bar zalt ist in bus correptam, ist auch gewisser. Als mehr wolt ich vergebens frumm sein. Quid vultis mihi dare etc.[22]

---

[12] Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius*, CR 90, S. 820 ff. Vgl. auch Art. 52 der *Schlußreden*, CR 88, S. 464.

[13] Zitat konnte nicht ermittelt werden.

[14] Vgl. die Schrift *Das einigerlei Bild bei den Gotgläubigen an orten, da sie verehrt, nit mögen geduldet werden*, mit der Bucer 1530 das vom Straßburger Rat erlassene Bilderverbot rechtfertigte. Martin Bucer, Deutsche Schriften 4, Gütersloh 1975, S. 181.

[15] Sprichwort? Vgl. im Wörterbuch der elsässischen Mundarten, Bd 2, Straßburg 1907, die Redensart: „s is um e Rock wärmer hüt als gestern".

[16] Hitzig, toll.

[17] Joh. 2, 1–11.

[18] Matth. 20,1–16.

[19] Matth. 20, 8.

[20] Eccle. 4, 10.

[21] Opfergaben in den Quatemberfasten.

[22] Matth. 26,15.

Warum berůmen sye sich so spat der kirchen? Das die Luthery im anfanng zů kleinn was, fur die Algmeinn Christlich kirch zů halten oder zů verkauffenn. A solis ortu etc.[23] Nit im winckel zů Wittenberg.[24]

Warum allegyeren sy widerum der H[eiligen] vatter geschrifftenn, welche sy im blůst irer Kirchen verachtet? Sy mugen und kunnen sunst den Widerteufferen kein widerstand thůn. Cum fortis armatus custodit atrium suum etc.[25]

Warum sŏllen die menschen satzungen widerumb gelten? Das man die Eigenwilleschen, so ire satzungen wŏln gehalten haben, nitt fur Teufel halt oder achte,[26] dann sy sind kein Engel und wollen doch ire satzung unveracht haben. Sye mŏchtenn auch sonst mitt glympff nitt all tag etwas neues erdencken unnd ordnen.

Warumb haben sie nit ehr von der Vaßnacht, Martins gans, Otmars lågelinn[27] gepredigt dan von der Vasten? So were irem geyst [a 4v] abbruch beschehen und hette man inen nitt so streng gevolget. Wie dan geschriben stat: Edamus et bibamus. 1.Cor.15.[28]

W[arum] sagen sy, die Kirchen ziere sey nit geweyhet? Wer wolt aber alweg (wann es gůtt schåtz graben ist inn Sacristien) hendschůch anlegen oder post Sacrorum lectionem die finger reüben! Virgo prudentissi[ma], quo progrederis?[29]

W[arum] hat man zů dem Ersten uff das Münch gůt gryffen? So hand die Münch all ire freind verlassen, und was domols gegem Sommer, das man der Cappen wenig achtet?

W[arum] greyffet man auch nach dem gůt der grossen Thům stifft? So wil das Münch gůt nit erschiessen und schmacket den Evangelischen so wol, das sy gern mehr hetten. Male quaesit, male perdit.

W[arum] thůnd sy die Bilder ab und schreyben den Decalogum mit guldin bůchstaben an die wend? Das man sehen müg, wie gelert die Evangelischen Idioten sygen, und wie sy lieber Juden dan Christen synd. Es ist ein zymlicher tausch umb sylber bilder, guldeni schrifft.

W[arum] molen sy für Mariam, Paulum etc. den Neronem, Dyonisium, Venerem und Martem? Uff das sy zů verstŏn geben, nach was glouben und religion sy trachten, auch wellicher heyligen exempel irem Evangelio am glichstenn.

[a 5r] W[arum] haben sy die Psalmen uß dem Latin vertütschet? Das sy den Psalmen gleych wie der Meß zům end hülffen, dann die Meß, Latinisch gůt, in tutsch zů ketzerey worden und zů einem greuel [30] vor Gott, wie der Evangelischen bůcher vermügen.

---

[23] Ps. 49, 1.

[24] Vgl. Luther in seinem 1520 erschienenen *Erbieten*: „[ich habe] nye nichts serer und merer begert und gewunscht, dann das ich als ein begebener man in eynem winckell heymlich unnd unbekannt bleyben mocht."(WA 6, S. 480).

[25] Luc. 11, 21.

[26] Oben S. 229 f. mit Anm. 24. Vgl. Luther, WA 23, S. 79.

[27] Das Weinfäßchen als Attribut des Heiligen Otmar (Abt von St. Gallen, gest. 759).

[28] 1 Cor. 15,32. Is. 22,13.

[29] Vgl. Matth. 25.

[30] Luther, *Vom Greuel der Stillmesse* (1525), WA 18, S. 8–36.

Warumb die gutten Christen vonn den Lutherischen Papisten genandt? Das die Luterschen mit der zeyt wyderumb möchten Christen genent werden. Luterß, Gygisch[31] Zwinnglisch, Oecolampadisch, Butzisch, Müntzerisch sunt Neutropassiva[32]. Pater tuus Amorreus, mater tua Cethaea.[33]

W[arum] hand die L[utherischen] den Munchen und pfaffen weyber erlaubt, der gelubt eyd und Eer gefryet? Do mit sy dest zeytlicher an reygen kemen, wan sie sonst gern wolten dantzen.

W[arum] hand sy den iren Sackman[34] erlaubt in der Bauren vaßnacht? Iacta est alea, was ein sprichwort.[35] Das die Predicanten mit der zeyt auch kunig wurden, wie Christus Ioh.6, do er die irten schanckt.[36]

W[arum] wöln sy nit by den alten Christen begraben seyn?[37] Sy wend den Christen ein arbeit sparen. Es wurd vil kosten, solt man die Evangelischen K[etzer] all mitt der zeyt außgraben.

War[um] hand die wyderteuffer nit alß vil schůler als die Luterschen? Das die Teuffbrudere ir eygen gůtter wöllen gmeyn haben nach dem Spruch Pauli: Beatius est dare quam accipere.[38] So reiben die Lu[therischen] die stirnen do[a 5v] iuxta illud: Qui potest rapere, rapiat.[39]

Warumb woltenn die Sacramentischen Butzen[40] gern mit den Luterschen eyn fryden haben? So můgen sy nitt mitt freyden syngen: Hii in curibus et in equis etc.[41]

Warumb kunden sy nitt eins werden, wie offt sy am Tag nacht halten? So will ihnn Got, der almechtig, nichs neues machen, sonder si halten wye ire Vatter, deren Lere sy volgen, ut cuius exequuntur cultum, eius sentiant et effectum.[42] Qui legit, intelligat.[43]

---

[31] Mir unverständlich. Vielleicht Anspielung auf das Pseudonym *Cogelius*, unter dem Zwinglis Schlußreden 1535 in einer von Leo Jud kommentierten lateinischen Übersetzung erschienen (*Religionis antiquae et vere christianae potissima capita*). Hoffmeister zitiert aus dieser Ausgabe in seinen *Dialogi*, S. 113 f.

[32] Ein Ausdruck aus der Grammatik (Verba neutra, deren Perfektformen passive Formen in aktiver Bedeutung haben), hier in übertragenem Sinn etwas, das nichts Halbes und nichts Ganzes darstellt.

[33] Ezech. 16,3.

[34] Räuber. – Im Folgenden Anspielung auf den Bauernkrieg (1525).

[35] Sueton, Caesar 32. Gedacht ist dabei vielleicht auch an den Pfaffenkrieg (1522). Huttens Losungswort „Ich hab's gewagt" ist die freie Übersetzung von Caesars Ausspruch.

[36] Joh. 6,15.

[37] Die evangelischen Friedhöfe sollten außerhalb der Städte angelegt werden, wie Luther 1527 in seiner Schrift *Ob man vor dem Sterben fliehen möge* empfohlen hatte (WA 23, S. 373 ff.).

[38] Act. 20, 35.

[39] Vgl. Matth. 19,12 (Qui potest capere capiat).

[40] Wortspiel mit dem Namen Martin Bucers. Er war an der Beilegung des innerprotestantischen Lehrstreites um das Abendmahl (Wittenberger Konkordie 1536) wesentlich beteiligt.

[41] Ps. 19, 8.

[42] Als Zitat nicht ermittelt. Möglicherweise ist auch hier an die Novatianer gedacht, die im 3. Jahrhundert Abtrünnigen, die wieder in die Kirche aufgenommen werden wollten, auf immer die Teilnehme am Sakrament verweigerten.

[43] Marc. 13,14; Matth. 24,15.

Ettliche fragen, so von wegen irer subtilickeit im Concilio zu Mantua furtragen, aber nochzumal nit erörtert, dan die Karnoffelßspiler unß doran verhindert.

Ob die Luterschen gleich Ewyber haben wie sei die algemein Christlich kirchen bey inen hand.

Was die Luterschen für ein Evangelium haben, das ein jeder, so es annympt, muß eyn weyb haben, und aber jener in Evangelio sagt: Uxorem duxi et ideo non possum venire.[44]

Ob die Luterschen den Papisten das ewig günnen, so sy inen das zeitlich so ernstlich nemen, wie dan gesungen wirt: Sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.[45]

Ob die H[eiligen] Patres die sach mit den Luter[a 6r]schen halten, so dise gantz uneins und zwitrechtig und die Patres in allen haupt puncten einhellig unnd gleichformig. Negamus maiorem.

Und ob die Vätter mit den Luterschen oder Zwinglischen oder Catabaptisten eins sygen. Pars fieri potuisse negat.

Ob die Vätter der Luterschen ersten oder letsten bücher verantworten sollen. At ille obmutuit.[46]

Warum die Luterschen das fegfür verleugnen und aber so wenig nach dem Hymmel stellen. Mirabile mysterium.

Ob die Meß ein grossere Gotzlesterung dan ein Landtknechtischen flůch, weil jhens schwerer weder diß gestrafft wurdt.

Ob besser sei, das man Luter und seyn Eerwirdige frau Kåtha abmolet dan Christum unnd Mariam.

Ob den sterbenden menschen das Nachtmol gůt und von nöten syge oder nit. Ambrosius Blarer glaubt ja und neyn, ye nach dem er Neckerweyn trinckt.[47]

Ob sich die Evangelischen auch daruff verlassen, das Luter in Jonam geschriben, es syg kein Teüfel inn der hellen.[48]

Ob die geschrifft vermug, das Christus syge zů der hellen gestygen oder ob die faulen Münch solchs erdacht, wie Butzer in Matheum[49] schreibet.

Ob es bösser syg, das predig ampt nit annemen, du habest dan auch ein weyb, oder so du predigen wilt, das weyb nach dem exempel [a 6v] der Apostlenn verlossenn.

Ob es besser syg, zum ersten predigen Penitentiam, wie die Aposteln gethan haben, oder Solam fidem[50] predigen wie die Evangelischen.

---

[44] Luc. 14, 20.

[45] Nicht ermittelt.

[46] Matth. 22, 12.

[47] Der Konstanzer Ambrosius Blarer stand Zwingli nahe. Von Herzog Ulrich 1534 nach Stuttgart berufen, konnte er sich allerdings bei Einführung der Reformation in Württemberg nicht in allen Punkten gegen die Lutheraner durchsetzen. Die württembergische Kirchenordnung von 1536 verteidigt ausdrücklich die Sakramentsreichung an Sterbende (Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hg. von A. L. Richter, Bd. 1, Weimar 1846, S. 268).

[48] WA 19, S. 225.

[49] *Enarrationes perpetuae in sacra quattuor evangelia*, Straßburg 1530, Bl.199 r.

[50] Siehe oben Bl.a3v: „W[arum] prediget man, der Glaub mach allein selig?" Nach

Ob es besser, syn eigen gůtt wie die Apostlen verlassen oder einem anderen das syn wie die Luterschen mit gewalt nemmenn.

Ob Seyden und Sammatt baß ein dantz ziere dann einen Altar.

Und welchy die rechten bischoff sygen: die, so mitt irem gebet die Tempel unnd gőtzenn stürmen, oder die, so Bückel, Hebel etc. dazu bruchen.

Ob das Apostolisch Concilium auch recht hab than, in dem es hat etlich spyß zu Hierusalem verbotten,[51] oder ob die Luterschen rechter, die alle spyß anfangs irer predig erlůbt hand, ne se dentes dentiant.[52]

Warumb die Apostlen einander mittbrüder und aber die Luterschen einander Ketzer, Schwermer, Muntzerisch, Himelsch propheten scheltten.

Warumb die Apostlen an fyll enden einerley und die Lutherschen an einen ortt mancherley und widerwertigs predigen.

Warumb die Apostlen weltliche geschefft geflohen haben unnd sich die Lutherschenn allenthalben inflicken.

Ob es Christlicher syge, fyl pfrunden wie die Papisten haben oder fyl Pension, wie die Evangelischen Preditanten jårlich entpfohen.

[a 7r] Ob es auch müglich, das der Luthersch geist Fursten und Herren verfüre wie vorzeyten der Arrianisch geist.

Ob die auch billich Ketzer gescholten werden, so der alten Ketzer leer verantwurten und verglimpffen. D[ivus] Augustinus saget ja.[53]

Ob es einem Ewangelischen Preditanten baß zůstand, hohe Roß zu reitten, dan einem Papistischen Bischoff.

Ob es dem Luther müglicher syg, die geschrifft felschen, oder dem Zwinglinn unnd Butzer.

Warumb die Apostlen nitt auch das gelt und ochsen namen, da Christus den Tempel feget und sprach: Auferte ista hinc.[54]

Ob es besser syge, wie die Apostlen Apocripha allegieren oder wie Luther die Biblischen bůcher schentzlen[55] und zů strow machen.

Und warumb die Luterschen inn keynem artickel neher zusammen stimmen, dann wo Bachus, Ceres und Venus hoffhalten.

Warumb das Lutersch gschwerm die Münch vertreibt, die Clőster gar verstőret und nitt gedenckt an das alt Weyb mit der Gans und dem guldin eig in Esopus fablen.[56]

Ob die Luterschen je mit ernst ein Concilium begertt.

---

der von Luther entwickelten Rechtfertigungslehre gewinnt der sündige Mensch das Heil allein durch den Glauben an Jesus Christus im Vertrauen auf die schenkende Gerechtigkeit Gottes.

[51] Act. 15, 28 f.

[52] Damit ihnen nicht (vor Hunger) die Zähne klappern. Plautus, Miles 34.

[53] *De utilitate credendi* c.1,1.

[54] Joh. 2, 16.

[55] Mit Schande belegen, beschimpfen.

[56] Vgl. *De muliere et gallina* in der Fabelsammlung, die u.a. 1535 in Zürich nachgedruckt wurde (VD 16 A 487), S. 196. Die Frau schlachtet ihre Henne, die täglich ein goldenes Ei legt, in der nichtigen Hoffnung, im Innern einen Schatz zu finden, und büßt damit zugleich ihren bisherigen Vorteil ein. Ähnlich *De ansere ora aurea pariente*, Avian Nr. 33.

Ob ein Reytter baß kŏn disputyeren von dem glauben dan ein Parisischer Doctor.

Ob die Ewangelischen auch wurden abston irer opinion, wan ein Christlich Conci [a7^{v}]lium sye des irthumbs uberzeuge.

Wie kan man sie aber irrig erkennen, wan sie bitz uff unsere zeit die menschen nitt verfürt hand?

Wan sie dan die irrten schon uberschlagen hand, was bedürffen sie des würts? Wie Butzers Fridlieblyn.[57]

Ob die Apostlen, so sey etwas inn der geschrifft funden, das gůt und recht, auch zufor erlůbnuß und erkantnuß der weltlichen oberhand begeret haben, ehe sie das predigtten.

Ob der gemein man sich wider werd lossen zu den gůtten ordnungen bringen, von welchen er durch die Evangelischen getrungen.

Ob die Menschen auch sygend verfurt worden, welche der Lutherschen ersten leren geglůbt haben oder mit dem leben nach kummen.

Ob sich die Evangelischen irer unbestendigkeit gat nitt schåmen.

Ob sie meinen, man leß oder verstand ire bücher nitt, unnd ob sye irer bücher auch geston werden. Ein notwendig frag, die wyl des Melanchtonis Annota[tiones] in Roma[nos] viii jar umgangen, unnd er schribt aller erst, ‚quas plane non agnosco'.[58]

Ob man auch in dem Concilio protestieren gethar, wie der Evangelisch brauch uff den Reichstagen.

Was man soll für volck in das Concilium setzen, die wyl der Luterist und Papist partheiesch geacht werden.

[a 8^{r}] Ob der mehr Parthyesch, dem das sein genummen ist, oder der, so dem anderen das sein genummen hatt.

Ob beide theil recht haben, wan die Luterschen unnd Zwinglischen einander ketzer scheltenn.

Welcher under dem Luther und Zwinglin der widerteuffer vatter oder grossvatter syge. Butzer und Corvinus zancken sich daruber.[59] Kutz vom vogel.[60]

Ob der Apostel Thomas den Luterschen des glůbens halb oder Judas des Almůsens halb am nechsten verwandt syge.

---

[57] Wohl Anspielung auf Bucers Frau Elisabeth Silbereisen-Palassin, eine ehemalige Nonne. Vgl. Martin Bucer, Deutsche Schriften 1, Gütersloh 1960, S. 173 ff.

[58] Römerbrief-Kommentar 1532, hg. v. R. Schäfer, Gütersloh 1965, S. 27 (Melanchthons Werke in Auswahl. 5). Melanchthon bezieht sich hier in der Vorrede auf den ohne sein Wissen herausgegebenen Druck seiner *Annotationes in epistolas Pauli* von 1522.

[59] Oben S. 300. Martin Bucer: *Enarrationes perpetuae in sacra quattuor evangelia*, Straßburg 1530, Bl. 20r (VD 16, B 8872). – Anton Corvinus, *Quod expediat aeditam recens Erasmi de sarcienda ecclesiae concordia rationem sequi*, Wittenberg 1534, Bl. D 3r (VD 16, C 5429).

[60] Das Sprichwort „Katz, vom Vogel!" (Wander Bd. 2, Sp. 1206, Nr. 879), hier bezogen auf Bucer (Kutz) und Corvinus (Vogel).

Ob dem Zwingel das exempel der Apostlen der hochzeit halb gelten soll wider die Teuffbrüder,[61] und das exempel der Apostlen vonn der Oelung den Papisten nit geltten sol, alß Butzer plaudert.[62]

Ob die Luterschen auch recht getaufft seygen, die wil sie ein andere ordnung zu teuffen, dann mitt inen gebraucht, uff gesatzt haben.

Ob die Lutherschen eyn bundtnuß mitt den Teufflern, die wyl sei wissen, was in der Hellen allzeit gehandlet, wie ire schandtbüchlin anzeigen.

Was die Luterschen gedencken, wan sey den frummen Carolum einn Christlichenn Kåiser scheltten, so er doch des Papistischen glauben ist.

[a 8^{v}] Hie noch volgendt die Questiones, so in nåstfolgendem Luterschen Truck dem Concilio zu schmach, verachtung und nachtheyl außgangen mit sampt ihrer ufflößung.

Eyn frag des gantzen heyligen Ordens der Karnöffelspyler[63] an das Concilium zů Mantua.

Nach dem wir erfaren, Allerheiligster Vatter, das E[uer] H[eyligkeit] alle sachen, das Concilium belangend, albereit außgerichtet haben, den Römischen hofe schon Reformiert, das gantze Rom fromm gemacht, alle Kirhen uber all wol bestalt und alle Ketzereien, sonderlich die Lutherische, außgerottet, das nichts mer vorhanden zuthůn ist. Habenn wir bedacht, damit doch E[uer] H[eyligkeit] etwas im Concilio zuthůn hette unnd nitt umb sonst zů samen kemet, eyne merckliche, fürtreffliche unnd hochwichtige frage fürzutragen, da macht angelegen ist der gantzen welt. Denn mancher grosser unrat, mord, blůt, gewalt und unrecht hierinn wol zůvermeiden were, wo man ernstlich drein sehe, als seer woll von nöten. Unnd ist nemlich dis die frage.

Warumb doch der Karnöffel den Kåiser [b 1^{r}] sticht und den Babst, so er doch nach vil hochverstendiger leute deutung einn schlechter Landtsknecht ist unnd der Oberman einn Reysiger, der Kåyser ein Kåyser, der Bapst ein Bapst?

Weyter. Warumb doch der Bapst sees oder sechse heysse und steche auch den kåyser mit allen Reysigen unnd Landtsknechten, außgenomen den karnöffel, das ist den erwöltenn Landtsknecht?

Weyter. Warumb der Teuffel Teuffels frey ist, das in weder Kåyser, Bapst noch Karnöffel stechen kan, so doch der Bapst Gottes Stathalter, ein Herr in der helle ist?

---

[61] Ulrich Zwingli, *In catabaptistarum strophas elenchus*, CR 93,1, S. 117.

[62] *Apologie der Confessio Tetrapolitana* 1530. Martin Bucer, Deutsche Schriften 3, Gütersloh 1969, S. 271 f.

[63] Der Wittenberger Druck (WA 50, S. 131) hat statt dessen: *Kartenspieler vom Karnöffel.* – Zum Spiel und seinen Regeln vgl. die kommentierte Faksimileausgabe dreier Spielkartenbögen, die der Wiener Kartenmaler Hans Forster 1573 schuf: Rudolf von Leyden, Karnöffel. Das Kartenspiel der Landsknechte. Seine Geschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart,Wien 1978 (Berühmte Kartenspiele).

Weyter. Warumb doch das erwelete Taus, das geringste und armeste stucke auff der Kartenn, der Kåyser heisse? Viel halten, der Bapst habe im zů vil geraubt und gestolen, das er ein Bettler můß sein unnd doch der Kåiser heisse. Denn einn erwőllet sechs hat dreimal so viel als einn Taus. Darumb es nit wunder ist, das die dryfeltige kron die einfeltige Kron des Kåisers hinweg sticht.

Weiter. Und warumb doch der faule Fritz die Zehene oder das Panier steche. Daruber haben [b 1v] sich mancherlei Ketzereien und irrthům in den heiligen Kirchen der Karten spieler, do man die gleser spielet und die todten bein uber die tisch lauffen, erhaben. Etliche meinen, der faule Fritz seien die faulfressigen Münche, die den reichen Burgern ire gůtter fressen. Die anderen sagen, es seien die unnützen verdampten Tummen herrn, die der Kőnige, Fursten und Herren gůtter schendtlich verzeren, verbanckatieren[64] und verbrassen.

Und seind solcher ferlicher fragen in obgenanter heiliger Kirchen der Brůder karten spieler genant seer vil, darauß mancherlei irrthum, zwispalt und grosser unrath kompt biß auffs rauffen und schlagen. Und ist kein ander mittel hie, denn das das einhellig Concilium zů Mantua, weil sonst nichts zů handlenn ist, die sach mit ernst furneme und drein sehe, do mit solche irrthum geschlicht und in gewiß Hauptartickel vervaßt werden.

Geben zu Rom, Ala Campana[65] bei dem Campflor hinder dem Turre denona[66] zwischen den anderen Tabern[67], in die Bulle cenae Domini[68], hart fur dem Eclipsi des Concilii, durch den deutschen Paßquil, Protheum genant. Anno 1537, indictione nulla. Anno Pontificatus Pauli 4. etc.

Der gantze heilig orden der Kartenspiler.

[b 2r] Antwurt uff den Karnőffel.

Warumb der Karnőffel den Kåiser und den Bapst steche. Zu einer vorbedüttung, das ir Evangelischen spiler dem Bapst feind und dem keiser nit günstig seind, und das mancher bőser bůb nach Evangelischer freiheit gwalt hat, byderb, frumm, eren leut zů schmehen und zů schenden, wie dan der Karnőffel darzů dienstlich unnd vorderlich. Es ist auch wol glőublich, das ir Karnőffels brůder mer uff eueren Karnőffel, das ist uff die

---

[64] Fehlt im Wittenberger Druck.

[65] Die „Glocke", eine deutsche Herberge am Campo dei Fiori, dem damals geschäftigsten Platz in Rom. Vgl. Clifford W. Maas, The German Community in Renaissance Rome 1378–1523, Rom u.a. 1981, S. 26 f. (Römische Quartalschrift. Suppl. 39). Ich verdanke diesen Hinweis wie manch andere wertvolle Hilfe bei den Erläuterungen zum Text Herrn Professor R. Elze (München).

[66] Tor di Nona.

[67] Nach Maas (S. 26 mit Anm.109) befanden sich am Campo dei Fiori zeitweise bis zu 41 Herbergen und Tavernen.

[68] Die sogenannte Abendmahlsbulle, mit der der Papst jeweils am Gründonnerstag die Exkommunikation der Ketzer bekannt gab. Luther wurde darin erstmals 1521 namentlich genannt.

Landsknecht halten dan uff das recht Evangelium, den Bapst oder den Keyser.

Warumb der Bapst Sees oder sechs heyß. Das er, der Bapst, ist unsers Herrgots Hund (dan ein jeder hund heyßt Sees[69]) und sol die Evangelischen füchs auß des herren weyngarten[70] treyben. Und wölle Gott, das unser Christenlicher keyser nitt mehr ab den Evangelischen Karnöffels brůdern zů klagen hab dan ab dem Bapst, welchen ir von hertzen lieb hassen.

Warumb der Teuffel Teuffels frei? Das der Teuffel nach des Luthers leer noch nitt in der hellen und das er so fiel Evangelischer spiler hat, die ihm sein Reich ußbreiten und beschirmen. Es halten auch etlich dofür, der Luther stelle inen den Teuffel so gern vornen in seine bůcher.

[b 3r] Warumb das Taus den Keiser bedeut. Das er euch Evang[elischen] Spileren die kart zů lang in der hand hat gelossen. Aber der wurff soll bald an inen kummen. Wie kan der Bapst vil geraubt und gestolen han, so er nit Evangelisch ist. Es heisset aber bei euch nur die kirchen reformiertt und seind Religion sachen.

Was der faul fritz sei. Es sind ettlich, die halten, das sei der faul Fritz, der bei euch des stockes (den armen uff gericht) hiettet. Můssen aber faul fritzen in euerem spil sein, so ist gůt, das ir nit Můtterliche hertzen haben, sonder nemens, wo man sich euer nitt erwert. Es solle aber den München unnd den Pfaffen billich leid sein, das sie nitt gethon haben wie der hundt, der die kuttlenn fraß[71], uff das die Evangelischen Preditanten jetzunder musten die klauen saugen.[72] Unnd were Doctor Eigennutz dem Herr Doctor kilchen gůtt nit also ungünstig.

Also wöllen wir Papisten zů Mantua euch ein gůten willen gemacht haben, tragen des kein zweiffel, ir werdet auff dißmal zů gůt nemmen, die weyl ir auch inn andern Spennigen sachen mitt willen unserem urtheyl nach kommen, wie dann euer Evangelischer Prophet unß ernstlich syn gůtmeinen auff den Reichstag genn Augspurg geschrieben hat anno 30, das er keins Reichs[b 3r]tages, keins Rathens, auch keins Meisters bedürffe,[73] und welcher sein Evangelium nit anneme, das derselbig nit müg selig werdenn. Das glaub, welcher gern in die Brůderschafft des Karnöffels were.

---

[69] Wohl abgeleitet von der Interjektion se, soviel wie *da, nimm*! – Vgl.Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 15, Leipzig 1899, Sp. 2769–2771.

[70] Vgl. Cant. 2,15.

[71] Sprichwort, nicht bei Wander. Vgl. aber Hoffmeisters *Widerlegung*, S. 127: „Were es dan sach..., das man ye die katz zum schmer oder, wie man sagt, den hund über die kutlen setzt..."

[72] Wander Bd. 2, Sp. 1369 f. (Klaue), Nr. 4 und Nr. 9.

[73] WA 30,2, S. 272. Siehe oben S. 300 mit Anmerkung 31.

Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*

Wolfgang Sommer

Diese Themaformulierung schließt sich bewußt an eine zentrale Fragestellung der gegenwärtigen Frühneuzeitforschung an. Damit soll deutlich werden, daß die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung zur lutherischen Orthodoxie die Zusammenarbeit und sinnvolle Ergänzung mit der allgemeinhistorischen, besonders sozialgeschichtlichen Forschung zur frühen Neuzeit wünscht und erstrebt. Das Thema „Hofprediger" fordert ja eine solche interdisziplinäre Zusammenarbeit geradezu heraus! In der gegenwärtigen historischen Frühneuzeitforschung findet die evangelische Pfarrerschaft als neue Sozialgruppe in der frühmodernen, bürgerlichen Ständegesellschaft verstärktes Interesse.[1] Das zeigen vor allem die Arbeiten der Frühneuzeithistorikerin Luise Schorn-Schütte[2] sowie die neueren, umfangreichen

---

* Vortrag auf dem Ersten Wittenberger Symposium zur lutherischen Orthodoxie, Lutherhalle Wittenberg, Dezember 1994. Für die Veröffentlichung wurde er mit Anmerkungen versehen.

[1] S. den Kongreßbericht von L. Schorn-Schütte über zwei Tagungen in: ThLZ, 120. Jg., Januar 1995, 89–92.

[2] L. Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel, in: H. Schilling/ H. Diedericks (Hgg.), Städtische Eliten in Deutschland und den Niederlanden vom 16.–19. Jahrhundert, Köln/Wien 1985, 275–336. Ihre Habilitationsschrift mit dem Titel: „Evangelische Pfarrer in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft" befindet sich gegenwärtig im Druck. Diese Studien am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig von der Mitte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind für die kirchen- und theologiegeschichtliche Erforschung der lutherischen Orthodoxie außerordentlich fruchtbar und anregend. Auch auf verschiedene Hofprediger wird in dieser Arbeit eingegangen, die durch die Zusammenschau zweier konfessionell unterschiedlicher Territorien mit Einschluß der Stadt Braunschweig die soziale und politische Rolle der Geistlichkeit im gesamten Zeitraum der Frühneuzeit vergleichend in den Blick bekommt.

predigtgeschichtlichen Untersuchungen aus der Schule von Hans-Christoph Rublack.[3]

Dieser sozialhistorisch orientierten Zuwendung zur Geschichte der evangelischen Geistlichkeit in der frühen Neuzeit stehen von seiten der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung nur wenige Untersuchungen gegenüber.[4] Wenn die Zeit der altprotestantischen Orthodoxie bzw. die Zeit der Konfessionalisierung[5] offenbar langsam wieder in der jüngsten kirchen- und theologiegeschichtlichen sowie systematisch-theologischen Forschung an Anziehungskraft zu gewinnen scheint,[6] so kann es hoffentlich demnächst zu dem so wichtigen Dialog zwischen Sozialgeschichte und Kirchen- und Theologiegeschichte in der Erforschung der frühen Neuzeit kommen.[7]

Was die lutherischen Hofprediger in der frühen Neuzeit betrifft, so muß ja noch immer das Fehlen ihrer Geschichte konstatiert werden.[8] Angesichts der großen Bedeutung der Hofprediger für das kirchliche und politische Leben der frühneuzeitlichen Staaten im 16. und 17. Jahrhundert ist dies eine erstaunliche, bedauerliche Tatsache. Die kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung hat das Thema Hofprediger seit langem völlig ausgespart, was schon die einschlägigen Lexika zeigen. Hatte noch die RGG in

---

[3] Vgl. M. Hagenmaier, Predigt und Policey. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639. Nomos Universitätsschriften: Geschichte; Bd. 1, Baden-Baden 1989; N. Haag, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640–1740. Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 145, Mainz 1992; S. Holtz, Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750, Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 3, Tübingen 1993.

[4] Vgl. den Sammelband: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Hg. von Hans-Christoph Rublack. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197), Gütersloh 1992; D. Blaufuß, Johannes Saubert (1592–1646), Fränkische Lebensbilder, Bd. 14, 1991, 123–140; Ders., Der Theologe Johann Friedrich Mayer (1650–1712). Fromme Orthodoxie und Gelehrsamkeit im Luthertum, in: Pommern in der Frühen Neuzeit. Literatur und Kultur in Stadt und Region. Hg. von W. Kühlmann und H. Langer, Tübingen 1994, 319–347.

[5] Vgl. J. Wallmann, Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland (Anm. 4), 33–53.

[6] S. den in Anm. 4 genannten Sammelband sowie J. Baur, Lutherisches Christentum im konfessionellen Zeitalter – ein Vorschlag zur Orientierung und Verständigung, in: Einsicht und Glaube, Bd. 2, Göttingen 1994, 57–75.

[7] Das Symposium „Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit – Ihr Beitrag zur Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft" in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg September 1990, war ein hoffnungsvoller Auftakt (Leitung L. Schorn-Schütte und W. Sparn). Die in Anm. 3 genannten Werke werden von seiten der theologiegeschichtlichen Forschung hoffentlich noch ausführlich reflektiert. Vgl. meine Rezension zu M. Hagenmaier, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 61 (1992), 206–209 u. J.A. Steiger, Rezension der Untersuchung von S. Holtz, in: ThLZ, 119. Jg., Nr. 6, 529–532 und M. Mattias, in: PuN, Bd. 20 (1994), 236–243.

[8] Vgl. J. Wallmann, Philipp Jakob Spener, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Hg. von M. Greschat, Bd. 7, Stuttgart 1982, 205–223, 219.

der 1. und 2. Auflage einen Artikel „Hofprediger",[9] so schweigt die 3. Auflage. Auch die TRE oder gar das EKL haben keinen Artikel „Hofprediger". Abgesehen von einzelnen wenigen Aufsätzen und Untersuchungen aus neuerer Zeit[10], sind wir immer noch auf die älteren, wenig zuverlässigen, meist biographisch ausgerichteten Arbeiten aus dem 18. und 19. Jahrhundert angewiesen, wie z.B. die „Annales Ecclesiastici" des Johann Andreas Gleich[11] oder die „Geschichte der sächsischen Oberhofprediger" von Gustav Ludwig Zeißler[12] und die historischen Arbeiten von August Tholuck.[13]

Für die Geschichte der reformierten Hofprediger ist die Forschungslage wesentlich günstiger, da für die Hofprediger in Brandenburg-Preußen im 17. und 18. Jahrhundert die einschlägige Monographie von Rudolf von Thadden vorliegt, die den charakteristischen Untertitel trägt: „Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen."[14] Vergleicht man diese, wesentlich auf die Berliner Hofprediger seit 1613 konzentrierte Untersuchung von Thaddens mit den kursächsischen Oberhofpredigern in Dresden, so weit sie uns mangels einer ähnlichen, sehr zu wünschenden Arbeit zugängig sind,[15] so wäre es für den ersten Blick kaum zweifelhaft, auf welcher Seite von einem Beitrag zur Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft im eigentlichen Sinn gesprochen werden kann. Angesichts der besonderen Lage des Calvinismus in Brandenburg-Preußen bildeten vor allem die Hofprediger den geistlichen Kern der neuen calvinistischen Gesellschaft, und sie waren in ihrer

---

[9] P. Drews, Art. Hofprediger, RGG[1], Bd. III, 100–102; K. Hoffmann, Art. Hofprediger, RGG[2], Bd. II, 1985 f.

[10] H.-D. Hertrampf, Höe von Höenegg – sächsischer Oberhofprediger 1613–1645, in: Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte 1969, Berlin 1970, 129–148; W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Das Verständnis der Obrigkeit in Predigten von Justus Gesenius und Michael Walther, in: PuN 6, 1980, 33–51; Ders., Obrigkeits- und Sozialkritik in lutherischen Regentenpredigten des frühen 17. Jahrhunderts, in: W. Welzig (Hrsg.), Predigt und soziale Wirklichkeit. Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur (Daphnis, Bd. 10), Amsterdam 1981, 113–140; Ders., Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 41), Göttingen 1988.

[11] J. A. Gleich, Annales ecclesiastici, oder Gründliche Nachrichten der Reformations-Historie, Chur=Sächß. Albertinischer Linie ..., Bd. 1, Dresden und Leipzig 1730.

[12] G. L. Zeißler, Geschichte der sächsischen Oberhofprediger und deren Vorgänger in gleicher Stellung von der Reformation an bis auf die gegenwärtige Zeit, Leipzig 1856.

[13] A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg und Gotha 1852; Ders., Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, Berlin 1859; Ders., Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, Vorgeschichte des Rationalismus I, Halle 1853/54 und Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, Vorgeschichte des Rationalismus II, Berlin 1861/62.

[14] R. von Thadden, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger, Berlin 1959.

[15] Ein verheißungsvoller Auftakt liegt jetzt vor: J. Hahn, Zeitgeschehen im Spiegel der lutherisch-orthodoxen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg – dargestellt am Beispiel des kursächsischen Oberhofpredigers Martin Geier. Diss. theol. evang. (masch.), Leipzig 1990.

Stellung und in ihrem Amt, dessen Staatsverfallenheit sie offenbar nicht allzu bedrückend empfanden, in hohem Maße der Staatsräson verpflichtet. Welche wichtige Rolle die Hofprediger schon in der Politik des Großen Kurfürsten spielten, hat von Thadden deutlich gemacht, indem er die Motive für sein Ziel aufzeigt, das ganze Land mit Hofpredigerstellen zu überziehen.[16] Nur auf diesem Wege konnte der reformierte Herrscher seiner Kirche trotz ihrer reichsrechtlichen Anerkennung 1648 eine feste Position im Lande verschaffen. Das Gegenüber der sehr unterschiedlichen Geschichte der Berliner und der Dresdner Hofprediger im 17. Jahrhundert bietet jedoch wenig Anlaß zu konfessionsspezifischen Argumentationen. Die enge Bindung der reformierten Hofprediger an das Herrscherhaus war zunächst durch ihre völlige Fremdheit gegenüber der einheimischen Kirchenordnung bestimmt, die von dem tiefgreifenden Wandel herrührte, den die Konversion des Kurfürsten Johann Sigismund im Jahre 1613 darstellt. In Brandenburg gab es keinen sog. Philippismus, der wie in Anhalt oder Hessen den Boden für den Übergang zum Calvinismus vorbereiten konnte. Hier herrschte vielmehr bis 1613 ein strenges, konkordistisches Luthertum, und wie in den anderen lutherischen Territorien wurde die Kirchenpolitik wesentlich von den lutherischen Hoftheologen Johannes Agricola und Andreas Musculus bestimmt.[17]

Für die Fragen nach den in der Tat nicht unerheblichen Unterschieden in der Wirksamkeit lutherischer und reformierter Hofprediger – vor allem im Verständnis des landesherrlichen Kirchenregiments – wird man viel eher die Situation in Kursachsen unter Kurfürst Christian I. am Ende des 16. Jahrhunderts in den Blick nehmen müssen. Auch die Gegenüberstellung des calvinistischen Hofpredigers Paul Stein in Hessen-Kassel mit dem orthodox-lutherischen Basilius Sattler in Braunschweig-Wolfenbüttel führt zu interessanten Differenzierungen, wie es die Untersuchung von Luise Schorn-Schütte aufgezeigt hat.[18]

Die Hoftheologen der frühen Neuzeit kommen ämtergeschichtlich von dem mittelalterlichen „capellanus" bzw. dem „caplanus aulicus" her.[19] Als „Hofkapläne" bzw. „Hofbeichtväter" wirken sie auch an den katholischen Höfen weiter, wo diese Stellen vor allem von Jesuiten besetzt sind, die in der kirchlichen Hierarchie des betreffenden Landes keine Funktion hatten. In eigenen Kapiteln vereinigt, an deren Spitze ein Dekan oder Propst steht, unterstanden sie jedoch stets der Oberaufsicht des päpstlichen Stuhles. Nur an den protestantischen Höfen wurden die Hoftheologen „Hofprediger" genannt, ein Titel, der an das evangelische Bekenntnis gebunden war und außer in Deutschland nur noch in Holland und Skandinavien vorkommt.

Der Hauptinhalt ihres Amtes war die Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Rahmen der fürstlichen Familie und der Hofgesellschaft. Darüber hinaus waren sie aber auch für die Gottesdienste zuständig,

[16] AaO., 60.

[17] Vgl. E. Koch, Andreas Musculus und die Konfessionalisierung im Luthertum, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, aaO., 250–270.

[18] Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit (s. Anm. 2).

[19] R. von Thadden, Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger, 9 ff.

die bei allen öffentlichen Akten des frühneuzeitlichen Staates abgehalten wurden, wie Landtagseröffnungen und -beschließungen, Gedenktage, Huldigungen beim Regierungsantritt eines neuen Herrschers oder bei Begräbnissen. Gerade diese Landtags-, Huldigungs- und Regentenpredigten, z.T. auch die Leichenpredigten der Hofprediger bieten die Möglichkeit eines reichhaltigen Einblicks in das politische, kirchliche und soziale Leben des frühneuzeitlichen Territorialstaates. Der meist bei der Einstellung eines neuen Hofpredigers geforderte und gewährte freie Zugang zum Fürsten war mit der Funktion eines geistlichen und politischen Ratgebers verbunden, eine Aufgabe, die an den verschiedenen Höfen je nach Persönlichkeit der Regenten und Theologen und der geschichtlichen Konstellationen recht unterschiedliche Gestalt annehmen konnte. Unabhängig von diesen Unterschieden wird man aber insgesamt für die Geschichte der lutherischen Hofprediger im 17. Jahrhundert von einem charakteristischen Wandel gerade dieser Funktion der Hofprediger nach dem Dreißigjährigen Krieg sprechen müssen. Schon im 16. Jahrhundert gelangten die Hofprediger bei den mannigfaltigen Schwierigkeiten im Aufbau bzw. Konsolidierungsprozeß der Landeskirchen zu erheblichem kirchenpolitischen Einfluß. Das Hofpredigeramt an den protestantischen Fürstenhöfen entwickelte sich zu einem maßgeblichen kirchlichen Leitungsamt, so daß das pastorale Wirken am Hof und in der Hofgesellschaft nur eine der vielfältigen Tätigkeiten darstellt, die die Hofprediger auszuführen hatten. Oft waren sie in Personalunion zugleich auch Generalsuperintendenten, so z.B. an den kleineren lutherischen Fürstenhöfen wie in Gotha oder Ansbach,[20] aber auch im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.[21] Man wird insgesamt die Verallgemeinerung wagen dürfen, daß dort, wo diese Verbindung nicht bestand, die Bedeutung des Hofpredigers erheblich hinter der des Generalsuperintendenten zurückstand, so z.B. in Braunschweig-Lüneburg zur Zeit Johann Arndts[22] oder in Coburg zur Zeit des Rektors am Casimirianum, Johann Matthäus Meyfart.[23]

Am bedeutendsten Hof im lutherischen Deutschland, in Dresden, dem wir uns ausschnittweise im folgenden zuwenden wollen, haben die Hofprediger schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts bis in die Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg quasi-landesbischöfliche Rechte ausgeübt. In Kursachsen gewannen sie darüber hinaus nicht nur kirchlich bzw. kirchenpolitisch, sondern auch theologisch maßstäblichen Einfluß. Die Reihe dieser Dresdner Hofprediger, an die auch die bedeutenden orthodoxen Theologen an der Wittenberger Universität wie Abraham Calov[24] nach Ansehen und

---

[20] Vgl. G. Hausmann, Laurentius Laelius. Stadtpfarrer von Ansbach und Generalsuperintendent des Fürstentums Brandenburg-Ansbach (1572–1634). Diss. theol. evang. (masch.), Erlangen 1989.

[21] So z.B. Joachim Lütkemann. Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, Göttingen 1988, 255 ff.

[22] Vgl. W. Sommer, aaO., 142 ff.

[23] E. Trunz, Johann Matthäus Meyfart. Theologe und Schriftsteller in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, München 1987, 26 ff.

[24] J. Wallmann, Art. Calov, Abraham, in: TRE, Bd. VII, Berlin 1981, 563–568.

Wirkungsmöglichkeiten nicht heranreichten, wird von Polykarp Leyser d.Ä. eröffnet, der als Erster Hofprediger von 1594–1610 unter der Regentschaft des Administrators Friedrich Wilhelm und Kurfürst Christians II. tätig war und besonders typische Grundzüge eines lutherisch-orthodoxen Hofpredigers verkörpert.[25] Ihm folgt das „geistliche Orakel" Kurfürst Johann Georgs I., der Oberhofprediger Matthias Höe von Höenegg (1613–1645).[26] Der bis dahin nicht übliche Titel „Oberhofprediger" war mit einer Neuordnung des Dienstes verbunden, den Höe vor seinem Amtsantritt für die Hoftheologen erreicht hatte. Sie blieb mit Abstrichen das ganze 17. Jahrhundert hindurch erhalten und zog eine deutliche Grenze zwischen dem Oberhofprediger und den beiden anderen Hofpredigern. Von 1645 bis 1664 wirkte Jakob Weller von Molßdorf als Oberhofprediger in Dresden. In seiner scharfen Gegnerschaft gegen Calixt ist er einer der streitbarsten Hoftheologen im 17. Jahrhundert.[27]

Mit dem Oberhofprediger Martin Geier (1664-1680) kam ein Theologe an den Dresdner Hof, der sich in verschiedener Hinsicht durchaus von seinen Vorgängern unterscheidet.[28] Da auch die neben und nach ihm wirkenden Hofprediger Johann Andreas Lucius,[29] Samuel Benedikt Carpzov[30] und schließlich Philipp Jakob Spener[31] in ihrer theologischen Prägung zusammenstimmen, wird man beim Dienstantritts Geiers im Jahre 1665 von einer gewissen Zäsur sprechen können, die sich in der Geschichte der kursächsischen Hofprediger beobachten läßt. Die These Schorn-Schüttes von einem Funktionswandel des Hofpredigeramtes nach dem Dreißigjährigen Krieg[32] findet in den sächsischen Verhältnissen eine klare Bestätigung. Dieser Wandel hat sowohl in den tiefgreifenden Veränderungen der politisch-sozialen Ordnung nach dem Dreißigjährigen Krieg wie auch in Wandlungen der theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Situation im Verlauf des 17. Jahrhunderts seine Gründe. Auf diesen Wandel möchte ich bei der folgenden Vergleichsskizze zwischen einem lutherischen Hofprediger am Anfang und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts am kursächsischen Hof in Dresden aufmerksam machen. Einige wenige Hauptaspekte zum äußeren geschichtlichen Rahmen der Dresdner Hofprediger seien zunächst erwähnt.

[25] Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, 111 ff.

[26] H.-D. Hertrampf, Höe von Höenegg – sächsischer Oberhofprediger 1613–1645 (s. Anm. 10).

[27] Während der synkretistischen Streitigkeiten hat sich Calixt wiederholt gegen Weller verteidigt. Vgl. über Weller die Darstellung von J. A. Gleich (Anm. 11), II, 212 f.

[28] Vgl. J. Hahn, Zeitgeschehen im Spiegel der lutherisch-orthodoxen Predigt nach dem Dreißigjährigen Krieg (Anm. 15), 26 ff.

[29] Über ihn s. P. Grünberg, Philipp Jakob Spener, Bd. 1, Göttingen 1893, 216; J. Hahn, Zeitgeschehen, 35 f.

[30] Über ihn s. J. Hahn, Zeitgeschehen, 220–255 u.ö.

[31] Vgl. P. Grünberg, Philipp Jakob Spener, aaO., 207–256; E. Beyreuther, Einleitung, in: Philipp Jakob Spener, Schriften III. 1, Hildesheim 1986, 91*–183*; M. Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus Bd. 1, Göttingen 1993, 329–333.

[32] Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit, 306. Vgl. auch J. Hahn, Zeitgeschehen, 35.

Während die Kurfürsten Christian II. und sein Bruder Johann Georg I. trotz ihrer habsburgfreundlichen, reichstreuen Haltung in konfessioneller Hinsicht durchaus streng lutherische Fürsten waren, deren Abgrenzung gegenüber den Reformierten erheblich diejenige gegenüber den Jesuiten übertraf, so ist bei dem seit 1656 regierenden Johann Georg II. und seinem Hof eine sich immer mehr ausbreitende Stimmung konfessioneller Toleranz wahrzunehmen. Bei seinen Nachfolgern geht die Duldung schließlich in konfessionelle Indifferenz über, die in der Konversion Augusts des Starken im Jahre 1697 gipfelte.

Diese veränderte konfessionspolitische Lage zeigt sich auch deutlich in der Berufung der Hofprediger. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden in Dresden ausnahmslos nur noch solche Hoftheologen eingestellt, „bei denen sich eine am praktischen Christentum Johann Arndts orientierte Frömmigkeit mit deutlich irenischen Zügen verband."[33] Der Oberhofprediger Martin Geier ist dafür ein charakteristisches Beispiel, da seine Predigten und sein kirchliches Wirken als Superintendent in Leipzig und am Dresdner Hof sowie seine Persönlichkeit die Beziehungen zu Arndt unterstreichen, die Geier auch in einer Selbstaussage bekundet haben soll.[34] In ähnlichem Geist wie Geier wirkten auch J.A. Lucius und S.B. Carpzov, und alle drei Theologen standen in einem freundschaftlichen Verhältnis zu Spener. Das wirft ein bezeichnendes Licht auch auf die Berufung Speners zum Oberhofprediger in Dresden im Jahre 1686. Denn wie schon Paul Grünberg in seiner Spener-Biographie bemerkte, bedeutete die Einstellung Speners in Dresden keinen Bruch gegenüber seinen Vorgängern.[35] Zwischen dem Selbst- bzw. Herrschaftsverständnis der Kurfürsten bei dem wachsenden zentralistischen Ausbau des frühneuzeitlichen Staates nach dem Dreißigjährigen Krieg und der theologischen und frömmigkeitlichen Prägung der von ihnen ins Hofpredigeramt berufenen Theologen besteht ohne Frage ein Zusammenhang. Nicht nur in Kursachsen, sondern auch an vielen anderen Höfen sind ähnliche Vorgänge zu beobachten, wie es besonders deutlich die Einstellung Joachim Lütkemanns als Hofprediger bei Herzog August in Wolfenbüttel zeigt.[36] Dieter Breuer hat in diesem Zusammenhang auf die politische Funktion der Frömmigkeit im frühabsolutistischen Staat und die strukturellen Gemeinsamkeiten über die Konfessionsgrenzen hinweg hingewiesen.[37] Wenn diese allgemeine Beobachtung jedoch zu der These führt, daß die Hofprediger seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nur noch als „Repräsentanten individualistisch geprägter, obrigkeitlich sanktionierter Frömmigkeitsformen" bezeichnet werden, die den Untertanen mit diszipli-

---

[33] J. Hahn, Zeitgeschehen, 35.

[34] In seiner Geschichte der protestantischen Theologie bemerkt Gustav Frank, daß Geier gesagt habe, die entscheidenden Anstöße zu seinem Christsein habe er vom „Wahren Christentum" Johann Arndts empfangen (Bd. 2, Leipzig 1865, 33).

[35] AaO., 216.

[36] Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, 272 ff.

[37] D. Breuer, Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literaturhistorischer Sicht. In: Chloe. Beihefte zum Daphnis, Bd. 2, Frömmigkeit in der frühen Neuzeit, Amsterdam 1984, 5–25.

nierender Wirkung vermittelt wurden,[38] so erscheint mir das außerordentlich fragwürdig. Nur im Zusammenhang mit den jeweiligen konkreten geschichtlichen Konstellationen und den individuellen Gestaltungsmöglichkeiten im Obrigkeitsverständnis der Hofprediger könnte eine solche These diskutiert werden, wofür die von Breuer benutzte Quellenbasis jedoch viel zu schmal ist. Für Kursachsen gilt jedenfalls, daß schon bei Johann Georg II, erst recht bei Johann Georg III. (1680–1691) von einer ausgeprägten individuellen Pietas als aktiv-gestalterischem Faktor, wie es z.B. für die Regentschaft Herzog Ernsts des Frommen von Sachsen-Gotha charakteristisch ist, nicht gesprochen werden kann. Der deutlich zunehmende Rückzug der sächsischen Kurfürsten aus der Konfessionalität in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist nicht einfach gleichzusetzen mit der irenisch ausgerichteten Frömmigkeit der Hofprediger im Geiste Arndts, wenn auch bestimmte Erwartungshaltungen auf seiten der Kurfürsten eine gewisse Rolle gespielt haben dürften, wie es sich bei der Berufungspraxis der Oberhofprediger andeutet. Die Obrigkeitskritik der lutherischen Hofprediger erreicht aber gerade nach dem Dreißigjährigen Krieg einen besonderen Höhepunkt, wie die Regentenpredigt Lütkemanns in Wolfenbüttel[39] und die Obrigkeitspredigten der sächsischen Oberhofprediger Geier und Spener zeigen, wobei allerdings die Struktur dieser Kritik im Rahmen des weiterbestehenden Traditionsbewußtseins zur älteren lutherischen Theologie eine charakteristische Wandlung erfahren hat.

Bevor wir einige vergleichende Strukturelemente im Obrigkeitsverständnis der Hofprediger Polykarp Leyser d.Ä. und Martin Geier herauszustellen versuchen, soll noch kurz etwas zu Herkunft, Stellung und äußerem Wirkungsradius der lutherischen Hofprediger gesagt werden, konzentriert vor allem auf den kursächsischen Hof in Dresden. In sozialer Hinsicht kommen sie meist aus dem mittleren bis gehobenen städtischen Bürgertum. Leyser war z.B. der Sohn eines Pfarrers und Superintendenten, Höe der Sohn eines Geheimen Rates in kaiserlichen Diensten, und Geier ist der Sohn eines Leipziger Kaufmanns. Diese Herkunft ist auch für die Hofprediger an anderen Höfen charakteristisch. Bevor sie ins Hofpredigeramt berufen wurden, waren sie oft schon in wichtigen kirchenleitenden Ämtern als Superintendent und Mitglied des Konsistoriums oder an der Universität als Theologieprofessor tätig und besaßen den theologischen Doktorgrad. Die Mitgliedschaft im Konsistorium war mit dem Hofpredigeramt in Dresden direkt – wie an vielen anderen Höfen – verbunden, wo sie ja auch vielfach als Generalsuperintendenten tätig waren. Bei der Berufung eines neuen Hofpredigers wirkten in Dresden auch noch nach der Mitte des 17. Jahrhunderts der Kurfürst und das Oberkonsistorium zusammen, wobei der Regent nach Einholung genauer Informationen und Ratschläge aus einer vom Konsistorium erstellten Namensliste dann schließlich seine Wahl traf. Die Stellung der Hofprediger im Rahmen des Hofstaates ist natürlich nach den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten unterschiedlich, jedoch auch z.T.

[38] Ders., Der Prediger als Erfolgsautor. Zur Funktion der Predigt im 17. Jahrhundert. In: Vestigia bibliae 3, Hamburg 1981, 31–48, 33, 35 f.

[39] Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, 291 ff.

nicht immer ganz klar ersichtlich. In Dresden waren die Oberhofprediger und die anderen Hofprediger – vermutlich – dem Oberhof– bzw. Hofmarschall zugeordnet und dem Einkommen nach etwa den Leibärzten gleichgestellt. Den Oberhofpredigern unterstanden alle in der Hofkapelle amtierende Personen, einschließlich der Kirchenmusiker. Dazu gehörten neben den beiden Hofpredigern der Kapellmeister – bis 1672 war dies Heinrich Schütz –, der Hofkantor, Nebenkantor und Hoforganist sowie die Hofkirchner. Nach der neuen Dienstordnung von 1613 war für den Oberhofprediger die sonntägliche Hauptpredigt reserviert. Von Altardiensten, Lesungen sowie Vespergottesdiensten waren sie dispensiert. Zur Zeit Kurfürst Johann Georgs II. waren im Zusammenhang der prächtigen Ausgestaltung der Schloßkirche im Jahre 1662 der lutherische Hauptgottesdienst und die Kirchenmusik am Dresdner Hof zu einem besonderen Höhepunkt gelangt. Unter der Kanzel der Schloßkirche saßen nicht nur die engeren Mitglieder des Hofstaates, sondern auch zum Kanzleistaat gehörende Personen wie Geheim- und Justizräte sowie offenbar auch dem Hof und der Regierung fernstehende Personen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Polykarp Leyser d.Ä. ein besonders typischer Vertreter der orthodox-lutherischen Hofprediger in der Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg gewesen ist. Leyser als Vorbild eines lutherischen Hofpredigers schlechthin – diese Sicht kam schon im 17. Jahrhundert mehrfach zum Ausdruck, vor allem nach 1650. Immer wieder weisen lutherische Theologen und Hofprediger auf ihn hin, und zwar auf seinen sog. „Hofpredigerspiegel", jene Grundsätze, in denen er sein Selbstverständnis als Hofprediger ausführlich darlegt. Diese Rechenschaftsablegung kam erstmals 1605 als Vorwort zu seinem Regentenspiegel heraus, den vier Landtagspredigten über den 101. Psalm.[40] So sieht z.B. Abraham Calov in seiner „Christlichen Trauer- und Gedächtnis-Predigt auf den Tod Jakob Wellers" im Jahre 1664 in diesen Regeln Leysers eine „völlige Schattierung des Bildes eines Ober-Hoff-Predigers" und fügt sie vollständig seiner Leichenpredigt an.[41] Auch Martin Geier hat sich in seinen Dresdner Predigten mehrfach auf diesen Hofpredigerspiegel Leysers berufen.[42] Man wird in diesem Bezug auf Leyser in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Traditionsbewußtsein mit der Frühorthodoxie erkennen können, das den Hofpredigern nach dem Dreißigjährigen Krieg in ihrer veränderten, eingeschränkten Situation offenbar nicht unwichtig war.

Inhaltlich geht der Hofpredigerspiegel Leysers von der Betonung der reinen Lehre in Schrift und Bekenntnis aus, die in der praktischen Konsequenz angesichts der mannigfaltigen Versuchungen und Sünden gerade am Hof zur Notwendigkeit der Strafpredigten führt. Der Verleumder-Teufel der Calvinisten und Jesuiten kann aber nichts ausrichten, „Unsere Herrschaft

---

[40] Polykarp Leyser, Regenten Spiegel/ geprediget aus dem 101. Psalm/ des Königlichen Propheten Davids ..., Leipzig 1605.

[41] Christliche Trauer- und Gedächtnis Predigt auf den Tod Jakob Wellers, gedruckt und verlegt bey Michael Wendt, Wittenberg 1664.

[42] Vgl. J. Hahn, Zeitgeschehen, 158 f., 173–176.

ist zu christlich, will Strafpredigten haben."[43] Ausführlich weist Leyser den Vorwuf von angeblichem Reichtum im Hofpredigeramt zurück. Kirche und Schule müssen die notwendigen geldlichen Mittel haben, für die er immer wieder Eingaben macht und auch Strafgelder für notwendig hält. Freilich habe er sich niemals bei seiner Herrschaft ungebührlich eingeschlichen und stets die ehrerbietige Distanz gewahrt.[44] Deutlich stellt Leyser die Unabhängigkeit des geistlichen Amtes heraus. Damit begegnet er dem vielfach erhobenen Vorwurf besonders gegen die Hofprediger, sie wollten in ihrem Amt Einfluß auf die politischen Angelegenheiten nehmen. Leyser selbst sieht sich dem Vorwurf des „Dreßnischen Bapst" ausgesetzt.[45] Die Pfaffen wollen zu viel „dominieren", einen Fuß auf der Kanzel, den anderen auf der Kanzlei haben.[46] Mit dem geschickten Hinweis auf die vermischten Gegenstände bei Kirchen- und Schulsachen, halb geistlich und halb weltlich, hebt er die Verantwortung der Hofprediger gerade in diesem Bereich hervor, obwohl eine geistliche Person nur mit geistlichen Sachen umzugehen habe.[47] Im Zusammenhang mit der von Leyser geforderten strikten Einhaltung der überkommenen Kirchenordnungen werden ausführlich die Kämpfe vor allem mit dem Landadel geschildert, der sich den Anordnungen des angeblichen Dresdner Papstes, z.B. bei Kindtaufen, nicht fügen will.[48]

Leyser will mit diesen Regeln deutlich einen allgemeinen Maßstab für Hofprediger setzen, vor allem für junge Prediger, die bedenken sollen, „wie ein Hoff-Prediger so einen beschwerlichen, sorglichen standt habe in seinem beruff."[49] Mit einer scharfen Kritik, wohl besonders im Blick auf calvinistische Hofprediger, beschließt Leyser seinen Hofpredigerspiegel: „Wie sol es denn denen gehen/ die so blindlingen in die Hoffpredicatur hineinplatzen/ bedencken nicht einmahl/ was für ein sorglich thun es sey/ sitzen von einer mitternacht biß zur andern/ liegen unten und oben mit der gesellschaft/ und machen es so unsöde/ daß einem die Ohren wehe thun/ der es nur höret?"[50]

Dieser Geist eines selbstbewußten lutherischen Hofpredigers kommt auch in den Dresdner Regenten- und Landtagspredigten Leysers zum Ausdruck, in denen das Obrigkeitsverständnis und die Obrigkeitskritik des älteren Luthertums besonders charakteristisch zusammengefaßt sind. In direktem Bezug auf Luthers Obrigkeitsverständnis in der Obrigkeitsschrift von 1523 und vor allem in seiner Auslegung des 101. Psalms von 1535[51] stellt

---

[43] Vorrede zum Regentenspiegel, aaO., 8.

[44] Ebd., 23 f.

[45] Ebd., 28.

[46] Ebd., 25.

[47] Leyser wendet sich gegen die Vermischung von Kanzel und Kanzlei, aber gerade dieser unmittelbare Bezug auf Luthers Unterscheidung des geistlichen und weltlichen Regimentes führt den lutherischen Hofprediger zu seinem sozialpolitischen Wirken und zur Begründung seiner politischen Predigt. Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, 130 ff.

[48] Vorrede zum Regentenspiegel, 28.

[49] Ebd., 39.

[50] Ebd.

[51] WA 51, 200–264.

Leyser die tiefe Verbundenheit von göttlicher Würde und hoher Verantwortung des obrigkeitlichen Amtes heraus. Nur von diesem Zusammenhang aus ist auch seine erhebliche Kritik an dem konkreten Handeln der Obrigkeit zu verstehen. Leyser geht es in seiner politischen Predigt am Dresdner Hof in erster Linie um die Eigenständigkeit der Kirche und des geistlichen Amtes im frühneuzeitlichen Territorialstaat. In seinem Hofpredigeramt versucht er, mit grundsätzlicher Belehrung und konkreter Ermahnung auf die Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten, vor allem auf die Kirchenordnung, maßgeblich Einfluß zu nehmen. Das Instrument der Strafpredigt setzt Leyser auf der Grundlage von drei miteinander verbundenen Topoi ein: Mit dem Vorwurf der Caesaropapie, der Unterscheidung und Zuordnung des geistlichen und weltlichen Regiments und mit der Dreiständelehre. Alle drei Vorstellungsinhalte entfalten in der Predigt Leysers ihre kritische Kraft sowohl gegenüber dem Regenten wie den Hofbeamten. Die Kritik an der Obrigkeit erstreckt sich nicht nur auf das persönliche Verhalten, sondern auch auf die politische und vor allem soziale Verantwortung der Regenten und ihrer Hofbeamten. Sie entspricht dem strengen Maßstab, den Leyser für sich selbst und für alle Prediger, insbesondere für die Hofprediger, aufstellt. Die ethischen Kriterien und das Anschauungsmaterial für sein Obrigkeitsverständnis entnimmt Leyser mit der ganzen lutherischen Orthodoxie den frommen Königen des Alten Testamentes. Gegenüber drei Hauptgefahren muß sich nach Leyser eine christliche Obrigkeit schützen: dem Eindringen der falschen Lehre in die Kirche, dem Einfluß, den ein „Machiavellisch ingenium" oder ein „Calvinischer Wirwelgeist" in der Politik gewinnen kann sowie den Gefahren eines lasterhaften Lebens.[52] Indem der lutherische Hofprediger seinen Rat mit dem des Kanzlers Nikolaus Krell kontrastiert, nimmt er schon jene Unvereinbarkeit von Gottesfurcht und Staatsräson vorweg, mit der nach dem Dreißigjährigen Krieg lutherische Theologen gegen die zerstörerischen Kräfte im Herrschaftsverständnis des frühabsolutistischen Staates ankämpfen.

Auch der Hofprediger Martin Geier gehört zu ihnen. Aber das Spannungsfeld zwischen Traditionsbewußtsein, realpolitischer und kirchlicher Situation und theologischen Strukturelementen im Obrigkeitsverständnis hat sich gegenüber Leyser verändert. Für die politische Situation in Kursachsen nach dem Dreißigjährigen Krieg gilt ähnliches wie für viele andere Territorien: Aufbau einer zentralen Verwaltung aufgrund einer weitgehenden politischen Autonomie und die großen Anforderungen der Nachkriegszeit. In einer Flut von Verordnungen schlägt sich dieser Erneuerungswille nieder, die alle Einfluß und Ansehen des Kurfürsten förderten. Aber die Position der Landstände war in Sachsen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch sehr gefestigt, wie die Landtage von 1657 und 1660/61 zeigen. Entwicklungsschritte zum frühabsolutistischen Staat sind dennoch deutlich, so z.B. die Versuche Johann Georgs II., mehr Einfluß auf den Geheimen Rat durch neue Mitglieder in seinem Sinn zu gewinnen. Die Re-

[52] Eine Glückwünschungs Predigt/ zu unterthenigsten Ehren/ Dem Durchlauchtigsten/ hochgebornen Fürsten und Herrn/ Herrn Christiano II. ... Gehalten von D. Polykarpo Leysern ... den 23. Septemb. Anno Christi 1601 in Dresden, Bb.

sidenz in Dresden wurde während seiner Regierung zu einer der bedeutendsten der Zeit ausgebaut. In kirchlich-theologischer Hinsicht ist die Persönlichkeit des Kurfürsten schillernd. Einerseits zeigt er durchaus theologische und vor allem liturgische Interessen, andererseits lag ihm offenbar sehr wenig an der Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse im Land. Erst 1670 kam z.B. nach mehrmaligen Eingaben der Stände die erste Visitation nach dem Krieg zustande. Die zunehmenden Spannungen zwischen Kirche und Obrigkeit kommen in einem Brief zum Ausdruck, den Geier an Spener als Antwort auf die Zusendung seiner „Pia desideria" geschrieben hat. Geier führt darin Klage, „daß der geistliche stand also ietzund von der weltlichen gewalt eingeschräncket stehe, daß er das wenigste nicht auszurichten vermöge, indem keine fürsten oder dero Ministri zu guten rathschlägen hülfreiche hand böten ..."[53]

Welche inhaltlichen Strukturelemente zeigt nun auf diesem Hintergrund das Obrigkeitsverständnis Geiers? Ich stütze mich hierbei auf seine Landtagspredigt von 1666 über 2. Sam 5,1ff.[54]

Zwei Grundintentionen durchziehen spannungsvoll das Obrigkeitsverständnis Geiers. Zum einen ist es der Gedanke der gegenseitigen Verpflichtung aller im Gemeinwesen vereinigten Glieder. Das altisraelitische Königtum, der Herzog-Begriff der deutschen Geschichte sowie die Metapher von Haupt und Gliedern dienen Geier zur Veranschaulichung dieser gegenseitigen Beanspruchung aller Beteiligten innerhalb einer Sozietät. Dabei rücken die Könige des Alten Testamentes und die altgermanischen Herzöge eng zusammen, da sie ihre Führungsaufgaben aufgrund von vorbildhafter Leistung und Ansehen im Volk gewinnen. Ihr Vorbildcharakter bezieht sich auf weltliche wie geistliche Aufgaben. Ein Fürst hat wie David „so wohl in privat als öffentlichen/ so wohl in weltlichen als geistlichen verrichtungen" seinem Volk voranzugehen.[55] An König David und Kaiser Theodosius ist dies beispielhaft zu sehen.

Schon damit wird deutlich, daß Geier das Herrschaftsamt Davids nicht unter der Perspektive der unableitbaren Souveränität Gottes sieht wie Luther. Die geschichtstheologische Begründung tritt ganz zurück zugunsten der Legitimation Davids aufgrund seiner menschlichen Qualitäten. Ohne Reflexion auf Unterschiede zwischen weltlichem und geistlichem Amt ist David das Vorbild eines Fürsten, der sich durch seine hohen ethischen Qualitäten auszeichnet, die ihn damit zugleich aber ebenso hoch gegenüber dem Gemeinwohl verpflichten.

Besonders aufschlußreich im Obrigkeitsverständnis Geiers ist die Metapher von Haupt und Gliedern im Anschluß an 1. Kor 11,3. Mit ihr versucht er einerseits die gegenseitige Verpflichtung, die gemeinsamen Interessen

---

[53] Theologische Bedencken III, Halle 1715, 217.

[54] Christliche Landtags=Predigt/ Darinnen aus dem zweiten Sam. 5, 1.2 Die genaue Verwandnuß (1.) des herrschenden Haubts und (2.) der willigen Glieder/ gewiesen worden ... den 5. Martij dieses 1666. Jahres, Meissen 1666. In: D. Martin Geiers ... Volumen Concionum Miscellanearum, Das ist unterschiedliche denckwürdige Predigten/ von sonderbaren nützlichen Materien zu gewissen Zeiten und Orten gehalten ..., Leipzig 1713. – Vgl. J. Hahn, Zeitgeschehen, 148 ff.

und die notwendige Harmonie aller Gruppierungen im kursächsischen Staat zum Ausdruck zu bringen. Vor allem aber dient sie ihm dazu, die Obrigkeit als das Haupt von allen anderen Gliedern abzuheben. Es ist damit die zweite und dominierende Grundintention im Obrigkeitsverständnis Geiers bezeichnet. Der Gedanke des harmonischen Herrschaftsverbandes ist der Intention nach nicht relativiert, aber er entfaltet seine mögliche obrigkeitskritische Kraft nicht in Richtung einer Machtbegrenzung des Fürsten ähnlich dem Gedanken der mutua obligatio im reformierten Protestantismus,[56] sondern das Haupt nimmt am Leib den obersten Platz ein, so daß die Harmonie am besten durch den willigen Gehorsam aller Glieder gegenüber dem Haupt gewährleistet ist. Dem Haupt stehen die „edelsten verrichtungen" zu ... „des sehens/ hörens/ richens/ schmeckens/ des nachsinnens/ urteilens/ gedenkens" und dient dem Leib, „daß es alle glieder desselben regiert und durch seine zunge für dieselben redet."[57] Als sinnvolle Regierungsform sieht Geier darum auch das „regimen monarchicum" an. David ist ja auch zum „einzigen Haupt" des Volkes Israel proklamiert worden.[58]

Die herausragende Stellung des Regenten kommt bei Geier außer durch die Metapher des Hauptes am Leib auch noch im Bild des Hirten zum Ausdruck, der seine Herde hütet, d.h. umfassend für sie sorgt. Damit ist wiederum das leibliche und geistliche Wohl der Untertanen zusammengefaßt. Die sich selbst weidenden Hirten sind das Gegenbild, die „pro ratione status" das ihnen anvertraute Gut mißbrauchen.[59]

Im zweiten Teil der Landtagspredigt wird neben dieser grundsätzlichen Erörterung auch der reale politische Hintergrund sichtbar. Geier weist auf die beim Landtag 1657 neu bekräftigte Erhaltung der lutherischen Lehre hin, auf die Aufgaben in Kirche, Universität, Schule, Justiz und Polizeiordnung. Die hohe Verpflichtung des Regenten in allen weltlichen und geistlichen Belangen ist im Obrigkeitsverständnis Geiers nicht nur theoretischer Anspruch, sondern praktische Wirklichkeit, allerdings in nicht zu übersehender Idealisierung der realen Konstellationen. Nur an einer Stelle rückt Geier das Herrscheramt der weltlichen Obrigkeit unter Berufung auf ein Lutherwort in direkt theologischen Bezug. Gott habe den Kurfürsten in sein Regentenamt geführt, aber er kann ihn auch wieder absetzen, wenn sich dessen Zorn und die Seufzer der Untertanen zu sehr häufen.[60] Auffallend ist, daß der Bezug auf Luther nur dort stattfindet, wo es um die notwendige Erfahrung eines Fürsten, seine Uneigennützigkeit und Frömmigkeit oder um die Sorge für die Erziehung der Jugend geht. Auf die theologische Grundaussage in Luthers Auslegung des 101. Psalms, die Unterschei-

---

[55] AaO., 1045.

[56] Vgl. G. Oestreich, Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag, in: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 157–178.

[57] AaO., 1040.

[58] Ebd.

[59] AaO., 1044.

[60] AaO., 1057.

dung des geistlichen und weltlichen Regiments, geht Geier mit keinem Wort ein, obwohl ihm diese Psalmauslegung Luthers bekannt war, wie bestimmte Wendungen zeigen.[61]

In welcher Weise übt der Dresdner Oberhofprediger nun von diesem ethisch-anthropologisch geprägten Obrigkeitsverständnis her Obrigkeitskritik? Die Palette dieser Kritik ist ähnlich der vieler vergleichbarer Hofprediger und Theologen wie z.B. Lütkemanns oder Dannhauers. Die Hauptsorge ist, daß die kursächsische Regierung den mannigfaltigen Gefährdungen der Zeit nicht mehr in der gebotenen Weise begegnen könne. Zu den von Geier z.T. recht deutlich kritisierten, konkreten Zuständen gehören das sittenlose Hofleben – hier unterscheidet er sich kaum von den schon längst vorhandenen topischen Kritikmustern –, die römisch-katholischen Gesandtschaftsgottesdienste in Dresden, das Steuerwesen und die hohen Aufwendungen des Hofes für Festungsbau und Militärwesen. Besonders Geiers Kritik an den Gottesdiensten der nicht wenigen Katholiken am Dresdner Hof zeigt seinen Kampf gegen konfessionellen Indifferentismus und Synkretismus. Die konkreten Verhältnisse in Dresden stehen für die damaligen Hörer klar erkennbar hinter den obrigkeitskritischen Passagen der Predigten Geiers.[62]

Insgesamt zeigen die Predigten dieses Hofpredigers eine hohe Sensibilität für die Zeitereignisse, die erheblichen Raum neben den biblischen Bezügen einnehmen. Die in der Freiheit des Wortes Gottes begründete Unabhängigkeit des geistlichen Amtes führt auch Geier in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts immer wieder zu einer Einmischung in politische Angelegenheiten. Im direkten Bezug auf den Hofpredigerspiegel Polykarp Leysers, im Gedanken des Gemeinen Nutzens im Kampf gegen das Eindringen falscher Lehre und gegen die Staatsräson sowie in der Sozialkritik äußert sich ein Traditionsbewußtsein, das Geier mit Leyser und z.T. auch mit der Hofpredigertradition der Frühorthodoxie, z.B. Selneckers, verbindet.

Aber die Unterschiede Geiers gegenüber Leyser sind nicht weniger auffällig. Die ethisch-anthropologische Ausrichtung in Geiers Obrigkeitsverständnis führt zu einem Verlust der geschichtstheologischen Dimension, wie sie vor allem Luthers Auslegung des 101. Psalms charakterisiert. Damit hängt die gravierende Tatsache zusammen, daß die Zweiregimentenlehre Luthers und die Dreiständelehre wie noch bei Leyser, bei Geier und seinen Zeitgenossen keinerlei Rolle mehr spielt, sie fällt für das Obrigkeitsverständnis völlig aus. Seit Johann Arndt und Johann Gerhard waren genügend dogmatisch-kirchenrechtliche und frömmigkeitliche Formen in der Nachfolge Melanchthons ausgebildet worden, womit die fast vollständige Übertragung der cura religionis auf die christliche Obrigkeit begründet wurde. Die umfassende Fürsorge der christlich-frommen Obrigkeit gegenüber dem Gemeinwohl bestimmte sowohl die übersteigerte Erwartungshaltung gegenüber dem Regenten wie auch die Inhalte der Obrigkeitskritik.

---

[61] Geier zitiert Luther vor allem nach seinem Fürstenspiegel im dritten Teil der Obrigkeitsschrift von 1523 („wie ein weltlicher Fürst Christ sein solle"). Am Ende des ersten Teils der Landtagspredigt weist er auf Davids Beschreibung im 101. Psalm hin.

[62] Vgl. J. Hahn, Zeitgeschehen, 158–177.

Diese hatte in Gestalt kritischer Fürstenspiegel und z.T. drastischer Mahn- und Strafappelle gewiß kein geringes Gewicht. Aber mit dem Verlust der lutherischen Zwei-Regimenten-Unterscheidung und der nicht mehr ausdrücklichen Berufung auf die Dreiständelehre ging auch jenes Kritikpotential verloren, das aus einer prinzipiellen Sorge um die Eigenständigkeit der Kirche im frühneuzeitlichen Staat erwachsen war.

An den inhaltlichen Strukturelementen im Obrigkeitsverständnis bestätigt sich nun, worauf wir schon hinwiesen, nämlich daß Geier in einer deutlichen Beziehung zu Johann Arndt steht. Auch Arndt hat in den Obrigkeitspredigten seiner Evangelienpostille die Metapher von Haupt und Gliedern benutzt, um damit die umfassende Fürsorge der christlichen Obrigkeit für das Gemeinwesen zu umschreiben.[63] In der Anwendung dieses Bildes zeigt sich bei beiden der Verlust der lutherischen Unterscheidung der beiden Regimente. Aber ein charakteristischer Unterschied zwischen Geier und Arndt wird deutlich: Bei Arndt ist dieses Bild ganz in den christologischen und eschatologischen Rahmen seines Obrigkeitsverständnisses eingeordnet. Die christliche Obrigkeit steht nach Arndt im Kampf gegen das Reich des Teufels, und in diesem Kampf schafft sie die äußere Ermöglichung des sich im Inneren der Frömmigkeit realisierenden Reiches Christi. Dieser christologische und auch eschatologische Aspekt fehlt bei Geier völlig. Die Metapher von Haupt und Gliedern wird rein innerweltlich ausgedeutet, die angegebenen neutestamentlichen Stellen können ihre andersgerichtete Aussagekraft nicht entfalten.

Wie ist nun dieser Befund zu beurteilen? In unserer Gegenüberstellung des Obrigkeitsverständnisses der beiden Dresdner Hofprediger Leyser und Geier sehen wir eine Bestätigung für die These zweier Hauptströmungen lutherischen Obrigkeitsverständnisses im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie.[64] Sie stehen sich freilich nicht gegensätzlich gegenüber, sondern zeigen einen Wandlungsprozeß, in dem auch ein Traditions- und Kontinuitätsbewußtsein von der Frühorthodoxie bis zum späten 17. Jahrhundert deutlich wird. Ältere und neue, wesentlich von Arndt ausgehende Impulse kommen bei Geier und ähnlich auch bei Dannhauer oder Lütkemann zusammen, allerdings so, daß sich der Unterschied gegenüber den älteren Hofpredigern nicht übersehen läßt. Wenn Geier das christologische Strukturelement im Obrigkeitsverständnis Arndts nicht übernimmt, so bedeutet dies nicht, daß er wieder auf die ältere Strömung zurücklenkt.

Die innerweltliche Deutung des Bildes von Haupt und Gliedern sowie die dualistische Umbildung der Dreiständelehre zu dem „zeitgemäßen" Ordnungsschema „Obrigkeit – Untertanen" bei Geier und anderen Hofpredigern in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sehen wir als die Nachwirkung jenes Obrigkeitsverständnisses an, bei dem der christliche Fürst als der ideale Garant umfassender kirchlicher Fürsorge angesehen wurde und sich in manchen Territorien nach dem Dreißigjährigen Krieg ja auch tatsächlich als solcher bewährte.

---

[63] Vgl. W. Sommer, Gottesfurcht und Fürstenherrschaft, 182–205, 187.

[64] AaO., 315–323, 319.

Die fast vollständige Übertragung der cura religionis auf die christliche Obrigkeit hatte freilich ein Fürstenbild vor Augen, das auch schon vor und während des Dreißigjährigen Krieges der theologischen Idealisierung unterlag, das sich aber seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht nur in der realen Politik, sondern auch im Blickwinkel der Theologen erheblich wandelte. Wenn das Ideal auch immer weniger der Wirklichkeit entsprach, so blieb doch die hohe Erwartungsperspektive erhalten, die sich aber nun von der christokratischen Dimension auf die ethisch-religiöse Ebene verlagerte. Wie kurz der Schritt von einem selbstlosen christlichen Fürsten mit universalen Aufgaben zu einem universal herrschenden Politiker mit nur begrenzt konfessionellem Interesse war, konnte von dieser Sicht aus kaum wahrgenommen werden.

Der aufgezeigte Wandel im Obrigkeitsverständnis der lutherischen Hofprediger im Verlauf des 17. Jahrhunderts bedeutet keineswegs Anpassung an bestehende Verhältnisse oder gar Resignation gegenüber dem frühabsolutistischen Staatsaufbau. Im Gegenteil kämpften sie mit Schärfe gegen Machiavelli und gegen die zunehmende Sittenlosigkeit des Hoflebens. Sie stehen damit in derselben Linie wie die zeitgenössische christliche Staatslehre eines Dietrich Reinkingk oder Veit Ludwig von Seckendorff.[65] Die Art und Weise, wie hier an die Dreiständelehre angeknüpft wurde, macht auch in diesen politiktheoretischen Werken die Wandlung deutlich. Dem status ecclesiasticus und dem status oeconomicus werden ausschließlich Gehorsamsfunktionen und dienende Aufgaben gegenüber dem status politicus zugewiesen. Die Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens wurde von einer Erneuerung der lutherischen Frömmigkeit erwartet, was durchaus mit scharfer Hofkritik einhergehen konnte. Aber das grundsätzliche Kritikpotential, das die Zweireichelehre und die Dreiständelehre bereithielten, und das bei so vielen Theologen und Hofpredigern in der lutherischen Orthodoxie lebendig war, wurde in der Folgezeit des Pietismus aufgrund neuer Herausforderungen und Akzentsetzungen nicht mehr genutzt. So könnte eine Geschichte der lutherischen Hofprediger auch in die bis heute nicht voll befriedigende Verhältnisbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie und Pietismus im Zusammenhang der geschichtlichen Wandlungen des 17. Jahrhunderts einige wichtige Akzente einbringen.

[65] Dietrich Reinkingk, Biblische Policey, Frankfurt 1653; Veit Ludwig von Seckendorff, Teutscher Fürsten Stat, Frankfurt a.M. 1665.

Seelsorge, Dogmatik und Mystik bei Johann Gerhard

Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie[1]

Johann Anselm Steiger

1. Einleitung

In Sachen Johann Gerhard hat es in den letzten Jahrzehnten eine recht rege Forschungstätigkeit gegeben. Zu den verschiedensten dogmatischen Topoi und sonstigen Themen haben Bengt Hägglund, Johannes Wallmann, Reinhard Kirste, Konrad Stock, Richard Schröder, Jörg Baur und einige andere grundlegende Studien vorgelegt[2].

All diese wichtigen Forschungsbeiträge jedoch können über einen grundlegenden Mißstand der Gerhard-Forschung nicht hinwegtäuschen: Die Tätigkeit Gerhards als Seelsorger, Erbauungsschriftsteller, Prediger, ja auch als Exeget, ist noch in keiner Weise umfassend und sachgerecht dargestellt worden. Der praktische Theologe Gerhard ist verschollen. Zu sehr nämlich hat die Forschung ihren Blick beschränkt auf die dogmatisch-theoretischen Schriften Gerhards, vor allem auf seine loci theologici. Man

---

[1] Folgender Beitrag ist die (nur um die nötigsten Anmerkungen erweiterte) Probevorlesung, die der Vf. am 11. Juli 1994 im Rahmen seines Habilitationsverfahrens im Fach Kirchen- und Dogmengeschichte in Leipzig und am 3. Dezember 1994 auf dem 1. Wittenberger Symposium zur Lutherischen Orthodoxie in Wittenberg unter dem Titel ‚Der verschollene Seelsorger Johann Gerhard im Gespräch mit dem Gerhard der Loci-Dogmatik. Ein Beitrag zu Theologie und Frömmigkeit der altprotestantisch-lutherischen Orthodoxie' gehalten hat.

[2] Vgl. Bengt Hägglund, Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund 1951; Johannes Wallmann, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, BHTh 30, Tübingen 1961; Reinhard Kirste, Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift. Das testimonium spiritus sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis, Göttingen, Theologische Arbeiten 6, Göttingen 1976; Konrad Stock, annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, FGLP 10. Reihe, Bd. 42, München 1971; Richard Schröder, Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik, BHTh 67, Tübingen 1983; zu Jörg Baurs Arbeiten vgl. Anm. 4 und 14.

meinte zumeist, nur hier sei Gerhards Theologie objektiv faßbar. Seine praktisch-theologischen Schriften dagegen seien doch allenfalls theologische Nebenprodukte minderen Werts. Sie könnten höchstens Zeugnis von Gerhards privater und subjektiver Frömmigkeit sein. Symptomatisch für diese Meinung ist das von Martin Honecker in seiner sonst höchst bedeutenden Arbeit über das Kirchenrecht bei Gerhard artikulierte Urteil: „Der dogmatischen Orthodoxie war bei allem Streben nach Rechtgläubigkeit die Sehnsucht nach Erbauung und mystischer Erfahrung nicht schlechthin fremd und unbegreiflich. Aber zum Verständnis der theologischen Gedanken ... eines lutherischen Barockdogmatikers bedarf es keines Rückgriffes auf seine persönliche Frömmigkeit. Seine Lehre steht auf ihr selbst begründet"[3]. Recht despektierlich hat leider auch Jörg Baur von dem „immer wieder herzanrührenden Biedersinn seiner (scil. Gerhards; A.S.) deutschen Schriften"[4] gesprochen. Noch viel schärfer hat schon Otto Ritschl gemeint, den Dogmatiker Gerhard gegen den Seelsorger ausspielen zu müssen: Als Erbauungsschriftsteller sei Gerhard wie Arndt der unreformatorischen Mystik zum Opfer gefallen, die sich an die Stelle der Rechtfertigungslehre gesetzt und damit einer ‚Rekatholisierung' Bahn gebrochen habe. Als Dogmatiker dagegen habe Gerhard seine Arndtschen Eierschalen fallen gelassen, sei dafür aber dem starren Scholastizismus und dem Doktrinarismus der Orthodoxie auf den Leim gegangen[5]. Wie Gerhard es auch macht, immer bleibt für Otto Ritschl etwas daran auszusetzen.

Wir haben es also mit einem forschungsgeschichtlichen Defizit zu tun, das jedoch – und das kommt erschwerend hinzu – obendrein auch noch einen hermeneutischen Defekt in sich birgt. Daran zu erinnern bleibt nämlich: Es ist Gerhards und der Reformatoren Meinung immer gewesen und auch geblieben, daß alle dogmatisch-lehrhaften Aussagen sich nicht selbst genug sind und nicht für sich alleine bleiben können, sondern erst in ihrer jeweiligen praktischen Umsetzung in Predigt, Seelsorge und Frömmigkeit auf dem wahren Prüfstand stehen. Kanzel, Beichtstuhl, Unterricht und Hausbesuch sind das Testgelände für die Dogmatik, die so lange abstrakt bleibt, als sie sich nicht als scientia eminens practica bewährt und bewahrheitet. Dieser hermeneutische Grundsatz jedoch ist in der Herangehensweise der meisten Gerhard-Forscher sträflich vernachlässigt worden. Mit einem Wort: Man hat das Wechselgespräch zwischen dem Seelsorger und dem Dogmatiker Gerhard abgebrochen und auseinandergerissen, was zusammengehört. Daß in der Gerhard-Forschung oft nur Halbwahrheiten herausgekommen sind, ist die Folge einer zu wenig vom zu verhandelnden Gegenstand selbst her hermeneutisch reflektierten Methodik. Wer nur den halben Gerhard befragt, bekommt auch nur die halbe Antwort. Doch zwei

---

[3] Martin Honecker, Cura religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard, JusEcc 7, München 1969, hier: S. 15.

[4] Jörg Baur, Johann Gerhard, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7, Orthodoxie und Pietismus, S. 99–119, hier: S. 99.

[5] Vgl. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. 4, Göttingen 1927, S. 201. 211. 224 f. u. passim.

Lichtblicke gibt es: Wilhelm Burkert, ein Schüler des um ein positiveres und lebendigeres Bild der Orthodoxie lebenslang bemühten Kirchenhistorikers Hans Leube, hat 1939 eine Dissertation über ‚Gerhard als Erbauungsschriftsteller' vorgelegt, die jedoch nur als Teildruck erschienen ist[6] und keine weiteren Folgen gezeitigt hat. Und Ernst Koch hat sich darum bemüht, die Bedeutung der ‚Meditationes Sacrae' in Erinnerung zu rufen[7].

Die Gerhard-Forschung ist letztendlich nicht ganz unschuldig daran, daß es bisher zu keiner grundsätzlichen Revision des weit verbreiteten Schreckensbildes von der ‚toten' und ‚erstarrten' Orthodoxie gekommen ist. Gottfried Arnolds pietistisch-polemischer Rundumschlag gegen die Orthodoxie hat das Bild von der toten, kontroverstheologisch und doktrinaristisch-scholastizistisch verbohrten und in Sachen Frömmigkeit erblindeten Orthodoxie geprägt[8]. August Tholuck hat es auf Hochglanz poliert[9], Albrecht und Otto Ritschl haben es gründlich konserviert[10], und Winfried Zeller hat es mit seiner These von der Frömmigkeitskrise der Orthodoxie[11] zementiert. In jüngster Zeit hat der Germanist Hans-Georg Kemper in seinem Werk ‚Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit' dieses alte Klischee erneuert[12]. Ein Blick in die verschiedensten Theologiegeschichten macht den verräterischen Konsens i.b. auf das pauschale Verdikt über die Orthodoxie schlagartig offenbar. Dabei hatte Hans Leube, der u.a. auch als Privatdozent in Leipzig tätig gewesen ist, bereits vor 60 Jahren nachgewiesen, daß dieses kunstvoll ausgestaltete Gemälde von der ‚bösen' Orthodoxie nichts weiter als ein bloßes Trugbild und Blendwerk ist. Doch Leubes Neuansatz gehört immer noch zu den verpaßten Chancen der Forschungsgeschichte. Die Legende der Forschung von der Verfallserscheinung der Orthodoxie war gerade we-

---

[6] Wilhelm Burkert, Johann Gerhard als Erbauungsschriftsteller (Teildruck), Breslau 1939.

[7] Ernst Koch, Therapeutische Theologie. Die Meditationes sacrae von Johann Gerhard (1606), in: PuN 13 (1987), S. 25–46.

[8] Vgl. Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924, S. 4 ff. 35.

[9] Vgl. August Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg und Gotha 1852, der meint, daß in der Mitte des 17. Jahrhunderts „die Schulgelehrsamkeit Alles zu überwuchern anfängt" (S. 70). Mit dem Tod Abraham Calovs (1686) hebe die Epoche der absoluten Geistesverknechtung und Starrheit in der Orthodoxie an: „Der Geist wird noch unfreier, der Gegensatz noch schärfer gespannt, die Anhänglichkeit an das Symbol noch knechtischer, die Unduldsamkeit maaßloser" (S. 163). Eindeutiges Anzeichen für den theologischen und geistigen Verfall ist nach Tholuck die „theologische Scholastik" (S. 246).

[10] Vgl. Anm. 5 und Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. II, 1, S. 11 f. 28 f. und passim.

[11] Vgl. Winfried Zeller, Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, hg. von Bernd Jaspert, MThSt 8, Marburg 1971, S. 85–116, bes. S. 87.

[12] Vgl. Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Tübingen 1987 ff., Bd. 2, S. 9. 171 ff. und Bd. 3, z.B. S. 4, wo die Orthodoxie als „Gegnerin der Mystik" mißverstanden wird. Dazu kritisch: Martin Brecht, Endlich eine Geschichte der (religiösen) Lyrik der frühen Neuzeit? Zu Hans-Georg Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, in: PuN 19 (1993), S. 183–195.

gen ihrer Einfachheit und Unkenntnis der Quellen zwar in sich falsch, aber überlebensfähiger. Konnte man sich doch mit Hilfe dieser Legende vom Studium der orthodoxen Quellen entlasten.

Sich mit Gerhard als Seelsorger zu beschäftigen, heißt demzufolge 1) es mit der Aufarbeitung eines Defizites innerhalb der Gerhard-Forschung und 2) mit einem lange Zeit nicht bzw. nur zaghaft hinterfragten unzutreffenden Forschungskonsens in Sachen Orthodoxie insgesamt zu tun zu haben. Gleichzeitig kann hier 3) ein kleiner Beitrag dazu geleistet werden, endlich die Lücke zwischen der sehr regen Erforschung der Reformationszeit und der breiten Pietismusforschung zu schließen. Zwar sind in dieser Hinsicht gerade in letzter Zeit nicht unwesentliche Schritte unternommen worden. Aber der Weg ist noch weit und das Feld für künftige Forschungsvorhaben auch.

2. Dogmatik als Seelsorge

Als Gerhard 21 Jahre alt war, wurde er schwer krank. Um sich zum Sterben zu bereiten, verfaßte er ein Testament, das wiederaufgefunden ist[13]. Es regelt 1. äußerlich-weltliche Dinge, enthält 2. aber hauptsächlich ein nach dem klassischen Aufbau der Loci-Dogmatik strukturiertes Glaubensbekenntnis. Gerhard übt hier Seelsorge an sich selbst und an seinen Angehörigen, indem er sich und sie der tröstlichen evangelischen Lehre vergewissert. Gerhard nimmt das Amt des johanneischen Parakleten wahr, der tröstet, indem er lehrt, und in alle Wahrheit führt, indem er consolatio stiftet (vgl. Joh 15,26; 16,13). Durch die Seelsorge und aus eigener Anfechtung heraus ist Gerhard zum Dogmatiker geworden. Sein Testament ist Vorläufer seiner Loci-Dogmatik und seiner Erbauungsschriftstellerei gleichermaßen. Ja, es ist selbst eine Dogmatik in nuce. Röm 15,4 ist darum auch der biblische Eckstein, der Gerhards Dogmatik und Poimenik zusammenhält: ‚Was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur *Lehre* geschrieben, auf daß wir durch Geduld und *Trost* der Schrift Hoffnung haben'.

Daß Gerhard die loci verfaßt hat, war eine theologiegeschichtlich höchst bedeutende, eine theologische und pädagogische, ja auch poimenische Großtat. Auf die Epoche der Reformation mußte eine Zeit der Aufarbeitung und Verarbeitung folgen. Die Schätze der von Luther – anders als von Calvin – nie in einem eigentlichen System zusammengefaßten Theologie mußten geordnet, strukturiert und miteinander kommunikabel und für den universitären Lehrbetrieb in einer effizienten Weise lehrbar und lernbar gemacht werden. Auch mußte den künftigen Pfarrern ein dogmatisches Gerüst an die Hand gegeben werden, von dem sie zeit ihres Lebens und ihrer Amtsausübung in Predigt, Seelsorge und Unterricht zehren konnten. Die erneute Einführung des scholastischen Begriffsmaterials bot eine einmalige methodische Möglichkeit, all diese Aufgaben in Angriff zu nehmen.

[13] Vgl. Johann Anselm Steiger, Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken Johann Gerhard (1603). Kritische Edition und Kommentar, demnächst in: ARG 87 (1996).

So war die Abfassung der Gerhardschen loci selbst bereits ein poimenisches Geschäft. Sie war Seelsorge am Seelsorger. Gerhards loci haben – ähnlich wie andere Lehrbücher, etwa das viel kürzere von Leonhard Hutter oder auch dasjenige von David Hollaz – Generationen von Pfarrern bei ihrer Amtsausübung als Nachschlagewerk und Wegbegleiter gedient.

Entscheidender aber ist, daß Gerhards loci auch insofern durch und durch seelsorglich bestimmt sind, als sie am Ende aller jeweils behandelten Einzelthemata danach fragen, welcher praktische und seelsorgliche Gebrauch nun von der vorher entwickelten Lehre zu machen sein möchte. Nach der Abhandlung der Lehre vom prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi etwa fragt Gerhard nach der tröstlichen Anwendung dieser Lehre im Sinne des ‚pro me'. Unter der Rubrik „usus practicus" nennt Gerhard zuerst den usus „consolatorius" und sagt: „Christus est noster doctor, in veritatis semita nos deducet. Est noster sacerdos, apud Patrem igitur pro nobis intercedet. Est noster rex, ergo adversus omnes hostes nos defendet. Joh. XIV.6"[14].

Dogmatik wird nach Gerhard nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern hauptsächlich im Interesse der applicatio, der Anwendung der Lehre also im tröstenden Geschäft der Predigt und der individuellen Seelsorge. Die dogmatischen Aussagen sollen nicht abstrakt für sich stehen, sondern auf biblische Weise verflüssigt werden. Sie müssen wiederum mit der lebendigen biblischen Verkündigung in Beziehung gesetzt werden, sie müssen sich in der Predigt, aber auch in der Seelsorge als stichhaltig erweisen, d.h. sich als tröstende, die Gewissen der Menschen befreiende und vergewissernde Botschaft je und je neu legitimieren. Dogmatik wird dort in reformatorisch-orthodoxem Sinne als wahre Dogmatik betrieben, wo sie der Stiftung von Glaubensgewißheit in Predigt und Seelsorge dient, wo sie einzig und allein darum bemüht ist, die Gewissen gewiß und getrost zu machen. Dies wird man erst dann erfassen, wenn man Gerhards Theologie in ihrer Ganzheit und ihrer mannigfaltigen literarischen Artikulation betrachtet und seine loci auf der einen Seite und seine Predigten, Trostschriften und sonstigen Bücher auf der anderen Seite synoptisch liest und nicht die letzteren für Abfallprodukte der loci hält. Denn Gerhard hat Luthers Sicht der Dinge, die Theologie sei eine zuvörderst praktische Wissenschaft, zum Motto seiner ganzen Dogmatik gemacht. Die Theologie ist nicht eine spekulative, abstrakte Wissenschaft, sondern eine praktische, weil es in ihr um die Frage geht, wie der Mensch durch Gottes Handeln von der Krankheit

---

[14] Gerhard, Loci, tom. III, S. 585. Darauf weist schon mit Recht hin: August Hardeland, Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, 2 Bde., Berlin 1897 f., II, S. 306 f.: Gerhard hat „auch in seinen locis nicht verschmäht, jedes Lehrstück damit zu beschliessen, dass er den davon in der Seelsorge zu machenden Gebrauch erörtert". Vgl. auch Jörg Baur, Die Leuchte Thüringens Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, S. 335–356, hier: S. 347: „Die Vorreden (scil. zu den Loci; A.S.) geben so klar zu erkennen, wie stark Gerhards Theologie durch die Konzentration auf das religiös Relevante, und zwar in eindeutig seelsorgerlicher Zuwendung zum angefochtenen Zeitgenossen, bestimmt wird."

der Sünde geheilt werden und zur iustificatio coram Deo durch den Glauben gelangen kann. Diese Einsicht steht als Motto über Gerhards Dogmatik wie über seinen Seelsorge-Schriften.

Deswegen vergleicht Gerhard in der Vorrede zu den „QUINQUAGINTA MEDITATIONES SACRAE ad veram pietatem excitandam ...", die im Jahre 1606 zum erstenmal erschienen sind, die Theologie mit der Medizin[15]. So wie der Arzt ein göttliches Geschäft betreibt, indem er die leibliche Gesundheit des Menschen zu erhalten oder wiederherzustellen bemüht ist, so ist der Theologe ein Seelenarzt, Therapeut also im Auftrag Gottes, der der erste Arzt ist (Ex 15,26). Der Theologe nämlich hat die Aufgabe, das Wort Gottes als Arznei zur Anwendung gelangen zu lassen, das die Seelen von der geistlichen Krankheit der Sünde befreit und den durch den Glauben geheilten Menschen fortan in der Gnade erhält. Insofern sind beide Wissenschaften, Theologie und Medizin, von Gott gestiftet – eine Einsicht, die Gerhard dem großen Seelsorger der Alten Kirche Gregor dem Großen nachspricht. In dieser empirischen Ausrichtung ist es der reformatorischen Seelsorge um den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit von Leib und Seele zu tun.

Und mehr noch: Gerhard hat wie Arndt selbst Medizin studiert[16] und noch als Superintendent in Heldburg vielen Menschen sowohl seelsorglichen als auch medizinischen Rat erteilt, dem Leib wie der Seele gleichermaßen Heilung zukommen lassen – nicht immer zur Freude der Ärzte und Apotheker, die um ihre Einkünfte besorgt waren.

3. Seelsorge und orthodoxe Mystik-Rezeption und -Transformation

Otto Ritschl hat die seither immer wieder unkritisch übernommene These aufgestellt: „Den Ausdruck unio mystica selbst braucht er (scil. Gerhard; A.S.) noch nicht"[17]. Als Dogmatiker habe Gerhard diese rekatholisierende, mittelalterliche Vorstellung, die er in seiner Jugend von Arndt übernommen habe, fallengelassen. Diese These ist doppelt falsch. Denn erstens ist in

---

[15] Gerhard, QUINQUAGINTA MEDITATIONES ad veram pietatem excitandam & interioris hominis profectum promovendum accommodatae, Jena 1607 (Erstauflage 1606) (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel [HAB] 1332 Theol.), S. A 1v/2r: „Qvi Theologiam Medicinae conferunt, & multi sunt, & rem rectè explicare videntur. Vt enim duplex Medicinae finis, sanitatem in corpore humano conservare, eandemque amissam recuperare: ita Theologia, quoad animae morbos, eodem modo duplicem agnoscit finem, ostendit namque, non solùm quomodo à peccatis liberemur, sed etiam quo modo in gratia conservemur. Vtraque medicina tam corporis, quàm animae, à DEO est, dicebat Gregorius". Diese Inbeziehungsetzung von Theologie und Medizin ist für die Ausbildung der orthodoxen Seelsorge eminent wichtig gewesen und hat die poimenische Kooperation zwischen Seelen- und Leibesärzten ermöglicht. Vgl. dazu Johann Anselm Steiger, Die Geschichts- und Theologievergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. Anlaß für einen Rückblick in den Schatz reformatorischer Seelsorgeliteratur, in: KuD 39 (1993), S. 64–87, hier: S. 72–75. Vgl. zur Sache: Koch, aaO. (wie Anm. 7), S. 32 f.

[16] Vgl. Erdmann Rudolf Fischer, VITA IOHANNIS GERHARDI ..., Leipzig 1723 (HAB Db 1525), S. 19–21.

[17] O. Ritschl (wie Anm. 5), Bd. 4, S. 211.

Gerhards loci des öfteren die Rede von der mystischen Union der Glaubenden mit Christus[18]. Und zweitens verkennt Ritschl die reformatorische Interpretation mystischer Theologumena, die nichts mit einer Rekatholisierung zu tun hat.

Im Zuge der Aufarbeitung und Bündelung der reformatorischen Theologie dringt der Dogmatiker Gerhard durch zu einer erstaunlich breiten Rezeption der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologie, ja sogar der rabbinischen Tradition. Hatte schon Luther sich darum bemüht, die Übereinstimmung seiner Lehre vornehmlich mit den kirchlichen Hauptsymbola und der altkirchlichen Lehrentwicklung aufzuzeigen, um sich gegen den Vorwurf zu verwahren, er lehre neue Dinge, so hat Gerhard diese Arbeit konsequent und verstärkt fortgesetzt. Immer wieder verantwortet er die von ihm vorgetragene Lehre vor der Tradition und setzt sie in Beziehung zu dem, was Tertullian, Origenes, Augustin, Leo d. Gr., Thomas von Aquin, Gabriel Biel u.v.a. einst gelehrt haben. Nicht zufällig ist es daher, daß Gerhard als erster lutherischer Theologe eine höchst gelehrte Patrologie verfaßt hat („PATROLOGIA, sive De Primitivae Ecclesiae Christianae Doctorum Vita ac Lucubrationibus Opusculum posthumum"[19]).

Ein ähnlicher Vorgang ist auch in Gerhards Seelsorge-Schriften zu beobachten. Denn auch in ihnen greift er – immer von dem reformatorischen Kern der Lehre ausgehend – auf die Tradition zurück. Auffällig dabei ist, daß hier besonders dasjenige verstärkte Berücksichtigung erfährt, was man als ‚Mystik' im weiteren Sinne zu bezeichnen hat. Besonders häufige Erwähnung und gedankliche Aufnahme finden Theologen wie Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler, Thomas von Kempen und Johannes Gerson. Nicht zuletzt die Neuherausgabe der ‚Theologia deutsch', sowie der Werke Thomas von Kempens, Johannes Taulers und Johannes von Staupitz' durch Johann Arndt[20] hat auf die Gerhardsche Theologie einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Ein vergleichbares intensiviertes Interesse an der mittelalterlichen mystischen Tradition zeigt sich auch in den Chorälen und Schriften Philipp Nicolais und v.a. bei Martin Moller, wie Elke Axmacher[21] minutiös nachgewiesen hat. Gerhards Bibliothek enthielt Werke Nicolais, nicht jedoch Mollers. Zudem hat die lutherische Seelsorge- und Erbauungsliteratur dadurch entscheidende mystische Im-

---

[18] Vgl. z.B. IOHANNIS GERHARDI THEOLOGI QUONDAM JENENSIS CELEBERRIMI LOCI THEOLOGICI CUM PRO ADSTRUENDA VERITATE TUM PRO DESTRUENDA QUORUMVIS CONTRADICENTIUM FALSITATE PER THESES NERVOSE SOLIDE ET COPIOSE EXPLICATI, ed. Friedrich Cotta, EDITIO SECUNDA, TOMUS PRIMUS (- VICESIMUS) (+ 2 Registerbde.), Tübingen 1768–1789, hier: tom. III, S. 477b: „Quemadmodum propter unionem personalem duarum in Christo naturarum divina & humana de Christo praedicantur, ita quoque per unionem spiritualem, Deus & fidelis anima, Christus & ecclesia fiunt unum mysticum ... I Cor. VI.17. de quo & divina & humana praedicantur".

[19] Jena 1653 (HAB 990. 15. Theol.).

[20] Vgl. Christian Braw, Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik, SMRT 39, Leiden 1985.

[21] Elke Axmacher, Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547–1606), FKDG 43, Göttingen 1989.

pulse erfahren, daß der Jesuit Henricus Sommalius 1594 pseudo-augustinische und pseudo-bernhardinische Schriften in den Druck gab[22]. Gerhard nimmt hier Teil an einer breiten theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung, die zwar in ihrer Gemengelage bei unterschiedlichen Vertretern verschiedene Akzente, aber doch eine überkonfessionelle Bedeutung hat. Das ist umso erstaunlicher, als dieser interkonfessionelle Austausch in Sachen Mystik just in der kirchengeschichtlichen Phase eintritt, in der die Gegenreformation und die Konfessionalisierungstendenzen ihrem Höhepunkt entgegenstreben.

Gerhard hat hier wie Arndt, Moller und Nicolai zu einer entscheidenden Bereicherung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens beigetragen, die u.a. als Reflex und Antwort auf die gerade am Anfang des 17. Jahrhunderts entstandene komplexe Krisensituation zu verstehen ist, von der Historiker wie Trevor-Roper und Hartmut Lehmann gesprochen haben[23]. Das Erstarken des gegenreformatorischen Katholizismus stellte nicht nur eine Herausforderung für die Kontroverstheologie, sondern auch für die praktischen Handlungsfelder der lutherischen Orthodoxie dar. Pestepidemien und die allgemeine Klimaverschlechterung, die man als ‚Kleine Eiszeit'[24] bezeichnet hat, und die aus ihr resultierenden Mißernten in der Zeit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, sowie eine durch das bevorstehende Ende des 16. Jahrhunderts hervorgerufene apokalyptische Endzeitstimmung weckten das Bedürfnis nach intensiver Erbauung und Tröstung des Einzelnen. Obendrein griff in dieser Zeit eine recht starke ökonomische Rezession Platz, die eine Pauperisierung weiter Bevölkerungsteile nach sich zog. Mit der Verinnerlichung von Theologie und Frömmigkeit geht auch eine gewisse religiöse Individualisierung einher. Krisen und Katastrophen wurden als endzeitliche Bußrufe Gottes verstanden; und die Erbauungsliteratur übte die Buße und die Tröstung der nicht nur geistlich, sondern auch ganz konkret durch die bestehenden Krisensituationen leiblich-weltlich geplagten und angefochtenen Gewissen ein.

Die neue mystische Frömmigkeit kann so als eine Form des Krisenmanagements des beginnenden 17. Jahrhunderts bezeichnet werden, wenngleich sie in dieser Funktion nicht einfach völlig aufgeht. Auch die hohe Sterblichkeitsrate stellt eine nicht zu unterschätzende sozialhistorische Motivation speziell für die Abfassung von ars-moriendi-Literatur dar. Das trifft auch auf Gerhard zu. Sein erstgeborener Sohn aus erster Ehe starb nur wenige Wochen nach der Geburt, die Mutter folgte ihm kurz danach. Sie war

---

[22] Vgl. Winfried Zeller, Luthertum und Mystik, in: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Marburg 1978, S. 35–54, hier: S. 42.

[23] Vgl. Hugh R. Trevor-Roper, The General Crisis of the Seventeenth Century, in: Trevor Aston, Crisis in Europe 1560–1660. Essays from Past and Present, London/Henley 1965, S. 59–95; Eric J. Hobsbawm, The Crisis of the Seventeenth Century, in: aaO., S. 5–58; Hartmut Lehmann, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit', in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 11, Göttingen 1986, S. 31–50.

[24] Vgl. Hartmut Lehmann, aaO.

erst 17 Jahre alt. Gerhard hatte sie geheiratet, als sie 14 war. Völlig allein gelassen leistet Gerhard Trauerarbeit, indem er sein ‚Enchiridion' gegen die Todesnöte verfaßt[25]. Wie in seiner Krankheitsphase, der sein Testament und die ‚Meditationes Sacrae' entsprungen sind, wächst Gerhards Seelsorge auch hier wiederum aus dem Selbsttrost hervor, den er dann in gedruckter Form an von ähnlichen Schicksalsschlägen getroffene Menschen weitergibt, um sie an dem Trost teilhaben zu lassen, der ihm selbst von Gott zuteil geworden ist. Jedenfalls spiegeln sich in der stark auf mystische Innerlichkeit abhebenden Seelsorgeliteratur Gerhards existentielle und grundstürzende Erfahrungen äußerlicher Not.

Zwar hat auch Luther an der mystischen Theologie nicht zuletzt wegen deren starker Biblizität ein vitales Interesse gehabt und z.B. die ‚Theologia Deutsch' des sog. Frankfurters herausgegeben[26]. Dennoch aber muß gesagt werden, daß nun bei Gerhard – ähnlich wie bei seinem Lehrer und Seelsorger Johann Arndt – die allegorisch-mystische Auslegung des Hld, viele Motive der Christus-Minne, die mystische Versenkung in Christus, die unio mystica und eine sehr innerlich motivierte Passions-, Blut- und Wunden-Frömmigkeit radikal verstärkt zum Tragen kommen. Durch die Rezeption dieser im weiteren Sinn als mystisch zu bezeichnenden Motive und sprachlichen Materialien erhält die reformatorische Theologie einen neuen Akzent. Dabei muß aber streng beachtet werden, daß es sich bei Gerhard um eine solche Akzentverschiebung handelt, die nicht zu Lasten der reformatorisch-theologischen Grundentscheidungen geht. Man kann hier in keiner Weise von einer Ablösung der reformatorischen Theologie durch eine völlig andere Frömmigkeit sprechen, wie dies viel zu oft der Fall ist. Vielmehr muß man im Auge behalten, daß diese Mystisierung als eine Bereicherung der reformatorischen Theologie selbst sich vollzieht.

Diese Dialektik, die alleine fähig ist, die selbst orthodox ausgerichtete mystische Interpretation der Reformationstheologie wirklich angemessen zu erklären, läßt sich besonders schön an Gerhards Werk exemplifizieren. Es gibt nicht ‚die' neue mystische Frömmigkeit, die sich als kritisches Potential gegen die vermeintlich versteinerte Orthodoxie wendet, sondern es gibt nur die Mystik-Rezeption, die Teil der facettenreichen Orthodoxie selbst ist. Die Frontlinie verläuft ganz woanders, als Winfried Zeller z.B. annimmt. Viel zu oft nämlich bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts haben die verschiedensten spiritualistischen außerkirchlichen Strömungen die Mystik in ihren Dienst gestellt. Die orthodoxe Mystik-Rezeption muß daher als Versuch angesehen werden, die mystische Begrifflichkeit nicht der spiritualistischen Gegenseite (etwa Caspar Schwenckfeld, Jakob Böhme oder Va-

[25] Gerhard, Enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum, Jena 1622 (HAB 1262 Theol. (3)), zuerst 1611.

[26] Vgl. Luthers Vorrede zur ‚Theologia deutsch' WA 1, S. 153 und S. 378f. Zum Thema vgl. immer noch: Heinrich Bornkamm, Mystik. Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum, VTKG 44, Gießen 1926, bes. S. 4–6 und: Steven Ozment, Eckhart and Luther: German Mysticism and Protestantism, in: Thom. 42 (1978), S. 259–280.

lentin Weigel) zu überlassen, sondern sie so zu übernehmen, daß das ihr de facto ja anhaftende Fascinosum für den innerkirchlichen Gebrauch fruchtbar gemacht werden kann. Deswegen hat sich Gerhard (wie auch sein Lehrer Arndt) sehr intensiv mit der in mancher Hinsicht heterodoxen Theologie Weigels beschäftigt, was sich nicht zuletzt auch anhand seines Bibliothekskataloges erheben läßt. Die ihn leitende Frage war: Wie ist es möglich, die Weigelsche Frömmigkeit orthodox fruchtbar zu machen, ohne gegen die dogmatischen Grundsätze vor allem der CA und der Formula Concordiae zu verstoßen?

Ein wichtiges rezeptionshermeneutisches Phänomen darf nicht übersehen werden: Die orthodoxe Beerbung der Mystik geschieht nicht sklavisch. Vielmehr bleibt der reformatorischen Hermeneutik völlig gemäß die Heilige Schrift immer die Meßlatte zur Beurteilung auch der mystischen Strömungen. D.h. aber auch, daß bereits während des Rezeptionsprozesses mystischer Anschauungen dieselben sich nicht unwesentlich in ihrem Aussagegehalt verändern. Was nämlich bei der Entdeckung vieler aus dem Mittelalter bekannter mystischer Motive in der orthodoxen Erbauungsliteratur leicht übersehen wird, ist, daß dieselben nur insoweit Aufnahme finden, als sie fähig sind, mit anderen Worten das auszudrücken, was der reformatorischen, schriftgemäßen Theologie entspricht. So kommt es, daß alle in der mittelalterlichen Mystik ja durchaus vorhandenen synergistischen Züge bei Gerhard nicht zu finden sein werden. Die Forderung etwa, der Mensch müsse aus eigener Kraft und kraft seines eigenen Willens von der Welt abscheiden und die Gelassenheit suchen, kommt bei Gerhard genauso wenig vor wie die häufig auftretende mystische Polemik gegen alles Äußerliche, Kreatürliche und Leibliche.

Grund für die Renaissance der Mystik zu Anfang des 17. Jahrhunderts ist also nicht eine vermeintliche Frömmigkeitskrise, in der die Orthodoxie gesteckt haben soll, denn in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat es an poimenischen Schriften niemals gefehlt, im Gegenteil: die Quellenmassen sind kaum überschaubar. Es handelt sich vielmehr um einen innerorthodoxen Auslegungsprozeß, der sich vor dem Hintergrund sozialer und konfessioneller Krisensituationen vollzieht, die als Zeichen der Endzeit biblisch gedeutet wurden. Gerade von Gerhard kann man lernen, daß man die orthodoxe Dogmatik und die orthodoxe Frömmigkeit nicht so leicht gegeneinander ausspielen kann. Wenn man das lebendige Miteinander von beidem zu beobachten beginnt, wird man es sich auch nicht mehr so leicht machen dürfen mit der inzwischen in Mode gekommenen Bezeichnung Johann Arndts, Christian Scrivers u.a. als Frühpietisten. Sonst müßte man auch Gerhard, den lutherischen Orthodoxen par excellence, einen Frühpietisten nennen, was doch niemand wirklich ernsthaft tun wird. Es ist doch eher der allgemein verbreiteten Unbekanntschaft mit der orthodoxen Theologie, Seelsorge und Erbauungsliteratur anzulasten, daß man viele Dinge als typisch pietistisch klassifiziert, die jedoch schon in der lebendigen Frömmigkeit der Orthodoxie längst vorhanden sind. Aus naheliegenden Gründen ist der Pietismus eben besser erforscht als die Orthodoxie. In der Tat wird man dann aber mit Johannes Wallmann noch einmal ganz neu danach fragen müssen, was denn nun – wenn man denn die orthodoxe

Theologie erst einmal besser erforscht haben wird – das eigentlich Neue am Pietismus ist[27].

Schon Luther hat manchenorts in sein Werk mystisches Gedankengut einfließen lassen. Das zeigt sich nicht nur anhand seiner offensichtlich dem Hld und Apk 22 entnommenen Brautmetaphorik, die er immer wieder zur Explizierung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott heranzieht. Bei Luther findet sich daher auch der etwa durch Bernhard von Clairvaux und Tauler vorgegebene Topos der allegorischen Auslegung von Hld 2,14 (‚meine Taube in den Felsklüften, in den Steinritzen, zeige mir deine Gestalt, laß mich hören deine Stimme...'). Das biblische Bild von der Taube, die in der Felsenritze wohnt, wird allegorisch übertragen auf das Verhältnis des Glaubenden zu Christus, in dessen Seitenwunde der Angefochtene Schutz und Zuflucht finden darf. So kann Tauler sagen: „Sehet / er lädet uns ... in seine liebreiche offene Seiten / als in einen reichen Wein=Keller / wo Freude und Fülle / und liebliches Wesen ist / wann er in dem Hohenlied rufft: Komm meine Schwester / meine Taube / in die Steinritzen / das ist in meine heilige Wunden"[28]. Dieser Topos taucht nicht erst bei Arndt und Gerhard wieder auf, sondern findet sich schon bei Luther. Allerdings steht er nun nicht mehr für sich allein, sondern wird in den Dienst der Rechtfertigungsbotschaft gestellt. So wie die Taube in der Steinritze Zuflucht findet, findet das Gewissen des Sünders nur in Christi Werk und Verdienst Gewißheit und Trost ohne jegliche eigene Werke. „Daher hanget ein Christlich Gewissen allein in Christus Wercken auffs blössest / und ist die Taube in Canticis / die in des Fels Löchern und in Steinritzen wohnet / das ist / in den Wunden und Worten Christi / und ist gewis / daß es nicht mag sicher noch zu Frieden seyn ohn allein in Christo / aber in allen eigen Wercken nicht müge / denn schuldig / verzagt und verdammt bleiben"[29].

Der Ort der Wohnung des Gewissens ist nicht die Seitenwunde Christi allein, sondern mit ihr das Wort. Die Flucht in die Wunde Christi ist bei

---

[27] Vgl. Johannes Wallmann, Reformation, Orthodoxie und Pietismus, in: JGNKG 70 (1972), S. 179–200, hier: S. 200: „Eine Definition des Pietismus muß auch den pietistischen Frömmigkeitstypus umfassen. Nur sehe ich hier nicht die Originalität Speners, und ich würde nicht behaupten können, daß durch ihn ein neuer Frömmigkeitstypus in die lutherische Kirche eingeführt worden ist ... Man denke daran, daß vor Spener schon der große lutherisch-orthodoxe Theologe Johann Gerhard eine Vorrede zur Evangelienpostille Arndts geschrieben und dabei ähnlich wie Spener von der Erbauung des inneren Menschen, vom wahren lebendigen Glauben und von der wahren Gottseligkeit geredet hat".

[28] Johannes Tauler, Geistreiche Betrachtungen / Oder Andachts=Ubungen Uber das Leben und Leyden unsers Erlösers JEsu Christi; Wie sie von ihme zu Anfang seiner wunderbaren Erleuchtung für sich und andere JEsus=Liebhabere entworffen, Frankfurt/Main 1692 (HAB Lo 7507 (9)), S. 179 f.

[29] Luther, Des Thewren Seeligen Manns GOTTES D. MARTINI LUTHERI Teutsche Schrifften aus denen Wittenbergischen Jehni- und Eislebischen Tomis auff des Durchleuchtigsten Hochgebornen Fürsten und Herrn Herrn Friedrich Wilhelms Hertzogen Zu Sachsen, gnädigsten befehl Zusammen getragen und in Zehen Theilen verfasset, Altenburg in Meissen 1661–1664 (HAB Li 4^0/b 272: 1–10), Bd. I, col. 878a (De votis monasticis).

Luther anders als bei Tauler zuerst Wortereignis, mithin Predigtgeschehen. Nicht der Mensch erhebt sich auf dem Leiterweg in die Seitenwunde Christi, sondern die Predigt des Glauben und Rechtfertigung stiftenden Wortes eröffnet dem Gewissen den Weg in die Wunden Christi. Der bekannte Topos der Hld-Auslegung wird von Luther rezipiert, gleichzeitig aber in eine neue Richtung gewandt und gewissermaßen um die reformatorische Achse der Rechtfertigungslehre zentriert.

Überall, wo Gerhard diesen Topos der Hld-Auslegung übernimmt, ist eindeutig klar, daß er genau auf diesem Boden der durch Luther vorgegebenen Rezeption und reformatorischen Transformation der mystischen Begrifflichkeit steht. Und gerade in dieser Abhängigkeit von Luther in Sachen Mystik-Rezeption besteht nun auch die Freiheit Gerhards, die Sprache der vornehmlich Bernhardschen und Taulerschen Mystik in viel breiterem Maße nachzusprechen. Wie bei Luther wird auch bei Gerhard die Mystik um die rechtfertigungstheologische Achse zentriert, nur mit dem Unterschied, daß die Felge jetzt viel breiter ist und mystisches Gedankengut deswegen viel größere Berücksichtigung findet. Mystik ist bei Gerhard nicht ein Gegensatz zur reformatorisch geprägten Orthodoxie, sondern eine Funktion derselben. Bei Luther wie bei Gerhard müssen Tauler und Thomas von Kempen sozusagen ein Aufbaustudium betreiben und eine Zusatzprüfung ablegen. Erst so werden sie – nun reformationstheologisch weitergebildet – zu Kommilitonen der orthodoxen Theologie.

Wie später etwa bei Heinrich Müller ist schon bei Gerhard der göttliche Trost der Kuß, mit dem der Bräutigam Christus Hld 1,2 zufolge den Glaubenden, die Braut, als Seelsorger liebkost. „Denn solcher göttlicher Trost in wahrem Glauben angenommen / ist der geistliche Kuß / vmb welchen die Geistliche Braut Christi / die Kirche Gottes vnnd ein jegliches wahres lebendiges Glied derselben bittet im Hohenlied Salomonis am 1. Cap. Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes / etc. Derselbe Trost ist das Pfandt vnd Sigel des Geistes / damit vns Gott der HErr vnsers himlischen Erbes vorgewissert / vnd auff den Tag der Erlösung versiegelt / 2. Cor. 1. Eph. 4."[30]. Ähnlich wie bei Luther wird nun die mystische Sprache zum Ausdruck der reformatorischen Schrifthermeneutik: Indem der Mensch durch das göttliche Wort zum Glauben kommt und es im Glauben annimmt, vollzieht sich der Kuß, der der Inbegriff der unio mystica ist. Auch hier erfährt die mystische unio-Lehre eine reformatorische Transformation von der Bibelhermeneutik und der Rechtfertigungslehre her.

Viel häufiger als Luther nun zieht Gerhard den Topos aus Hld 2,14 heran, um seine Seelsorgetheologie Anwendung finden zu lassen. Das, was Luther immer wieder rät, nämlich in Anfechtung Zuflucht zum Wort und zum Gebet zu nehmen, um mit diesen Waffen den Teufel aus dem Feld zu schlagen, interpretiert Gerhard sehr häufig als Flucht des Angefochtenen in die Seitenwunde Jesu. Auffallend ist hier besonders die stärkere, allegorisch be-

[30] Johann Gerhard, Zwey kleine Trostreiche Tractätlein. Deren eins in sich begreifft GEistliche Gespräch Gottes des HERRN / vnd einer gläubigen Seelen. Das Ander helt in sich Göttlichen Trost / insonderheit auff zwölfferley Noth gerichtet, Jena 1624 (HAB Th 945), S. A IVv/Vr.

dingte amplificatio des Trost-Gedankens durch die Bildlichkeit der ‚Trostwärme' und der ‚blutwarmen Wunden'. Die Wärme des aus Christi Wunden für die Menschen (auch heute noch im Abendmahl) fließenden Blutes ist das Hilfsmittel gegen die Kälte der Anfechtung: „Also wenn unsere Hertzen in schweren Anfechtungen wollen erkalten / wenn wir keine Trostwärme haben / so können wir in den blutwarmen Wunden Christi Trost finden / daß unsere Hertzen wiederumb erwärmet werden / und lebendigen Trost empfinden"[31]. Aber nicht nur vor der Kälte der Anfechtung bieten Jesu Wunden tröstenden Schutz, sondern auch vor der Hitze des göttlichen Zorns, weil Christus ihn ein für allemal stellvertretend für das menschliche Geschlecht in Gethsemane und am Kreuz in seiner totalen Gottverlassenheit empfunden hat. „In den Felßlöchern und Steinritzen ist ein Täublein sicher ... ab aestu, vor der grossen Hitze der Sonnen / wenn sie in grosser Hitze ächtzet / so findet sie Schatten und Erquickung in den kühlen Felsen / also auch können wir in den Wunden Christi für der Hitze des göttlichen Zorns bewahret werden ... so können wir auch in Christi Wunden durch wahren Glauben für dem Zorn Gottes bewahret und erhalten werden"[32]. In Christi Wunden herrscht das gemäßigte Klima, das die Angefochtenen davor bewahrt, entweder vor der Hitze des Zornes Gottes oder vor der klirrenden Kälte der teuflischen Anfechtung zu vergehen.

Auch hier vollzieht sich die reformatorische Transformation der Mystik. Denn Gerhard läßt die mystische Sprache zur Ausdrucksform und Predigt der typisch reformatorisch-Lutherschen Soteriologie werden, die in der tröstlichen Botschaft besteht, daß Christus anstelle der Menschen den Zorn Gottes über die Sünde, ja den ewigen Tod ertragen hat und die Menschen so aus dem vernichtenden Gericht Gottes genommen hat.

Eine ähnliche Akzentverschiebung zeigt sich auch, wenn man das, was Tauler über die imitatio Christi, über die Leidensnachfolge des Glaubenden sagt, mit dem vergleicht, was Gerhard hierzu zu bedenken gibt. Schon Luther hatte Karlstadt etwa Synergismus und Gesetzlichkeit vorgeworfen, weil er das Leiden des Glaubenden zur Bedingung der Möglichkeit der Sündenvergebung erhoben habe[33]. Dies sei eine neue Form der Werkgerechtig-

---

[31] Gerhard, POSTILLA SALOMONÆA, Das ist / Erklärung etlicher Sprüche Aus dem Hohenlied Salomonis Auff die Sontägliche vnd vornembste Fest=Evangelia durchs gantze Jahr gerichtet ..., Jena 1652 (HAB Th 940), 2 Teile, Bd. II, S. 54.

[32] Ebd., S. 52.

[33] Vgl. etwa Luthers Schrift ‚Wider die himmlischen Propheten', 2. Teil, S. 126-214. Nach Karlstadt empfängt nur derjenige wahrhaft das Abendmahl, der Christi Leiden auf sich nimmt und unter das Kreuz kriecht: „Das ist / wir müssen auch vnsern todt Christi in vnß enpfinden". Es geht Karlstadt zuerst um das „absterben mit Christo" (Andreas Karlstadt, Dialogus oder gesprechbüchlin, in: Erich Hertzsch [Hg.], Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–1525, Halle/S. 1956 f., Bd. 2, S. 49). Daher ist die Gelassenheit eine durch den Menschen zu bewerkstelligende Voraussetzung für die Nießung des Abendmahls, in dem Christus nicht leiblich anwesend ist. „Wir müssen verlassen / vnd dorffen nicht thun" (ebd., S. 25). Luther lehnt diese mystische ‚Werkerei' des Abscheidens von der Welt ab, alle „‚entgröbung', ‚studirung', ‚verwunderunge', ‚langweyl' und des gauckel wercks mehr, da nicht eyn buchstabe von ynn der schrifft steht" (WA 18, S. 138). Denn so degeneriert das Abendmahl in ein „menschlich werck" (ebd.).

keit, die meint, der Mensch müsse durch eigenes Kreuz und durch eigene Traurigkeit die Kreuzigung Christi zuendeleiden. Luther hat – anders als Karlstadt und Schwenckfeld – das aktive Suchen des Menschen nach selbstauferlegter Traurigkeit und selbstverordnetem Leiden strikt abgelehnt. Der Christ soll sich nur dann willig ins Leiden schicken, wenn Christus es ihm auferlegt und ihm beim Tragen des Kreuzes stärkend durch sein Wort hilft. Bei Tauler allerdings liegt das synergistische Mißverständnis nie sehr fern, daß der Mensch aktiv das Leiden suchen soll, um Gott gefällig und angenehm zu werden. „Vnd kein ding machet den Menschen GOtt gemeiner den leiden. Vnd das ist darumb / wen leiden vertilget an den Menschen alles das hässig ist / vnd Gott vnangeneme ist"[34]. Bei Thomas von Kempen allerdings gibt es noch viel deutlicher klingende Passagen, die besagen: Ohne vorheriges Leiden kein Heil: „Niemand ist geschickt / himmlische Dinge zu begreiffen / der sich nicht umb Christus willen Widerwertigkeit zu leyden begeben hat. Es ist GOtt nichts gefälliger noch dir heilsamer / dann in dieser Welt von Christus wegen gern leyden ... Dann unser Verdienst und Zunehmen unsers Wesens stehet nicht in vielem Trost und vieler Süssigkeit / sondern in Vertragung grosser Beschwerung und Widerwertigkeit"[35]. Darum ist es nicht verwunderlich, daß Gerhard hier in seiner Rezeption des mystischen imitatio-Gedankens höchste Vorsicht walten läßt. Denn der Gedanke, daß es zur Nachfolge Christi hinzugehört, auch Kreuz und Anfechtung tragen zu müssen, mußte mit der Rechtfertigungslehre kompatibel bleiben. Deswegen wendet sich Gerhard immer wieder gegen das mögliche und gefährliche Mißverständnis, als könne der Mensch durch sein Leiden sich das erwerben, was ihm doch allein aus Gnade geschenkt wird. Gerhard unterscheidet daher klar zwischen dem Versöhnopfer, das allein Christus zu vollbringen im Stande ist, und dem Dankopfer des Glaubenden. „Aber solch Leiden der Heiligen ist kein Versöhnopffer oder Gnugthuung für die Sünde / wie Christi Leiden ist / sondern ihre Gedult im Leiden ist ein geistliches Danckopffer / sie werden durch Trübsal dem HERRN Christo ehnlich gemacht / Roman. 8. ... Damit ist angedeutet / daß

Nicht, indem der Mensch unter das Kreuz kriecht, geschieht die applicatio der am Kreuz erworbenen Gerechtigkeit, sondern im Abendmahl – nicht durch mitleidendes und absterbendes Tun des Menschen, sondern durch die Präsenz Christi im Sakrament des Altars. „Erworben hat sie (scil. die Gerechtigkeit; A. S.) Christus am creutze, das ist war, Aber er hat sie nicht ausgeteylt odder gegeben am creutze, Jm abentmal odder Sacrament hat er sie nicht erworben, Er hat sie aber daselbst durchs wort ausgeteylet und gegeben, wie auch ym Euangelio, wo es predigt wird" (WA 18, S. 203).

[34] Doctor Johan Taulers Nachfolgung des Armen Lebens Christi / Jn zwey Theil abgetheilet, Frankfurt/Main 1621 (HAB 224 Theol. (4)), S. 133.

[35] Thomas von Kempen, Theologia deutsch, in: Johann Arndt (Hg.), Vier uralte Geistreiche Büchlein / Deren I. Die Teutsche Theologia ... II. Die Nachfolge Christi / ... D. Thomae à Kempis. III. Von der holdseligen Liebe GOTTES. IV. Von unserm H. Christl. Glauben / D. Johann von Staupitz geschrieben ... Frankfurt/Main 1692 (HAB Lo 7507 [7]), S. 93.

unser Creutz und Leiden gar nichts gegen Christi Leiden zu achten / da wir ein Spänlein tragen / hat er ein großmechtig Holtz tragen müssen"[36].

4. Zusammenfassung und Ausblick

An Gerhards Seelsorgelehre also ist zu lernen: 1. Daß die zu oft zu pauschal als pietistisch bezeichnete Blut- und Wundenfrömmigkeit ein Proprium der in der orthodoxen Seelsorge- und Erbauungsliteratur zu ihrer Anwendung gelangenden orthodoxen loci-Dogmatik ist. Die Pietismus-Forschung ist aufgerufen, stärker herauszustellen, wo der Pietismus – besonders, was die Passionsfrömmigkeit angeht – die Orthodoxie beerbt hat und wo er sich konkret in dieser Frage von dem orthodox Vorgegebenen unterscheidet.

2. wird an Gerhard deutlich, daß man die stärkere Neurezeption mystischer Motive durch die lutherische Orthodoxie als ein innerorthodoxes Phänomen, als Auslegungsprozeß, begreifen muß und das Wiederaufleben der Mystik nicht gegen die orthodoxe loci-Dogmatik ausspielen kann. Die mystische Frömmigkeit ist das notwendige Seitenstück zur loci-Dogmatik. Die These von der Frömmigkeitskrise der Orthodoxie wird hinfällig oder muß zumindest grundlegend differenziert werden.

3. zeigt sich an Gerhard, daß das Neuaufleben der Mystik nicht die reformatorisch-theologischen Grundentscheidungen konterkariert oder aufhebt, sondern im Interesse der lebendigen Neuformulierung derselben vor sich geht.

4. wird bei der Beschäftigung mit Gerhards seelsorglicher Theologie sinnenfällig, daß innerhalb der mystischen Interpretation der Theologie Luthers auch das Rezipierte selbst eine Transformation erfährt. Die reformatorische Schrifthermeneutik, die Rechtfertigungslehre und die Sakramentstheologie bilden die Koordinaten und die Gewährleistung dafür, daß die mystische Theologie nun nicht mehr in die bekannten Mißbräuche abgleitet, die man zuweilen von ihr gemacht hat.

5. wird zu beachten sein, daß Gerhard stärker noch als Arndt vielleicht als erster einen Weg gewiesen hat, wie (anders als bei Karlstadt, Schwenckfeld, Weigel und Böhme) eine innerkirchliche, orthodox-lutherische Domestizierung der Mystik vor sich gehen kann. Die Erfahrung im polemischen Umgang mit Heterodoxie und Häresie hat demnach (wie oft in der Kirchengeschichte) belebende und bereichernde Konsequenzen für die Orthodoxie. Hieran also zeigt sich, daß Gerhard als orthodoxer Theologe keineswegs sich der spiritualistischen Häresie gegenüber bloß polemisch-theologisch negativ verhalten hat.

6. Nur weil der Gerhard der Dogmatik immer mit dem Seelsorger und Mystiker Gerhard im Gespräch geblieben ist, konnte eine Möglichkeit geschaffen werden, die oft gerade von seiten der Tübinger Theologen angefeindete Arndtsche Frömmigkeit in die orthodox-kirchliche Lehre zu integrieren. Ohne diesen von Gerhard geleisteten Vermittlungsprozeß wäre es

[36] Gerhard, Heilsame Betrachtung und erklärung der gantzen Historie von dem bittern Leiden unsers HERRN JEsu CHristi ..., Jena 1652 (HAB Th 940), S. 217.

zu einer derart starken Wirkungsgeschichte der ‚Vier bzw. Sechs Bücher vom wahren Christentum' Arndts niemals gekommen.

7. Erst wenn man den Seelsorger und Prediger Gerhard wieder mit dem Dogmatiker Gerhard ins Gespräch bringt und ähnlich auch mit den anderen orthodoxen Theologen verfährt, wird man die alteingesessenen Verdikte über die Orthodoxie verlassen und den frömmigkeitsgeschichtlichen Facettenreichtum und die Heterogenität des orthodoxen Diskurses zu beschreiben fähig werden. Erst dann wird man auch der Verflechtung der Orthodoxie in die zeit- und sozialgeschichtlichen Koordinaten z.B. in die Krisensituationen des 17. Jahrhunderts ansichtig werden können: Wenn man nicht länger ohne jede Ideologiekritik die antiorthodoxe Polemik des Pietismus und der liberalen Theologie zur unhinterfragten Voraussetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit erhebt.

8. Die orthodoxe Rede von der unio mystica interpretiert das, was Luther über den fröhlichen Wechsel und Streit zwischen Gott und Mensch gesagt hat. So wie in Christus göttliche und menschliche Natur eine Union eingehen (eine unio personalis), so treten Gott und Menschheit in der mystischen Union in den fröhlichen Tausch und Wechsel ein. Die Mystik setzt Christologie und Rechtfertigungslehre nicht außer Kraft, sondern in Kraft. Wer das begreift, muß die Rechtfertigungslehre nicht gegen die Mystik ausspielen wie z.B. Albrecht und Otto Ritschl und nicht die Mystik des Apostels Paulus gegen die Rechtfertigungslehre wie etwa Albert Schweitzer. Aber das ist ein anderes Thema.

Rationalistische Christentumskritik in essenischem Gewand

Der Streit um die „Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu"[1]

Rainer Henrich

Die deutsche Öffentlichkeit stand noch völlig im Banne der Ereignisse, die sich an die Märzrevolution von 1848 anschlossen, als Anfang 1849 im Verlag Christian Ernst Kollmann in Leipzig ein kleines, rund neunzig Seiten umfassendes Büchlein erschien, dessen Titel auf religiös interesssierte Zeitgenossen einen sensationellen Eindruck machen mußte: *Wichtige, historische Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu. Nach einem alten, zu Alexandrien gefundenen Manuscripte von einem Zeitgenossen Jesu aus dem heiligen Orden der Essäer. Aus einer lateinischen Abschrift des Originals übersetzt.* Diese offenkundige Fälschung, die schon bald auch unter der Bezeichnung „(erster) Essäerbrief" bekannt wurde, hat ein beachtliches Echo ausgelöst. Sogleich entzündete sich daran ein literarischer und auch juristischer Streit, in dessen Verlauf der anonyme Verfasser eine ganze Reihe von Folgeschriften erscheinen ließ, in denen er sich mit Kritikern verschiedener Prägung auseinandersetzte und die seine nicht etwa nur religiösen und historischen, sondern letzten Endes gesellschaftspolitischen Interessen in ihrer ganzen Brisanz erst richtig hervortreten ließen. Während der Essäerbrief noch heute gelegentlich nachgedruckt und leichtgläubigen Lesern als lange verheimlichtes Dokument aus den Anfangszeiten des Christentums präsentiert wird, haben die Hintergründe der Fälschung keinerlei Beachtung mehr gefunden, nachdem diese erst einmal als solche entlarvt war[2]. Nicht um eine

---

[1] Durchgesehene Fassung eines Beitrags für die nicht im Buchhandel erschienene Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans Friedrich Geißer (Theologische Kaprizen, komponiert, kompiliert und nicht zuletzt kopiert von Markus Baumgartner und Hans Jürgen Luibl, Zürich 1988).

[2] Karl Hase dachte an eine Entstehung der „Enthüllungen" im Anschluß an Bruno Bauer (Karl *Hase*: Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876, S. 136). Daß sie „ein nicht geringes Aufsehen erregten", berichtet Albert *Schweitzer* in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (4. Aufl. Tübingen 1951, S. 162). Wie Schweitzer streift auch Martin *Dibelius* die „Enthüllungen" nur am Rande (Geschichte der urchristlichen Literatur, Bd. I. Evangelien und Apokryphen, Berlin 1926. – SG 934, S. 72f.); etwas ausführlicher werden sie von Siegfried *Wagner* gewürdigt (Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie, Berlin 1960. – BZAW 79, S. 50–52).

Rehabilitierung des Fälschers soll es nachfolgend gehen, wohl aber um eine notwendige Korrektur dieser allzu oberflächlichen Betrachtungsweise.

Bei der Darstellung des Streites um den Essäerbrief legt es sich nahe, dem Gang der Ereignisse zu folgen und die Anliegen des anonymen Verfassers durch ausführliche Zitate aus seinen in rascher Folge erschienenen Schriften zu beleuchten, parallel dazu die sukzessive Aufdeckung des Schwindels zu schildern, in einem weiteren Schritt die Frage nach der Identität des Autors zu stellen und schließlich einen Blick auf die spätere Verbreitung dieses Textes zu werfen.

Worum handelt es sich nun aber beim sogenannten Essäerbrief? Angeblich um ein Schreiben des Ältesten der Essäer (Essener) zu Jerusalem an seinen Amtsbruder in Alexandrien, worin sieben Jahre nach der Kreuzigung Jesu Auskunft über dessen Leben und insbesondere über die Umstände seines Todes erteilt wird, nachdem Gerüchte darüber nach Alexandrien gelangt sind. Die dortigen Angehörigen der „geheimen Verbrüderung" hatten rasch erkannt, daß Jesus einer der Ihren gewesen sein müsse, zeigten sich jedoch befremdet über die Wundergeschichten, die von ihm erzählt wurden, da die Essäer jeglichem Aberglauben abhold waren und „alles Uebernatürliche auf natürlichen Wegen zu entziffern suchten" (S. V). Dem Brief ist ein Vorwort vorangestellt (S. III–VIII), worin folgende Einzelheiten über die Fundumstände mitgeteilt werden: Ein Mitglied der Abessinischen Handelsgesellschaft soll die Pergamentrolle in Alexandria, in einem früher von griechischen Mönchen bewohnten Gebäude, das sich einst im Besitz des Essäerordens befunden haben soll, entdeckt haben. Ein zufällig anwesender französischer Gelehrter und Naturforscher habe kaum mit der Entzifferung begonnen, „als ein Missionair in fanatischem Eifer der Orthodoxie die gewaltsame Zerstörung dieses alterthümlichen Documentes versuchte". Es habe aber bis auf einige Nachträge gerettet werden können und sollte unterdessen in den Besitz der Académie Française gelangt sein, falls nicht die Intrigen namentlich der Jesuiten-Mission dies verhindert haben. Eine Abschrift des lateinischen (!) Urtextes sei „vor den Nachstellungen orthodoxer Finsterlinge gerettet" worden und „auf maurerischem Wege" „in den Besitz einer deutschen Verbrüderung, die gewissermaßen als letzte Fortbildung der alten essäischen Weisheit betrachtet werden darf", gelangt, wo die nun erstmals veröffentlichte Übersetzung angefertigt worden sein soll.

Der Brief schildert die Ereignisse „in der nüchternsten Wahrheitsliebe und mit der geläuterten Anschauung eines in den geheimen Naturkenntnissen des Ordens gereiften Verstandes" (S. VIII). Damit tritt er den Wundererzählungen entgegen, welche die Jünger Jesu voll schwärmerischer Begeisterung verbreiteten. Letztere waren nicht in die tieferen Geheimnisse eingeweiht und ahnten nichts davon, daß ihr Meister von Geburt an für den Orden bestimmt war und von seinen Mitbrüdern heimlich begleitet, unterstützt und schließlich vom Kreuz herab gerettet wurde. Im ersten,

---

Von den Auseinandersetzungen, welche die Hintergründe dieses literarischen Betrugs erst richtig ans Tageslicht brachten, scheint keiner der genannten Autoren Kenntnis gehabt zu haben.

kürzeren Teil des Briefes wird in Andeutungen davon berichtet, daß Jesus von einem Essäer gezeugt worden sei, den Maria in ihrer Schwärmerei für einen „Gesandten" gehalten habe. Der Bund habe sich deshalb ihres Sohnes seit seiner Geburt angenommen, die Flucht nach Ägypten bewerkstelligt, für seine Erziehung gesorgt und ihm zusammen mit Johannes dem Täufer die Weihe des Ordens erteilt. Durch den Verzicht auf seine Geliebte Maria, die Schwester des Lazarus, habe Jesus das Bundesgelübde bewährt und zugleich begonnen, „die essäische Wahrheit durch seinen Wandel und sein Wort im Volk zu verherrlichen" (S. 12). Jesus sei nicht allein „fromm und weise" gewesen, sondern habe auch die Kenntnisse des Bundes „von den Geheimnissen der Natur und den Einflüssen der Kräuter und Salze und Steine auf den menschlichen Leib" erworben und als „ein begeisterter Lehrer und ein Künstler, zu heilen, gleich den Aeltsten unter uns" gewirkt (S. 14).

Nach einer angeblichen Lücke im Originaltext folgt der ausführliche Bericht über die Umstände der Kreuzigung Jesu, wo dieser sein Werk für die Welt nicht etwa durch seinen Tod, sondern allein durch seine Bereitschaft vollendet habe, mit heiligem Mut und hoher Zuversicht in das Elend hineinzugehen und um der Tugend willen zu sterben. Mit auffälligem Interesse für die physiologischen Vorgänge wird geschildert, wie die Kreuzigung vollzogen wurde, und immer klarer tritt das Bestreben des Verfassers zutage, mit naturwissenschaftlich-medizinischen Argumenten die Scheintodhypothese zu untermauern. Ein direktes Eingreifen war den Mitgliedern der Bruderschaft nicht möglich, doch als Joseph und Nikodemus Jesus vom Kreuz nehmen, stellt letzterer sogleich fest, daß es für eine Rettung noch nicht zu spät ist. Nach allen Regeln essäischer Heilkunst wird der übel Zugerichtete gepflegt, der sich jedoch ohne Rücksicht auf seinen geschwächten Leib schon bald wieder seinen Anhängern zeigt. Jesus läßt sich nicht vom öffentlichen Auftreten abbringen, denn gerade darin kommt das Spezifische seines Selbstverständnisses zum Ausdruck: „Verkennet mich nicht, daß ich nicht ganz nach den Regeln des Bundes gelebt habe. Aber hätte ich, gleich Euch, nur im Verborgenen gewirkt, so wäre die Wahrheit nicht in das Volk gekommen, denn daß Ihr geheim seid und Geheimnisse bewahrt, ist nicht meine Ueberzeugung. Auch vor der Welt kann der Weise Weisheit, und der Auserwählte Tugend üben" (S. 58f.). Aber im übrigen ist die Lehre Jesu identisch mit der alten Weisheitslehre der Essäer. Um zu vermeiden, daß er als weltlicher König ausgerufen wird, willigt er schließlich dennoch ein, in das „Dunkel des Bundes" zurückzukehren, und stirbt sechs Monate später in einer Niederlassung der Bruderschaft am Toten Meer.

Dem Brief sind „Schlußbemerkungen des Uebersetzers" (S. 67–88) angefügt, in denen die Motive des Fälschers etwas deutlicher erkennbar werden. Der angebliche Übersetzer bekennt sich dazu, auf dem „essäischen Standpunkte" zu stehen (S. 73). Zwar gesteht er zu, daß die Echtheit des Dokuments nicht zu beweisen sei, doch spreche dafür, daß es vieles in ganz natürlichem Lichte erscheinen lasse. Für den aufgeklärten Christen seien die geschichtlichen Grundlagen ohnehin unwesentlich, ihm komme es vielmehr auf die „Ausbildung und Fortgestaltung des christlichen Geistes im öffentlichen Leben" an (S. 69). Ausführlich wird nochmals das Überle-

ben Jesu am Kreuz physiologisch begründet, wobei dem zufällig eingetretenen Erdbeben und der dadurch bewirkten „magnetisch-elektrischen Erregung" der Nerven besondere Bedeutung beigemessen wird. Insgesamt erhält man den Eindruck, daß es dem Verfasser darum geht, jener (keineswegs neuen) rationalistischen Deutung der biblischen Jesus-Überlieferung, die alles scheinbar Übernatürliche durch Jesu Verbindung mit den Essenern erklärt und den Auferstehungsglauben durch die Scheintodhypothese ersetzt, eine pseudohistorische Grundlage zu geben. Neu daran ist nur, daß die bisher in der Form des Leben-Jesu-Romans popularisierten Erklärungsversuche durch die Autorität eines Augenzeugen gestützt werden, der, als Angehöriger des Ordens zu höchster Wahrheitsliebe verpflichtet und „morgenländischer Schwärmerei" (S. VIII) abgeneigt, gleichsam als antiker Idealtyp eines neuzeitlichen Rationalisten erscheint. Jesus wird als ein seiner hohen Berufung verpflichteter Lehrer und Arzt gezeichnet, der sich nur darin von seinen essäischen Mitbrüdern unterscheidet, daß er die Ideale des Ordens auch ins Volk hinaustragen möchte.

Daß eine solche „Urkunde" sogleich Beachtung fand und auch heftige Kritik herausforderte, verwundert nicht. Das aufsehenerregende Büchlein war kaum erschienen, als der Fürstlich Schwarzburg-Rudolstädtische Kirchenrat Johann Friedrich Theodor Wohlfarth[3] eine erste Gegenschrift[4] verfaßte, worin uns ein bemerkenswertes Gemisch aus aufgeklärt-rationalistischem Gedankengut und ungebrochener orthodoxer Kirchlichkeit entgegentritt. Gerade in dieser schweren Zeit, in der die Revolution wie eine große Flut über die Völker gekommen ist, braucht der Staat nach Wohlfarths Überzeugung eine „erhabene Tugendlehre" (S. VI) und eine starke Kirche: „Ohne die Religion keine Tugend! Ohne die Tugend kein Staat!" (S. VIII). Ein „lebendiger, thatkräftiger Glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit in Christus Jesus" (ebd.) ist es, was dieser Zeit mangelt. Und dieses Ideal ist gar nicht allzu weit entfernt von dem, was dem Verfasser der „Enthüllungen" vorschwebt, weshalb ihn denn Wohlfarth auch als „Theologen von freisinniger und frommer Denkungsart" (S. 39) würdigt. Aber dennoch fürchtet er, daß dessen Schrift vielen Gläubigen Anstoß bereiten könnte, weshalb er nach einer Zusammenfassung des Inhalts die Echtheit des Dokuments einer kritischen Prüfung unterzieht. Darauf läßt er eine Darstellung der „orthodoxen Kirchenlehre" (S. 68) über die letzten Schicksale Jesu folgen, und zwar im wesentlichen im Anschluß an die lutherischen Bekenntnisschriften. Der Glaube an Auferstehung und Himmelfahrt Christi kann sich zwar nicht gegen alle Zweifel rechtfertigen: Die biblischen Berichte können auch rationalistisch oder als Mythen gedeutet werden, was allerdings zu einer Profanierung geführt hat. Der Glaube beruht jedoch

---

[3] Wohlfarth ist auch mit verschiedenen pädagogischen Schriften an die Öffentlichkeit getreten, vgl. Johann Baptist *Heindl:* Galerie berühmter Pädagogen, verdienter Schulmänner, Jugend- und Volksschriftsteller und Componisten aus der Gegenwart, München 1858/9, Bd. II, S. 619f.

[4] Johann Friedrich Theodor *Wohlfarth:* Würdigung und Beleuchtung einer soeben bei Kollmann in Leipzig unter dem Titel: „Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu" erschienenen Schrift, Weimar 1849 (Vorwort dat. 11. März).

auf viel höheren Gründen als auf historischen Nachrichten über den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu (S. 139–162). Besonderes Gewicht kommt dabei dem „historischen Beweis" durch die Ausbreitung des Christentums zu (S. 130), das als „höchste, reinste Vernunftreligion" (S. 138) qualifiziert wird. Von einer dreifachen Offenbarung des Ewigen in unserer Vernunft, im Gewissen und in gottbegeisterten Männern (wie vor allem in Christus) ist die Rede (S. 137). Das wörtliche oder bildliche Verständnis der biblischen Berichte kann dem einzelnen Gläubigen überlassen bleiben, da sich der Glaube an die Unsterblichkeit auf bessere Gründe stützt. Wie sich allmählich herausstellt, ist dem Verfasser der Nachweis der Vernunftgemäßheit der in diesem Sinne verstandenen Kirchenlehre bzw. der Kampf gegen die „Emancipation des Fleisches" (S. 167) weit wichtiger als die direkte Auseinandersetzung mit dem Essäerbrief.

Den ersten öffentlichen Angriff auf die „Enthüllungen" parierte deren Verfasser innert kürzester Frist mit einer neuen Schrift unter dem Titel *Jesus der Essäer oder die Religion der Zukunft*[5]. Jetzt, wo der Autor seine der Fälschung zugrundeliegenden Auffassungen erstmals explizit zur Sprache bringt, wird bald einmal klar, daß es ihm keineswegs nur um Hypothesen über den Tod Jesu oder um möglichst einleuchtende Erklärungen vermeintlicher Wunder geht. Sein Ziel ist ein viel ambitiöseres, nämlich die gesellschaftliche Realisierung der nach seiner Ansicht vom Atheismus wie von der Orthodoxie gleichermaßen verkannten sittlichen Wahrheiten des Christentums. Nur so kann die Gesellschaft, deren Grundproblem in der Rivalität aller Klassen, im „grausame(n) Cultus des Egoismus" (S. 70) besteht, vor den „Abgründen einer forcirten und verirrten Civilisation" gerettet werden, wie sie sich im Chaos der Revolution aufgetan haben (S. 10). Allein durch die Gesellschaftslehre Jesu kann die Menschheit – in Übereinstimmung mit dem Gesetz des ewigen Fortschritts – einem höheren Grad von Glückseligkeit entgegengeführt werden. Dieses Ziel ist aber nur durch eine radikale Kirchen- und Theologiekritik zu erreichen: Selbst aufgeklärteste Persönlichkeiten wie David Friedrich Strauß sind noch zu stark den alten Dogmen verpflichtet, als daß ihre Kritik die erforderliche Durchschlagskraft erreichen könnte. Die von der Kirche verheißene Erlösung durch (Wunder-)Glauben ist nur ein trauriger Ersatz für die irdische Erlösung, nämlich die von Jesus begonnene Umgestaltung der Gesellschaft zu einer „großen, thätigen, vernünftigen Brüderschaft [...] welche durch Einfachheit der Bedürfnisse, durch eine natürliche Organisation, durch Vermeidung der großen gesellschaftlichen Extreme von arm und reich, durch eine Ausgleichung der Bildungsstufen und das für alle unverbrüchliche Gesetz der Liebe, einem jeden die Möglichkeit einer glücklichen Existenz sichern sollte" (S. 12).

In Auseinandersetzung mit der Kritik Wohlfarths gesteht der Verfasser erneut zu, daß die Echtheit des Essäerbriefs nicht über alle Zweifel erhaben

---

[5] *Jesus der Essäer oder die Religion der Zukunft.* Eine Beleuchtung der „Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu" und ihrer Consequenzen für die Gesellschaft, verbunden mit einer Kritik der Einwendungen der orthodoxen Theologie, wie sie die Schrift des F. S. Kirchenraths Wohlfahrt [sic!] ausspricht, Leipzig 1849.

sei; insbesondere die in der Einleitung enthaltenen Angaben verteidigt er nur sehr halbherzig. So ist nun plötzlich davon die Rede, daß es sich bei dem lateinischen Dokument wohl ohnehin nur um eine Abschrift oder Übersetzung des Originals gehandelt habe. Doch die Tatsache, daß man die „Enthüllungen" nach seinem eigenen Eingeständnis auch für einen „literarischen Schwindel" halten könnte, scheint ihn wenig zu beeindrucken: Die „Einfachheit und Natürlichkeit", die „Folgerichtigkeit des innern Zusammenhanges" und die „natürlichen und einfachen Aufklärungen über dunkele Stellen der biblischen Tradition" sind es, die „dem Briefe das Gepräge der Wahrhaftigkeit aufdrücken" (S. 29); im Vergleich dazu müssen die wunderhaften biblischen Erzählungen in ihren Ansprüchen zurückstehen. Und im übrigen: „Die Baalsphilosophie ist zu gelehrt, zu vornehm speculativ für die Erfindung einer Geschichte, die viel Aehnlichkeit mit der Anecdote vom Ei des Columbus hat" (S. 60)!

Im Grunde ist es eine einfache Botschaft, die auf den letzten Seiten nochmals ausgebreitet wird: All die nur zu offensichtlichen Wunden der Gesellschaft, „[...] unser Atheismus in seiner erstarrenden Eisatmosphäre, unsere fanatische Gläubigkeit mit ihrem glühenden Haß, sind Folgen der Ausbeutung des Christenthums durch die Kirchenlehre" (S. 71). Gegen den Kommunismus grenzt sich der Verfasser ausdrücklich ab: Nicht Abschaffung des Eigentums, sondern Milderung des Egoismus ist sein Ziel (S. 72–74). Seine Frömmigkeit hat idealistisch-pantheistische Züge: Gott ist die Welt selbst. Die Schule wird die Kirche ersetzen, die Gesellschaft im Staat aufgehen und umgekehrt. Der Mensch, mit ewigem Geist begabt, ist höchster Vervollkommnung fähig, und „das Glück der Menschheit wird die Lasten der Erde vernichten" (S. 78).

Ganz am Ende der obengenannten Schrift wird eine weitere Veröffentlichung angekündigt: *Der wahre christliche Staat, oder: die Religion der Zukunft und das Ziel der Revolution*[6]. Hier wird nun vollends deutlich, welch radikalem Programm unser anonymer Autor durch seine Fälschung zum Durchbruch verhelfen möchte. In der Verbesserung der irdischen Zustände erkennt er das höchste Ziel, und um dieses zu erreichen, hat er sich „die Aufgabe gestellt, durch die Unterlage des historischen Fundaments die Resultate der theologischen Kritik populair zu machen" (S. 14). In der Tat ein „enthüllendes" Bekenntnis! Die neue Schrift ist grundsätzlicher und anspruchsvoller als die bisherigen, und vom Essäerbrief ist kaum noch die Rede. Schon bald wird klar, daß der Verfasser jetzt endlich ganz zu jener Sache kommt, für die sein Herz schlägt: zu jener radikalen religiösen Erneuerung, die er für den einzigen Weg hält, um die Gesellschaft vor dem „furchtbarsten Ruin der allgemeinen Entsittlichung" (S. 33) zu bewahren, wie sie in der Revolution unverhüllt zutage getreten ist. Ursache dieser Entsittlichung ist das entartete, für Offenbarung ausgegebene und als Staatsreligion privilegierte Christentum. Deshalb muß mit dem Despotismus auch dessen Erzeugerin, die Kirche, vernichtet werden, um das geschichtlich notwendige

[6] *Der wahre christliche Staat, oder: die Religion der Zukunft und das Ziel der Revolution.* Die letzten Consequenzen der Lehre Jesus des Essäers, geschöpft aus den „Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu", Leipzig 1849.

Ziel, den demokratischen Staat, verstanden als Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, zu verwirklichen. Der grundlegende Irrtum der Revolution bestand darin, daß sie sich auf die politische Ebene beschränkte. Kein Staat kann aber ohne Religion existieren, da diese, verstanden als Gefühl der Gottinnigkeit, unvernichtbar ist. Die Lehre Jesu, die „Gesellschaftslehre eines menschlichen Menschen [...] wird die natürliche Grundlage jeder socialistischen Staatsgesellschaft sein" (S. 37), denn sie ist „nichts als eine Verkündigung der ewigen Wahrheiten, auf welche sich die Gesellschaft als auf natürliche Grundlagen stützt" (S. 38). Die Religion der Zukunft ist jene Gesellschaftslehre, die Jesus der Essäer verkündigt hat.

Unterdessen erschienen die „Enthüllungen" bereits in 5. Auflage. Neu beigefügt wurde ein Nachwort, worin sich der Verfasser zunächst einmal weigert, verschiedene nicht näher identifizierbare Kritiker überhaupt ernst zu nehmen, und sich anschließend auf eine kurze Auseinandersetzung mit Wohlfarth einläßt. Zur Echtheitsfrage äußert er sich erneut in sehr aufschlußreicher Weise: „Abgesehen von der Aechtheit oder Unächtheit eines alten Documentes wird jeder aufgeklärte Christ ganz unbedingt jeder solchen Urkunde freiwilligen Glauben schenken, welche eine Wundergeschichte, über die er längst mit seinem Bewußtsein hinaus ist, ganz und gar so darstellt, wie es im Bedürfnisse der freieren Anschauung liegt und wie ein Aufgeklärter es sich gewünscht hat, daß es so – und nicht anders gewesen sein möchte" (S.93). Trotzdem versucht der Autor, einige Argumente gegen die Echtheit des Briefes zu entkräften, und am Ende des Nachworts wird sogar die Veröffentlichung eines weiteren, diesmal aus dem Griechischen übersetzten Dokuments angekündigt.

Inzwischen war den „Enthüllungen" aber ein weit gefährlicherer Gegner erwachsen, und zwar in Person des (nicht weiter bekannten) katholischen Theologen Johann Nepomuk Truelle[7] mit seiner Schrift *Für jeden Christen höchst nothwendige Aufklärungen über die allein wahre Todesart Jesu Christi*[8]. Diesem Kritiker fehlt das Pathos Wohlfarths, dafür scheint er sich geradezu einen Spaß daraus zu machen, die inneren Widersprüche der „Enthüllungen" bloßzulegen. Da er deren Verfasser für bar allen Glaubens hält, verzichtet er auf eine Argumentation vom Standpunkt des Glaubens aus und geht mit bissiger Ironie in der erklärten Absicht ans Werk, ein vernunftloses Werk mit Waffen der Vernunft zu widerlegen (S. V).

Daß der „Enthüllungenschreiber", wie Truelle ihn nennt, diese Kritik zur Kenntnis genommen hat, läßt sich daran erkennen, daß er im zweiten, unter dem Titel *Historische Enthüllungen über die wirklichen Ereignisse der Geburt und Jugend Jesu*[9] von ihm veröffentlichten Dokument bestimmte Unge-

[7] Truelle soll auch der Herausgeber einer anonym erschienenen, mehrfach aufgelegten Sammlung verschiedenartiger Prophezeiungen sein (*Das Buch der Wahr- und Weissagungen*, Regensburg 1849, 7. Aufl. 1923).

[8] Johann Nepomuk *Truelle:* Für jeden Christen höchst nothwendige Aufklärungen über die allein wahre Todesart Jesu Christi. Ein unentbehrlicher Beitrag zum Verständnisse des Werkchens: Wichtige, historische Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu. Nicht aus einem alten Manuscripte, sondern aus Profan-Schriftstellern und Vernunft-Gründen nachgewiesen, Regensburg 1849.

[9] *Historische Enthüllungen über die wirklichen Ereignisse der Geburt und Jugend Jesu.* Als

reimtheiten des ersten Essäerbriefs zurechtzubiegen versucht. Im Vorwort werden zunächst die Fundumstände nochmals genauer erläutert. Einige kleinere, zunächst für Nachträge gehaltene Rollen sollen sich bei näherer Untersuchung als selbständige, unvollendete Darstellung der Jugendjahre Jesu entpuppt haben. Darin werden in bereits bekannter Manier die biblischen Berichte rationalistisch interpretiert. Besonders kraß geschieht dies z.B., wenn geschildert wird, wie der Essäer Euphanias Maria, die ihn in ihrer Verzückung für einen Boten Gottes hielt, geschwängert haben soll, oder wie bei der Taufe Jesu eine vom Gewitter aufgescheuchte Taube dessen Haupt umflatterte. Stärker als im ersten Essäerbrief wird die friedfertige Haltung Jesu (im Gegensatz zur aufrührerischen Predigt Johannes des Täufers) hervorgehoben und sein Streben nach Einwirkung auf das Leben des Volkes (im Gegensatz zur einsamen Heiligkeit der essäischen Therapeuten) betont. In die Überzeugungskraft seiner oft sehr konstruierten Deutungen setzt der Autor uneingeschränktes Vertrauen, beruft er sich doch im Vorwort auf einen „gelehrten Alterthumskenner und deutschen Theologen", nach dessen Urteil diese Urkunden durch die ungezwungene Verknüpfung von Ursache und Wirkung jene Tatsächlichkeit erhielten, die dem Freidenkenden längst ein Bedürfnis war (S. 6f.). Auch in diesem angeblichen Zitat kommt wieder jenes charakteristische Wahrheitsverständnis des Autors zum Ausdruck, das ihm ermöglichte, ausgerechnet mit einer plumpen Fälschung für „Wahrheit und Tugend" zu streiten.

Seine Gegner blieben ihm allerdings nichts schuldig. Der katholische Augsburger *Sion* interpretierte das Bekenntnis des Verfassers, auf dem essäischen Standpunkt zu stehen, mit den Worten: „er ist ein *Jude*, ein *Freimaurer!* – ein Feind des positiven Christenthums und damit Punktum!"[10] Auch die Staatsanwaltschaft war inzwischen auf den Fall aufmerksam geworden. Am 20. Juni 1849 wurde die Schrift *Der wahre christliche Staat* beschlagnahmt (worauf der Verfasser umgehend eine zweite Auflage in Braunschweig erscheinen ließ), am 3. August erfolgte die gleiche Maßnahme gegen die *Enthüllungen über die Geburt und Jugend Jesu*. Die vom Kriminalamt der Stadt Leipzig wegen „Herabwürdigung der christlichen Religion" eingeleitete Untersuchung richtete sich gegen den Verleger Kollmann[11], da dieser sich weigerte, die Identität des Verfassers preiszugeben. Nach mehrmonatigen Verfahren gab das Appellationsgericht Leipzig allerdings beide Schriften wieder frei, da, wie es im Urteil vom 21. Dezember 1849 heißt, eine bewußte Täuschung des Publikums nicht nachgewiesen

---

Fortsetzung der zu Alexandrien aufgefundenen alten Urkunden aus dem Essäer-Orden. Nachtrag zu den Enthüllungen über die Todesart Jesu. Aus einer wortgetreuen Abschrift des alten Originales übersetzt, Leipzig 1849 (2. Aufl. Braunschweig 1849).

[10] Zit. in: *Historische Enthüllungen* ... (s. oben Anm. 9), S. 91.

[11] Christian Ernst Kollmann war bereits im Zusammenhang mit den revolutionären Umtrieben des Sommers 1830 mit der Leipziger Justiz in Konflikt geraten; ein Jahr darauf wurde er verdächtigt, den „Aufruf an die Volksfreunde in Deutschland" vertrieben zu haben. Soweit die Angaben über die gegen ihn durchgeführten Verfahren nicht der zweiten Schrift von Truelle (s. unten Anm. 17) entnommen sind, verdanke ich sie freundlicher Auskunft des Staatsarchivs Dresden.

werden könne und der Verfasser auch stets mit Achtung von der Person Jesu rede[12].

Kaum waren diese Verfahren abgeschlossen, schritt der „Enthüllungenschreiber" Anfang 1850 zu weiteren Veröffentlichungen. Zwei davon sind seiner Abrechnung mit dem Katholizismus gewidmet, wozu ihm nicht zuletzt die Polemik Truelles Anlaß gegeben haben dürfte. In der ersten der beiden Schriften[13] wirft er letzterem vor, sich gemäß der Taktik des modernen Katholizismus in den „Vernunftmantel" zu hüllen (S. 9) und mit spitzfindiger, doch plumper Dialektik zu argumentieren, während Wohlfarths weltfremde, schwärmerische Begeisterung wenigstens den Stempel einer eigenen Überzeugung trage, wenn diese auch einer vergangenen Zeit angehöre (S. 6–9). Die „Enthüllungen" dagegen sind „einfach, natürlich, vernünftig und sittlich", sie zeigen Jesus als „erhabenen Menschen, der zuerst die ewigen Gesetze der Glückseligkeit der Gesellschaft: *Gleichheit* und *Brüderlichkeit* enthüllte" (S. 4). Durch die „Enthüllungen" ist lawinenartig eine naturnotwendige, vom Prinzip des Fortschritts bestimmte Bewegung in Gang gekommen, die es ermöglichen wird, die Revolution auf der Grundlage geläuterter religiöser Anschauungen zum Ziele zu führen. Zwar mußte die Reaktion zwangsläufig triumphieren, da diese Grundlage noch fehlte, doch die göttliche Bestimmung des Menschen zum Glück und zur Freiheit ist stärker als jeder Zwang zu gläubigem Gehorsam. Im übrigen finden sich in beiden genannten Schriften zahlreiche Versatzstücke der zeitgenössischen Polemik gegen die Jesuiten, wodurch die sittliche Vermorschung, der Egoismus und Despotismus illustriert werden sollen, die nach Überzeugung des Verfassers Konsequenzen des Offenbarungsglaubens sind.

Besondere Beachtung verdient jedoch die Schrift *Christus war Mensch! Grundzüge der „Neuen Lehre"*[14], worin der Verfasser das Schlußresultat seiner Überlegungen vorlegt und den Inhalt seiner „neuen Lehre" im Zusammenhang darstellt, diesmal vor allem in Auseinandersetzung mit dem protestantisch geprägten Christentum, wobei jede weitere Bezugnahme auf die „Enthüllungen" unterbleibt. Die Grundgedanken sind uns bereits bekannt; hier werden sie nochmals klar und mit viel Pathos vorgetragen. In der Zerrüttung und Unsittlichkeit der Gesellschaft zeigen sich die Konsequenzen des Grundirrtums der Kirche, der darin besteht, einen Menschen zum Gott zu machen bzw. widervernünftigen Glauben an die Offenbarung zu fordern. Der Rationalismus, der Deutschkatholizismus und die „freien

---

[12] Zit. in: *Truelle* (s. unten Anm. 17), S. VIf.

[13] *Der Katholicismus unter der Fackel der Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu.* Nebst einer Einleitung: Die Enthüllungen und ihre Gegenschriften, Leipzig 1850. – Wenig Neues enthält die zweite der beiden Schriften: *Der moderne Katholicismus und seine Machinationen.* Specielle Beleuchtung der katholischen Glaubenssätze, der Lehre vom Abendmahl, von der Beichte, vom Fegfeuer, vom Ablaß, von der Anbetung der Heiligen, von der Wirksamkeit der Büßungen, von den guten Werken, von der Unauflöslichkeit der Ehe, von der Unfehlbarkeit, vom Ordens- und Klosterwesen, u.s.w. und des katholischen Cultus vom Standpunkte der Lehre Jesus des Essäers. Fortsetzung der Schrift: der Katholicismus unter der Fackel der Enthüllungen, Leipzig 1850.

[14] *Christus war Mensch! Grundzüge der „Neuen Lehre".* Vom Verfasser von „Jesus der Essäer." „Der wahre christliche Staat" etc., Leipzig 1850.

Gemeinden"[15] betrügen sich selbst, wenn sie die Kirchen für reformationsfähig halten. Das Christentum muß unter Absage an die Offenbarung vom Standpunkt des Fortschritts aus, den der menschliche Geist erreicht hat, erneuert werden. Jesus war allerdings seiner Zeit nur wenig voraus, von der Möglichkeit der Freiheit und der Vervollkommnung des Menschen durch die eigene Vernunft wußte er noch nichts. Die unnatürliche Ausrichtung auf eine himmlische Bestimmung führte denn auch zur Bevormundung der Vernunft. Die wahre Offenbarung besteht in der „fortschreitenden menschlichen Vernunft" (S. 27); ihr Ziel, die höchste Aufgabe des Menschen, liegt in der „möglichst allgemein beglückenden Organisation der irdischen Verhältnisse durch die freie Vernunftentwicklung" (S. 29). Die „neue Lehre" soll den „Zwiespalt zwischen Egoismus und Liebe" dadurch überwinden, daß „der Egoismus des Einzelnen im Streben für die Wohlfahrt Aller seine eigene Befriedigung findet" (S. 33). Als Erziehung zur vernünftigen Freiheit bedarf sie keines Kultus und keines Zwangsinstituts. Der Gott der neuen Lehre ist der „Inbegriff der höchsten Vernunft" (S. 35), als deren Teil sich die menschliche Vernunft begreift. Dieser Gott bedarf keines Glaubens, die Verpflichtung des Menschen ihm gegenüber besteht allein in der Ausbildung seiner göttlichen Kräfte, nämlich der Vernunft und des freien Willens (S. 38). Gott offenbart sich in der Weisheit der Schöpfung allen vernünftigen Wesen; wie er im übrigen vorzustellen ist, bleibt dem individuellen Bedürfnis überlassen (S. 38). Der menschliche Geist ist unvernichtbar, sein Ziel ist die ewige Fortentwicklung zu immer höherer Tätigkeit, wozu er nach seiner Läuterung eines feiner organisierten Körpers bedarf. Während die Unsterblichkeitslehre, durch die Jesus den Glauben an seine Verkündigung stützte, auf dem Gedanken der Vergeltung beruht und deshalb ein unsittliches Verlockungs- und Zwangsmittel ist, das zur Zerrüttung der irdischen Verhältnisse führte, versteht die neue Lehre die Unsterblichkeit als Fortsetzung der irdischen Entwicklung. Diese Auffassung wirkt belebend durch das Gefühl der Unvernichtbarkeit der geistigen Errungenschaften und erhebend durch die Gewißheit einer ewigen Tätigkeit zum Zweck eines ewigen Aufschwungs. Die Schrift schließt mit ganz konkreten Vorschlägen für die Gestaltung des religiösen Gemeinschaftslebens: An die Stelle der Gottesverehrung soll für die Anhänger der neuen Lehre die geistige Erhebung durch Vorträge eines Lehrers treten. Diese „permanente Schule der Sittlichkeit" (S. 50), die auch die erhebenden Einflüsse des Schönen, etwa der Tonkunst, einschließt, ist auf Staat und Gesellschaft ausgerichtet. Die von einem Ältestenrat geleitete Gemeinde behält Taufe und Abendmahl als schlichte Aufnahme- bzw. Gedächtnis- und Einigungsfeier bei.

Das Sendungsbewußtsein, mit dem der Verfasser seinen blutleeren Rationalismus als religiöses Fundament für die glückliche Gesellschaft der Zukunft verkündet, erstaunt nicht wenig. Der hohe Anspruch einer grundlegenden religiösen Erneuerung steht in krassem Gegensatz zur inhaltlichen

[15] Die nahe geistige Verwandtschaft des Verfassers mit den freireligiösen Bewegungen ist unübersehbar, wenn er letztere auch an Radikalität zu überbieten sucht; vgl. Volker *Pitzer*, in: TRE XI, S. 567–572.

Dürftigkeit der neuen Lehre. Die Ungereimtheiten sind unübersehbar: Jesus wird als erhabener Sittenlehrer gepriesen, der die ewigen, vernunftgemäßen Gesetze des gesellschaftlichen Lebens erkannt habe, doch deutlich genug wird ihm auch vorgeworfen, die Grundidee des Mosaismus nur wenig modifiziert zu haben, indem er anstelle des unbedingten Gehorsams unbedingten Glauben gefordert habe, um dadurch Gehorsam zu erlangen (S. 20–22). Man fragt sich unwillkürlich, ob die Berufung auf Jesus nicht bloß eine religiöse Verbrämung einer (reichlich verschwommenen) gesellschaftlichen Utopie sei, und ist doch überrascht, wie entschieden der Verfasser die *religiöse* Frage zur grundlegenden erklärt. Und erst recht berührt es immer wieder seltsam, daß solch hohen Idealen ausgerechnet mit einem literarischen Betrug zum Durchbruch verholfen werden sollte.

Trotz aller offensichtlichen Schwächen fanden die „Enthüllungen" auch weiterhin beachtliche Resonanz. Noch 1849 war eine 6. Auflage erschienen, und nicht umsonst hielt es der fränkische Pfarrer Ernst Ranke für notwendig, ein Sendschreiben *Wider das Lügenbuch der Enthüllungen*[16] erscheinen zu lassen, ein öffentliches Wort der Beruhigung und Aufklärung über die Essäerbriefe, die schon einige um den Glauben an den Heiland gebracht hätten (S. 3).

Dafür, daß der Betrug vollends entlarvt wurde, sorgte nun aber der bereits genannte Johann Nepomuk Truelle mit seiner zweiten, im Frühjahr 1850 erschienenen Kampfschrift, deren Titel bereits das Ergebnis seiner Nachforschungen enthält: *Die wichtigen historischen Enthüllungen über Geburt und Todesart Jesu (bei Chr. Ernst Kollmann) sind ein: „Literarischer Betrug." Nicht nach einem alten zu Alexandrien gefundenen Manuscripte, sondern aus Dr. C. Venturini's: „Natürlicher Geschichte des großen Propheten von Nazareth" wörtlich abgedruckt*[17]. Und in der Tat: Wie Truelle durch ausführliche Zitate belegen kann, sind die beiden Essäerbriefe bis in Einzelheiten hinein nichts anderes als eine (wenn auch nicht streng wörtliche und manchmal ziemlich ungeschickte) Kompilation aus dem zu Beginn des Jahrhunderts erschienenen, vielgelesenen Jesus-Roman von Karl Heinrich Georg Venturini (1768–1849)[18]! Mit seiner Schrift will Truelle die im Freispruch des Appellationsgerichts Leipzig angeführte Urteilsbegründung widerlegen: Der Verfasser hat den Schwindel bewußt inszeniert und stellt im übrigen Jesus als raffinierten Betrüger dar, der seine engsten Anhänger bewußt hinters Licht geführt und im Glauben an ein Wunder gelassen hat. Mit beachtlichem Scharfsinn weist Truelle nochmals auf die zahlreichen Ungereimtheiten

---

[16] Ernst *Ranke:* Wider das Lügenbuch der Enthüllungen. Aufklärendes Sendschreiben an eine Landgemeinde, Bamberg/Bayreuth 1850.

[17] [Untertitel:] Mit einer historischen Darstellung der wichtigsten Lebensmomente Jesu und einer Beleuchtung des Venturini'schen Werkes und seiner Consequenzen, Regensburg 1850.

[18] [Karl Heinrich Georg *Venturini:*] Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bethlehem [d.i.: Kopenhagen] 1800–1802 (2. Aufl. 1806); ebenfalls verarbeitet wurde: [*ders.:*] Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Bd. I, Rom [d.i.: Kopenhagen] 1807. Zu Venturini vgl. Erich *Beyreuther,* in: RGG^3 VI, Sp. 1254; *Wagner,* aaO., S. 42–47.

hin, welche die Essäerbriefe auch abgesehen von der unterdessen geklärten Quellenfrage als unecht erweisen. Dabei gibt er sich als gebildeter und durchaus aufgeklärter Theologe zu erkennen. Sehr treffend weist er darauf hin, wie sich die Unwahrscheinlichkeiten durch den ängstlichen Anschluß an die Evangelien immer mehr häufen: „Ihr lasset Erdbeben entstehen, wo ihr sie braucht, Flammen aus der Erde hervorbrechen, wo es gerade am Platze ist, schwüle, röthliche und allerlei Nebel die Erde einhüllen, wenn es Noth thut, kurz die ganze Natur muß euch zu euren Erklärungen dienen" (S. 93). Da die „Enthüllungen" nicht nur die Vernichtung des Christentums bezwecken, sondern in ihren politischen Konsequenzen die Auflösung aller staatlichen Verhältnisse zur Folge hätten, werden die Behörden abschließend nochmals zum Einschreiten aufgefordert.

Man würde annehmen, daß der „Enthüllungenschreiber" nach der Entlarvung seiner Fälschung klein beigegeben hätte. Doch weit gefehlt: Umgehend erschien seine von gehässiger Polemik strotzende Erwiderung *Die Enthüllungen im Kampfe mit der protestantischen und katholischen Orthodoxie*[19]. Mit allen Mitteln versucht er sich in dieser „Contraverspredigt" über seinen Gegner lustig zu machen, ohne jedoch dem Vorwurf des Plagiats widersprechen zu können. Um die Echtheit der „Enthüllungen" kümmert sich die Welt nach seiner Überzeugung ohnehin nicht, wesentlich ist ihm nur deren sittlicher Inhalt. Ihm geht es um die *„einfachen und ewigen Wahrheiten,* welche die *unumstößlichen Grundlagen des Christenthums* und der Geschichte sind" (S. 10). Im *„großen, erhabenen Gebot* der Liebe, der Mutter aller gesellschaftlichen Moral" (ebd.) erkennt er das „ewig Wahre und Sittliche" (S. 25) der Lehre Jesu. Doch diese positiven Darlegungen gehen beinahe unter in der Fülle von Beschimpfungen des Gegners, die nur zu deutlich spüren lassen, daß der Verfasser an einer empfindlichen Stelle getroffen wurde.

Der scheinbar so selbstsicher vorgetragene Gegenangriff erwies sich in der Tat schon bald als Rückzugsgefecht. Zwar erschien 1851 nochmals eine Folgeschrift[20], worin der Verfasser der „Enthüllungen" seine Unsterblichkeitslehre weiter ausführte und sich gegen den Vorwurf verteidigte, zu sehr der materialistischen Richtung zuzuneigen. Mit großer Aufmerksamkeit konnte er jedoch nicht mehr rechnen. Zu einem Zeitpunkt, als sich das Interesse des breiten Publikums bereits von diesem Gegenstand abgewandt hatte, befaßten sich jedoch die staatlichen Behörden nochmals mit der Angelegenheit. Die Schrift *Der moderne Katholicismus* war bereits 1850 in Baden verboten worden, 1852 wurde sie auch von den Kreisdirektionen Zwickau und Dresden beschlagnahmt. Das gleiche Schicksal ereilte 1852/53 die (1851 erschienene) 7. Auflage des ersten Essäerbriefs, und im November 1853 wurde schließlich auch die „Contraverspredigt" verboten. Damit hat-

---

[19] *Die Enthüllungen im Kampfe mit der protestantischen und katholischen Orthodoxie.* Contraverspredigt gegen Herr Nepomuk Truelle, seine letzte Schrift und Seines Gleichen, Leipzig 1850.

[20] *Die Fortdauer im Jenseits.* Beleuchtung der christlichen Unsterblichkeitslehre und ihrer sittlichen Rückwirkungen vom Standpunkt der Enthüllungen. Vom Verfasser von: Jesus der Essäer, der wahre christliche Staat etc. etc., Leipzig 1851.

te die öffentliche Auseinandersetzung über die „Enthüllungen" ihren Abschluß gefunden.

*
* *

Bisher ist die Frage nach dem Verfasser des gesamten Enthüllungsschrifttums noch überhaupt nicht berührt worden. Die gerichtlichen Verfahren richteten sich, soweit feststellbar, ausschließlich gegen den Verleger. Einmal wird allerdings ein Name genannt: Auf der letzten Seite seiner zweiten Schrift bezeichnet Truelle den bekannten Braunschweiger Arzt Philipp Friedrich Hermann Klencke (1813–1881) als Urheber der Fälschung. Truelle beruft sich auf eine – durchaus wohlwollende – Besprechung der Schrift *Der Katholicismus unter der Fackel der Enthüllungen*, die Ende 1849 in der von Moritz Alexander Zille[21] herausgegebenen *Allgemeinen Zeitung für Christenthum und Kirche* erschienen war und Klencke als Verfasser nennt[22]. Die Autorschaft Klenckes wurde zwar in der „Contraverspredigt" umgehend dementiert, aber dennoch spricht, wie sich gleich zeigen wird, alles für die Richtigkeit dieser Angabe.

Wer war nun dieser Philipp Friedrich Hermann Klencke[23]? Bekanntheit hat er vor allem als ungewöhnlich fruchtbarer Schriftsteller erlangt: Nicht nur manche seiner teils gelehrten, teils populären medizinischen Werke haben hohe Auflagen erlebt, auch seine – oft anonym oder pseudonym herausgegebenen – kulturhistorischen, sozialkritischen und autobiographischen Schriften haben zahlreiche Leser gefunden. Der Schwerpunkt seiner rastlosen literarischen Tätigkeit lag zwischen 1845 und 1856, sein wichtigster Verleger war Kollmann. Die Revolution von 1848 begrüßte er in einigen Gedichten, ohne jedoch aktiv an den Geschehnissen teilzunehmen. Manche Einzelheiten seiner Biographie lassen ihn als „zwielichtig schillernde Persönlichkeit"[24] erscheinen. So steht beispielsweise fest, daß er wegen Anmaßung eines Titels rechtskräftig verurteilt wurde[25]. 1855 wurde er polizeilich aus Braunschweig ausgewiesen, doch leider sind zu diesem Vorgang keine Akten erhalten. Sein Biograph Hartmann spricht Klencke zwar geistigen Reichtum, Verstandesschärfe und eine Witterung für Aktuelles und Krisenhaftes zu[26], verweist aber zugleich auf sein gehobenes Selbstgefühl, sein gesteigertes Geltungsbedürfnis und seine Hemmungslosigkeit bei

---

[21] Zille war bekannt als liberaler Theologe und Freimaurer, vgl. Ludwig *Fränkel*, in: ADB XLV, S. 225–227.

[22] *Allgemeine Zeitung für Christenthum und Kirche*, Leipzig 1849, Nr. 104, S. 414f.

[23] Zur Biographie Klenckes siehe v.a.: Fritz *Hartmann:* Philipp Friedrich Hermann Klencke (1813–1881), Hannover 1971. – Schriftenreihe der Gesellschaft der Freunde der Medizinischen Hochschule Hannover 10; vgl. außerdem: Hannelore *Hirsch:* Hermann Philipp Friedrich Klencke 1813–1881. Zwischen Romantik und Experimentalpathologie. Diss. med., Zürich 1964. – Zürcher medizingeschichtliche Abhandlungen 20; August *Hirsch* (Hg.): Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker, Bd. III, 2. Aufl. Berlin/Wien 1931, S. 543f.

[24] *Hartmann*, aaO., S. 6.

[25] *Hartmann*, aaO., S. 36f.

[26] *Hartmann*, aaO., S. 80.

der Beschimpfung seiner Gegner; insgesamt will er bei ihm charakteristische Züge eines Pseudologen erkennen[27]. Da Klenckes autobiographische Aufzeichnungen wenig zuverlässig sind, bleiben viele Fragen zu seiner Biographie ungeklärt. Immerhin geben sie stellenweise Aufschluß über seine religiöse Haltung und zeigen ihn als Kritiker des zynischen Materialismus mancher seiner Fachkollegen[28]. Wie es scheint, gehörte er der Braunschweiger Loge „Karl zur gekrönten Säule" an[29], jedenfalls hat er einen „maurerischen Roman" und weitere freimaurerische Schriften verfaßt[30]. Seine gesellschaftspolitischen Anschauungen während der Umbruchszeit der Revolution lassen sich am leichtesten aus einer Schrift erheben, die er 1849 an den preußischen König richtete[31]. Hier ist nun die Übereinstimmung mit der Gedankenwelt des „Enthüllungenschreibers" mit Händen zu greifen, wenn auch die Bemühung um eine vorsichtige, dem Adressaten angemessene Ausdrucksweise nicht zu übersehen ist. Zahlreiche der uns bereits bekannten Auffassungen finden sich hier wieder; charakteristisch ist etwa das Bestreben, die Notwendigkeit einer freiheitlichen Entwicklung aus den durch das Studium der organischen Natur erkannten Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Das reine, vernunftgemäße Christentum verträgt sich nicht mit dem auf der Gehorsamsforderung basierenden Absolutismus, geht es doch vom Grundgedanken einer Offenbarung des Göttlichen im Menschen, in der Vernunft und im freien Willen des Einzelnen aus. Der göttliche „heilige Geist" der Menschheit drängt auf Fortentwicklung, und Preußen ist berufen, nach den Verirrungen der Revolution in der Entwicklung einer dem neuen Bewußtsein und dem ewigen Vernunftgesetz entsprechenden Staatsform (nämlich der konstitutionellen Monarchie) voranzugehen. Man möchte wünschen, die Vertreter der Kirchen hätten ebenso entschieden für liberale Reformen plädiert und beispielsweise die Abschaf-

---

[27] *Hartmann*, aaO., S. 81–83.

[28] Vgl. besonders: [Philipp Friedrich Hermann *Klencke:*] Nachlese in und außer mir. Aus den Papieren des Verfassers der Selbstbekenntnisse oder vierzig Jahre aus dem Leben eines oftgenannten Arztes, Bd. I, Leipzig 1856, S. 32–196. 238–261.

[29] Siehe August *Wolfstieg:* Bibliographie der freimaurerischen Literatur, 2. Aufl. Leipzig 1923, Nr. 8844.

[30] Vgl. *Wolfstieg*, aaO., Register. Daß die Freimaurerei in den „Enthüllungen" als angebliche Fortentwicklung des alten Essäertums dargestellt wird, ist oben bereits angedeutet worden. *Wolfstieg* verzeichnet denn auch den ersten Essäerbrief in der Abteilung „Schwedisches System und Lehrart der grossen Landesloge der Freimaurer von Deutschland" (Nr. 33683, s.a. Nr. 33684). Er beruft sich dabei auf die *Cirkel-Correspondenz*, Hamburg 1853, Nr. 123, S. 25. Dort wird berichtet, ein Eingeweihter der Großen Landesloge von Deutschland habe eingestanden, daß deren Mysterium auf eine mit den „Enthüllungen" übereinstimmende Lehre von der Person Christi hinauslaufe. (Eine Kopie des wohl einzigen erhaltenen Exemplars dieses Blattes aus der bedeutenden Masonica-Sammlung der Universitätsbibliothek Poznań verdanke ich freundlicher Vermittlung durch das Deutsche Freimaurermuseum Bayreuth).

[31] [Philipp Friedrich Hermann] *Klencke:* An Seine Majestät den König von Preußen. Eine öffentliche Stimme des christlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins über Lebensrecht und Volksfreiheit im Staate, Leipzig 1849. (Auf der Rückseite des Umschlags dieser Schrift, die ebenfalls bei Kollmann erschien, wird für die „Enthüllungen" und deren Folgeschriften geworben!)

fung der Todesstrafe gefordert, wie es Klencke hier tut. Nicht nur die religiösen und politischen Anschauungen, auch das Sendungsbewußtsein des Autors, sein etwas naiv anmutender Enthusiasmus und Fortschrittsglaube sind dem Leser der „Enthüllungen" bereits wohl vertraut; die Ähnlichkeit reicht bis zu den sprachlichen Bildern. So wird man denn insgesamt den – bisher völlig unbeachtet gebliebenen – Hinweis Truelles auf Klencke als Autor des gesamten Enthüllungsschrifttums durchaus als gesichert betrachten dürfen. Es ist außerdem nicht unwahrscheinlich, daß noch weitere anonyme Schriften ähnlicher Art auf ihn zurückgehen[32].

*
* *

Es ist eine seltsame Ironie, daß all die Schriften, durch die Klencke die in seinen Augen so zukunftsträchtige „neue Lehre" zu popularisieren versuchte, völlig der Vergessenheit anheimgefallen sind, während der gefälschte Essäerbrief von religiösen Sonderlingen verschiedener Prägung immer wieder neu herausgegeben und ohne Kenntnis der Hintergründe als sensationelles historisches Dokument angepriesen wurde. Die – oft auf obskuren Wegen erfolgte – Verbreitung dieses Textes ist in der Tat erstaunlich und kann hier nur skizzenhaft dargestellt werden.

1850 veröffentlichte ein gewisser Richard Clemens ein Jesus-Buch, das als berichtigende Ergänzung zu den „von einem deutschen Naturforscher und Freimaurer" verfaßten, für zweifellos unecht erklärten „Enthüllungen" gedacht war[33]. Clemens will auf künstliche Kombinationen verzichten und sich auf die Evangelien als Quellen beschränken, kommt aber zu einem ganz ähnlichen Bild des Lebens Jesu und vertritt insbesondere ebenfalls die Scheintodhypothese.

Ein auffallend ähnliches Pseudonym, nämlich Friedrich Clemens, verwendete der Hamburger Telegrapheninspektor und Schriftsteller Friedrich Clemens Gerke[34], dessen zahlreiche Werke die geistige Verwandtschaft mit Klencke deutlich erkennen lassen. Auch er wußte sich berufen zur Versöhnung von Christentum und Vernunft und verstand sich als Begründer einer neuen Lehre, des „Logoismus". Gerke bringt ausführliche Auszüge aus bei-

---

[32] Zu denken ist an Schriften wie: *Christliche Betstunden.* In der Domkirche zu Braunschweig still innerlich gehalten von einem weltlichen Diener des heiligen Geistes, Leipzig 1849; *Enthüllungen der neuesten Umtriebe der Jesuiten in Deutschland gegen Fürsten und Völker.* Mit besonderer Beziehung auf die „Neuen Gespräche über Staat und Kirche." Nebst einem Abriß der Geschichte des Jesuitenordens, Leipzig 1850/51.

[33] Richard *Clemens:* Jesus von Nazareth, oder das Evangelium und die evangelische Geschichte im Geiste und Bewußtsein der Gegenwart. Zugleich zum ergänzenden Verständniß der beiden Schriften: „Wichtige historische Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu" und „Historische Enthüllungen über die wirklichen Ereignisse der Geburt und Jugend Jesu." (Leipzig, 1849), Stuttgart 1850.

[34] Vgl. Hans *Schröder:* Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart, Bd. II, Hamburg 1854, Nr. 1205, S. 470–472; *Wagner,* aaO., S. 53–56.

den Essäerbriefen[35] und erkennt deren Darstellung der Ereignisse zumindest hohe Wahrscheinlichkeit zu.

Die deutsche Originalfassung ist mehrfach „wiederentdeckt" und unter verschiedenen Titeln neu aufgelegt worden. So wurden die *Enthüllungen über die Geburt und Jugend Jesu* 1869 in Leipzig, die *Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu* 1871 in Braunschweig und 1874 in Milwaukee nachgedruckt. Letztere finden sich auch in einem wohl 1905 erschienenen Buch des Theosophen und Okkultisten Ferdinand Schmidt[36]. Schmidt hatte ein altes Exemplar ohne Titelblatt in der Hinterlassenschaft seines Großvaters gefunden. 1906 kam dem Nervenarzt, Schriftsteller und späteren Begründer der „Sonnenkirche" Georg Lomer[37] ebenfalls ein Exemplar des ersten Essäerbriefs in die Hand, worauf er in der Frankfurter *Umschau* über dessen Inhalt berichtete[38]. Daraufhin veröffentlichte der Orania-Verlag in Oranienburg den Text unter dem Titel *Wer war Jesus?*[39] Im Geleitwort wird behauptet, der Brief sei 1847 erstmals publiziert, von der orthodoxen Geistlichkeit jedoch unterdrückt worden. Die Fachpresse habe mit Bedauern registriert, daß der Text nicht mehr greifbar sei; das Original soll in der Vatikanischen Bibliothek verschwunden sein. Von dieser Neuausgabe erschien noch 1927 das 41.–50. Tausend. Wohl 1910 wurde die Schrift auch in Leipzig neu aufgelegt, wobei dem ursprünglichen Titel die Bezeichnung *I. Essäerbrief* vorangestellt wurde. Immer noch im Buchhandel erhältlich ist ein im Sinne des strikten Vegetarismus gereinigter Text[40], der von einem der Mitbegründer der „Liga für universale Religio"[41] publiziert wurde, nachdem dieser ein Exemplar der Oranienburger Ausgabe aus der Mazdaznan-Bewegung[42] nahestehenden Kreisen erhalten hatte.

---

[35] Friedrich *Clemens:* Jesus der Nazarener. Des Weisesten der Weisen Leben, Lehre und natürliches Ende. Der Wirklichkeit nacherzählt und dem deutschen Volke gewidmet, Bd. I, 2. Aufl. Berlin 1868, S. 39–45. 270–283 (1. Aufl. Hamburg 1867, 5. Aufl. Berlin 1875).

[36] Ferdinand *Schmidt:* Vor 1900 Jahren. Wer war Jesus Christus? Rückblicke auf die Begebenheiten in Palästina vor 1900 Jahren, Leipzig o. J., S. 26–81.

[37] Vgl. Herrmann A. L. *Degener:* Wer ist's? 10. Ausg., Berlin 1935, S. 993f.

[38] Georg *Lomer:* Jesus ein Essäer? in: *Die Umschau.* Übersicht über die Fortschritte und Bewegungen auf dem Gesamtgebiet der Wissenschaft, Technik, Literatur und Kunst, Frankfurt a.M. 1906, Nr. 8, S. 150f.

[39] *Wer war Jesus?* Authentische Mitteilungen eines Zeitgenossen Jesu über Geburt, Jugend, Leben und Todesart, sowie über die Mutter des Nazareners. Nach einem alten zu Alexandrien aufgefundenen Manuskripte aus einer lateinischen Abschrift des Originals übersetzt, Oranienburg 1906.

[40] *Wer war Jesus?* Der Essäerbrief aus dem Jahre 40 n. Chr. Authentische Mitteilungen eines Zeitgenossen Jesu ..., neu gegliedert und hg. v. Hermann Kissener, Engelberg/München 1968 (11. Aufl. 1993). – Kronzeugen der Wahrheit.

[41] Vgl. Oswald *Eggenberger:* Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch, 4., überarb. u. erg. Aufl. 1986, S. 199.

[42] Die Auffassungen dieser Bewegung über das Leben Jesu dürften ebenfalls von der rationalistischen Jesus-Literatur beeinflußt sein, vgl. Kurt *Hutten:* Seher Grübler Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, 14. Aufl. Stuttgart 1989, S. 422f.

Die Verbreitung des Essäerbriefs beschränkt sich aber keineswegs auf das deutsche Sprachgebiet. Eine schwedische Übersetzung erschien bereits 1851[43] und rief den Theologen Pehr Julin auf den Plan, der sich sogleich um eine Widerlegung bemühte[44]. Weitere Ausgaben erschienen 1880, 1887, 1926 und unter verändertem Titel 1929[45]. Ein Auszug findet sich auch in der ganz unkritischen Sammlung des Literaturhistorikers Richard Steffen[46].

Eine französische Übersetzung von Daniel Ramée erschien erstmals 1863 in Paris[47], eine spanische 1874 in Mexiko[48]. Weite Verbreitung hat der Essäerbrief aber vor allem auch in den Vereinigten Staaten gefunden. Hier läßt sich eine erste englische Übersetzung von 1880 nachweisen[49]. Weitere Ausgaben vom Beginn dieses Jahrhunderts sollen auf eine angeblich von der Theosophischen Gesellschaft in Muskegon angefertigte Übersetzung der schwedischen Fassung zurückgehen[50].

Als Kuriosum bleibt schließlich noch zu erwähnen, daß die „Enthüllungen" sogar zu parodistischer Nachahmung angeregt haben: 1851 erschien in St. Louis ein leider wohl verschollenes Schriftchen mit dem Titel *Wichtige historische Enthüllungen über die Fleisches-Religion der freien Männer*[51]. Damit

---

[43] *Vigtiga historiska upplysningar om Jesu verkliga dödssätt.* Efter ett gammalt i Alexandria funnet manuskript ..., Stockholm 1851.

[44] Pehr *Julin:* Den under titel af „Vigtiga historiska upplysningar om Jesu verkliga dödssätt", utkomna skriften, upptagen till sitt innehåll och vederlagd, Nyköping 1851.

[45] Oscar *Wistrand* [Pseud.]: Sanningen om Jesus, Stockholm 1929. Zur Verbreitung der „Enthüllungen" in Schweden vgl. Bror *Olsson:* Fynd vid vägen under litterära strövtåg, Malmö 1941, S. 14–17.

[46] Richard *Steffen:* Jesu död. Urkunder och apokryfiska framställningar, Stockholm 1947, S. 17–20; vgl. dazu die Rezension von Carl-Martin *Edsman:* Legendbildning kring Jesu död, in: *Dagens Nyheter,* Stockholm, 13. August 1948, S. 4.

[47] *La mort de Jésus.* Révélations historiques sur le véritable genre de mort de Jésus traduites du latin en allemand et de l'allemand en français ... [par Daniel Ramée], Paris 1863 (4. Aufl. 1864); vgl. Abbé H. B * * * * *: La vie et la mort de Jésus. Selon Renan, Havet & Ramée, Paris 1863. – Der Architekt und Schriftsteller Ramée nahm selbst lebhaften Anteil an der Revolution von 1848, vgl. Pierre *Larousse:* Grand dictionnaire universel du XIX^{e} siècle, Bd. XIII, Paris 1875, S. 671.

[48] *La muerte de Jesús.* Revelación histórica sobre el verdadero género de muerte ..., versión al español, México 1874.

[49] *Important Historical Disclosures about the Real Manner of the Death of Jesus.* According to an Old Manuscript ..., Allegheny City 1880.

[50] *The Crucifixion, by an Eye-Witness,* Chicago 1907 (7. Aufl. Las Vegas 1971). – Supplemental Harmonic series 2. Eine weitere Ausgabe erschien unter dem leicht veränderten Titel *The Crucifixion and the Resurrection of Jesus, by an Eye-Witness,* Los Angeles 1919 (Nachdruck Glendale 1968). 1940 veröffentlichte der deutschstämmige Arzt Hermann Johannes Boldt außerdem eine Übersetzung der Oranienburger Ausgabe unter dem Titel *A letter of a Contemporary of Jesus.* Zur Verbreitung des Essäerbriefs in den Vereinigten Staaten vgl. Edgar Johnson *Goodspeed,* Modern Apocrypha, Boston 1956, S. 20–27.

[51] *Wichtige historische Enthüllungen über die Fleisches-Religion der freien Männer.* Nach einem alten zu Alexandrien gefundenen Manuscripte aus dem Orden der Sadducäer. Mitgetheilt von einem Freunde der Alterthumskunde und der Aufklärung. Höchst lustig zu lesen, St. Louis 1851 (3. Aufl. Baltimore 1859).

ist zugleich nachgewiesen, daß der erste Essäerbrief bereits zu diesem frühen Zeitpunkt über den Atlantik gelangt sein muß.

So hätte es sich Philipp Friedrich Hermann Klencke gewiß nicht träumen lassen: Dem heutigen Betrachter erscheinen die Essäerbriefe als typisches Gewächs aus jenem trüben Sumpf, dem auch heute noch gelegentlich *Strange New Gospels*[52] entsprießen. Es ist eine wohl nicht ganz zufällige Ironie der Geschichte, daß dieses Elaborat eines selbsternannten Propheten des Vernunftglaubens ausgerechnet bei Anhängern obskurer Sonderlehren am meisten Anklang findet. Aber wer würde ihm auch ansehen, daß es sich um den sehr ernst gemeinten, wenn auch wenig glücklichen Versuch einer religiösen Antwort auf die geistigen und sozialen Umbrüche im Umfeld der Märzrevolution von 1848 handelt?

[52] So der Titel der ersten Fassung des oben Anm. 50 zitierten Werks von Edgar Johnson Goodspeed (Chicago 1931).

Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden

Godehard Hoffmann

Im Jahr 1913 feierte der deutsche Kaiser Wilhelm II. sein 25jähriges Regierungsjubiliäum. Eine Fülle von Huldigungsschriften wurde publiziert. In dem aufwendig herausgegebenen „Sammelwerk aus Bayern" findet sich darunter ein Aufsatz des Benediktinermönches Walter Weihmayr mit dem Titel „Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden".[1] Der in Festtagslaune geschriebene Text skizziert die Sympathie des evangelischen Monarchen für den katholischen Orden, die in bemerkenswerten Stiftungen ihren Ausdruck fand. Von der heftigen Kritik, die an dem umstrittenen Kaiser längst geübt wurde, findet sich keine Spur.

Der Titel des Aufsatzes von Weihmayr wird hier wieder aufgegriffen, denn hinter dem Text verbarg sich sehr viel mehr, als er in seiner Kürze zum Ausdruck bringen konnte. Wilhelm II. zeigte tatsächlich eine besondere Vorliebe für den Benediktinerorden, die sich auf die junge Beuroner Kongregation konzentrierte. Dieser Kongregation ermöglichte er die Gründung eines Klosters in der ehemaligen Abtei Maria Laach in der Eifel. Er verstand sich fortan als Gründer des Klosters, beteiligte sich großzügig an der Ausstattung der romanischen Klosterkirche und gab für deren Gestaltung entscheidende Hinweise. Nicht weniger als fünf Mal besuchte er den Konvent. Alle bekannt gewordenen Begegnungen zwischen Benediktinern und dem deutschen Kaiser in Maria Laach sowie in Beuron, Monte Cassino, Berlin und Potsdam waren von gegenseitigem Wohlwollen geprägt.

Schon zeitgenössisch war dieser vertraute Umgang registriert worden. In einem 1911 erschienenen, pathetischen Werk des Lehrers J. H. Schütz, in welchem die Religiosität des Kaiserhauses herausgestellt werden soll, heißt es: „Von jeher bekundete Kaiser Wilhelm II. eine besondere Vorliebe und Zuneigung für den altehrwürdigen Orden der Benediktiner."[2] Scharfsinniger hatte der protestantische Kirchenhistoriker Friedrich Nippold (1838–1918) das Aufblühen der Beuroner Kongregation und ihre Förderung durch den Kaiser beobachtet. Seine kenntnisreiche Kritik spitzte er so dra-

---

[1] Walter Weihmayr, OSB, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden, in: Kaiser Wilhelm II. 15. Juni 1888–1913. Sammelwerk aus Bayern, hg. von Franz Pierling, München 1913, S. 241–243.

[2] J. H. Schütz, Unser Kaiserpaar in seinem religiösen und sozialen Wirken, Köln 1911, S. 23.

stisch zu, daß er die Beuroner Kongregation als den „Todfeind" des Protestantismus bezeichnete.[3]

Die Haltung Wilhelms II. in konfessionellen Fragen war auch noch nach dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Monarchie Anlaß für streitbare Äußerungen. Der Historiker Max Buchner (1861–1941) sah sich veranlaßt, eine Lanze für Wilhelm II. zu brechen, und wies im Besonderen die aus katholischen Reihen (Zentrum sowie Kölner Richtung) vor 1918 erhobene Kritik an dem ehemaligen Herrscher und seinem Verhältnis zur römischen Kirche als übertrieben oder unzutreffend zurück.[4] Buchner, der seinen ideologischen Standort 1929 markierte, indem er Houston Stuart Chamberlain einen „geistvollen Mann" nannte, beschrieb nachträglich eine national gesonnene, konservative – vor allem aber überkonfessionelle – Front gegen Aufklärung und Liberalismus, in welche er auch Wilhelm II. und Teile der katholischen Kirche einreihte.[5]

Die besondere Beziehung des Kaisers zu den Benediktinern war Buchner nicht entgangen. Er hatte auch eine Erklärung dafür, die er im weitesten Sinne in der politischen Gesinnung fand: „Man kann es sehr wohl begreifen, daß von den Orden der katholischen Kirche der des hl. Benedikt dem Wesen des Kaisers ganz besonders nahe stand."[6] Damit war tatsächlich ein Aspekt der guten Beziehungen zwischen dem Benediktinerorden und Wilhelm II. treffend benannt – insgesamt waren die Ursachen jedoch komplexer.

Das Haus Hohenzollern fühlte sich schon vor dem 19. Jahrhundert auf eine nostalgisch anmutende Weise mit dem Benediktinerorden verbunden. Vor allem die schwäbischen Hohenzollern pflegten direkte Kontakte zur Benediktinerabtei Einsiedeln, denn deren Anfänge galten als eng mit Herrschern der Familie bzw. deren Vorfahren verbunden: Um das Jahr 835 hatte sich Meinrad, Schüler des Benediktinerklosters Reichenau, in eine Einsiedelei in der heutigen Schweiz zurückgezogen. Er wurde an der Stelle ermordet, an welcher sich heute die große Barockabtei Einsiedeln erhebt. Die Stätte blieb nach seinem Tod in Erinnerung, und 934 gründete Dompropst Eberhard aus Straßburg bei der Meinradsklause ein Benediktinerkloster. Eberhard kam aus einem schwäbischen Adelsgeschlecht und wurde erster Abt des Klosters.[7] Seine Herkunft wurde später in Verbindung mit der

---

[3] Friedrich Nippold, Moderne Klostergründungen. Das erste halbe Jahrhundert der Beuroner Kongregation und die internationale Gestaltung der Klosterfrage, Neuwied a.Rh. 1910, S. 3.

[4] Max Buchner, Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die Deutschen Katholiken, Leipzig 1929.

[5] Max Buchner war seit 1926 Ordinarius für Geschichte an der Universität Würzburg, seit 1936 an der Universität München. Der christlich-konservative Historiker hatte vergeblich versucht, den Nationalsozialismus vor Radikalisierung zu bewahren. Bald nach 1933 begab er sich in den Widerstand.

[6] Buchner 1929 (wie Anm. 4), S. 121.

[7] Hanna Böck, Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte (Mit einem Beitrag von Abt Dr. P. Georg Holzherr), Zürich/München 1989. Georg Holzherr, Einsiedeln. Kloster und Kirche Unserer Lieben Frau. Von der Karolingerzeit bis zur Gegenwart, München/Zürich 1987.

Frühzeit des Hauses Hohenzollern bzw. Hohenberg und Zollern gebracht. Schon im späten Mittelalter wurde auch Meinrad als Kind einer gräflichen Familie bezeichnet. Im 19. Jahrhundert galt er schließlich als Adliger aus dem Hause Hohenzollern.[8]

Die Geschichte der Anfänge der Abtei Einsiedeln sowie ihrer Verbindung zu den Hohenzollern besaß stets legendäre Züge, dennoch waren diese Interpretationen fest im historischen Bewußtsein nicht nur der schwäbischen Hohenzollern, sondern auch der Könige von Preußen verwurzelt. Der spätere König Friedrich Wilhelm IV. hatte Einsiedeln als Kronprinz im Jahr 1819 besucht. Der Zeremonienmeister des preußischen Königshauses von Stillfried hielt in den folgenden Jahrzehnten die Erinnerung an dieses Ereignis am Berliner Hof wach. Nach dem Tod Friedrich Wilhelms IV. sandte darum sein Bruder und Nachfolger Wilhelm I. im Jahr 1861 ein Bild des verstorbenen Königs an die Abtei. Anlaß war die Tausendjahrfeier des Todes des hl. Meinrad am 21. Januar desselben Jahres. König Wilhelm erinnerte anläßlich der Feierlichkeiten an die „alte Überlieferung eine(r) nahe(n) Verwandtschaft (des hl. Meinrad) mit dem Stamme der späteren Grafen von Zollern und Hohenberg" und dankte den Benediktinern für ihre Verdienste um „Gesittung und Wissenschaft".[9]

Die freundliche Zuwendung wurde seitens der Bendiktiner gern erwidert. Zur Kaiserkrönung Wilhelms I. sandte Abt Heinrich von Einsiedeln

---

[8] „Um das Jahr 835 ließ sich in der waldigen Bergesgegend um den damaligen Sihlsee der hl. Meinrad nieder, ein Graf aus dem Hause Hohenzollern ... Auch der erste Abt des Klosters gehörte dem Hause Zollern an." Weihmayr 1913 (wie Anm. 1), S. 241. Von wesentlicher Bedeutung für diese Darstellung der Genealogie war das im Jahr 1874 durch den Tübinger Professor Ludwig Schmid herausgegebene Werk „Der hl. Meinrad in der Ahnenreihe des erlauchten Hauses Hohenzollern". Als Erwiderung darauf hatte bereits drei Jahre später A. Lichtschlag zur Edition der frühen Hohenzollernregesten vermerkt, die Nachrichten über Meinrad würden wegen ihrer Unsicherheit unberücksichtigt bleiben müssen; auch Schmid habe Meinrad nicht zu den „direkten" Vorfahren der Hohenzollern gezählt. A. Lichtschlag, Hohenzollernsche Regesten des 8., 9. und 10. Jahrhunderts, in: Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Hohenzollern, Jg. XI, 1877/78, S. 3–87, hier S. 4. Wenige Jahre später war auch Schmid wieder vorsichtiger geworden und erwähnte in einem entsprechenden Aufsatz Meinrad gar nicht. Ludwig Schmid, Die älteste Geschichte des erlauchten Gesammthauses der Königlichen und Fürstlichen Hohenzollern. Teil 1: Der Urstamm der Hohenzollern. Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Hohenzollern, Jg. XV, 1881/82. In jüngster Zeit wurden die sich im Verlauf der Jahrhunderte wandelnden Interpretationen der Herkunft Meinrads kritisch beleuchtet. Joachim Salzgeber, OSB, Das Spiel mit der Herkunft des heiligen Meinrad. Eine kritische Untersuchung von Legende und Genealogie, in: Maria Einsiedeln 87, 1982, S. 13–15. Die adlige Abkunft Meinrads gilt heute dennoch unabhängig von der Frage der Stammfamilie als unbestritten.

[9] Schreiben vom 15. Januar 1861. Dieses Schreiben und eine breite Fülle von Dokumenten zu den Beziehungen zwischen den Hohenzollern und Kloster Einsiedeln schilderte der Stiftsarchivar der Abtei. Odilo Ringholz, OSB, Das Erlauchte Haus Hohenzollern und das Fürstliche Benediktinerstift U. L. Fr. zu Einsiedeln in ihren gegenseitigen Beziehungen, in: Mittheilungen des Vereins für Geschichte und Alterthumskunde in Hohenzollern, Jg. XXXII, 1898/99, S. 95–159. (Auch als Sonderdruck, Sigmaringen 1899 erschienen.)

ein wohlgesonnenes Gratulationsschreiben in der Sprache der Zeit: „Möge es Ew. Majestät gestattet sein, das Reichscepter durch den gnädigen Beistand desjenigen, durch dessen Fügung es Allerhöchstdemselben übertragen worden, mit fester Hand und weisem Sinn zu führen, das wiedererstandene Reich zu neuer Blüthe zu erheben und so Ihre hohe Mission zu erfüllen."[10]

Die Sympathien der brandenburgischen Hohenzollern für die Benediktiner in Einsiedeln fanden in weiteren Porträtbildern der preußischen Könige beredten Ausdruck. Auf das gemalte Bild Friedrich Wilhelms IV. folgte ein Bild Wilhelms I.[11] Kaiser Wilhelm II. übermittelte im Jahr 1912 der Abtei sein Porträt. All diese Bilder hingen im Fürstensaal des Klosters.[12]

Die frühe Interpretation der Gründungsgeschichte von Kloster Einsiedeln mußte während der Gründung der Beuroner Kongregation sowie der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach wie selbstverständlich in Erinnerung kommen, denn beide Unternehmungen waren auf vielfältige Weise mit Familien des Hauses Hohenzollern verbunden. Beuron lag im Land der schwäbischen Hohenzollern, und da dieses Land 1849 an Preußen und damit an die brandenburgischen Hohenzollern kam, waren Gründung und Wachstum der Beuroner Kongregation zugleich ein Teil der Geschichte Preußens. Beuron verstand sich als die Fortsetzung der im Zuge der Säkularisation aufgelösten Bursfelder und der Oberschwäbischen Kongregation und war der Neubeginn des benediktinischen Mönchtums in den preußischen Ländern. Auch Maria Laach befand sich innerhalb preußischer Grenzen, in der Rheinprovinz. Trotz schwerer Rückschläge im Kulturkampf nahm die Kongregation schnell einen großen Aufschwung, der nicht auf deutsche Länder beschränkt bleiben sollte.[13]

Die Gründung der Beuroner Kongregation geht wesentlich auf eine Initiative der aus Bonn stammenden leiblichen Brüder Pater Maurus und Pater Placidus Wolter zurück. Sie hatten auf Wunsch der Fürstin Katharina von Hohenzollern, die in ihrem bewegten Leben mehrfach versucht hatte,

---

[10] Ringholz 1898/99 (wie Anm. 9), S. 143–146.

[11] Es war mit der Unterschrift versehen: „Dem Verwandten ihres Hauses." Weihmayr 1913 (wie Anm. 1).

[12] Bis zum Jahr 1983 hingen die drei Ölporträts der preußischen Könige bzw. deutschen Kaiser im Großen Saal des Klosters (früher Fürstensaal). Dann wurden sie für 30 Jahre an die Privatsammlung Dr. Manfred Schreiterer-Kurhaupt in Einsiedeln ausgeliehen. Freundliche Auskunft von Pater Gabriel Kleeb OSB, Kloster Einsiedeln 1994.

[13] Literatur zur Geschichte der Beuroner Kongregation: Beuron 1963. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Erzabtei, hg. von V. Fiala, Beuron 1963. Virgil Fiala, Beuron, in: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearb. von Franz Quarthal, Augsburg 1975, S. 135–144. (Germania Benedictina, Bd. V). Stephanus Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums, Freiburg i. Brsg. 1929, bes. S. 378–384. Stephan Klaus Petzoldt, Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron im Spiegel ihrer Liturgie (1863–1908), Diss. Würzburg 1990. Philibert Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens. Bd. 4, Die äußere Entwicklung des Ordens vom Konzil von Trient bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Verfassungsgeschichte vom 12. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, hg. von Raimund Tschudy, Einsiedeln/Zürich 1960. Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Bd. 2, München/Paderborn/Wien (3.) 1965, S. 259 ff.

einem Orden beizutreten, sowie mit dem Einverständnis Papst Pius IX. das Benediktinerkloster St. Paul vor den Mauern in Rom verlassen, um in Deutschland ein Kloster zu gründen. Ein hoffnungsvoller Beginn im Jahr 1861 im Kloster St. Benedikt in Materborn bei Kleve am Niederrhein scheiterte nach kurzer Zeit.[14] Daraufhin konnte mit Hilfe der Fürstin Katharina aus dem Besitz der Familie Hohenzollern-Sigmaringen die Domäne Beuron erworben werden. 1863 wurde das ehemalige Augustinerchorherrenstift mit der ausgedehnten Klosteranlage und der prachtvollen Kirche Priorat.[15]

Zunächst erwies es sich als schwierig, ein Kloster zu finden, das die Ausbildung der Novizen übernehmen würde. Schließlich erklärte sich Abt Prosper Guéranger von Solesmes (Dep. Sarthe, Frankreich) dazu bereit, diese Aufgabe zu übernehmen. Damit war eine folgenreiche Entscheidung getroffen, denn die deutschen Benediktiner aus Beuron übernahmen von Solesmes die vorrangige Ausrichtung auf die Liturgie sowie die strenge Regelung des Klosterlebens. Maurus Wolter galt später als „Deutschlands Guéranger".[16] Voller Polemik wurde den Beuronern auch innerhalb der katholischen Kirche u. a. deshalb eine „Verjesuitisierung" des Benediktinerordens vorgeworfen.[17]

Fünf Jahre nach der Gründung, im Jahr 1868, wurde Beuron Abtei und Maurus Wolter ihr erster Abt. 1872 ging bereits eine erste Kolonie nach Belgien, um in Maredsous das Kloster St. Benedikt zu gründen. Doch schon im Dezember 1875 mußten die Beuroner im Kulturkampf für zwölf Jahre ihr Kloster verlassen.[18] Die Zeit des Exils verstanden sie allerdings erfolgreich für die Gründung weiterer Klöster zu nutzen: 1876 wurde von Maredsous aus das Priorat St. Thomas in Erdington bei Birmingham in England gegründet, das 1896 Abtei wurde. 1880 konnte das Kgl. Stift Unserer Lieben Frau zu Emaus in Prag durch Maurus Wolter bezogen werden. Drei Jahre später wurde von dort aus Seckau in der Steiermark gegründet, wo Ildefons Schober 1887 erster Abt wurde.

Noch während der Exilszeit, im Jahr 1884, erwirkte Abt Maurus Wolter beim Papst eine folgenreiche Entscheidung für die Ordensgeschichte. Leo XIII. bestätigte die Konstitutionen der Beuroner Kongregation vom hl. Martinus. Maurus Wolters Klostergründungen wurden aus der cassinesischen Kongregation herausgelöst, er selber wurde Erzabt. Die nunmehrige Erzabtei Beuron konnte am 20. August 1887 wieder bezogen werden.

Nachfolger des im Jahr 1890 verstorbenen Erzabtes Maurus Wolter wurde sein Bruder Placidus, der schon bald die Gründung einer rheinischen

---

[14] Zu dem dort eingerichteten kleinen Kloster Heinrich van Ackeren, Das Benediktinerkloster zu Materborn, in: Kalender für das Klever Land auf das Jahr 1956, S. 36–41.

[15] Petzoldt 1990 (wie Anm. 13), S. 32–35 u. 50–52.

[16] Heimbucher 1965 (wie Anm. 13), S. 259.

[17] Nippold 1910 (wie Anm. 3), S. 3.

[18] Ein Teil des Konventes ging nach Maredsous, ein anderer zum Servitenkloster Volders bei Hall in Tirol.

Abtei anstrebte.[19] Zunächst wurden Verhandlungen um das leerstehende ehemalige Praemonstratenserkloster Knechtsteden bei Köln geführt.[20] Doch interessierten sich die Benediktiner sehr viel mehr für Maria Laach, das bis zur Säkularisation bereits von ihrem Orden besiedelt gewesen war. Die ehemaligen Klostergebäude befanden sich seit dem Jahr 1863 und über die Vertreibung im Jahr 1873 hinaus im Besitz der Gesellschaft Jesu, die dem Kloster erst den Namenszusatz „Maria" verliehen hatte, und sich um einen Verkauf an die Benediktiner bemühte. Die vorhandenen Ökonomiegebäude erwiesen sich als sehr günstig für eine Klostergründung. Problematisch war dagegen, daß sich die große, gut erhaltene romanische Abteikirche in Folge der Säkularisation im Eigentum des preußischen Staates befand. Die Benutzung durch einen katholischen Orden war darum nicht ohne weiteres möglich. Die Jesuiten hatten die romanische Kirche überhaupt nicht nutzen dürfen. Darüberhinaus hatte König Friedrich Wilhelm IV. die Einrichtung eines Simultaneums verfügt, das jedoch mangels evangelischer Christen in der Umgebung nie in Anspruch genommen worden war.

Diese Situation machte eine Fülle von Vorverhandlungen erforderlich.[21] Zu einer schnellen Lösung kam es erst, nachdem Erzabt Placidus Wolter zu Wilhelm II. nach Berlin gefahren war. Fürst Leopold von Hohenzollern hatte sich zuvor bereiterklärt, ein Empfehlungsschreiben an den Kaiser zu richten.[22] Am 30. August 1892 empfing dieser den Erzabt zu einer Audienz.[23] Der Bericht über diese Begegnung, den der Biograph Placidus Wol-

---

[19] Seine Biographie verfaßte ein Beuroner Benediktiner. Sebastian von Oer, Erzabt Placidus Wolter. Ein Lebensbild, Freiburg i. Brsg. 1909.

[20] Erzabt Placidus Wolter hatte bereits mit dem Kölner Erzbischof die Gründung einer benediktinischen Niederlassung in Knechtsteden vereinbart, jedoch ohne dessen Wissen zugleich um Maria Laach verhandelt. Archiv des Erzbistum Köln, GVA 2 Straberg, Bd. 1. Schreiben zu den Verhandlungen zwischen 1890 und 1893.

[21] Die Geschichte der Wiederbesiedlung des Benediktinerklosters Maria Laach ist erstmals vom ehemaligen Prior der Abtei, Pater Emmanuel von Severus OSB, aufgearbeitet worden. Seine Darstellung fand Eingang in Virgil Fiala, Ein Jahrhundert Beuroner Geschichte, in: Beuron 1963. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Erzabtei, hg. von V. Fiala, Beuron 1963, S. 39–230, hier S. 136–139. Pater Emmanuel von Severus danke ich herzlich für die freundlichen Gespräche, in denen ich einen lebendigen Einblick in die jüngere Geschichte der Abtei Maria Laach erhielt, sowie für die bereitwillig eröffnete Möglichkeit, im Archiv der Abtei zu arbeiten.

Zur Geschichte der Benediktinerabtei Laach vor der Säkularisation Bertram Resmini, Die Benediktinerabtei Laach, Berlin/New York 1993. (Germania Sacra NF, Bd. 31. Das Erzbistum Trier, Bd. 7) Außerdem auch einiges in den Aufsätzen von Eiflia Sacra. Studien zu einer Klosterlandschaft, hg. von Johannes Mötsch u. Martin Schoebel, Mainz 1994. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 70)

[22] Von Oer 1909 (wie Anm. 19), S. 101; Nippold 1910 (wie Anm. 3), S. 53.

[23] Noch am 28. August hatte das Königliche Zivilkabinett den Empfang aus Termingründen ablehnen müssen. ZStA (Zentrales Staatsarchiv, Abteilung II) Rep. 2.2.1 Akten des Königlich Geheimen Zivilkabinetts Kaiser Wilhelm II., Nr. 23347, fol. 26. (Die Archivalien wurden im Jahr 1990 im Zentralen Staatsarchiv in Merseburg ausgewertet, das inzwischen nach Berlin zurückgeführt worden ist.) Der 30. August 1892 als Tag der

ters, Pater Sebastian von Oer, später veröffentlichte, beschreibt die freundliche Atmosphäre, in der auch die weiteren Begegnungen zwischen dem Kaiser und den Benediktinern stattfinden sollten: „Nachdem er (Wilhelm II.) die geschäftliche Bitte mit Wohlwollen aufgenommen, lenkte er das Gespräch vom Benediktinerorden und dessen Kulturbestrebungen auf Baukunst und Malerei. Das gab dem Erzabt Anlaß, von den Bestrebungen der alten vorraffaelischen Zeit zu sprechen, die das Religiöse in der Kunst übernatürlich aufzufassen versuchte; „so sei", sagte er, „diejenige, welche uns den Erlöser geschenkt, die Mutter Gottes, nicht wie ein anderes schönes Weib darzustellen. ..." „Am Schluß der Audienz", so berichtet der Erzabt selbst, „bat ich Se(ine) Majestät nochmals, unserer Angelegenheit Höchstsein geneigtes Wohlwollen zuzuwenden und schloß mit der Versicherung, daß die Benediktiner in Maria-Laach nicht unterlassen würden, in diesen schweren Zeiten Gottes Segen auf das Kaiserliche Haus herabzuflehen. ..."[24]

Wilhelm II. stand der Wiederbesiedlung von Maria Laach nun tatsächlich positiv gegenüber.[25] Aufgrund der schwierigen Rechtslage um Eigentum und Nutzung der Kirche hatte jedoch zunächst das preußische Kultusministerium die Modalitäten zu klären. Die Kirche wurde schließlich den Benediktinern zur Nutzung zur Verfügung gestellt – allerdings unter nicht unerheblichen Bedingungen: Die Kirche verblieb im Eigentum des preußischen Staates, während der Konvent die Bauunterhaltung übernehmen mußte, wodurch der Staatsfond entlastet wurde. Die Nutzungserlaubnis wurde lediglich auf Widerruf erteilt. Vor allem aber mußte der Simultancharakter beibehalten werden. Erzabt Wolter waren diese Bedingungen bereits im Oktober 1892 mitgeteilt worden. Er hatte sie akzeptiert, so daß Wilhelm II. die erneute Ansiedlung von Benediktinern in Maria Laach im Dezember desselben Jahres genehmigen konnte.[26]

Begegnung zwischen Erzabt Plazidus Wolter und Wilhelm II. wird mehrfach in der Literatur verzeichnet. Oer 1909 (wie Anm. 19), S. 102; Paulus Weissenberger, Das benediktinische Mönchtum im 19./20. Jahrhundert (1800–1950) Beuron 1952, S. 48; Willibrord Benzler, Erinnerungen aus meinem Leben. Hg. von P. Pius Bihlmeyer, Beuron 1922, S. 74.

[24] Von Oer 1909 (wie Anm. 19), S. 102.

[25] Im Oktober 1892 erklärte das preußische Kultusministerium bereits, daß es einer benediktinischen Niederlassung zustimmen würde. Daraufhin unterzeichnete Erzabt Wolter den Kaufvertrag mit den Jesuiten und entsandte eine Gruppe von Mönchen in das Kloster in der Eifel. Das war jedoch ein übereilter Beschluß, der zu Konflikten mit der Bezirksregierung in Koblenz führte. Fiala 1963 (wie Anm. 21), S. 137f.

[26] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, 15.12.1892, fol. 7 u. 8–15, der Bericht des Kultusministers an Wilhelm II. u. fol. 16, 19.12.1892, Genehmigung durch den Kaiser. In der Literatur war mehrfach irrtümlich angenommen worden, der Simultancharakter sei 1892 aufgehoben worden. In den Schreiben des Kultusministeriums in den Akten des Königlich Geheimen Zivilkabinetts wird jedoch auch nach 1892 immer wieder vom Simultaneum gesprochen. Der Konvent feierte darum seine Liturgie jahrzehntelang (konfliktfrei) in einer Kirche, die ihm nicht gehörte, und auf die evangelische Christen jederzeit Nutzungsanspruch anmelden konnten. Erst nach dem Ersten Weltkrieg ging das Gotteshaus in das Eigentum der Benediktiner über. Der Simultancharakter war bei Ausstattungsfragen zu berücksichtigen. Kultusminister Bosse ordnete 1897 an, daß bei einer

Die Leitung der jungen Gründung in Maria Laach hatte Erzabt Wolter seinem Beuroner Prior Willibrord Benzler übertragen. Am 15. Oktober 1893 wurde Benzler zum Abt von Laach ernannt. Die Abtsweihe empfing er am 8. Dezember 1893 durch den Rottenburger Bischof von Reiser in Beuron. Benzler hatte nun die Aufgabe, die Klostergebäude auszubauen sowie die zwar gut erhaltene aber schmucklose Kirche auszustatten. Im Frühjahr 1894 fuhr er mit entsprechenden Entwürfen zu Kaiser Wilhelm nach Berlin und besprach diese mit ihm. Schnell war ein Einvernehmen in den Sachfragen erzielt. Zu einer erneuten Audienz beim Kaiser kam Abt Willibrord Benzler am 7. Mai 1897 nach Potsdam.[27] Auch die weiteren Gestaltungsfragen wurden fortan in direkter Abstimmung zwischen dem Kaiser und den Mönchen besprochen. Damit wurde eine Anweisung des Kultusministers übergangen, der den Ordensmitgliedern lediglich eine „Mitwirkung" bei der Ausschmückung der Kirche eingeräumt hatte. Die eigentlich für diese Aufgabe zu Rate zu ziehenden Denkmalpfleger wurden übergangen.[28]

Erzabt Placidus Wolter hatte Wilhelm II. schon im Jahr 1893 nach Maria Laach eingeladen.[29] Drei Jahre später, am 19. Juni 1897, konnte ein erster Besuch in dem Kloster ermöglicht werden.[30] Baurat Max Spitta (1842–1902. Vortragender Rat im preußischen Kultusministerium und Architekt bedeutender neuromanischer Bauwerke) hatte den Kaiser in das Eifelkloster begleitet. Mit den bei dieser Gelegenheit seitens des Konventes vorgelegten weiteren Ausstattungsentwürfen war Wilhelm – im Unterschied zum fachlich zuständigen Kultusminister und dessen Denkmalpflegern – einverstanden.[31] Spitta sollte sie in Absprache mit den Mönchen ausarbei-

---

Neuausmalung darauf Rücksicht zu nehmen sei. ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 28–30, Kultusminister Bosse an Kaiser Wilhelm II.

[27] Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 82–84. Abt Willibrord Benzler wurde wenige Monate später zur Einweihung des Denkmals der Rheinprovinz für Kaiser Wilhelm I. auf dem Deutschen Eck am 31. 8. 1897 als Ehrengast eingeladen, das in Gegenwart Wilhelms II. enthüllt worden ist. Die Einladungskarten befinden sich im Archiv der Abtei Maria Laach.

[28] Auch in einer ganz anderen Angelegenheit gelang Abt Benzler die direkte Absprache mit dem Kaiser. Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts war der Bau einer Drahtseilbahn von Andernach nach Laach geplant und in einem Abschnitt bereits ausgeführt worden. Kurz nach Ostern des Jahres 1898 hielt sich Wilhelm II. in Homburg auf. Auf seine Anfrage hin erhielt Benzler dort umgehend eine Audienz, um hinsichtlich einer Einstellung der Arbeiten zu intervenieren. Anwesend waren u.a. der Kultusminister, Theodor Mommsen und Oberhofprediger Dryander. Der Kaiser sicherte zu, „der Drahtseilbahn das Seil abschneiden" zu wollen. Willibrord Benzler an seine Schwester im Frühjahr 1898; Abschrift eines Briefes im Archiv der Abtei Maria Laach.

[29] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 19f, 1. 10. 1893 Erzabt Wolter an Wilhelm II. u. fol. 21, 16. 10. 1893, Wilhelm II. nimmt die Einladung an.

[30] Ein Protokoll der Ansprache Abt Willibrord Benzlers zur Begrüßung des Kaiserpaares vor der Klosterkirche befindet sich im Archiv der Abtei. Benzler wies bei dieser Gelegenheit auf die noch ausstehende Ausstattung der Kirche hin.

[31] Kultusminister Bosse, dem ein ablehnendes Urteil des rheinischen Provinzialkonservators Paul Clemen vorlag, bemängelte an den Entwürfen, daß sie stilistisch ungeeignet wären, da die neue Ausstattung im frühromanischen Stil projektiert worden

ten. Gleichzeitig bot der Kaiser an, einen neuen Hochaltar mit einem großen Baldachin zu stiften, den Spitta entwerfen sollte.[32] „Der Hochaltar ist meine Sache. Den werde ich anfertigen lassen, und er soll schön werden, aus Marmor, Porphyr, vergoldetem Erz und Mosaik. Er wird das Andenken an meinen Besuch in Laach sein."[33] Der Entwurf Spittas lag im April 1898 vor. Nach wenigen liturgisch begründeten Änderungswünschen des Abtes konnte der in romanischen Stilformen gestaltete (nach 1945 entfernte) Altar in der Ostapsis aufgerichtet werden.[34]

Vier Jahre nach seinem ersten Besuch kam Wilhelm II. erneut in die Benediktinerabtei. Gemeinsam mit dem Kronprinzen konnte er am 25. April 1901 den vollendeten Baldachinaltar besichtigen, über den er sich sehr zufrieden äußerte.[35] Dieser Besuch war der Anlaß für eine kleine Ansprache an den Konvent: „Ich habe Ihnen den Hochaltar geschenkt in Erinnerung an die großen Verdienste, welche die Benediktiner sich allezeit um Wissenschaft und Kunst erworben haben. Seien Sie überzeugt, daß auch in Zukunft Meine Kaiserliche Huld auf Ihrem Orden ruhen wird, und überall, wo Männer sich zusammentun, um die Religion zu pflegen, sollen sie Meines Schutzes sicher sein."[36] Dieser Besuch wurde wie auch andere Begegnungen zwischen dem Kaiser und den Benediktinern aufmerksam von der Presse registriert.[37]

Die Altarstiftung war für den deutschen Kaiser zugleich eine willkommene Gelegenheit, seine Großzügigkeit gegenüber den Benediktinern an höchster kirchlicher Stelle bekannt zu machen und damit zugleich Wohlwollen gegenüber dem Papst zum Ausdruck zu bringen. Er ließ ein Foto des

---

sei, während die Kirche ein Bau der Hoch- und Spätromanik sei. Eine neue Ausmalung sei generell abzulehnen. ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 28–30, 5. 6. 1897. Pater Desiderius Lenz, der Hauptbegründer der Beuroner Kunstschule, hatte einen Entwurf ausgearbeitet, der von einer Regierungskommission abgelehnt worden war. Gallus Schwind, P. Desiderius Lenz, Beuron 1932, S. 208 f. u. Harald Siebenmorgen, Die Anfänge der „Beuroner Kunstschule". Peter Lenz und Jakob Wüger 1850–1875. Ein Beitrag zur Genese der Formabstraktion in der Moderne, Sigmaringen 1983, (Bodensee-Bibliothek, Bd. 27), S. 174, Anm. 62.

[32] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, 10. 6. 1897, fol. 33 u. 25. 6. 1897, fol. 36.

[33] Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 82–84.

[34] Die aus der Privatschatulle des Kaiser beglichenen, nicht unerheblichen Kosten in Höhe von 33.500 Mk waren auch verursacht worden, weil Wilhelm II. auf hochwertige Ausführung besonderen Wert legte. So ordnete er an, alle Metallarbeiten aus Bronze zu fertigen, Teile aus bronziertem Zink lehnte er ab. ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 44–54 u. 58f, Korrespondenzen zwischen Max Spitta und Wilhelm II. aus dem Jahr 1898.

[35] Weissenberger 1952 (wie Anm. 23), S. 62.

[36] Weihmayr 1913 (wie Anm. 1), S. 243.

[37] „Der Kaiser und der Kronprinz bei den Benediktinern", Lübeckische Anzeigen, 27. 4. 1901: „Das Wohlwollen Kaiser Wilhelms II. für den Benediktiner-Orden ist nicht allerneuesten Datums. Es hängt wohl auch mit dem stets regen Interesse des Kaisers für künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen zusammen, die im Benediktiner-Orden eine Heimstätte gefunden haben. Dazu kommt des Kaisers Vorliebe für die romanische Baukunst, die grade an großen Kirchenbauten des Benediktiner-Ordens mit fast zäher Konsequenz zum Ausdruck gelangt ..." Zeitungsausschnitt im Archiv der Abtei Maria Laach.

vollendeten Altares an Leo XIII. senden, das er mit der eigenhändigen Unterschrift „Pax educat artes" versehen hatte. Dieser kurze Text war einem Gedicht des Papstes entnommen.[38] Wilhelm II. hatte den Papst bereits im Jahr seines Regierungsantrittes und erneut im Jahr 1893 im Vatikan besucht.[39]

Als Nachfolger Willibrord Benzlers wurde Fidelis Freiherr von und zu Stotzingen im Jahr 1901 zum Abt von Maria Laach ernannt und vom Trierer Bischof Michael Felix Korum geweiht. Von Stotzingen vertrat nun die Interessen des Konventes in Berlin. Am 23. November 1905 reiste er mit Modellen für die Ausstattung der drei Apsiden der Kirche zum Kaiser. Wie bereits Abt Benzler, so wurde auch Fidelis von Stotzingen schnell mit Wilhelm II. über die Gestaltungsfragen einig. Die Apsiden sollten eine Mosaikdekoration erhalten, für die der Monarch eine entscheidende Anweisung gab: in der Kalotte der Hauptapsis sollte der Pantokrator, Christus als Weltenherrscher in byzantinischer Darstellungsweise, dargestellt werden. Als Vorbild bestimmte Wilhelm II. das Apsismosaik der normannisch-romanischen Kirche im sizilischen Monreale.[40]

Diese bald getreu nach dem byzantinischen Vorbild ausgeführte Darstellung irritiert in der romanischen Kirche in der Eifel noch heute, denn sie war im Mittelalter in der Monumentalkunst nördlich der Alpen unbekannt. Im Rheinland gab und gibt es auch keine erhaltenen Beispiele für die Verwendung von Mosaik bei der Dekoration des Innenraumes einer mittelalterlichen Kirche; abgesehen von geringen Überresten des zerstörten Kuppelmosaiks im Aachener Dom. Aufwendiger musivischer Schmuck war im Mittelalter weitgehend Italien und Byzanz vorbehalten. Der rheinische Provinzialkonservator Paul Clemen äußerte darum Bedenken gegenüber Technik und Motiv der Apsisdekoration.[41] Doch spielten konservatorische Überlegungen bei diesen Entscheidungen keine Rolle. Die historischen Zitate waren vielmehr sorgfältig im Hinblick auf ihre inhaltliche Aussage ausgewählt worden. In ihnen kam das Verhältnis Wilhelm II. zum Benediktinerorden anschaulich zum Ausdruck – und es wird wieder ablesbar, wenn man sich die historischen Zusammenhänge, in denen die zitierten Monumente in ihrer Entstehungszeit standen, vor Augen führt.

Bei dem Pantokratorbild in Monreale handelt es sich um eine einzigartige Arbeit aus dem 12. Jahrhundert. Die große sizilische Kirche war gleich-

---

[38] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 65, 10. 6. 1899.

[39] Zu den gegenseitigen Erwartungen und den Ergebnissen der Gespräche vor allem Christoph Weber, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten, Tübingen 1973. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. XLV).

[40] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 76 f.

[41] Das Apsismosaik fand Clemen nicht schlecht, schrieb jedoch an den preußischen Staatskonservator Hans Lutsch in Berlin: „es fehlt nur eben das künstlerische Temperament." Ähnlich verhielt es sich mit der Gestaltung der übrigen Ausstattungsstücke wie dem Orgelprospekt, für den Clemen ebenfalls jede Verantwortung ablehnte, weil keine Provinzialinstanz eingeschaltet worden war, „und da die Genehmigung zu unserer Überraschung fix und fertig aus Berlin gekommen ist." ZStA 76, V e, Sect. 14, Abt. VI, Nr. 36, Bd. V, fol. 134f, 21. 10. 1910 u. fol. 315, 14. 7. 1911.

zeitig Kloster, Bischofssitz und Palastkirche des normannischen Königshauses auf Sizilien gewesen. Der Normanne Wilhelm II. von Hauteville (1154–1189), seit 1166 König von Sizilien, der zufällig Namensgleichheit mit dem Kaiser des jungen Deutschen Reiches besaß, hatte Monreale in der Nähe der Hauptstadt Palermo gegründet und persönlich favorisiert.[42] Die Neugründung wurde auf seinen Wunsch mit Benediktinern (!) aus der süditalienischen Abtei La Cava besetzt, die sich unweit von Monte Cassino befindet.

Der historische Rückbezug läßt sich aber noch weiter verfolgen und zwar bis Monte Cassino selbst, das Mutterkloster des Ordens. Die nicht mehr bestehende romanische Kirche des Klosters aus dem 11. Jahrhundert, die durch den einflußreichen Abt Desiderius (Abt 1058–1086, dann Papst Viktor III.) entscheidend umgestaltet worden war, war einer der wichtigsten Kirchenbauten des Abendlandes.[43] Die Apsis zeigte wie die Apsis in Monreale den Pantokrator.[44] Der deutsche Kaiser Wilhelm II. sorgte nun Jahrhunderte später dafür, daß in Maria Laach nicht nur an Monreale erinnert, sondern auch der vom hl. Benedikt gegründeten Abtei Monte Cassino eine Reverenz erwiesen wurde.

Wilhelm II. hat während seiner ganzen Regierungszeit eine Fülle von Anspielungen an historische Ereignisse des Mittelalters bis hin zu zahllosen Kopien mittelalterlicher Kunst benutzt, um seine Vorstellungen von Staat und Kaisertum zum Ausdruck zu bringen. Dazu boten sich die zahlreichen öffentlichen Neubauten, deren Planung er persönlich betreute, in besonderer Weise. Außerdem schaltete er sich in die Restaurierung mittelalterlicher Kirchen ein.[45] In programmatischer Weise geschah das u. a. beim Aachener Dom, wo er sich in die Tradition Karls des Großen stellte.[46] Diese Eingriffe entbehrten nicht absolutistischer Züge und erscheinen auf den ersten Blick geradezu willkürlich. Dennoch waren sie meist gut vorbereitet. Neben anderen Spezialisten hat Wilhelm II. sich in dieser Zeit von dem gebürtigen

---

[42] Die Hauteville hatten auf Sizilien beste europäische und orientalische Künstler zusammengezogen und auf dem Schnittpunkt verschiedener Kulturkreise byzantinisches Mosaik, orientalisches Ornament sowie romanische Architektur und Plastik zu bedeutendsten Kunstwerken verschmolzen.

[43] Nach einem Erdbeben im 14. Jahrhundert und einem Neubau der Kirche im Barock war kaum noch etwas von diesem Gotteshaus vorhanden. Im Zweiten Weltkrieg wurde die Abtei fast vollständig eingeebnet, danach neu errichtet.

[44] Herbert Bloch, Monte Cassino in the Middle Ages, 3 Bde., Cambridge MS 1986, Bd. 1, S. 62. „To be sure, as far as the interior is concerned, there can be no reasonable doubt about the origin of the frescoes: in the main apse, a majestic Christ Pantocrator enthroned and beneath him the three Archangles ... flanked by Abbot Desiderius."

[45] Godehard Hoffmann, Rheinische Romanik im 19. Jahrhundert. Denkmalpflege in der preußischen Rheinprovinz, Köln 1995. (Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland, Bd. 33) Vor allem S. 83–98: „Wilhelm II. als Denkmalpfleger? Ein Kaiser und die sakrale Kunst des Mittelalters." Zur Beteiligung Wilhelms II. an kulturellen Aufgaben außerhalb der Architektur Martin Stather, Die Kunstpolitik Wilhelms II., Diss. MS Heidelberg 1988.

[46] Zur historistischen Mosaizierung des karolingischen Oktogons des Aachener Münsters Ulrike Wehling, Die Mosaiken im Aachener Münster und ihre Vorstufen, Köln 1995. (Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege, 46)

Rheinländer Ernst Freiherr von Mirbach (Oberhofmeister der Kaiserin, zuvor Kammerherr Wilhelms während seiner Kronprinzenzeit) beraten lassen. Dessen wissenschaftliche Äußerungen konnten zwar schon damals nicht in jeder Hinsicht überzeugen, dennoch haben sie die historischen Vorstellungen des Kaisers ganz erheblich beeinflußt.

In einer knappen Zusammenfassung der Bedeutung der romanischen Kunst hatte Mirbach die normannischen Werke Siziliens und Apuliens besonders hervorgehoben und sie neben die zahlreichen Bauten gestellt, die während der staufischen Herrschaft in Deutschland, vor allem im Rheinland, errichtet worden sind. Auf seine Initiative hatte bereits die Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche eine Kanzel nach apulischen Vorbildern in Troia und Trani erhalten.[47] Paul Seidel (Dirigent der Kunstsammlungen in den königlichen Schlössern und Direktor des Hohenzollernmuseums), der ein aufwendiges Huldigungswerk über Wilhelm II. und die Kunst schrieb,[48] schlug schließlich eine historische Brücke zu den Normannen in Unteritalien und Sizilien, indem er sie als „germanischen Stamm" bezeichnete, den es nach der Eroberung von England und Nordwestfrankreich in den Mittelmeerraum verschlagen habe.[49]

Auch an anderen Stellen hatte Wilhelm II. Reproduktionen von Kunstwerken des normannischen Herrscherhauses der Hauteville vor Augen. Die Kapelle des 1905–1910 errichteten Hohenzollernschlosses in Posen war nach dem Vorbild der Capella Palatina, der normannischen Palastkapelle in Palermo gestaltet worden.[50] Und im Vorzimmer seines Arbeitszimmers in diesem Schloß hing eine Kopie des Teppichs von Bayeux.[51] Außerdem kannte Wilhelm II. die Kunst Unteritaliens aus eigener Anschauung, hatte er doch während einer Reise dorthin u. a. auch Monreale besucht.[52] Bei dieser Gelegenheit stellte er sich in die seit 1871 unablässig beschworene historische Herrschertradition und verstand sich ausdrücklich als der erste deutsche Kaiser, der seit den Staufern wieder sizilischen Boden betrat.[53] Die spezielle Erinnerung an den Normannen Wilhelm II. von Hauteville, also einen der Vorfahren der seit 1194 Sizilien regierenden Staufer, war dabei im Hinblick auf die Benediktiner von besonderer Aussagekraft, denn dieser Herrscher unterhielt gute Beziehungen zur Abtei Monte Cassino.

Auch Kaiser Wilhelm II. knüpfte Kontakte zum Stammkloster des benediktinischen Mönchtums. Aus Anlaß des 1100. Todestages des Paulus Diakonus im Jahr 1899 schenkte er der neu gegründeten Klosterbibliothek

---

[47] Ernst Freiherr von Mirbach, Die Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche, Berlin 1897, S. 163f.

[48] Paul Seidel, Der Kaiser und die Kunst, Berlin 1907.

[49] Paul Seidel, Die Mosaiken der Schloßkapelle zu Posen, in: Hohenzollern Jahrbuch. Forschungen und Abbildungen zur Geschichte der Hohenzollern in Brandenburg-Preußen, hg. von Paul Seidel, Jg. 18, 1914, S. 19–27, hier S. 19.

[50] Ebd., S. 24.

[51] Franz Schwechten, Das neue Residenzschloß in Posen, in: Zentralblatt der Bauverwaltung, Jg. 30, Nr. 69, 1910, S. 453–458, hier S. 457. Schwechten war Architekt des neuromanischen Schlosses.

[52] Seidel 1907 (wie Anm. 48), S. 78.

[53] Seidel 1914 (wie Anm. 49), S. 19.

Paolina etwa 500 Bände. Am 5. Mai 1903 besuchte Wilhelm II. das Kloster zusammen mit König Viktor Emmanuel von Italien. Er übergab der Bibliothek die Monumenta Germaniae paedagogica und stiftete 20.000 Lire für die Fortsetzung der Ausschmückung der Abteikirche. Erzabt Bonifatius Krug dankte bei dieser Gelegenheit dem deutschen Kaiser ausdrücklich für die seinem Orden erwiesene Gunst.[54] Im Oktober 1906 sandte der Erzabt von Monte Cassino an Wilhelm II. ein Dankestelegramm für die Förderung der Abtei Maria Laach.[55]

Neben den Besuchen in Monte Cassino und Maria Laach pflegte Wilhelm II. direkte Kontakte zur Erzabtei Beuron. Das größte Vertrauen vor allen anderen Mönchen der Kongregation besaß vermutlich Erzabt Placidus Wolter. Zum goldenen Profeßjubiläum im Juli 1906 sandte der Hohenzoller seine Bronzebüste. Als Wolter am 12. September 1908 starb, übermittelte der Kaiser ein mitfühlendes und oft zitiertes Beileidstelegramm. „Ich verliere in dem Verewigten einen treuen, bewährten Freund, dessen ausgezeichneter Charakter und dessen nationale Gesinnung über jeden Zweifel erhaben war." Nachdem Ildefons Schober, vorher Abt von Kloster Seckau, zum Nachfolger gewählt worden war, telgraphierte Wilhelm II.: „Ich vertraue zuversichtlich, daß die jetzt unter Ihrer Führung stehende Niederlassung sich im Sinne des heimgegangenen, unvergeßlichen Erzabtes Placidus Wolter weiter entwickeln wird ... Meiner Teilnahme und ferneren Unterstützung können Sie dann gewiß sein."[56]

Schon am 12. November 1908 traf Erzabt Schober mit Wilhelm II. in Schloß Donaueschingen zusammen. Im November des Jahres 1910 besuchte der Kaiser die Abtei Beuron und zeigte sich für die Kunst der Beuroner Schule interessiert. Bereits im Mai desselben Jahres konnte in der Vorhalle der Klosterkirche ein großes Bronzekruzifix von Ignaz Weirich enthüllt werden, das Wilhelm II. dem Kloster gestiftet hatte.[57]

Das Ansehen, das die Benediktiner der Beuroner Kongregation bei Wilhelm II. genossen, hat seinen äußerlichen Ausdruck nicht nur in Geschenken, sondern auch in Ordensverleihungen gefunden. Im Jahr 1897 war Erzabt Placidus Wolter der Rote-Adler-Orden II. Klasse überreicht worden. Abt Willibrord Benzler von Maria Laach erhielt den vornehmeren Königlichen-Kronen-Orden II. Klasse. Das war jedoch nur das Ergebnis der Ehrungen – weit aufschlußreicher sind dagegen die Verhandlungen zwischen dem Kaiser und dem preußischen Kultusminister, die im Vorfeld der Verleihungen geführt worden sind.[58] Wilhelm wollte ursprünglich Erzabt Wolter den Kronen-Orden I. Klasse und Abt Benzler denselben Orden der II. Klasse übergeben. Das wären höchste Auszeichnungen gewesen, und so wies Minister Bosse darauf hin, daß im Deutschen Reich nur zwei Kardinäle Trä-

[54] Heimbucher 1965 (wie Anm. 13), S. 270f; Weissenberger 1952 (wie Anm. 23), S. 65 u. Weihmayr 1913 (wie Anm. 1), S. 242.

[55] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 81, 20. 10. (1906).

[56] Fiala 1963 (wie Anm. 21), S. 164 u. 166 f. Fiala zitiert Beuroner Annalen IV, S. 98.

[57] Weissenberger 1952 (wie Anm. 23), S. 73 u. 75. Fiala 1963 (wie Anm. 21), S. 167.

[58] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 37–43, Wilhelm II. und der Kultusminister.

ger des Kronen-Orden I. Klasse waren: der Erzbischof von Köln und der Fürstbischof von Breslau. Einige Bischöfe waren im Besitz des Kronen-Ordens II. Klasse, und viele trugen den Roten-Adler-Orden II. Klasse. Der Minister schlug darum vor, Wolter den Kronen-Orden II. Klasse und Benzler den Kronen-Orden III. Klasse zu verleihen.

Besondere Brisanz besaß das Vergabeverfahren, weil Bischof Michael Felix Korum von Trier (1840–1921), in dessen Bistum Maria Laach liegt, als einziger Bischof im Deutschen Reich überhaupt keinen Orden erhalten hatte. Der ultramontane Elsässer Korum war nach schwierigen Vorverhandlungen 1881 zum Bischof von Trier ernannt worden. Das konnte jedoch nur geschehen, weil im Gegenzug der staatsloyale Georg Kopp Bischof von Fulda wurde. Korum entpuppte sich bald als einer der wichtigsten Wortführer des oppositionellen Katholizismus, zum Streitgenossen des Zentrumführers Windthorst und zum Antagonisten von Georg Kopp. Der Kultusminister wollte nun im Jahr 1897, nachdem die Auseinandersetzungen an Schärfe verloren hatten – der Minister verwies ausdrücklich auf eine Besserung – im Zuge der Verleihung der Orden an die Benediktineräbte auch Bischof Korum einen Orden, und zwar den Königlichen-Kronen-Orden II. Klasse, zukommen lassen. Der Kaiser änderte daraufhin zwar seine Absichten, ging jedoch bezeichnenderweise auf diesen Vorschlag des Ministers nicht ein. Abt Willibrord Benzler erhielt die von Beginn an vorgesehene, hohe Auszeichnung durch den Königlichen-Kronen-Orden II. Klasse, während dem Bischof des Bistums, Michael Felix Korum, weiterhin ein Orden verweigert wurde. Wilhelm zeigte sich allein in der Verleihung an Erzabt Wolter kompromißbereit, der statt des Kronen-Ordens I. Klasse den Roten-Adler-Orden II. Klasse erhielt.[59]

Die wiederholten Begegnungen zwischen Kaiser Wilhelm und Abt Benzler bildeten schließlich die Voraussetzung für eine wichtige kirchenpolitische Personalentscheidung: der Benediktinerabt wurde im Jahr 1901 zum Bischof von Metz ernannt. Nach zwei Jahren schwieriger Verhandlungen zwischen dem Vatikan und Berlin hatte Georg Kopp, jetzt Fürstbischof von Breslau, Benzler als Kompromiß vorgeschlagen. Wilhelm II. stimmte dem erleichtert zu. Der Abt wurde am 24. Oktober 1901 in Potsdam vereidigt. Bei der Zeremonie war Reichskanzler Graf von Bülow anwesend. In seiner Ansprache und beim anschließenden Empfang zeigte Wilhelm II. sich sehr wohlwollend gegenüber dem neuen Bischof, er nutzte die Gelegenheit für ein auf den ersten Blick etwas absonderliches Kompliment an die katholische Kirche: „Es steht fest, daß unter allen Institutionen die am besten organisierten sind die katholische Kirche und die preußische Armee."[60]

Das gute Verhältnis zu Benzler zerbrach später. Als Bischof hatte sich bei dem Benediktiner eine schon zu seiner Zeit sprichwörtlich gewordene Abneigung gegen den Protestantismus herausgebildet, die zur Konfrontation mit dem evangelischen Kaiser führen mußte.[61] Der Benediktinerorden be-

[59] Abt Willibrord Benzler wurde der Königliche-Kronen-Orden II. Klasse am 13. 7. 1897 durch den Regierungspräsidenten der Bezirksregierung Koblenz auf dem Postweg übermittelt. Das Begleitschreiben befindet sich im Archiv der Abtei Maria Laach.

[60] Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 91.

fürwortete die gegen den Protestantismus gerichteten Aktivitäten Benzlers durchaus nicht. Der Herausgeber seiner Biographie, Pater Pius Bihlmeyer aus Beuron, suchte sie später zu entschuldigen.[62] Trotz allem äußerte sich Benzler selbst in seinen persönlichen Aufzeichnungen, die er verfaßte, nachdem er Metz nach 1918 hatte verlassen müssen, wohlwollend über Wilhelm II. Er drückte seinen Dank für die Stiftung des Hochaltares in Maria Laach aus und sprach dabei indirekt einen der Gründe an, der die Benediktiner Sympathie für den Kaiser empfinden ließ – es war der Idealismus: die Altarstiftung kündet „von der idealen Hochherzigkeit und dem tiefen religiösen Sinn eines Hohenzollernkaisers inmitten einer mehr und mehr auf das Materielle gerichteten Zeit."[63]

Die Besetzung des Bischofsstuhles in den mit besonderer politischer Sensibilität zu behandelnden Reichslanden war nicht die einzige Gelegenheit gewesen, bei welcher auf Initiative oder mit Befürwortung Wilhelms II. ein Benediktiner für eine wichtige Aufgabe eingesetzt worden ist. Auch nach Jerusalem wurden Beuroner Benediktiner geschickt, um dort eine katholische Pilgerstätte zu leiten. Der Wunsch nach Einrichtung deutscher Pilgerzentren in der Heiligen Stadt hatte im 19. Jahrhundert schon lange bestanden. Doch erst unter Wilhelm II. konnten diese Institutionen eingerichtet werden.

Der Kaiser war am Reformationstag des Jahres 1898 im Rahmen einer „Pilgerfahrt" zur Einweihung der nahe der Grabeskirche erbauten evangelischen Erlöserkirche nach Jerusalem gekommen.[64] Den Turm der noch bestehenden Kirche hatte er selbst entworfen. Bei Gelegenheit dieses Besuches gelang es, ein Grundstück über der Dormitio, der legendären Todesstätte Mariae auf dem Zionsberg, in unmittelbarer Nähe zum Abendmahlssaal, zu erwerben. Der katholische „Deutsche Verein vom Heiligen Land" erhielt es vom Kaiser als Geschenk. Wilhelm II. übergab es mit den (telegraphisch übermittelten) Worten: „Ich freue mich, damit einen dringenden

---

[61] Auslöser für den Bruch zwischen Wilhelm II. und Bischof Benzler war der „Fall Fameck", in dem Benzler eine unnachgiebige Haltung gegenüber dem Staat eingenommen hatte. In Fameck, einem Ort bei Hayingen in Lothringen, war auf dem katholischen Friedhof ein Protestant beigesetzt worden, woraufhin Benzler das Interdikt über den Friedhof aussprach. Nach deutschem Recht war die Bestattung erlaubt, sofern die Protestanten keinen Gottesdienst auf dem Friedhof halten würden. Benzler hatte sich jedoch auf das anders lautende französische Recht berufen und dafür Rückhalt bei Pius X. bekommen. Benzler mußte aber schließlich zurückweichen. Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 104–107 u. Anm. S. 105.

[62] Der Benediktiner P. Pius Bihlmeyer, der die Aufzeichnungen Benzlers herausgab, kommentierte das Ereignis entschuldigend dahingehend, daß Benzler „von gewisser Seite" zu dieser harten Haltung gedrängt worden war. Benzler 1922 (wie Anm. 23), Anmerkung von Bihlmeyer, S. 105. Damit waren offenbar staatskritische Ultramontane gemeint, möglicherweise Bischof Michael Felix Korum von Trier, der Benzler zum Bischof geweiht hatte und mit dem er befreundet war.

[63] Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 83.

[64] Den Begriff „Pilgerfahrt" gebrauchte Abt Willibrord Benzler. Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 86. Die Einweihungsrede zitiert Paul Limann, Der Kaiser. Ein Charakterbild Kaiser Wilhelm II. Leipzig 1913, S. 323 f. im Ausschnitt.

Wunsch Meiner katholischen Unterthanen erfüllen zu können. Dieselben mögen hierin einen neuen Beweis Meiner landesväterlichen Fürsorge erblicken, mit welcher Ich, obwohl andrer Confession stets bestrebt bin, über ihre religiösen Interessen zu wachen."[65]

Mit der Übergabe des Grundstückes hatte Wilhelm II. den Wunsch verknüpft, Benediktiner zur Leitung der Pilgerstätte einzusetzen. Zur Grundsteinlegung der Kirche „Mariä Heimgang" des katholischen Pilgerzentrums im Dezember des Jahres 1900 kam Abt Willibrord Benzler von Maria Laach neben zahlreichen anderen deutschen Kirchenvertretern nach Jerusalem. Diese Feier fand ein lebhaftes Echo in der Presse. Mehrfach wurde berichtet, daß Abt Benzler anschließend nach Berlin fuhr, um Wilhelm II. zu berichten und zu danken. Bei dieser Gelegenheit überreichte er dem Kaiser ein aufwendig gestaltetes Buch mit der Regel des hl. Benedikt.[66] Auch in Frankreich waren die Aktivitäten des deutschen Kaisers in Jerusalem beobachtet worden. Kritische Stimmen sahen französische Interessen gefährdet.[67]

Planung und Ausführung des Baus der repräsentativen Gebäude in Jerusalem geschahen in ständiger Absprache mit Wilhelm II., auf dessen Initiative die neuromanischen – als genuin deutsch verstandenen – Bauformen zurückgehen.[68] Schließlich wurde das Kloster im Jahr 1906 an Abt Fidelis

---

[65] Gründung und weitere Geschichte des Klosters Dormitio Mariae beschrieben bei Fiala 1963 (wie Anm. 21), S. 156–160. Die Worte Wilhelm II. zit. ebd. S. 158. Zum Dank für das Grundstück überreichte später Fürstbischof Kopp im Auftrag des Papstes Wilhelm II. in Metz „das Höchste, was zur Verfügung stand", den Orden der Ritterschaft vom Heiligen Grabe. Limann 1913 (wie Anm. 64), S. 324. Buchner 1929 (wie Anm. 4), S. 119. Benzler verzeichnet dieses Ereignis offensichtlich irrtümlich für das Jahr 1914. Benzler 1922 (wie Anm. 23), S. 117.

[66] Z. B. Neueste Nachrichten, Berlin, 12. 12. 1900. Ostdeutsche Presse, Bromberg, 14. 12. 1900. Diese Zeitungen bezogen sich auf einen ersten Bericht in der Kölnischen Volkszeitung vom 11. 12. 1900. Die Hamburger Nachrichten vom 14. 12. 1900 beschrieben ausführlich das Geschenk des Abtes an den Kaiser, das nach dem Vorbild mittelalterlicher Handschriften geschrieben und bebildert worden war: „Es ist ein Lederband in Großquart, welcher auf etwa hundert Pergamentblättern in romanischer Schrift die Ordensregeln des h. Benedikt erhält. ... Klosterfrauen von Maredret bei Maredsous (Belgien) haben mit Feder und Pinsel mehr als ein Jahr lang daran gearbeitet. ... Auf das in reichverzierter Schrift ausgeführte Titelblatt folgt das eine Seite füllende kaiserliche Wappen, daneben auf der anderen Seite die lateinische Widmung an den Kaiser. Ein weiteres Vollbild zeigt den h. Benedikt als Gesetzgeber, in der Hand die Ordensregel haltend, auf welcher die Worte „Studeat plus amari quam timeri" zu lesen sind." Unter den Abbildungen in dem Buch waren von besonderer Bedeutung die Darstellungen von ausgewählten Benediktinerklöstern, die in Zusammenhang mit Darstellungen „von Burgen und Schlössern, welche zur Hohenzollerngeschichte in Beziehung stehen," gebracht wurden. Zeitungsausschnitte im Archiv der Abtei Maria Laach.

[67] La Croix, 14. 12. 1900, zitierte die skeptischen Stimmen mit diskreditierendem Unterton als „hurluberlus sectaires du Parlement francais". Zeitungsausschnitt im Archiv der Abtei Maria Laach.

[68] Die Errichtung der Bauten über der Dormitio ist ausführlich untersucht worden von Edina Meyer, Die Dormition auf dem Berge Zion in Jerusalem, eine Denkmalskirche Kaiser Wilhelms II. im Heiligen Land, in: Architectura. Zeitschrift für Geschichte der Baukunst 14, 1984, S. 149–170. Außerdem erschienen zeitgenössische Berichte:

von Stotzingen von Maria Laach als Stellvertreter des Beuroner Erzabtes übergeben.[69]

Fidelis von Stotzingen war, wie bereits erwähnt, zum Abt von Maria Laach gewählt worden, nachdem Abt Benzler zum Bischof von Metz ernannt worden war. Von Stotzingen widmete sich mehr als sein Vorgänger den Wissenschaften, die bald zu einer der wichtigsten Aufgaben der Abtei in der Eifel werden sollten. Später gewann er bedeutenden Einfluß auf die Einigung aller Benediktinerkongregationen unter einem Abtprimas in Rom. Die Beuroner Kongregation hatte gegen manchen Widerstand die Bildung der Confoederatio Benedictinorum vorangetrieben, die in Papst Leo XIII. einen großen Fürsprecher hatte. Der Papst konstituierte sie am 12. Juli 1893 und ernannte Abt Dom Hildebrand de Hemptinne von Maredsous, also einen Beuroner Professe, zum ersten Abtprimas. Abt Hildebrand starb im August 1913 in Beuron. Sein Nachfolger im Amt des Abtprimas kam ebenfalls wieder aus der Beuroner Kongregation, es war Fidelis von Stotzingen.

Nachdem Fidelis von Stotzingen Maria Laach verlassen hatte, wurde in dem aufblühenden Eifelkloster Ildefons Herwegen zum Abt ernannt, der dem Konvent bis zu seinem Tod im Jahr 1946 vorstand.[70] Auch unter Abt Herwegen fand das gute Einvernehmen Wilhelms II. mit der Abtei am Laacher See seine Fortsetzung. Der Kaiser lernte ihn während eines weiteren Besuches des Klosters im Oktober 1913 persönlich kennen.

Bei Gelegenheit dieses Besuches bat Wilhelm II. die Laacher Benediktiner um zwei Geschenke, die er ihm Rahmen seiner internationalen Kontakte weiterreichen wollte. Das erste war eine Plastik der Gottesmutter, eine „Immaculata". Wilhelm II. sah sie in einer kleinen, für ihn vorbereiteten Ausstellung von jüngst im Kloster gefertigten Werken. Die von einem Bruder Reinold geschaffene Madonna gefiel ihm so gut, daß der Konvent sie dem Kaiser spontan als Geschenk anbot. Wilhelm II. wollte die Plastik

---

Marienkirche und Kloster auf dem Sion in Jerusalem, in: Zentralblatt der Bauverwaltung 30, 1910, S. 153–158, 162 f., 165, 169–171. Die neuen deutschen Bauten in Jerusalem, in: Deutsche Bauzeitung 45, 1911, S. 1–6 u. 13–17.

[69] Fiala 1963 (wie Anm. 21), S. 157 u. 1975 (wie Anm. 13), S. 139. Eine weitere Stiftung Wilhelm II. an Benediktiner im Ausland sei noch genannt: In der Hauptstadt der Kolonie Deutsch Ostafrika, Daressalam, war eine Benediktinerniederlassung eingerichtet worden. Für die neugotische Kirche stiftete der Kaiser einen großen Hauptaltar, eine Holzschnitzarbeit im neugotischen Stil. Adam Buckreis, Die Benediktiner. Ein Überblick über die Geschichte des Ordens, Regensburg 1930. Ein Foto auf S. 68 zeigt den Altar in der Apsis der Kirche.

[70] Abt Ildefons Herwegen war vor und nach seinem Tod wegen seiner anfänglichen Sympathie für den Nationalsozialismus scharf kritisiert worden. Zur Klarstellung jüngst Emmanuel von Severus, Im Schatten der Welt- und Kirchenpolitik. Aus den Erinnerungen des Abtes Ildefons Herwegen, in: Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093, hg. von Emmanuel von Severus, Benediktiner von Maria Laach (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerorden. Supplementbd. 6), Münster 1992, S. 403–435.

dem im nachfolgenden Jahr in Sarajevo ermordeten österreichen Thronfolger Erzherzog Franz Ferdinand überreichen.[71]

Das zweite Geschenk war von viel weitreichender Bedeutung, und seine Auswahl war nicht allein aus einem zufälligen Anlaß hervorgegangen. Wilhelm II. bat den Laacher Konvent um die Fertigung einer kunstgewerblichen Reproduktion des mit dem Christogramm versehenen Feldzeichens Kaiser Konstantins, des Labarum. Dieses Werk sollte als historisches Zitat ein weiterer Ausdruck der Annäherung des Kaisers an die katholische Kirche sein. Abt Ildefons Herwegen nahm den Auftrag dankend an.[72] So sehr er sich geehrt fühlte, so war aber doch seine Abtei nicht in der Lage, solch eine Arbeit allein auszuführen. Herwegen wandte sich darum an die Benediktinerinnen im Kloster St. Hildegard in Eibingen bei Rüdesheim, das erst im Jahre 1904 von der Beuroner Kongregation gegründet worden war, mit der Bitte um Unterstützung.

Zunächst galt es, Nachweise für das Aussehen des Labarum ausfindig zu machen. Die früheste Quelle mit einer Beschreibung des Feldzeichens ist die von Eusebius nach dem Tod Konstantins verfaßte Biographie des Kaisers. Anhand dieses Textes sowie weiterer Nachweise und weniger Abbildungen kann sicher nachgewiesen werden, daß das Christogramm den Adler auf einer Militärstandarte verdrängt hatte. Doch der Zeitpunkt der Herstellung, die Details seiner Gestalt sowie die Verbreitung des Labarum bleiben ungewiß.[73] Dessenungeachtet war bald aus der mit dem Christogramm versehenen Kaiserstandarte ein Zeichen mit hohem Symbolwert für das Verhältnis zwischen Staat und christlicher Religion geworden, an das auch noch im geschichtsbegeisterten 19. Jahrhundert sinnfällig erinnert werden konnte.

Die für Wilhelm II. gefertigte Reproduktion des Labarum folgte schließlich einer historischen Untersuchung von Monsignore Joseph Wilpert

---

[71] Reminiszenzen, von Br. Aloys Gelsam, (gest. 9. 10. 1958). MS im Archiv der Abtei Maria Laach. Gelsam berichtet weiterhin, daß Wilhelm II. von Maria Laach nach Leipzig weiterreiste, um am 13. Oktober 1913 an der Einweihung des Völkerschlachtdenkmals teilzunehmen. Von dort telegraphierte der Kaiser ungeduldig: „Wo bleibt Madonna?" Dem Erzherzog habe er das Werk bereits als „die schönste Madonna von ganz Deutschland" angekündigt.

[72] Wilhelm II. hatte um die „künstlerische Wiedergabe des ersten christlichen Feldzeichens" gebeten. Abt Herwegen antwortete: „Eine nicht geringe Ermutigung liegt für uns in dem Bewußtsein, daß unser Wirken für eine ideal gerichtete Kunstauffassung mit den Bestrebungen Eurer Majestät zusammentrifft." Abt Ildefons Herwegen am 22. 10. 1913 u. 25. 10. 1913 an den Kaiser. ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 117–119. Alle weiteren hier geschilderten Ereignisse um das Labarum gehen aus derselben Akte fol. 117–149 hervor. Kurze Zeit später wurde von einem Benediktiner ein Bericht veröffentlicht. Johannes Vollmar OSB, Das von Maria Laach für Kaiser Wilhelm II. angefertigte Labarum, in: SMBG, 35, 1914, S. 359–362.

[73] Rudolf Egger, Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 234, Abhandlung 1, 1960. Hans Reinhard Seeliger, Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 100. Bd., 1989, Vierte Folge, XXXVIII, S. 149–168. Jochen Bleicken, Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende, München 1992. (Historische Zeitschrift. Beihefte N.F., Bd. 15)

(1857–1944) aus Rom.[74] Wilhelm II. erhielt von dessen Forschungen erstmals anläßlich eines Besuches im Oktober 1913 in Bonn Kenntnis, wo er einen Vortrag Wilperts zum Thema hörte.[75] Wilperts Untersuchung wurde kurz darauf als kleines Büchlein bei der Görresgesellschaft publiziert. Der Archäologe sandte umgehend ein Exemplar an Wilhelm II., welcher sich fortan auf diese Darstellung berief und eine andere Version von Oberhofprediger Dryander zurückwies.[76]

An einer hohen Stange befand sich demnach im oberen Bereich eine Querstange, an der ein purpurnes, edelsteindurchwirktes Tuch in quadratischer Form hing. Oben auf der Stange befand sich in einem Kranz das Monogramm „XP". Unterhalb der Fahne waren in goldenen Reliefs die Bildnisse Konstantins und drei seiner Söhne zu sehen. Nach der Fertigstellung fand das auf Wunsch des Kaisers in Halbedelsteinen hergestellte Labarum Aufstellung in der Kapelle des Berliner Schlosses.[77] Hier erhielt es einen prominenten Platz, denn es stand am Treppenaufgang zum Altar und war neben zwei Kreuzen sowie Kandelabern der einzige plastische Schmuck des Raumes.[78] Zur Übergabe des Labarum an den Kaiser war Abt Ildefons Herwegen am 26. Januar 1914 persönlich nach Berlin gereist.[79]

Die Anfertigung einer Kopie des Labarum war aber weit mehr als die Liebhaberei eines Monarchen, der sich gern mit für ihn bedeutungsvollen Erinnerungsstücken umgab.[80] Der Auftrag hatte auch eine politische Di-

---

[74] Joseph Wilpert, Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie, in: 3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, 1913, S. 5–17 mit 10 Abb. (Vortrag vor der Generalversammlung in Aschaffenburg.)

[75] Vollmar 1914 (wie Anm. 72), S. 359.

[76] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 129, 23. 2. 1914, Wilhelm II.

[77] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 142, 15. 6. 1914, Zivilkabinett an Reichskanzler Theobald von Bethmann-Hollweg. Die Kosten für die Herstellung des Labarums in Höhe von 5000 Mk wurden aus der kaiserlichen Privatschatulle beglichen. Eine Abbildung des Rekonstruktionsvorschlages bei Wilpert 1913 (wie Anm. 74), S. 15, Fig. 8. Eine detaillierte Beschreibung des davon geringfügig abweichenden, ausgeführten Labarums bei Vollmar 1914 (wie Anm. 72), S. 361.

[78] Die Kapelle war 1844–1852 unter Friedrich Wilhelm IV. durch Friedrich August Stüler und Gottfried Schadow im Schloß über dem Eosanderportal eingerichtet worden. Die Wände waren mit Marmor bekleidet und teilweise figürlich bemalt. Der Altar stand unter einer weit vortretenden Aedikula. Auf dem Giebel derselben und auf dem Altar befanden sich jeweils ein Kreuz. Aedikula und Altar standen auf einem durch wenige Stufen erhöhten Podest, das seitlich durch eine steinerne Brüstung geschlossen wurde. An den vorderen Ecken standen je ein Ambo; neben dem linken war das Labarum auf einer Treppenstufe aufgestellt worden. Eine Fotografie dieses Zustandes bei Gerd Peschken/Hans-Werner Klünner, Das Berliner Schloß, Frankfurt a. M./Wien/Berlin 1982, Abb. 145. Das Berliner Labarum befand sich später im Sternensaal des Potsdamer Schlosses. Heute muß es offenbar als verschollen gelten.

[79] Vollmar 1914 (wie Anm. 72), S. 359.

[80] Arbeits- und Schlafzimmer des Hohenzollern waren mit einer für Außenstehende unübersichtlichen Fülle von Erinnerungsstücken ausgestattet. Das Inventar beider Räume kam 1918 fast vollständig in das Exil nach Doorn und wurde 1991/92 in München und Berlin im Rahmen der Ausstellung „Der letzte Kaiser–Wilhelm II. im Exil" gezeigt. Dazu erschien ein Ausstellungskatalog: Der letzte Kaiser. Wilhelm II. im Exil,

mension, er wurde schließlich Ausdruck der Haltung Wilhelms II. gegenüber dem Papst. Bereits während der Ausführung der kostbaren kunsthandwerklichen Arbeit in den rheinischen Abteien beschloß er, eine zweite Version fertigen zu lassen, um diese Pius X. zu schenken. Die offizielle Übergabe der historisierenden Standarte war zwischen Reichskanzler von Bethmann-Hollweg und dem päpstlichen Gesandten in Berlin abgesprochen worden, um mögliche Bedenken auszuräumen.[81] Äußerer Anlaß der Schenkung war die Konstantinsfeier im Jahr 1912 aus Anlaß der 1600jährigen Erinnerung an die Schlacht an der Milvischen Brücke. Der königlich preußische Gesandte am päpstlichen Stuhl von Mühlberg und der Flügeladjutant des Kaisers Graf Heribert von Spee wurden beauftragt, dem Papst das Labarum zu überreichen.[82]

Die Schenkung einer im Auftrag des deutschen Kaisers gefertigten Replik des Labarum an den Papst erklärt sich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die Bedeutung des Kaisertums von 1871, das äußerlich an das Mittelalter anknüpfte, zugleich aber die Aufgaben der Zentralinstanz eines noch jungen Nationalstaates zu erfüllen hatte.[83] Trotz drängender, aktueller staatsrechtlicher Anforderungen spielte die aus preußischer Tradition hergeleitete, romantisch überhöhte Idee vom Gottesgnadentum immer noch eine Rolle. Ihr fühlte sich vor allem Wilhelm II. in anachronistischer Weise verpflichtet.[84] Das Pius X. überreichte Labarum war eines der anschaulichsten Symbole für das Selbstverständnis Wilhelms II. als Kaiser.

Schon als Kronprinz hatte Wilhelm in der maßgeblich von Alfred Graf von Waldersee initiierten „Stoecker-Versammlung" in skandalöser Weise den Anspruch erhoben, die christliche Religion als staatskonsolidierende

---

hg. im Auftrage des Deutschen Historischen Museums von Hans Wilderotter u. Klaus-D. Pohl, Gütersloh/München 1991.

[81] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 147, 19. 6. 1914, Reichskanzler Theobald von Bethmann-Hollweg an Wilhelm II.

[82] Die für den Papst bestimmte Version des Labarum sollte in der neuen, dem hl. Kreuz geweihten Basilika an der Via Flamina aufgestellt werden. Nach einem Bericht des Osservatore Romano, zit. bei Vollmar 1913 (wie Anm. 72), S. 360. Dieses Labarum wurde zuletzt bei einer römischen Bruderschaft gesehen. Pater Emmanuel von Severus aus Maria Laach hat in Rom Nachforschungen anstellen lassen, ohne daß der Verbleib dieser Standarte ermittelt werden konnte.

[83] Zu den unterschiedlichen Interpretationen der Kaiseridee im 1871 gegründeten Deutschen Reich Elisabeth Fehrenbach: Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918, München/Wien 1969. (Studien zur Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Abhandlungen der Forschungsabteilung des Historischen Seminars der Universität Köln, Bd. 1)

[84] Wilhelm II. hat sich wiederholt öffentlich als Kaiser von Gottes Gnaden bezeichnet. Die wohl bekannteste Äußerung war eine Rede vor dem Brandenburgischen Landtag: „Sie wissen, daß ich meine ganze Stellung und meine Aufgabe als eine mir vom Himmel gesetzte auffasse und daß ich im Auftrage eines Höheren, dem ich später einmal Rechenschaft abzulegen habe, berufen bin." Zit. nach Limann 1913 (wie Anm. 64), S. 14. Das erste Kapitel in Limanns kritischem Buch heißt bezeichnenderweise „Von Gottes Gnaden", worin diese Idee polemisch widerlegt wird.

Kraft einzusetzen.[85] Gegenüber der katholischen Kirche scheint der protestantische Monarch darum vergleichsweise wenig Berührungsängste gehabt zu haben. Doch ist augenfällig, daß Wilhelm II. sich gezielt nur ausgewählten Teilen der römischen Kirche näherte. Das waren der Papst und mehr noch der Benediktinerorden. Die Gründe dafür scheinen aus Briefen der Laacher Äbte an den Kaiser heraus. Fidelis von Stotzingen hatte am 25. Oktober des Jahres 1911 an Wilhelm II. geschrieben: „Wie bisher werden wir als Söhne des Patriarchen von Monte Cassino, des heiligen Benedictus, unsere Königstreue vor allem bestätigen im Gebete für das Wohl des Vaterlandes und für die erhabene Person dessen, der von Gott bestellt ist, es zu regieren."[86]

Nicht zuletzt haben übereinstimmende Vorstellungen von den Idealen, an denen man die Gesellschaft gern orientieren wollte, die katholischen Ordensmänner und den evangelischen Kaiser im gemeinsamen Interesse verbunden. Im Herbst 1913 schrieb Abt Ildefons Herwegen an den Gönner der Laacher Abtei: „Gerade dieses Zusammengehen mit Eurer Majestät in dem Ringen für die Erhaltung und Förderung einer religiös und wahrhaft ideal orientierten Weltanschauung ist es, was die Benediktiner, abgesehen von ihrer altererbten Verehrung für die Autorität, so sehr mit dem Inhaber des Kaiserthrones verbindet."[87] Zur „ideal orientierte(n) Weltanschauung", sowie der „Verehrung für die Autorität" gesellte sich die nationale Gesinnung, die der Kaiser den Benediktinern stets bescheinigte. Am 27. November 1914, wenige Monate nach dem Beginn des Ersten Weltkrieges stellte Abt Herwegen seine Abtei freiwillig als Reservelazarett zur Verfügung, um dem Kaiser eine „Freude" zu bereiten.[88]

Das Verhältnis zwischen Wilhelm II. und dem altehrwürdigsten Orden der katholischen Kirche erinnert nicht zufällig an die deutschen Könige und Kaiser des Mittelalters, zu deren Politik die Gründung und Förderung von Klöstern gehörte. Die persönlichen Begegnungen zwischen dem Hohenzollernkaiser und den Benediktinermönchen, vor allem aber die Stiftungen, waren von vielfältigen Reminiszenzen an die Geschichte durchwirkt, aus der sich Wilhelm II. stets wie aus einem Steinbruch bedient hat. Die Epoche des Historismus hatte vielfältigste Möglichkeiten dafür geschaffen, aktuelle politische Aussagen in ein historisches Gewand zu kleiden.

Die Benediktiner der Beuroner Kongregation hatten ihrerseits berechtigte Gründe, Wilhelm II. dankbar zu sein. Die traditionell vertrauten Be-

---

[85] Vordergründig war es in der Versammlung vom 28. 11. 1887 um die Stadtmission gegangen. Dahinter stand jedoch der Wunsch von Hofprediger Adolf Stoecker und Graf von Waldersee, mit stärkerer Verkirchlichung gegen die Opposition vorzugehen. Die an die Öffentlichkeit gekommenen Äußerungen von Kronprinz Wilhelm hatten heftige Kritik ausgelöst. John C. G. Röhl, Wilhelm II. Die Jugend des Kaisers, München 1993, S. 717.

[86] Der Anlaß für das Schreiben war eine Danksagung für einen erneuten, überraschenden Besuch Wilhelms bei den Benediktinern in der Eifel. ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 102 f.

[87] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 110, Telegrammtext an Ildefons Herwegen u. fol. 119, 25. 10. 1913, Herwegen an Wilhelm II.

[88] ZStA 2.2.1, Nr. 23347, fol. 158. Herwegen an Wilhelm II.

ziehungen zwischen den schwäbischen Hohenzollern und der Benediktinerabtei Einsiedeln hatten eine Fortsetzung in den Verbindungen zwischen dem brandenburgisch-preußischen Monarchen und den Beuroner Benediktinern gefunden. Die Unterstützung durch den König von Preußen und Kaiser des Deutschen Reiches beschleunigte den bemerkenswerten Aufstieg der Beuroner Kongregation und damit auch die Erneuerung des Ordenslebens in Preußen nach dem Ende des Kulturkampfes.

Zentrum dieses Austausches war die Abtei Maria Laach, deren Gründung Wilhelm II. 1892 ermöglicht hatte. Im Kapitelsaal ist die Bedeutung des Kaisers für die Klostergeschichte bildlich festgehalten worden. Dort befindet sich unter den Schildbögen des Gewölbes eine Reihe von Wandbildern, die in den 20er Jahren von einem Benediktiner im Stil der Beuroner Schule geschaffen worden sind. Eine Darstellung zeigt die Übergabe des Abteischlüssels durch Wilhelm II. an Erzabt Placidus Wolter. Links von den Hauptpersonen ist Bischof Korum von Trier dargestellt, rechts der erste Abt von Maria Laach, Willibrord Benzler. Im Hintergrund ist die berühmte Abteikirche zu sehen.

Anschriften der Mitarbeiter

Lic.theol. Rainer Henrich, Kalktarrenstraße 1, CH-8952 Schlieren

Dr. Godehard Hoffmann M.A. – Rheinisches Amt für Denkmalpflege – Postfach 2140, 50250 Pulheim-Brauweiler

Dr. Gisela Möncke, Bonner Straße 18, 80804 München

Prof. Dr. Wolfgang Sommer – Augustana Hochschule – Postfach 20, 91561 Neuendettelsau

PD Dr. Johann Anselm Steiger, Johann Wilhelm-Straße 90, 69259 Wilhelmsfeld

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuzeit

MONACHIUM SACRUM. Festschrift zur 500-Jahr-Feier der Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau in München. Band I: Kirchengeschichte. Herausgegeben von *Georg Schwaiger;* Band II: Kunstgeschichte. Herausgegeben von *Hans Ramisch,* München (Deutscher Kunstverlag) 1994, 642 u. 658 S., zahlr. Abb., Ln. geb. im Schuber, ISBN 3–422–06116–9.

Die Münchener Frauenkirche, der letzte große spätgotische Kirchenbau in Altbayern, ein Werk des Meisters Jörg von Halsbach († 1488), mit ihren beiden markanten Türmen und welschen Hauben als Wahrzeichen der bayerischen Landeshauptstadt weltbekannt, wurde nach zwanzigjähriger Bauzeit (1468–1488) am 14. April 1494 feierlich eingeweiht. Neben ihrer Funktion als zweiter Pfarrkirche Münchens (nach St. Peter) war sie über dreihundert Jahre zugleich Stiftskirche des Kollegiatstiftes Zu Unserer Lieben Frau. Für die bayerischen Herzöge und Kurfürsten aus dem Haus Wittelsbach wurde die mächtige dreischiffige Hallenkirche, in der Kaiser Ludwig der Bayer seine letzte Ruhestätte fand, Haupt- und Begräbniskirche in ihrer Residenzstadt. Sie nahmen auch das Stiftskapitel in ihre landesherrlichen Dienste; es bildete den Kern des unter Herzog Albrecht V. (1550–1579) in Konkurrenz zu den „exterritorialen" bischöflichen Behörden eingerichteten „Geistlichen Rats", der staatlichen Zentralbehörde für Kirchenangelegenheiten (einschließlich des Schulwesens). Als im Zuge der kirchlichen Neuorganisation des (1806 „von Napoleons Gnaden" gegründeten) Königreichs Bayern auf der Grundlage des Bayerischen Konkordats von 1817 das Erzbistum München und Freising mit dem Metropolitansitz in München errichtet wurde, wurde die Frauenkirche zur Kathedrale erhoben (1821). Seitdem ist sie Haupt- und Mutterkirche des Erzbistums sowie Dompfarrkirche. Im Zweiten Weltkrieg zerstört, wurde sie in den Jahren 1946–1957 wiederaufgebaut. Nachdem 1988 bereits die 500-Jahr-Feier der Vollendung des Kirchenbaues begangen worden war, nahmen Erzbischof und Metropolitankapitel von München und Freising das bevorstehende 500-Jahr-Jubiläum der Kirchenweihe zum Anlaß einer grundlegenden Innenrenovierung, die zum Jubiläumsjahr 1994 glücklich abgeschlossen werden konnte. Die Domkirche Zu Unserer Lieben Frau präsentiert sich nunmehr als ein heller, lichtdurchfluteter Sakralraum von höchster Eleganz und majestätischer Feierlichkeit.

Weihejubiläum und Domrenovierung veranlaßten die Metropolitan- und Pfarrkirchenstiftung Zu Unserer Lieben Frau, die vorliegende prächtige Festschrift in Auftrag zu geben. Auch sie ist rechtzeitig zum Jubiläumstag erschienen. Dieses auf feinstem Glanzpapier gedruckte, inhaltsschwere und reichbebilderte Werk im Großformat – ein monumentales „Jahrhundertwerk" –, an dem 29 Autoren mitgearbeitet haben, im Rahmen einer Rezension angemessen zu würdigen, ist nicht möglich. Es können nur einige Hinweise gegeben werden, die aber hoffentlich die hohe wissenschaftliche Qualität und den außerordentlichen Rang sowie die dokumentarische Bedeutung dieser Festschrift erkennen lassen.

Der von *Georg Schwaiger* herausgegebene erste Band, kirchengeschichtlicher Thematik gewidmet, bietet zunächst aus der Feder des Herausgebers unter dem Titel „München – eine geistliche Stadt" eine umfassende Kirchengeschichte der Stadt München von den Anfängen im endenden Hochmittelalter (als Heinrich der Löwe Herzog von Bayern war [1156–1180] und der Babenberger Otto von Freising, der große Geschichtsschreiber des Mittelalters, die Freisinger Bischofskathedra innehatte [1138–1158]) bis zu den tiefgreifenden Veränderungen und Zerstörungen in der Säkularisation von 1802/03, mit einem Ausblick in das 19. und 20. Jahrhundert (S. 1–289). Die breitangelegte, meisterhafte Darstellung bewegt sich durchgehend

im weiten Rahmen der allgemeinen und der bayerischen Geschichte und Kirchengeschichte und schildert in diesem Kontext die (historisch nur schwer faßbaren) Anfänge Münchens („Munichen") und der „Urpfarrei" St. Peter, die Entwicklung der Pfarrorganisation (durch Errichtung der Liebfrauenpfarrei und der Heiliggeist-Spital-Pfarrei 1271) und des klösterlichen Lebens im spätmittelalterlichen München (Franziskaner und Klarissen, Augustiner-Eremiten und Drittordensklöster), spätmittelalterliche Seelsorge, Volksfrömmigkeit und sakrale Kunst. Ein eigenes Kapitel berichtet über den Neubau der Frauenkirche (1468–1488), der maßgeblich von Herzog Sigismund von Bayern (dem Erbauer der Blutenburg vor München) gefördert, aber von der gesamten Bevölkerung getragen und durch einen päpstlichen Ablaß unterstützt wurde, sowie über die Gründung des Kollegiatstiftes Zu Unserer Lieben Frau durch Translation und Zusammenlegung der beiden Kollegiatstifte Ilmmünster und Schliersee.

Von den Tagen Ludwigs des Bayern bis zum 16. Jahrhundert war München zwar herzogliche Residenzstadt (die längste Zeit lediglich Residenz der „Teilherzöge" von Oberbayern-München neben den „teilherzoglichen" Residenzen Ingolstadt, Landshut, Burghausen und Straubing), doch in das Rampenlicht der großen Politik - des Reiches und Europas – rückte die Stadt erst im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Da sich die bayerischen Herzöge (Wilhelm IV. und Ludwig X.) sehr früh, nämlich unmittelbar nach dem Reichstag zu Worms 1521, für den Verbleib ihres Landes bei der alten Kirche entschieden und in Konsequenz dessen nicht nur die ersten reformatorischen Regungen im Land sofort im Keim erstickten, sondern auch mit starker Hand innerkirchliche Reformen einleiteten, wurde das Herzogtum Bayern mit seiner Haupt- und Residenzstadt München ganz von selbst zum wichtigsten Vorort der katholischen Kirche im Reich. Die entschieden antireformatorische Politik der bayerischen Herzöge, deren Eingreifen nicht zuletzt auch die Erhaltung des schwer gefährdeten Erzstiftes Köln (1583) und der umliegenden Hochstifte und Bistümer bei der alten Kirche zu verdanken war, prägte natürlich auch das kirchliche und bürgerliche Leben Münchens. Alsbald wurden hier die neuen Reformorden heimisch und entfalteten, von den Herzögen nachhaltig unterstützt, eine intensive missionarisch-seelsorgerliche und erzieherische Wirksamkeit, allen voran die Väter der Gesellschaft Jesu, die noch Wilhelm IV. ins Land, nämlich an die darniederliegende bayerische Landesuniversität Ingolstadt, gerufen hatte (1549) und denen Wilhelm V. in München, nahe der Frauenkirche, ein prächtiges Kolleg mit der St.-Michaels-Kirche stiftete (Weihe 1597): Demonstration wiedergewonnenen katholischen Selbstbewußtseins und zugleich der Staatsauffassung der damaligen bayerischen Herzöge. Der Verfasser zeichnet im Spiegel der Münchener Stadt- und Kirchengeschichte ein sehr differenziertes Bild von jener erst im Dreißigjährigen Krieg und der Regierungszeit Kurfürst Maximilians I. endenden dramatischen Epoche, in der die bayerischen Landesfürsten auch ihre Kirchenhoheit systematisch ausbauten, durchaus in Weiterführung spätmittelalterlicher Praxis, aber jetzt, im Zeichen antireformatorischer Abwehr, durch päpstliche Privilegierung „legitimiert". In München selber hatten die bayerischen Herzöge die Jurisdiktion des zuständigen Bischofs von Freising längst zurückgedrängt; hier waren sie unumschränkte Kirchenherren.

Die St.-Michaels-Kirche mit ihrer neuartigen Stuckdekoration „in italienischer Manier" aber wurde für viele Kirchen Süddeutschlands stilbildend. Sie markiert in Bayern bereits den Übergang zum Zeitalter des Barocks, der letzten großen schöpferischen Kulturepoche, aus südländisch-katholischer Geistigkeit erwachsen und nach dem Dreißigjährigen Krieg in Süddeutschland und zumal in Bayern bis weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus zu erlesenster Blüte sich entfaltend. Wieder wird der Leser am Beispiel Münchens, seiner Kirchen und Klöster, seiner Gnadenstätten und frommen Stiftungen, seines religiösen Brauchtums, höchst einfühlsam zum Verständnis der bunten Vielgestaltigkeit barocker Frömmigkeit und Kunst, überhaupt barocker Lebensauffassung geführt, besonders eindrucksvoll aufgezeigt an der religiös-geistigen Entwicklung des jungen Johann Michael Sailer während seiner (äußerlich bitterarmen) Münchener Gymnasialjahre (1762–1770). Doch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts setzten sich (wie in den übrigen katholischen Territorien des Reiches mit Verzögerung) auch in Bayern die Kräfte der Aufklärung durch. Sie erfaßten nicht nur die Oberschicht, sondern auch schon die mittleren und unteren Ränge des Sozialgefüges, und unter ihrem Einfluß veränderte sich unmerklich das Welt- und Lebensgefühl, mit den bekannten schwerwiegenden Folgen für die Kirche und ihre (von der jesuitischen Barock-

scholastik dominierte) Theologie, nicht weniger für die überkommene „gottgesetzte" staatliche Autorität. In München erhielt die neue Richtung durch die Gründung der kurbayerischen Akademie der Wissenschaften 1759 starke Förderung. Auf die Reform des gesamten Justizwesens folgten einschneidende staatliche Maßnahmen im Bereich der Kirchenpolitik und in den bislang ganz in kirchlicher Hand befindlichen Bereichen Schule und Erziehung. Das päpstliche Dekret über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) wurde in München und Bayern behutsam vollzogen, das reiche Jesuitenvermögen erst unter dem pfalzbayerischen Kurfürsten Karl Theodor (1777–1799) zur Dotation der neuen Zunge des Malteserordens mißbraucht – mit päpstlicher Billigung. Und als Pius VI. auf der Rückreise von Wien 1782 München besuchte, reichte er demselben Kurfürsten die Hand zur Säkularisierung der ersten Klöster Bayerns. Dazu die unglückselige Rolle der Inhaber der 1784 – als Gegengewicht gegen die febronianischen Tendenzen im Reichsepiskopat - errichteten Münchener Nuntiatur sowie die wiederum vom Papst bewilligte finanzielle Ausbeutung der bayerischen Prälatenklöster – die allgemeine Säkularisation war nur noch eine Frage der Zeit. Als sie im Herbst 1802 über die Kirche Bayern (und des ganzen Reiches) hereinbrach, bedeutete dies auch das Ende des „geistlichen München". Die Säkularisation mit ihrer Zerstörungswut bildete eine tiefe Zäsur. München, nunmehr königliche Haupt- und Residenzstadt (1806), Sitz eines Erzbischofs (1821) und einer Universität (1826) wandelte sich im fortschreitenden 19. Jahrhundert zur „säkularen" Großstadt, auch wenn in ihr aus dem reichen Fundus ihrer jahrhundertealten kirchlich-religiösen Tradition manches bis heute fortlebt und die so viele Menschen anziehende freundliche Atmosphäre der Stadt – den wenigsten bewußt – nach wie vor zu gutem Teil mitprägt.

Diese bedeutende Tradition Münchens und Altbayerns wieder ins Bewußtsein zu rufen und liebendes Verstehen für sie zu wecken, ist das Anliegen dieser großen, fesselnd geschriebenen Kirchengeschichte Münchens – reife Frucht jahrzehntelanger Forschungsarbeit, zugleich tiefgefühltes Bekenntnis eines im umfassenden Sinne wissenden katholischen Kirchenhistorikers und Theologen zur großen kirchlich-kulturellen Vergangenheit seiner angestammten bayerischen Heimat und zu ihrem religiös-geistlichen Erbe.

Der grundlegende Jubiläumsbeitrag Georg Schwaigers wird ergänzt durch zwei aus den Quellen gearbeitete Spezialuntersuchungen über „Das Kollegiatstift Zu Unserer Lieben Frau in München (1495–1803)" von *Peter Pfister* (S. 291–473) und über „Das Metropolitankapitel zu München (seit 1821)" von *Hans-Jörg Nesner* (S. 475–613). Beide Untersuchungen gliedern sich jeweils in eine umfassende Institutionen- und Verfassungsgeschichte sowie in eine Personengeschichte (mit den Biogrammen der Stiftskanoniker und der Domkapitulare). Peter Pfister bietet darüber hinaus einleitend einen Überblick über die Kollegiatstifte und ihre Verfassung im alten Bistum Freising; er schildert ausführlich die komplizierte Gründungsgeschichte des Kollegiatstiftes Zu Unserer Lieben Frau in München, dessen vielfältige Funktionen und wirtschaftliche Lage, das Bruderschaftswesen an der Frauenkirche, die Errichtung und Funktion des herzoglichen (später kurfürstlichen) Geistlichen Rates und die gewichtige Rolle des Münchener Stiftskapitels in ihm, den Besuch Pius' VI. in München und die Umstände, die damals zur Gründung eines eigenen Münchener Hofbistums führten, schließlich das Ende des Kollegiatstiftes 1803. Der Beitrag schließt mit Statistiken über die Pröpste, Dekane, Stiftspfarrer und Chorherren Zu Unserer Lieben Frau, über die Kollegiatstifte des Bistums Freising insgesamt sowie mit der Dokumentation der Kapitelsstatuten. Hans-Jörg Nesners Darstellung dagegen beleuchtet ein Stück Geschichte des neuen Erzbistums München und Freising, nämlich die Errichtung des Münchener Metropolitankapitels an der zur Kathedrale erhobenen Frauenkirche 1821 nach Maßgabe des Bayerischen Konkordats von 1817, die Besetzung und rechtliche Stellung, die Aufgabenbereiche und die wiederholt modifizierten Satzungen dieses Domkapitels neuen Stils. Die Liste der von ihm in ausführlichen biographischen Skizzen vorgestellten Dignitäre (Dompröpste und -dekane) und Domkapitulare reicht bis in die unmittelbare Gegenwart. Im Anhang sind die Kapitelsstatuten von 1841 und 1926 (lateinisch und deutsch) sowie die neueste Kapitelssatzung von 1985 beigegeben. Alle drei Beiträge – im Grunde drei in sich stehende Monographien – sind mit Anmerkungen und je eigenem Personen- und Ortsregister versehen. Die in Auswahl und Qualität hervorragende Farb- und Schwarzweißbildausstattung dieses ersten Bandes wurde mitsamt den Bildlegenden von *Roland Götz* besorgt.

Der von *Hans Ramisch* herausgegebene zweite Band, kunstgeschichtlicher Thematik gewidmet, enthält 29 Beiträge, die in breitgefächertem Spektrum über die Baugeschichte der Frauenkirche seit 1468, über ihre durch die Jahrhunderte wechselnde Altar- und Bildausstattung, über ihr Chor- und Volksgestühl und des ersteren Figurenprogramm, über die Geschichte ihrer Farbfenster und deren heutiges Programm, über ihren Schatz an Münchener Goldschmiedearbeiten, über ihre Orgeln und ihre fünfhundertjährige Musikpflege, über ihre Regotisierung im 19. Jahrhundert sowie über die Geschichte der Translation der Benno-Reliquien und die Benno-Verehrung in ihr berichten. Vier Beiträge - drei aus der Feder verantwortlicher Mitglieder der „Domgestaltungskommissionen" – informieren, durchaus im Sinne von Rechenschaftsberichten, sehr detailliert über die Planung und Durchführung der Innenrenovation 1990–1994: Domdekan *Dr. Gerhard Gruber* berichtet in seinem Beitrag „Die Leitung der Dominnenrenovierung 1990–1994 durch den Erzbischof und das Metropolitankapitel von München" (S. 183–202) über die Rechtsstellung von Erzbischof und Domkapitel als Bauherren des Domes, über die Geschichte der Entstehung des Planes einer umfassenden Domneugestaltung, über die Planungsarbeit und Beschlüsse in den Gremien, über das harte Ringen um die künstlerische Gestaltung des Altarraumes, den Künstlerwettbewerb und sein Ergebnis, schließlich über die Einigung auf das dann zur Ausführung gelangte Gesamtkonzept. Ordinariatsrat *Dipl.Ing. Carl Theodor Horn* berichtet in seinem instruktiven (und aufschlußreich bebilderten) Beitrag „Die Baumaßnahmen der Dominstandsetzung von 1989 bis 1993" (S. 143–182) über die mannigfachen bautechnischen Sanierungsarbeiten und deren denkmalpflegerische Relevanz. Eine durchweg positive Würdigung der Innenrenovierung aus denkmalpflegerischer Sicht bietet der damals zuständige Vertreter des Bayerischen Landesamts für Denkmalpflege *Dr. York Langenstein* in seinem Beitrag „Die Neufassung des Innenraums der Frauenkirche im Rahmen der Restaurierungs- und Neugestaltungsmaßnahmen in den Jahren 1991 bis 1993" (S. 103–142). Er beurteilt zusammenfassend die Restaurierung „zwar insgesamt als eine Neugestaltung ..., bei der aber durch die Wiederherstellung der historischen räumlichen Strukturen und die Einbringung der noch vorhandenen Teile der früheren Ausstattung einerseits sowie die Bereitschaft, in wesentlichen Aspekten auf den traditionellen Material- und Farbkanon der Frauenkirche einzugehen andererseits, ein relativ hohes Maß von Geschlossenheit und regionaltypischer Prägung erreicht werden konnte" (S. 134). Der Herausgeber Ordinariatsrat *Dr. Hans Ramisch* würdigt in seinem abschließenden, nicht weniger instruktiven Beitrag „Die Restaurierung der Kunstwerke aus der Münchener Frauenkirche und das Projekt der künstlerischen Ausstattung zum Jubiläumsjahr 1994" (S. 603–658) das Konzept der Gesamtrestaurierung des Kirchenraumes unter künstlerischen und kunsthistorischen Gesichtspunkten, im Kontext der wechselvollen Ausstattungsgeschichte der Frauenkirche und der Rolle ihrer Stiftungen, ebenfalls mit eindrucksvollem, teilweise vergleichendem Bildmaterial. Auch dieser zweite Band ist reich und vorzüglich bebildert.

Die Geschichte des alten Bistums Freising und des neuen Erzbistums München und Freising wurde vor allem in den letzten 25 Jahren durch zahlreiche monographische Quellenuntersuchungen und Sammelwerke umfassend erschlossen. Nur ganz wenige deutsche Bistümer können sich, was ihre geschichtliche Erforschung anlangt, hier messen. Und Georg Schwaiger fällt das Verdienst zu, den Hauptteil dieser Arbeiten selber verfaßt oder initiiert und herausgegeben zu haben. Die große Festgabe zum 500-Jahr-Jubiläum der Weihe der aus diesem Anlaß mit hohem Kostenaufwand prächtigst renovierten Münchener Metropolitankirche Zu Unserer Lieben Frau aber – eine einzigartige bibliophile Kostbarkeit – bildet, sozusagen als „Summe" der bisher geleisteten Forschungsarbeit, zweifellos den krönenden Höhepunkt der inzwischen erschienenen Publikationen zur Bistumsgeschichte.

München *Manfred Weitlauff*

Georg Schwaiger: Das Herzogliche Georgianum in Ingolstadt, Landshut, München. 1494–1994. Regensburg (Verlag Schnell & Steiner) 1994, 255 S., 24 S. mit Bildern, Ln. geb., ISBN 3-7954-1071-1.

Reiner Kaczynski (Hrg.): Kirche, Kunstsammlung und Bibliothek des Herzoglichen Georgianums. Regensburg (Verlag Schnell & Steiner) 1994, 176 S., Ln. geb., ISBN 3-7954-1072-X.

Im Jahre 1494 stiftete Herzog Georg der Reiche von Bayern an der Universität Ingolstadt eine Burse, zunächst mit elf Freiplätzen für Studenten der Artistenfakultät. Er wollte armen und unbemittelten Jungen ein Studium ermöglichen. Deutlich wurde schon damals der Zweck der Stiftung, nämlich das Heranziehen gebildeter Geistlicher für den Dienst im Herzogtum. Das Schicksal des Hauses war fortan eng mit dem der Landesuniversität verknüpft. Dies zeigte auch die große Universitätsvisitation von 1555. Das Georgianum, die einzige Burse, welche die Wirren der Zeit überdauert hatte, sollte zu einem „Generalseminar" für ganz Bayern ausgebaut werden. Die drei geplanten Abteilungen waren für die prälatischen, bischöflichen und landesherrlichen Stipendiaten bestimmt. Das Projekt wurde nicht verwirklicht. Die allgemeine Entwicklung drängte ohnehin in andere Richtungen. Vor allem die Kollegien der Jesuiten prägten fortan entscheidend das geistliche Bildungswesen.

1785 kam der nächste, tiefgreifende Einschnitt. Alle (Klein-)Seminare und Stiftungen an der Universität wurden mit dem Georgianum vereinigt. Dieses wurde zum „Generalseminar" für ganz Bayern. Im Gegensatz zu den österreichisch-josephinischen Generalseminaren verblieben die Alumnen bis zur Priesterweihe im Hause, traten also höchstens nach der Weihe in ein bischöfliches (Ordinanden-) Diözesanseminar ein. Die Aufsicht über dieses Priesterseminar hatte im Auftrag des Landesherren der Geistliche Rat in München. Von 1800 bis 1826 war das Georgianum dann in Landshut; es zog 1826 mit der Universität nach München um. Zunächst im ehemaligen Karmelitenkloster untergebracht, konnte 1841, gegenüber der Universität, ein repräsentativer Neubau bezogen werden. Bei der Neuordnung der theologischen Ausbildung im Königreich Bayern erhielt das Georgianum die Funktion eines Elite-Priesterseminars; dazu kamen in den einzelnen Diözesen (staatliche) philosophisch-theologische Lyzeen und (bischöfliche) Priesterseminare. Lediglich Würzburg mit seiner eigenen Fakultät und später Eichstätt mit einem bischöflichen Studienseminar (seit 1843) machten eine Ausnahme. (Versuche, in Speyer dem Beispiel Eichstätts zu folgen, mißlangen.)

Auf der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 kam auch die Stellung des Georgianums zur Sprache. Die Bischöfe verlangten tiefgreifende Änderungen der Strukturen, nämlich ein päpstliches Aufsichtsrecht und das Recht des Erzbischofs, den Direktor und den Subregens zu ernennen. Hinter diesen und ähnlichen Forderungen stand letztlich der Wunsch der Bischöfe, bei der Gestaltung der geistlichen Erziehung stärker beteiligt zu werden. (Dazu Wolfgang Hübner, Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern, 1817–1850. Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850. Regensburger Studien zur Theologie 40. Frankfurt a.M. 1993, 125–256). Die Freisinger Beschlüsse von 1850 und die dort geführten Diskussionen zeitigten in der Folgezeit wenig Wirkung. So kam es immer häufiger zu offenen und versteckten Attacken auf das (staatliche) Georgianum. Einige bayerische Bischöfe stellten sich aber mannhaft vor das Haus, vor allem Bischof Pankratius Dinkel von Augsburg.

Im Dritten Reich teilte das Haus das Schicksal der Katholisch-Theologischen Fakultät. Diese wurde bekanntlich, nicht zuletzt durch die taktische Ungeschicklichkeit und geistige Unbeweglichkeit des Münchener Kardinals Faulhaber, im Wintersemester 1938/39 aufgelöst. Nach Kriegsende konnten Fakultät und Georgianum wieder eröffnet werden. Am 9. Juni 1989 erhielt das Haus mit der „Herzoglich Georgianischen Priesterhaus-Stiftung" eine neue rechtliche Grundlage. Nach wie vor bleibt das Haus eng mit der Universität verbunden; die Katholisch-Theologische Fakultät stellt den Stiftungsbeirat, einer der Ordinarien ist jeweils Direktor der Anstalt.

Der Autor, selbst ehemaliger Georgianer, schildert die Geschichte des Hauses. Das Ganze ist alles andere als eine jubilierende Festschrift. Licht und Schatten prägten das Bild. Dabei konnte es nicht bei einer Geschichte der Institution bleiben; zu sehr war das Haus in die gesamtkirchliche Entwicklung und in die bayerische Kirchenpolitik verflochten, zu sehr auch von der Entfaltung (oder Nicht-Entfaltung) der Universität und dem Werden kirchlicher Mentalitäten abhängig. Ein deutlicher Akzent der Darstellung liegt auf den Biographien der Regenten und Direktoren, war doch deren Geschick und Persönlichkeit mit entscheidend für die Entwicklung des Hauses.

In einem zweiten Band, gleichsam ein Begleitband, werden weitere Akzente gesetzt: Seminarkirche, Kunstsammlung, Bibliothek. Wer selbst miterlebt und gesehen hat, in welchem Maße nach dem Krieg beim Wiederaufbau unserer Städte (durch Mangel an Baumaterial) improvi-

siert werden mußte, kann verstehen, daß das Georgianum, im Krieg stark beschädigt, in den letzten Jahren gründlich saniert werden mußte. Dazu gehörte auch eine neue Gestaltung der Hauskapelle (Coena-Domini-Kirche). Reiner Kaczynski, der jetzige Direktor des Hauses und Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität München, deutet die Ausstattung; den Blick des Besuchers nimmt ein romanisches Triumphkreuz aus dem östlichen Schwaben (1180–1200) gefangen. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Beschreibung der zum Teil sehr wertvollen Kunstsammlung des Hauses. Das meiste verdankt das Haus der verständigen und regen Sammlertätigkeit von Andreas Schmid, Direktor von 1877–1909. Die Beschreibung folgt der heutigen Aufstellung der Sammlung im Hause.

Wertvoll ist auch die Bibliothek, heute ungefähr 80 000 Bände. Einen Teil verdankt das Haus dem Vermächtnis verstorbener Priester; hier sind vor allem die Sammlungen von Martin Deutinger und Joseph Bach zu nennen. In einem Anhang werden die 61 Frühdrucke und Inkunabeln der Bibliothek verzeichnet.

Die beachtenswerte Kunstsammlung und die bedeutende Bibliothek werden mit diesem Band der Öffentlichkeit vorgestellt. Es mag für künftige Generationen ein Anreiz sein, die Schätze zu hegen und zu pflegen. Nicht immer stand ein guter Stern über den Sammlungen. Als 1865 der spätere Direktor Andreas Schmid Subregens wurde, fand er die Handschriften Johann Adam Möhlers, die seinerzeit an Friedrich Wiedemann gefallen waren, in einem trostlosen Zustand: „Die Möhlerschen Manuscripte waren im Besitz des Directors Wiedemann und lagen 1865 ... bei den Maculaturpapieren des Archivs auf dem Fußboden" (Zitat nach: Johann Adam Möhler, Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stefan Lösch, 1881–1966, hrsg. von Rudolf Reinhardt, Bd. 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente. Übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger. Paderborn 1989, 15). Andreas Schmid war dann die Rettung der wertvollen Handschriften zu verdanken.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Manfred Heim: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (= Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung 32), St. Ottilien (EOS Verlag) 1992, 36, 268 S., geb., ISBN 3-88096-132-8.

Manfred Heim (Hrg.): Quellen zur Geschichte des Bistums und Archidiakonats Chiemsee (= Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung 33), St. Ottilien (EOS Verlag) 1994, 25, 222 S., geb., ISBN 3-88096-133-6.

In seiner Arbeit zum Thema „Bischof und Archidiakon", welche die Ludwig-Maximilians-Universität München im Sommer 1991 als theologische Doktordissertation angenommen hat, untersucht Manfred Heim für das Bistum Chiemsee eine Reihe überaus komplizierter Auseinandersetzungen um geistliche Kompetenzen. Grundgelegt waren die Konflikte bereits in der besonderen Rechtsstellung dieses Bistums. 1215 durch Erzbischof Eberhard von Salzburg mit päpstlicher Zustimmung aus Teilen des eigenen Sprengels geschaffen, war Chiemsee – neben Gurk, Seckau und Lavant – eines der vier salzburgischen Eigenbistümer. Ihre Oberhirten blieben abhängig vom erzbischöflichen Stuhl, dem als päpstlich anerkanntes und reichsrechtlich verankertes Privileg auch Ernennung, Investitur und Belehnung zukam. In seinem Umfang war das Bistum beschränkt auf eine vergleichsweise kleine Enklave im Erzbistum Salzburg, die sich zwischen Eggstätt und dem Brixental erstreckte und die ursprünglich lediglich zehn Pfarreien umfaßte. Das Domkapitel war identisch mit dem Augustiner-Chorherrenstift auf Herrenchiemsee, die Stiftskirche zugleich Kathedrale. Seine Residenz hatte der Bischof allerdings nicht auf der Insel, sondern – nach mehrmaligem Wechsel – in der Stadt Salzburg und damit außerhalb des eigenen Jurisdiktionsbezirkes. Von hier aus erfüllte er seine Pflichten, die im wesentlichen in weihbischöflichen und anderen Funktionen zugunsten seines erzbischöflichen Oberherrn bestanden. Aus dessen Händen empfing er auch seine wenigen weltlichen Herrschaftslehen, die zum größten Teil auf dem Gebiet des Erzstiftes lagen. Sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Dingen von seinem Metropoliten abhängig, hatte der Bischof von Chiemsee zwar auf dem Salzburger Landtag, nicht aber auf dem Reichstag Sitz und Stimme. Den Fürstentitel führte er seit 1457 lediglich als Ehrenrecht.

Die kanonische Errichtung des Bistums Chiemsee im Jahr 1215 trug den Keim für spätere Jurisdiktionsstreitigkeiten bereits in sich, weil mit gleichem Sitz rund hundert Jahre zuvor schon ein salzburgischer Archidiakonatssprengel geschaffen worden war. Amtsinhaber war stets der Propst des Augustiner-Chorherrenstiftes auf der Herreninsel, welches auf ein durch Herzog Tassilo III. gegründetes Kloster zurückging. Der Archidiakon, dem unter anderem die Amtseinsetzung von Geistlichen, die Durchführung von Visitationen sowie allgemeine Rechtsprechungskompetenzen zukamen, war zuständig für den ganzen westlichen Chiemgau einschließlich des Bistums Chiemsee. Eine zweiseitige Abhängigkeit ergab sich daraus, daß im geistlichen Bereich der Erzbischof von Salzburg, als Landesherr jedoch der Herzog bzw. Kurfürst von Bayern zuständig waren. Innerkirchlich erreichte das Amt der Archidiakone im 13. Jahrhundert seine höchste Kompetenzfülle. Danach suchten die Bischöfe, die sich durch die umfassende Gerichts- und Verwaltungstätigkeit konkurrenziert sahen, deren Einfluß zu beschneiden, indem sie neue Ämter schufen und Generalvikare, Offiziale und Weihbischöfe einsetzten. Das Konzil von Trient stärkte die Position der Bischöfe zusätzlich und beschleunigte die Entwicklung, die den Archidiakonat schließlich in vielen Bistümern auf einen bloßen Titel reduzierte. Im Gegensatz zu dieser allgemeinen Entwicklung gelang es den Archidiakonen von Chiemsee, Baumburg und Gars, ihre Rechtsstellung in vielen Teilen beizubehalten. Ursache dafür war der Umstand, daß alle drei nicht unter salzburgischer, sondern unter bayerischer Landesherrschaft standen und ihnen von dieser Seite im Interesse einer Beschränkung bischöflicher Eingriffe in landesfürstliche Gerechtsame weitgehender Schutz gewährt wurde.

Die außergewöhnlichen Beziehungen zwischen Bistum und Archidiakonat Chiemsee, welche der Verfasser in den ersten beiden Hauptteilen seiner Arbeit ausführlich beschreibt und in ihrer Entwicklung erläutert, bilden den Hintergrund für eine Reihe von Auseinandersetzungen im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Ihnen ist der dritte, umfangsreichste Hauptteil gewidmet. Gegenspieler waren der Chiemseer Fürstbischof Carl Reichsgraf von Castel-Barco (1697-1708) auf der einen und Archidiakon Jakob Mayr (1691–1717), Stiftspropst von Herrenchiemsee, auf der anderen Seite. Ziel des Bischofs war es, seiner Position als Ordinarius im Sinne des Konzils von Trient Nachachtung zu verschaffen und den Archidiakon in Schranken zu weisen. Handhabe dafür bildete ein Rezeß von 1613, welcher den Archidiakonatssprengel formell in einen erzbischöflich-salzburgischen und einen bischöflich-chiemseeischen Teil getrennt und damit die hoheitliche Gewalt des Bischofs auch gegenüber dem Archidiakon bestätigt hatte. Der Ehrgeiz und der herrische Charakter Castel-Barcos taten ein übriges. Ersten Anlaß zur Meinungsverschiedenheit gab sein Plan, auf die Herreninsel eine Diözesansynode einzuberufen – ein Ansinnen, dem Mayr sich aus finanziellen wie aus prinzipiellen Überlegungen widersetzte. Es kam zum Streit, in den rasch auch weitere Problembereiche hineingezogen wurden, so etwa die Frage nach der Kompetenz zur Approbation von Geistlichen zur Seelsorge oder die einige Jahre zuvor durch Castel-Barco verfügte Absetzung des Domdekans P. Carolus Meitzner. Der Bischof zeigte sich in allen Dingen unnachgiebig, ja er „ging vollends in die Offensive, um seine bischöfliche Gewalt gleichsam zur Entfaltung zu bringen" (S. 71), und er griff mit der Suspendierung des Archidiakons vom Gebrauch der Pontifikalien rasch zu eigentlichen Zwangsmaßnahmen. Nach weiteren Auseinandersetzungen – zu denen auch ein sehr heftiger, dem Bischof wenig Ehre machender Auftritt anläßlich einer persönlichen Begegnung beider Kontrahenten in Baumburg gehörte – suchte der Archidiakon auf dem Verhandlungsweg eine Lösung. Tatsächlich gelang es den Unterhändlern beider Seiten, einen Vergleich auszuarbeiten. Weil die getroffenen Vereinbarungen jedoch in den Augen des Fürsterzbischofs von Salzburg, Johann Ernst Reichsgrafen von Thun, dem Erzstift nachteilig waren, verweigerte dieser die notwendige Ratifizierung und der Konflikt setzte sich fort. Erneute Gelegenheit zur bischöflichen Machtdemonstration bot eine Visitation des Augustiner-Chorherrenstiftes im Mai 1702. Weil Archidiakon Mayr, zugleich Stiftspropst, sich weigerte, die Klosterrechnungen in der befohlenen Form zu hinterlegen, suspendierte ihn der Bischof nun sogar vom Betreten seiner Stiftskirche – eine Sanktion, welche der Metropolit später wieder aufhob. Ein Ende fanden die Auseinandersetzungen erst durch einen neuen Vergleich (die „Concordia"), welchen beide Parteien am 17. Oktober 1707 schlossen und dem dank erzbischöflicher Zustimmung auch Rechtskraft erwuchs. Der Archidiakon erhielt seine hergebrachten

Rechte und Kompetenzen bestätigt, allerdings mußte er den Bischof von Chiemsee für dessen Sprengel als „ordinarius unicus et immediatus" anerkennen.

Der Untersuchung sind als Quellenanhang acht Aktenstücke beigegeben. Es sind einerseits Urkunden aus dem 15., 16. und 17. Jahrhundert zur Rechtsstellung der Streitparteien, andererseits zwei Bistumsbeschreibungen sowie die Texte zweier Vergleiche und einer Appellation, welche im Verlauf der Auseinandersetzungen in den Jahren 1700 bis 1707 verfaßt wurden. In einem gesonderten Band sind acht weitere, zum Teil sehr umfangreiche Quellen ediert. Es handelt sich um ein Formularbuch für die Funktionen der Archidiakone von Chiemsee aus dem Jahr 1643, um zwei Beschreibungen und drei statistische Übersichten über das Bistum Chiemsee aus den Jahren 1629, 1701, 1776, 1800 und 1806 sowie um die Bistumsmatrikel, die im Hinblick auf die nach der Säkularisation erforderliche Neuordnung erstellt wurden und die Auskunft geben über Pfarreien und Benefizien, über den Klerus, das Augustiner-Chorherrenstift und die einzelnen Seelsorgeverpflichtungen.

Beide vorliegenden Bände enthalten eine Bistumskarte sowie je ein Orts- und Personenregister; die „Quellen zur Geschichte" sind zudem – was dankbar zu vermerken ist – mit Verzeichnissen der Patrozinien bzw. Weihetitel von Kirchen, Kapellen, Altären und Benefizien ausgestattet. Die aus reichem Quellenmaterial geschöpfte, in gut lesbarer Sprache abgefaßte Untersuchung und die Edition sind wertvolle Beiträge zur Erforschung der kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse im gemeinsamen Interessengebiet von Bayern und Salzburg. Sie liefern neue Erkenntnisse zu den singulären Rechtskonstellationen der salzburgischen Eigenbistümer und erweitern damit den Wissenstand zur überaus vielseitigen und zugleich äußerst komplizierten Verfassung der Reichskirche und des Heiligen Römischen Reiches überhaupt. Für die minuziöse Auswertung der zahlreichen, im Zusammenhang mit einem sieben Jahre dauernden Rechtsstreit entstandenen und gesammelten Akten sowie für die gediegene Darstellung der geschichtlichen Zusammenhänge gebührt dem Autor hohe Anerkennung.

Luzern *Markus Ries*

Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Kommentierte Ausgabe. Teil 3: Theologica. Quodlibetica. Bibliographie. Personen- und Sachregister. Herausgegeben von *Wolfgang Harms* und *Michael Schilling* zusammen mit *Albrecht Juergens* und *Waltraud Timmermann* (= Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts 3), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1989, 9 S. (zweispaltig) und 527 S. (Text dreispaltig), 236 ganzseitige Abbildungen, Folioformat (30,5 x 40,5 cm), Ln. geb., ISBN 3-484-10488-0.

In Literaturwissenschaft, Volkskunde und Kunstgeschichte wird die Erforschung von illustrierten Flugblättern bisher energischer betrieben als in den geschichtswissenschaftlichen Disziplinen. Auch in der kirchengeschichtlichen Forschung sind illustrierte Flugblätter im Unterschied zu Flugschriften bisher eher selten herangezogen worden (Ausnahmen bilden dabei illustrierte Flugblätter zu epochalen Ereignissen, vor allem zur Reformationszeit). Dies Desiderat der Forschung wird daran deutlich, daß in der hier zu besprechenden Edition nur relativ selten zu den spezifisch theologischen Blättern auf bereits vorliegende kirchenhistorische Publikationen hingewiesen werden konnte. Eine Edition wie diese, die den Zugang zu einem bisher von Kirchenhistoriker(inne)n relativ ungleichmäßig benutzten Quellenbestand erheblich erleichtert, kann gewiß auf deren lebhaftes Interesse rechnen.

Illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts stellten Öffentlichkeit her. Als Einblattdrucke erreichten sie durch ihren meist günstigen Preis (sie waren nicht immer billig, vgl. Bd. I, S. XVIII, Anm. 145) ein zahlreiches Publikum mit differenzierten Ansprüchen (durchaus auch Gelehrte). Wenn die Edition der Bestände (zunächst zweier) repräsentativer Sammlungen in so prachtvoller Aufmachung und mit so gediegenen Kommentaren erscheint, steht nun einer intensiven kirchenhistorischen Rezeption nur noch der Preis der Bände im Wege, der den Etat mancher Seminarbibliothek übersteigen dürfte (Band III kostet beispielsweise 780.– DM).

Der hier zu rezensierende dritte Band der Reihe schließt die kommentierte Herausgabe der Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel ab. (Ein vierter Band der Reihe, bereits 1987 erschienen, erschließt die Bestände der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek

in Darmstadt. Sie enthalten freilich, wie die meisten derartigen Sammlungen, weniger kirchenhistorisch interessantes Material als die in Wolfenbüttel. Straßburger und Zürcher Sammlungen sollen folgen.) Die Blätter sind nach Themen geordnet. Im zuerst erschienenen zweiten Band (1980, Verlag: Kraus International Publications, München. V und 647 S.) wurden die ‚Historica' abgebildet und kommentiert, im 1985 erschienenen ersten Band (XXX und 503 S.) die ‚Ethica' und ‚Physica'. Nimmt man die im hier vorzustellenden dritten Band der Reihe abgebildeten und kommentierten ‚Theologica' und ‚Quodlibetica' hinzu, so wird das enzyklopädische Interesse des Herzogs August d.J. von Braunschweig-Lüneburg (1579–1666) deutlich, der durch seinen Kunstagenten, den Augsburger Patrizier Philipp Hainhofer, den Grundstock zur heutigen Sammlung hat legen lassen, die Stücke aus dem Zeitraum 1610–1650 (vgl. Bd. I, S. XXVIIIb/XXIXa). Wie durchlässig die Grenzen zwischen den vier Abteilungen schon in der Wolfenbütteler Sammlung waren, beweist, daß ein Andachtsblatt, das die Heilsbedeutung des Todes Jesu vor Augen stellen will, laut der Wolfenbütteler Signatur nicht den ‚Theologica', sondern den ‚Quodlibetica' zugerechnet worden ist (III, Bl. 15). Auch das die Heilsgeschichte reflektierende Blatt III, 9 wurde in der ursprünglichen Sammlung dieser Kategorie subsumiert. Das Interesse von Kirchenhistorikern wird sich denn auch in der modernen Edition nicht auf die in den dritten Band aufgenommenen ‚Theologica' beschränken. Finden sich doch für kirchenhistorische Forschung und Lehre ergiebige Blätter in allen drei Bänden mit Blättern aus Wolfenbütteler Beständen, wie schon ein Blick in die Register zeigt. Deshalb mag es erlaubt sein, auch in dieser Rezension einen Seitenblick auf die anderen Bände der Reihe zu werfen.

Die ausführliche Einleitung zur Reihe im ersten Band zur Wolfenbütteler Sammlung (I, VII–XXX) aus der Feder von Wolfgang Harms definiert zunächst in Auseinandersetzung mit der „Terminologie in der Zeit und in der Forschung" (I, VIIIa) ‚illustriertes Flugblatt' (zur Abgrenzung vgl auch I, XXIb) und führt in den Stand der Forschung zur Funktion der Blätter und zu ihrem Adressatenkreis ein. Harms verweist darauf, daß die Illustration gleichrangig mit dem Text die Aufmerksamkeit des Lesers zu gewinnen und Inhalte zu vermitteln vermag (I, XIa), ja daß sie durchaus auch dominieren kann (I, XIVa). Seiner Meinung nach läßt sich nicht etwa eine präzise abgrenzbare Gattung ‚illustriertes Flugblatt' konstatieren: „Das illustrierte Flugblatt ist selbst keine Gattung, weder eine literarische noch eine graphische, sondern ein Medium im Sinne einer Vermittlungsform, die einzelnen Gattungen neue Wirkungsmöglichkeiten eröffnet..." (I, XIIIb; freilich bezeichnet Harms das Flugblatt implizite auf S. XXIIa doch wieder als eigene Gattung: „Affinitäten zu benachbarten Gattungen"). Harms nennt weitere verwandte Publikationsformen. Er geht auch auf den Situationsbezug der Blätter ein. Eine kleine kritische Anmerkung zu I, XVIb: Bei der Pariser ‚affaire des Placards' im Dezember 1534 konnte es noch nicht darum gehen, Anhänger des damals erst 25 Jahre alten Calvin zu bekämpfen. Der in Harms' Einleitung paraphrasierte Brief des Konrad Geßner an Bullinger ist seit 1989, vier Jahre nach dem Erscheinen des Vorworts zum ersten Band, im vierten Band des Bullinger-Briefwechsels (S. 457–460) in kritischer Edition bequem zugänglich.

Die Einleitung zur Reihe erläutert sodann „Gegenstand und Ziele der Reihe ‚Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts'": Hat sich bisher das Interesse der Forschung auf Flugblätter beschränkt, die epochale Ereignisse behandeln, so soll nun der Blick auch auf weitere Exemplare gelenkt werden, die „der Forschung nicht bekannt, nicht bibliographisch erfaßt, nicht in Reproduktionen zugänglich oder in ihrem historischen Zusammenhang nicht genügend verständlich waren" (I, XXIa). Um die Reihe in vertretbarer Zeit publizieren zu können, wurde beschlossen, pro Blatt nur je eine Seite Kommentar beizugeben (I, XXIIa). „Die Kommentare haben die Aufgabe, einer Vielzahl akademischer Disziplinen die Voraussetzung für eine nähere Beachtung der illustrierten Flugblätter zu bieten..." (I, XXIVa). Nach der Sicht des Rezensenten werden sie dieser Zielsetzung meistens in hohem Maße gerecht.

Über das Zustandekommen der Wolfenbütteler Sammlung unterrichtet das Vorwort zur Reihe in dem Abschnitt „Die Sammlung illustrierter Flugblätter der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel" (I, XXVb–XXXb).

Wenden wir uns nun besonders dem dritten Bande zu, der wegen der in ihm enthaltenen ‚Theologica' dieser Zeitschrift zur Rezension angeboten worden ist. Das Vorwort gibt in Kürze Aufschluß darüber, wie die Kommentare zu jedem Blatt aufgebaut sind (ausführlicher und daher

auch hilfreicher: Bd. I, XXIVa–XXVb): Der tabellarische ‚Kopfteil' bietet technische Angaben wie Signatur, Druckort, -jahr, Textautor, verwendete Technik, Format. Der Kommentar gliedert sich in die Hauptabschnitte Übersicht, interpretierende Bildbeschreibung, Paraphrase des Texts, historische Einordnung und Erläuterung. Anmerkungsapparate verzeichnen Forschungsliteratur, erläutern den Kommentartext der Herausgeber und bieten gegebenenfalls weitere Literatur zur historischen Einordnung (III, VIIIa). Aus dem Dankwort geht hervor, welche kundigen Berater den Herausgebern zur Seite gestanden haben. Hinweise auf solche Rezensionen zum ersten Band von Blättern aus der Wolfenbütteler Sammlung, die den Benutzer fördern können, und auf sonstige neueste Literatur nach dem Erscheinen des Vorworts zu Band I (1985) und Band IV (1987) sowie präzise Mitteilungen darüber, wem aus dem Mitarbeiter(innen)kreis welcher Beitrag zu verdanken ist, beschließen das Vorwort (III, VIII–IX).

Die Edition umfaßt die Seiten 1–475. Die unter ‚Theologica' rubrizierten Blätter 1–133 mit Kommentaren stehen auf den Seiten 2–259, die unter ‚Quodlibetica' zusammengefaßten Blätter 134–243 auf den Seiten 260–475. Die Fülle der durch sachkundige Kommentare erschlossenen Blätter der Abteilung ‚Theologica' kann hier nur an Beispielen vorgestellt werden. Den Anfang machen Weihnachts- und Neujahrsgrußblätter, die die Verehrung des Namens Jesu fördern wollen (III, Bl. 1–3) oder die wunderbare Geburt Jesu in einen sechszackigen Stern von Bethlehem hineinschreiben (III, Bl. 3a; Michael Schilling geht im Kommentar zu Unrecht davon aus, daß Lutheraner des 17. Jahrhunderts an der Behauptung, Maria sei bei der Geburt Jesu Jungfrau geblieben, hätten Anstoß nehmen müssen. Man vergleiche gegen diese Hypothese nur Luthers Auslegung des ‚Magnifikat'.), den Stab Aarons als Typos Jesu, der ‚Rute vom Stamm Jesse', deuten (III, Bl. 7) und Ablauf und Bedeutung der Menschwerdung Jesu vor Augen stellen (III, Bl. 10). Zwei Blätter enthalten Klagen Jesu darüber, daß sein Erlösungswerk so wenig Dankbarkeit hervorrufe (III, Bl. 5 und 6). Die Heilsbedeutung der Passion vergegenwärtigen Bildchen, die in das Jesusmonogramm ‚IHS' (III, Bl. 12) und in eine Verbindung davon mit dem Anfangsbuchstaben des Namens ‚Maria' (III, Bl. 11) eingezeichnet werden, aber auch Texte eines protestantischen Autors zu einem Holzschnitt mit einer Kreuzigungsgruppe (III, Bl. 15) oder eines katholischen Autors zu einer Darstellung eines die Attribute der Passion Jesu zeigenden Bernhard von Clairvaux (III, Bl. 16). Der Passionsmeditation sollen auch die Blätter III, 17–30 dienen (besonders hingewiesen sei auf auf den Kommentar zu III, Bl. 19 von Albrecht Juergens, der Übereinstimmungen wie Differenzen zwischen den Konfessionen in der Tradition der Kreuzigungs-Andachtsbilder kundig vergleicht). Der Verehrung Marias gehören III, Bl. 31–36 zu. III, Bl. 47 veranschaulicht, welche biblischen Bücher das Tridentinum dem Kanon zurechnete (Anm. B9 sollte im Text einen Satz weiter vorne stehen). Diese knappe Auswahl aus der Fülle interessanter Flugblätter kann und soll lediglich dazu anregen, selbst Entdeckungen zu machen: Bei den ‚Quodlibetica' geht es beispielsweise um die Wahrnehmung der Türken im 16. Jahrhundert (III, Bl. 137).

Der diesem Band beigegebene Anhang zu den Bänden I–III der Reihe enthält neben einem Abkürzungsverzeichnis eine Bibliographie der Quellen, Hilfsmittel und der abgekürzt zitierten Literatur, die in den Kommentaren verwendet worden sind (III, 479–485), eine Fundgrube für weitere Forschungen. Der Hinweis, daß sogar tschechische Literatur herangezogen worden ist, mag hier genügen. Gewöhnungsbedürftig ist es freilich, daß häufig Vornamen von Autoren abgekürzt zitiert worden sind, was die Suche erschweren kann. Das gilt auch von der Konvention: „Namen von Verfassern und Herausgebern nach etwa 1800 erscheinen in den Anmerkungen und in den Bibliographien in Kapitälchen" (Bd. I, S. XXVb). Sind doch die Namen von Verfassern und Herausgebern vor 1800 nicht in Kapitälchen gesetzt. In die ganz erstaunlich vollständige Bibliographie der wichtigsten Werke wären vielleicht hinüberzunehmen: John B. Knipping: Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands. Heaven on earth. Nieuwkoop – Leiden 1974 (die Vorlage, eine in niederländischer Sprache abgefaßte Dissertation, ist genannt in Bd. III, S. XII, Anm. 77). Keith Moxey: Peasants, warriors and wives. Popular Imagery in the Reformation. Chicago – London 1989.

Auf eine hilfreiche kurze Einführung in deren Gebrauch (III, 486) folgen Register der Titel und Initien (III, 487–495), der in den Kommentaren von den Bearbeiter(inne)n erwähnten Personen (III, 496–507), Sachen [und: Orte] (III, 508–526) und ein [freilich allzu knappes] Inhalts-

verzeichnis zu den Bänden I–III (III, 527). Diese Register ermöglichen es beispielsweise auch, nach Druckorten, Kupferstechern oder Verlegern zu suchen.

Die hier am Beispiel eines der Bände vorgestellte Edition illustrierter Flugblätter kann die kirchenhistorische Forschung auf vielen Gebieten fördern. Bilder und Texte vermittelten ja Anregungen für die persönliche Andacht, für kollektive Frömmigkeitsäußerungen und durch beides für die Lebensgestaltung. Die Blätter bereichern beispielsweise die Predigt- und Katechismusforschung, können aber auch – ergänzend etwa zu den staatsrechtlichen und kirchenhistorischen Forschungen Martin Heckels – helfen, den Weg zur Koexistenz konfessions-verschiedener Gruppen in Deutschland nachzuzeichnen. Wird doch in den Kommentaren immer wieder auf Texte hingewiesen, die sowohl für Protestanten als auch für Katholiken akzeptabel waren (III, Bl. 8: Wittenberg 1563; III, Bl. 9, Anm. B 5: Leipzig 1566; III, Bl. 54: Mitte des 17. Jh.s [in den Kommentartexten zu diesem Blatt sind freilich die Formulierungen „Stifter der Arianer" und „Stifter der Pelagianer" nicht glücklich]). Das Bemühen, religiöse Toleranz zu fördern, spricht aus II, Bl. 60 (zu diesem Blatt ist die ursprüngliche niederländische Textvorlage heranzuziehen, durch die Übertragung ins Deutsche gehen feine Anspielungen verloren.) Judenfeindschaft dagegen belegt beispielsweise der Vers: „Von Juden den untrewen Hunden / Warn Christo seine Augen verbunden." (III, Bl. 13). Manche Texte sind ergiebig für die Erforschung des Einflusses der Klassikerlektüre auf Erbauungstexte (zum ‚antikisierenden Sprachgewand' vgl. etwa den Kommentar zu III, Bl. 15). Lohnend erscheint beispielsweise auch, die Spannung zu untersuchen, die zwischen Bild und Text entsteht, wenn ein Andachtsbild ganz in der spätmittelalterlichen Tradition steht, der reformatorisch geprägte Text es jedoch völlig anders deutet (beispielsweise III, Bl. 15).

Geringfügige Fehler sind Ausnahmen (ein sinnentstellender Punkt im Bernhard-Zitat: „ipso auxiliante. Ecclesiae sponso" im Kommentar zu III, Bl. 16; ein Nominativ statt eines Genetivs im Titel: „Societa[ti]s Iesu initia..." im Kommentar zu III, Bl. 61; eine verkürzte Formulierung: „Ordensgeneral" als Station im Leben des Ignatius von Loyola im Kommentar zu III, Bl. 63; Mani [nicht: Manichäus] ist kein Häretiker, sondern der Stifter einer Weltreligion, Kommentar zu III, Bl. 69; mundo [nicht: mundus] mortuus; in hoc signo [nicht: signum] vinces, Kommentar zu III, Bl. 92).

Wie schon aus den Hinweisen deutlich geworden ist, daß zahlreiche ausgewiesene Fachleute das Editorenteam unter der Leitung von Wolfgang Harms beraten haben und daß weiterführende Rezensionen früherer Bände im Vorwort genannt werden, handelt es sich bei den Editoren um vorbildlich interdisziplinär und dialogisch arbeitende Wissenschaftler(innen). Diese dankbare Anerkennung des Geleisteten führt zu dem Wunsch, daß auch die Benutzer einzelner Blätter der Edition mit dem Team und miteinander ins Gespräch kommen können. Identifiziert doch die Nennung von Band und Blatt der Edition eindeutig, zu welchem Blatt ein Benutzer weiterführende Hinweise anbieten oder Fragen stellen will. Vielleicht ermöglichen neue Kommunikationsmedien wie e-mail einen kontinuierlichen Austausch, der nicht an Kongresse gebunden ist.

Amsterdam *Christoph Burger*

Etienne François: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806. ... aus dem Französischen übersetzt von *Angelika Steiner-Wendt* (= Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1991, 306 S., 4 Abb., Diagramme/Tab., Ln. geb., ISBN 3-7995-6943-X.

Die Reichsstadt Augsburg erfuhr auch über ihren Reichsstadt-Status hinaus in jüngster Zeit durch mehrere Studien eine gründliche Überschau ihrer Geschichte von 1584 bis 1850 durch Bernd Roeck (zu 1584–1648), E. François und Peter Fassl (zu 1750–1850; s. Rez. in ZKG 103, 1992, S. 407–408). Vorliegendes Werk fügt sich gut in diese wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtlichen Forschungen ein. Nicht alles ist neu; François (wie die beiden anderen Vff.) stehen durchaus auch auf den Schultern von Vorgängern, wenn auch François meint, deren Mängel betonen zu sollen (S.27 A.34). Arbeiten wie die von Merath, Lenk und Herre, entstanden schon in der Nachkriegszeit, konnten sich nicht – wie François 1978–86 – auf acht Jahre Vorbereitung stützen. Und der Zustand der Archive keine 10 Jahre nach 1945 dürfte noch etwas unübersichtlicher gewesen sein als im achten und neunten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ... Über den jeweiligen Frageansatz indes – „deskriptive(r) und streng geistesgeschichtliche(r) Ansatz" – läßt sich streiten.

François stützt sich auf gedruckte und handschriftliche (S. 281–283) Quellen, letztere v.a. in Augsburg; Quellen, die dem der Augsburger Kirchengeschichte Zugetanen nicht neu sind, die aber unter für Kirchenhistoriker durchaus nicht selbstverständlicher Fragestellung wohl selten derart gründlich und breit ausgewertet sind. (Daß das Evangelische Wesensarchiv [S. 26 A.33!] freilich nur unvollständig dem Stadtarchiv anvertraut wurde wird in neuester Zeit immer wieder betont.) Unklar bleibt, ob die Augsburg betreffende Überlieferung in Wiener Archiven für das Thema der ‚Parität' völlig übergangen werden kann? Das Miteinander der Konfessionen 1648 bis 1806 darstellen zu wollen und „ganz bewußt die theologischen Unterschiede zwischen Katholizismus und Augsburger Konfession (auszuklammern)" (S. 30) heißt kirchengeschichtlich auf den ersten Blick – so möchte man urteilen –, das Thema ‚köpfen'. Man ist aber geneigt und versucht zugleich, dies Urteil angesichts der hochinteressanten und i.a. blendend belegten Darstellung zu stornieren: Vf. führt den Leser in den drei Teilen – demographischer, ökonomisch/sozialer und kultureller Ansatz – immer wieder an derart frappante Beobachtungen heran, daß man zu fragen gezwungen sein könnte, ob die theologische Nachfrage hier den Blick nur trüben könne?! Wer hat schon einmal das Augsburger Pfarrerbuch kurz und knapp auf die geographische Herkunft der evangelischen Geistlichkeit untersucht (S. 62f. A.58)? Wo war schon zur Kenntnis genommen, daß zwischen 1700 und 1729 auf 67 katholische Kindesaussetzungen nur 5 protestantische kamen (S. 65) – um nur zwei Beispiele aus dem Ersten Teil herauszugreifen? Es wird freilich darauf zu bestehen sein, daß diese Festsellung noch keine Legitimierung der vorgenommenen o.g. Ausklammerung der Theologie sein kann: „Das starke Anwachsen der katholischen Bevölkerungsziffern läßt sich nicht erklären mit den Dekreten des Tridentinischen Konzils [...]" (S. 71). Wie wahr! – Es ist schlicht unbestreitbar, was François vorführt an konfessionell scheinbar umstandslos möglichem ‚Transfer': selbstverständlich werden Aufträge nicht nach Konfessionszugehörigkeit erteilt, sondern nach dem Preis – und wenn es um die Herstellung katholischer Gebets- und Erbauungsbücher durch Protestanten geht (um auch hier nur ein Beispiel zu nennen; S. 135). – ‚Nahe' an genuine Fragebereiche scheint man im Dritten Teil zu kommen. François parallelisiert – höchst anregend – katholische Kontroverspredigt und evangelisches Friedensfest. Beide hätten sehr viel weniger der Proselytenmacherei als der dringend nötigen Identitätsfindung von Katholiken bzw. Protestanten zu dienen ... Vf. macht es sich hier nicht leicht. An die 70 evangelischen Predigten zum Friedensfest 1660–1771 sollte sich in der Tat – mit dem gleichzeitigen Bildprogramm! – einmal jemand zusammenhängend wagen (s. S. 153 A.25). In Einzelheiten ist man gelegentlich schon ein Stück weiter, so z.B., was unsere Kenntnis von Eustachius Eisenhut, seine Kontroversen mit Augsburger Lutheranern und die vielleicht bis Wien, jedenfalls bis Dresden reichenden Weiterungen betrifft (D.B.: Reichsstadt und Pietismus [...]. 1977, S. 245). Gravierender sind natürlich die dem Beleg der durchgehenden These François' dienenden Wertungen und Folgerungen. Der „unsichtbaren Grenze" zwischen den Konfessionen hätte selbst ein Fest gedient, das unter dem Namen „Friedensfest" „weit eher eine Gedächtnisfeier für die Leiden des Krieges (ist)" (S. 156), das Ängste auszutreiben habe (S. 160ff.), das „die schädlichen Auswirkungen der Parität zu bannen" habe (S.162), das als „Theater der Konfrontation [...] ein Verfahren [sei], um sich gegenseitig über das im Alltag praktizierte friedliche Zusammenleben hinwegzutäuschen – und es gleichzeitig möglich zu machen" (S.166). – Angesichts dessen fällt es etwas leichter, oben angedeutetes Urteil vom ‚geköpften' Thema nicht für völlig unrealistisch zu halten – weil hier (wie bei der nicht mehr zu referierenden Darstellung des Konversionsproblems; S.204–219 und des Bereichs der Mischehen; S.190–203) doch wohl nicht gut von den im letzten motivierenden Antrieben von Religion abgesehen werden kann. Und hier auf Frömmigkeitsinhalte und -formen als Interpretationsanleitung zu verzichten heißt mehr, heißt etwas anderes als sich auf ‚Arbeitsteilung' einzulassen. Es müßten in der Tat nicht nur die Matrikeleinträge – vorbildlich – erschlossen werden: respekterheischend bleiben die nun bequem zu bestaunenden Ergebnisse unsäglicher Forschungsmühen (S.245–280). Nein, es müssen die ‚normalen' Predigten, die Erbauungsliteratur, die behördlichen Erlasse, die offiziellen Dokumente/Verträge als Quellen, nicht als Äußerungen ‚katholischen' oder ‚lutherischen' Selbstverständnisses analysiert werden, auf die in ihnen steckenden und wahrgenommenen Sinnstiftungsangebote befragt werden. Ob sich da die These von der eigentlich kaum noch wahrge-

nommenen, nur regelmäßig rituell beschworenen, also nur im besonderen sichtbaren, i.a. „unsichtbaren" Grenze, noch halten ließe? Würden die plastisch und sprechend aufgewiesenen vielen vielen Beispiele der konfessionellen Interdependenzen nicht doch ihre qualitative Einschränkung erfahren durch die ihnen vorausliegenden sehr prinzipiellen Vorentscheidungen (für deren ganz selbstverständliche Kraft François ja nicht wenige Hinweise beibringt – z.B. nur die ‚Scheu' vor der Konversion!)?

Es ist dies ein Buch mit hohem Aufwand an materialer Präsentation, erheblichem methodischen Bewußtsein und daraus resultierendem Verfahren. Das entschlossen auch quantifizierende Vorgehen der Sozial- und Mentalitätsgeschichte darf der Kirchenhistorie allemal kein Grund der Verweigerung sein. Aber die mögliche Faszination durch diese Art der Historiographie darf dennoch auch dem Zweifel an ihrer Exklusivität Raum lassen.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Arno Sames: Anton Wilhelm Böhme (1673–1722). Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines hallischen Pietisten (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 26), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1990, 199 S., geb., ISBN 3-525-55810-4.

‚Pietismus und Ökumene', diesem spannenden Thema widmen sich immer wieder Projekte: Samuel Urlspergers ‚Ausführliche Nachricht' und ‚Amerikanisches Ackerwerg Gottes' in einer inzwischen 16bändigen englischen Ausgabe (G. F. Jones), Mühlenbergs Briefwechsel in 5 Bänden (K. Aland), eine wichtige Untersuchung des derzeitigen Leiters des Archivs Franckesche Stiftungen in Halle (Saale) zum kirchlichen Wirken Mühlenbergs in Amerika (Thomas J. Müller); und auch die SPCK wurde in einer neuen Arbeit zusammen mit A. W. Böhme gewürdigt (D. L. Brunner). Drei Jahre vorher war die hier vorzustellende Arbeit über eben diesen A. W. Böhme (1673–1722) erschienen, deren Erarbeitung freilich in die frühen 80er Jahre zurückreicht – 1983 lag sie dem Verfahren der theologischen „Promotion B" in Halle zugrunde – vergleichbar einer Habilitation.

Es handelt sich nicht um eine Darstellung Böhmes. Das stellt der Autor ausdrücklich fest. „Drei Anläufe(.)", „die ökumenische Theologie A. W. Böhmes darzustellen" (7), bieten Aspekte zur Person und Theologie A. W. Böhmes – „‚Vorarbeiten'" (ebd.).

Die Verbindungen zu August Hermann Francke hat Böhme – so in einer *ersten Studie* des Buches dargestellt – auch aus London intensiv gepflegt, dort hallesches Gedankengut verbreitet, nicht ohne anregend zu wirken. Konfessionszugehörigkeit wird bei Böhme relativiert; indes schließt seine Kirchenkritik die Möglichkeit, in der verfaßten Kirche zu dienen, gerade mit ein. Die tätige Ausführung des Willens Gottes kann Gottes Ordnung und der geforderten Liebe zugleich gerecht werden; Konsequenzmacherei wie Enthusiasmus und Quietismus scheidet aus (s. v.a. S.66–105). – Eine *zweite Studie* verfolgt Leben und Wirken Böhmes in England. Zunächst gar nicht mit konkreten Aufgaben betraut muß er durch Unterricht, freilich in reduziertem Maß, zu seinem Lebensunterhalt beitragen. Kontakte werden geknüpft. Entscheidend ist aber zunächst Böhmes Vermittlung deutscher, natürlich v.a. hallescher Literatur durch Übersetzungen. Die Indifferenz gegenüber den Konfessionen hält sich durch, Frömmigkeit, Liebe, im halleschen Sinn praktiziert, vermögen allemal Konfessionen zu durchdringen – Unionsbemühungen stand Böhme außerordentlich kritisch gegenüber (121–124). Die ganz offene Situation in Böhmes Kirchenverständnis kommt in seinem Verhältnis zur Ordination zum Ausdruck: er enthält sich hier, gar nicht so sehr aus prinzipiellen Gründen (er würde sie auf sich nehmen als eine „bürgerliche Ordnungs- und Rechtshandlung"! 120) als in dem Bestreben, frei zu bleiben. Sein Amt als Hofprediger ist ihm hierfür kein Hindernis: für die Sakramentsverwaltung wird ein ordinierter Geistlicher gefunden. Daß der lutherische Katechismus auf dem Missionsfeld eine für den Erzbischof geradezu provozierende Angelegenheit ist, mußte Böhme erst verifizieren ... Luthertum würde er freilich hier ungern verleugnen. Die Ratschläge, faktisch (nicht namentlich!) die Position von Speners „Glaubens-Lehre" zu vertreten und sprachlich möglichst bibelnah zu bleiben, sind seine Auswege. Die Gläubigen freilich will Böhme nicht mehr nur in der Kirche sammeln, sondern in einer „transkonfessionellen Bewegung" (s. v.a. S.108-130). – Die *dritte Studie* geht noch einmal neu auf Heinrich Wilhelm Ludolf zu; er soll zwar nicht themenbestimmend sein (s. die diesbezüglichen präventiven Reflexionen S. 135), aber doch A. W. Böhmes Ekklesiologie erheb-

lich erhellen können. Das ist ein interessanter Versuch, Böhmes Kirchenverständnis noch einmal aus einer (der natürlich partiellen Darstellung Ludolfs in der Leichenpredigt zu entnehmenden) Spiegelung zu konturieren. Auch wenn man diesem Vorgehen nicht folgen mag, bleibt es verdienstvoll, an Ludolfs Kirchen- und Christentumsverständnis mit seiner Ablehnung einer Bekenntnisunion und der Überholung von Teilkirchen durch die „Allgemeine Kirche" heranzuführen. Jenseits des Institutionellen sieht er den Weg zu einer endgültigen Vereinigung von Ost- und West-Christentum nur über geistlich erweckte Personen – ‚Kirchenverwandlung durch Christenverwandlung' (s. v.a. S. 136–148).

Diese 76 Seiten sind nun mehr als umrahmt durch ein breites Geflecht von Vorüberlegungen unter den Fragestellungen „Problemfindung", Forschungsgeschichte, Historiographie Halles, Konturierung des Arbeitsvorhabens (19–57) und Quellenlage (58–64.107f.133–6). Jede der drei Studien wird in einer Zusammenfassung gebündelt. Dazu kommt das – ungewohnt an den Anfang gestellte – Quellen- und Literaturverzeichnis (10–18; im Register mit verarbeitet, bei den Seitenumbrüchen oft falsche Seitenzahl) und ein „Briefanhang" von 17 Briefen Böhmes, 1 an von Cansein, 1 von Neubauer empfangenen Brief und 1 Brief des Bruders (156–88). Ihre Nicht-Kommentierung, nicht einmal der Verweis von Nr. 10 auf Nr.14, geht nicht an; das überschätzt des Lesers Assoziationsfähigkeit entschieden! – An Umfang also übertrifft dies alles die Darstellung selbst; ich würde zwar nicht (wie Stoeffler in ChH 1992, 455) von „somewhat pedantic" reden, aber den ‚Appetit auf Mehr' anmelden: die Relationen sind hier in einer Schieflage. Wenn – z.B.! – Callenbergs Darstellung wirklich so unbedeutend ist wie Seite 40 resumiert wird, dann braucht das nicht über eine Seite Anmarschweg! Solcherlei Klärungen sucht man dann eher in einer Callenberg-Darstellung (vgl. WBI 1993).

Eine herbe Enttäuschung angesichts des Versprechens, daß das „Briefregister im Anhang dieser Arbeit die bisher bekannten Briefe von und an Böhme auf(führen)" würde (so 107), ist das dann Gebotene: S. (188) 189–195 verzeichnen lediglich „Briefe Böhmes nach Halle", also weder „von und an", noch „die bisher bekannten"! Es bleiben somit 110 an der Zahl. Sehr verdienstvoll ist – leider ohne Nummern! – die Mitnennung von 100 zunächst nur rekonstruierbaren Schreiben, die in anderen Quellen genannt sind: im Rahmen der Spenerbriefwechselforschung sollten meine diesbezügliche Forderung und Praxis als obsolet qualifiziert werden, was natürlich leicht zu widerlegen war (Blaufuß in editio 1990, S. 117f. m.A. 26–29 zu Sträter ZRGG 1987, S. 237f.; Blaufuß in Spener Bd.15 und 16, 1987 und 1989). Abhandlungen in Briefform sind von Sames selbstredend nicht in das Briefverzeichnis aufgenommen (123f. A.81).

Eine im ganzen sehr vorsichtig vorgehende Arbeit – Hallenser ‚Binnensicht' konnte auf Grund der Quellen – und der DDR-Reisebehinderungen – angegangen werden: solche Beschränkung ist nicht nur vom Übel. Es blieb bei – im guten Sinn! – „‚Vorarbeiten'", von denen weitere Unternehmungen zu Böhme profitieren werden. Es ist gut, daß hier ein Schritt hinein in das große Thema ‚Pietismus und Ökumene' getan worden ist.

Erlangen *Dietrich Blaufuß*

Wolfgang-Dieter Baur: Johann Georg Hamann als Publizist. Zum Verhältnis von Verkündigung und Öffentlichkeit (= Theologische Bibliothek Töpelmann 49; zugl. Diss. Tübingen 1989), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1991, 11, 393 S., Ln. geb., ISBN 3-11-012247-2.

Für mehr als zehn Jahre, zwischen 1764 und 1776 war Johann Georg Hamann regelmäßiger Beiträger der *Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen.* Von Februar bis Mai 1764 redigierte er die damals gerade gegründete Zeitung; auch nach 1776 veröffentlichte er darin noch den einen oder anderen Beitrag. Diese umfangreiche publizistische Tätigkeit Hamanns, die in Nadlers Ausgabe in kleinem Druck immerhin etwa 170 Seiten füllt, ist – abgesehen von gelegentlichen Blicken auf einzelne der Beiträge – bisher nicht untersucht worden. So läßt die Tübinger Dissertation von Baur auf eine umfassende Darlegung und Analyse hoffen. Im ersten, mit ‚Der Zeitungsmann' überschriebenen Kapitel (S. 6 ff.) wird Hamanns publizistische Tätigkeit skizziert. Nach einem kurzen Blick auf die Moralische Wochenschrift *Daphne,* die Hamann zusammen mit einigen Studienfreunde 1749/50 herausbrachte (und die jetzt im Nachdruck vorliegt), werden die Königsbergschen *Gelehrten und Politischen Zeitungen* vorgestellt und die vermutlich von Hamann verfaßte Ankündigung der Zeitung sowie

sein erster, durchaus programmatischer Artikel untersucht. Die Darlegung seiner kurzen Tätigkeit als Redakteur schließt sich an; es folgt eine gründliche Vorstellung der Beiträge, die er als freier Mitarbeiter geliefert hat. In der Mehrzahl handelt es sich um Rezensionen, mit denen ein breites Themenfeld abgedeckt ist; hinzu kommen Übersetzungen, meist in Auszügen, Kurzkritiken und Selbstanzeigen der eigenen Veröffentlichungen Hamanns. Das Kapitel bietet einen guten Überblick; es zeigt die gründliche Beschäftigung mit dem Gegenstand. Die Darstellung bleibt allerdings weitgehend deskriptiv; manches ist wenig mehr als Paraphrase. Deutlich ist weiter die Parteinahme für Hamann; da der Verf. weitgehend darauf verzichtet, Hamanns publizistische Tätigkeit in den konkreten Zusammenhang der zeitgenössischen Publizistik zu stellen und damit zu vergleichen – die Einbettung in ‚Öffentlichkeit' bleibt allgemein –, erscheint ihm zudem öfter als individuelle und innovative Leistung Hamanns, was Gemeingut der Publizistik der Zeit war. So sind etwa die Verbindung von Unterhaltung und Neuigkeit oder die Unterscheidung zwischen aktuellen Nachrichten des Tages und dauernden Nachrichten aus dem gelehrten Bereich, die Hamann in der Ankündigung der *Gelehrten und Politischen Zeitungen* vornimmt und worin Baur einen „wegweisenden Beitrag" des ‚Zeitungswissenschaftlers' Hamann erkennen will (S. 40), in Vorreden und Ankündigungen geradezu topisch (und insofern auch keine, von Hamann vorweggenommene Erkenntnis des 20. Jahrhunderts, wie durch die Parallelisierung von Hamann-Zitaten mit Zitaten aus neueren publikationswissenschaftlichen Veröffentlichungen gelegentlich suggeriert wird).

Im zweiten Kapitel, dem Hauptteil der Arbeit (S. 121 ff.), wird an acht Beispielen Hamanns Rezensionstätigkeit exemplarisch vorgeführt. Das Kapitel ist mit ‚Aufklärung und Religionskritik im Spiegel der Rezensionen Johann Georg Hamanns' überschrieben; der Titel bereits signalisiert eine Verengung der Fragestellung. Dabei sind Konzentration auf die Rezensionen und Verzicht auf die Berücksichtigung der anderen Genres, die Hamann nützt, nachvollziehbar; die Selbstanzeigen werden in den beiden folgenden Kapiteln immerhin noch berücksichtigt. Problematisch hingegen ist die thematische Begrenzung der ausgewählten Beiträge; das Interesse ist auf Hamanns Auseinandersetzung mit aufgeklärter Religionskritik und Theologie konzentriert; berührt werden lediglich noch angrenzende Bereiche. Die im ersten Kapitel dokumentierte Breite der publizistischen Tätigkeit Hamanns geht damit verloren, zu der immerhin (um nur wenige Beispiele zu nennen) ausführliche Rezensionen der Werke Jean Jacques Rousseaus, von Darstellungen des italienischen Theaters und des spanischen Ritterromans oder die gründliche Auseinandersetzung mit einer deutschen Übersetzung von Cervantes' *Don Quixote* gehören. Solche Beiträge bleiben unberücksichtigt; insofern ist der Titel etwas irreführend. Die behandelten Beiträge, darunter die Rezension von Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* und die Auseinandersetzung mit Holbachs Schrift *Le Bon Sens* (die Baur zu Recht als ein Meisterstück Hamannscher Publizistik vorstellt), werden ausführlich und gründlich dargelegt, wobei auch hier die Darlegung gelegentlich über die Paraphrase nur wenig hinausgeht. An keiner Stelle der Arbeit wird der Versuch unternommen, Hamanns Aussagen *über* andere Texte an diesen Texten zu überprüfen und also danach zu fragen, ob er diesen Texten und in welcher Weise er ihnen gerecht wird. Diese Unterlassung ist bei einer Untersuchung von Rezensionen methodisch reichlich problematisch; sie ist jedoch zudem eine Konsequenz der Position, die Baur einnimmt. Auch im Hauptteil gibt Hamann die Perspektive vor; Baur folgt seinen Einlassungen. Diese Parteinahme geht so weit, daß Baur in seinen Aussagen die Formulierungen Hamanns als die eigenen übernimmt (selbst bei den teilweise drastischen Epitheta, die Hamann seinen Gegnern zuschreibt). Solches ‚Hamannisieren', das die Übernahme von Hamanns christlicher Position einschließt, mag theologischer Rede angemessen sein und ihr möglicherweise gut anstehen; ein kritischer Umgang mit Hamann und seinen Texten ist damit allerdings nicht gegeben. Die apologetische Haltung prägt auch die beiden weiteren Kapitel der Arbeit. Unter der Überschrift ‚Dialektik der Öffentlichkeit' werden im dritten Kapitel (S. 256 ff.) in einer Analyse des Titelblatts der *Sokratischen Denkwürdigkeiten* Hamanns Haltung zum Publikum dargestellt und anschließend mit Kants Prinzip der transzendentalen Publizität konfrontiert; das abschließende vierte Kapitel (Hamann als Religionspublizist, S. 300 ff.) bietet eine zusammenfassende, wiederum auf gründlicher Kenntnis seiner Schriften beruhende Darstellung der christlichen Intentionen Hamannscher Autorschaft, für die weniger seine Zeitungsbeiträge, mehr seine an-

deren Texte herangezogen werden. Beide Kapitel kommen über das in der Forschung bereits Erarbeitete kaum hinaus. Drei Register, in denen Namen, Begriffe und Bibelstellen verzeichnet sind, beschließen den Band. Die Arbeit bietet, so läßt sich zusammenfassen, eine gründlich erarbeitete, weitgehend deskriptiv bleibende Darstellung des theologisch bestimmten Bereichs von Hamanns publizistischer Tätigkeit (der für Hamann immerhin zentral ist); die Untersuchung allerdings des Gesamtbereichs dieser Tätigkeit, insbesondere der Urteile und Schreibweisen Hamanns in anderen Bereichen, im literarischen etwa oder im wissenschaftlichen, steht wie die kritische Analyse dieser Tätigkeit weiterhin noch aus.

Mannheim *Reiner Wild*

Kohlschein, Franz / Küppers, Kurt (Hrg.): „Der große Sänger David – euer Muster". Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 73), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1993, 18, 408 S., kt., ISBN 3-402-03859-5.

Wer sich mit den historischen Gesang- und Gebetbüchern der deutschsprachigen Bistümer beschäftigt, lernt die Glaubenswelt seiner Vorfahren ungleich intensiver kennen, als es das Studium der amtlichen römischen Liturgiebücher ermöglicht. Ebendieses Anliegen, die konkrete Teilnahme der Gemeinden an der Liturgie der katholischen Kirche während eines bestimmten Zeitalters zu sichten, bildete das wesentliche Motiv für das Bamberger Forschungskolloquium im Oktober 1990, dessen Frucht die verschiedenen Einzeldarstellungen des vorliegenden Sammelbandes darstellen. Daß sich die Teilnehmer dieses Kolloquiums speziell der Erforschung ausgesuchter diözesaner Gesang- und Gebetbücher aus der Zeit der katholischen Aufklärung zuwandten, aktualisiert dieses Anliegen zusätzlich, da in dieser geistesgeschichtlichen Epoche zum ersten Mal Fragen nach der pastoralen Bedeutung der Liturgie erörtert wurden, die bis heute nichts von ihrer Brisanz eingebüßt haben, auch wenn die damaligen Lösungsversuche, die in zahlreichen offiziellen und privat verfaßten liturgischen Texten ihren Niederschlag gefunden haben, sicherlich zeitgebunden waren. Vor allem die Herausgeber der vorliegenden Studien, die Liturgiewissenschaftler Franz Kohlschein (Bamberg) und Kurt Küppers (Augsburg), bürgen für eine fundierte Bearbeitung des gestellten Themas, da sie bereits in früheren Veröffentlichungen mit Untersuchungen über die Aufklärungsliturgie bzw. über die diözesanen Gesang- und Gebetbücher an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten sind.

Im einzelnen werden in den Beiträgen vorgestellt: von Walter von Arx das Fuldaer Buch aus dem Jahre 1778, von Franz Kohlschein das Konstanzer Buch aus dem Jahre 1812 und von Hermann Ühlein-Sari und Karl Eder das Landshuter Buch in seinen beiden Teilen aus den Jahren 1777 und 1783 (wobei es sich bei dem letzten Titel um ein Werk ohne bischöfliche Approbation handelt). Sämtliche Untersuchungen widmen sich zunächst den Fragen des Zweckes und der Verfasserschaft des jeweiligen Buches, dem Prozeß seiner Entstehung, seinen Adressaten und der Quellenbestimmung seines Inhaltes. Der Schwerpunkt der Einzeldarstellungen liegt allerdings auf der inhaltlichen Analyse. Hier werden in einem ersten Angang die Themen und Titel des Lieder- und Gebetsteiles bekanntgemacht, wozu zumeist ein Abdruck des originalen Inhaltsverzeichnisses erfolgt. Was die literarische und theologische Auswertung anbelangt, so stellen die Autoren in einem zweiten Schritt im begrenzten Rahmen ihrer Untersuchungen lediglich eine Auswahl von Lied- bzw. Gebetstexten vor, die ihnen repräsentativ bzw. für den Gesamtduktus des jeweiligen Buches signifikant erscheint. Sehr positiv ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, daß der größte Teil der besprochenen Texte wörtlich abgedruckt wird, so daß der Leser einen ersten Eindruck vom konkreten Material der Untersuchung gewinnt und sich ein eigenes Urteil bilden kann. Einen nahezu lückenlosen, wenngleich nach wie vor kursorischen inhaltlichen Einblick versucht allein die Abhandlung über das Konstanzer Buch zu geben, deren Umfang aufgrunddessen den Rahmen der übrigen Studien bei weitem übertrifft. Weitere Themenschwerpunkte der einzelnen Darstellungen bilden das Studium der Rezeptionsgeschichte der jeweiligen Bücher sowie die Entwicklung innerhalb der einzelnen Ausgaben. Da es sich bei den Autoren der Aufsätze um Theologen und keinesfalls um Musikwissenschaftler handelt, wird die musikalische Erschließung des inhaltlichen Bestandes leider nur gestreift, wobei nichtsdestoweniger einige aufschlußreiche Literaturverweise ange-

fügt werden. Auffällig ist, daß die Autoren bei ihrer abschließenden Einordnung der von ihnen beschriebenen Bücher in den gedanklichen Kontext der katholischen Aufklärung ihre Kriterien durchaus unterschiedlich gewichten. Ein Vergleich der Intensität der aufgeklärten Prägung der jeweilige Gesang- und Gebetbücher wird dadurch für den Leser erschwert. Abgesehen davon können die vorgelegten Studien jedoch durchgehend positiv bewertet werden, da es ihnen auf begrenztem Raum überzeugend gelingt, die wesentlichen Charakteristika ihrer Untersuchungsobjekte dem Leser verständlich zu machen und auf diese Weise wertvolle Anregungen für eine weiterführende persönliche Beschäftigung mit dem jeweiligen Forschungsgegenstand zu geben.

Als überaus beachtenswert verdient schließlich das Nachwort von Angelus A. Häußling hervorgehoben zu werden, in dem dieser über die konkrete Themenstellung hinausgehend auf zentrale Perspektiven liturgiewissenschaftlichen Forschens besonders bezüglich des bis heute strittigen Trägers der Liturgie verweist, welche aus der Beschäftigung mit der Aufklärungsliturgie erwachsen.

Müchen *Klaus Keller*

Konrad M. Färber / Albrecht Klose / Hermann Reidel: (Hrg.): Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744–1817), Regensburg (Mittelbayerische Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH) 1994, 263 S., geb., ISBN 3-927529-03-6.

Im Jahre 1994 jährte sich zum 250. Mal der Geburtstag Carl Theodor von Dalbergs. Aus diesem Anlaß veranstaltete das Bistum Regensburg, dem der Gefeierte als Erzbischof bis zu seinem Tod am 10. Februar 1817 vorstand, eine Wanderausstellung. Diese soll an 14 Orten gezeigt werden, die mit Dalberg in besonderer Weise verbunden waren: Mainz, Erfurt, Würzburg, Meersburg, Konstanz usw. Wie groß der Aufwand war, zeigt schon die Tatsache, daß der Ministerpräsident von Thüringen, Dr. Bernhard Vogel, die Schirmherrschaft übernommen hat; ein Kuratorium (meist Oberbürgermeister der „Dalberg-Städte") und ein wissenschaftlicher Beirat, bestehend aus 14 Historikern und Wissenschaftlern, nahmen sich der Sache an. Der vorliegende Band ist mehr ein Begleitbuch zur Ausstellung, weniger eine Sammlung von neuen Forschungsergebnissen. Erfreulich ist, daß auch die Dalberg-Forschung in der ehemaligen DDR – Dalberg wirkte immerhin mehr als drei Jahrzehnte überaus segensreich als kurmainzischer Statthalter in Erfurt – ohne Hindernisse einbezogen werden konnte.

Unter den Beiträgen verdienen besondere Beachtung: Walter Blaha, Karl Theodor Anton Maria Freiherr von Dalberg – Statthalter von Erfurt, 1771–1802 (S. 48–58); Manfred Weitlauff, Karl Theodor von Dalberg als Bischof von Konstanz 1800–1817 (S. 74–79); Konrad M. Färber, Die Verhandlungen der Regensburger Reichsdeputation (S. 94–99); Karl Hausberger, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland (S. 120–144); Antje Freyh, Dalbergs schriftstellerische Tätigkeit (S. 170–191); und schließlich: Kathrin Paasch, Die Privatbibliothek Carl Theodor von Dalbergs (S. 192–194). Diese Bibliothek umfaßte 5.500 Bände. Dalberg ließ sie 1802 in Erfurt zurück, als er nach Aschaffenburg umzog. Nach seinem Willen wurden die Bücher zwischen dem katholischen und dem evangelischen Gymnasium in Erfurt aufgeteilt. Mit Interesse dürfen die weiteren Ergebnisse einer Analyse des Buchbestandes erwartet werden.

Die Texte werden durch zahlreiche (meist farbige) Abbildungen illustriert. So ist dieser Sammelband eine wertvolle Einführung in das Leben und Wirken Carl Theodor von Dalbergs, des bedeutenden Kirchenfürsten, Staatsmannes, Mäzens, Kunstfreunds und Schriftstellers.

Vergleicht man das, was vor Jahrzehnten noch über Dalberg zu lesen war, mit dem nun vorliegenden Sammelband, so ist ein großer Fortschritt in der Beurteilung dieses würdigen Mannes zu konstatieren (sieht man von dem unglücklichen Roman von Friedrich Weigend-Abendroth, Der Reichsverräter am Rhein. Carl von Dalberg und sein Widerspruch, Stuttgart 1980, ab). Dies schloß allerdings nicht aus, daß das beliebte und altbekannte Epitheton „schillernd" erneut auf dem Umschlag und in der Einführung des Regensburger Bischofs auftaucht. Was soll ein verantwortungsvoller Kirchenfürst und Staatsmann, der in einer Zeit fortwährender Umbrüche lebt, anderes tun als sich auf die neuen Gegebenheiten einzustellen? Dazu gehörte zum Beispiel auch das Erkennen, daß die Kirche in Deutschland nach dem Untergang des Reiches nur mit Rückhalt bei Napoleon bestehen konnte.

Einige kleinere Korrekturen: In der Bibliographie wären nachzutragen „Zur Schulpolitik Carl Theodor von Dalbergs. Zugleich ein Beitrag zu seiner Bibliogra-

phie", in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12 (1993) 169–173; auch Anton Schindling, „Fridericianische Bischöfe" in Franken? Aufklärung und Reform im geistlichen Franken zwischen Habsburg und Preußen, in: Friedrich der Große, Franken und das Reich, Köln – Wien 1986, 157–171. – Eine ausführliche, im einzelnen belegte Biographie Dalbergs erschien kürzlich in der Helvetia Sacra. Abt. I, Bd. 2: Erzbistümer und Bistümer II (Basel – Frankfurt a. M. 1993) 464–478. – Zu S. 135: Für das Neue Schloß in Meersburg hätte sich ein besseres Bild finden lassen als das Guckkastenblatt um das Jahr 1780. Übrigens wurde der Kern des Schlosses schon vor 1712 errichtet, und zwar von Christoph Gessinger. – Zu S. 16: Im Stammbaum der Familie Dalberg wurde die Tochter von Carl Theodor vergessen.

Im Vorwort des Regensburger Bischofs Manfred Müller wird Dalberg als „Spätberufener" vorgestellt. Dies ist wohl nicht ganz angebracht. Dalberg empfing die Tonsur im Alter von neun Jahren, kurz darauf wurde er Domizellar in Trier und Mainz. 1768 empfing er das Subdiakonat, nach den Kapitelsstatuten eine wichtige Voraussetzung für die Zulassung zur „zweiten Posseß". Daß er dann zwanzig Jahre bis zur Priesterweihe gewartet hat, lag am „System" der Reichskirche.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821. 2 Teile. Bearbeitet von *Manfred Weitlauff* in Zusammenarbeit mit *Markus Ries* (= Quellen zur Schweizer Geschichte III. Abteilung: Briefe und Denkwürdigkeiten 11), Basel (Kommissionsverlag G. Krebs) 1994, 60, 944 S., Ln. geb., ISBN 3-85513-302-6 (Bd. 1) und 3-85513-303-4 (Bd. 2).

„Ich kann nicht umhin, Ihnen einen schnellen, vertrauten Bericht zu geben, über eine Unterredung, die ich heute in der Nuntiatur gehabt. Ich muß Sie aber zum voraus bitten, mir nichts übel zu nehmen, da ich treu und aus keiner bösen Absicht referiren will... Bei dieser Gelegenheit expectorirten sich nun der Nuntius und Cherubini unverhohlen gegen Sie. Sie haben, sagt man, mehreren Ordenspersonen die Gelübde gelöst, welche nun schon geheurathet seyen. Sie seyen ein Schismatiker, und werden niemals Bischof werden, der Papst werde sich entgegensetzen." (S. 788f.) Wer so offen an Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg-Ampringen (1774-1860), den letzten Konstanzer Generalvikar und Präsidenten der Geistlichen Regierung (1802–1817) sowie Bistumsverweser (1817–1827) von De-nunziationen – im doppelten Wortsinn – berichtet, der muß bei aller gebotenen Distanz in einem recht vertrauensvollen Verhältnis zu dem vielfach Angefeindeten gestanden haben, auf dessen Korrespondenz mit Wessenberg darf man gespannt sein, zumal er in dem genannten Schreiben fortfährt: „Wäre denn auch keine Möglichkeit, daß die [Luzerner] Nuntiatur aus der Schweiz entfernt werden könnte? Es ist unglücklich, wieviel Böses diese Leute stiften." (S. 789)

Bei dem Absender des genannten Schreibens an Wessenberg handelt es sich um einen hochinteressanten, leider bislang viel zu wenig bekannten Mann, um Thaddäus Müller, am 2. Oktober 1763 als Sohn eines Schiffszimmermanns in Luzern geboren. Nach Besuch des dortigen Lyzeums wurde er 1786 zum Priester geweiht, wirkte bis 1789 als Pfarrhelfer in Luzern, anschließend als Lehrer der Rhetorik am Gymnasium. Die Wahl zum Luzerner Stadtpfarrer 1796 stellt eine besondere Auszeichnung dar, da dieses Amt in der Regel Patriziersöhnen der Stadt vorbehalten war. Der Konstanzer Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800) ernannte ihn 1798 aufgrund einer Terna der Regierung gleichzeitig zum Bischöflichen Kommissar in Luzern und übertrug ihm damit die kirchliche Oberaufsicht über die Pfarreien und das Dekanat des genannten Distrikts. Sein Vorgänger Karl Krauer wurde im Gegenzug von der Luzerner Nuntiatur zum Päpstlichen Kommissar erhoben. Damit war der Konflikt vorprogrammiert, den Müller nur dank der massiven Protektion des neuen Konstanzer Fürstbischofs Karl Theodor von Dalberg (1800–1817) überstehen konnte. Dalberg knüpfte auch die Kontakte zwischen Wessenberg und Müller. Beide Männer trafen sich im Dezember 1801 zum ersten Mal; ihre Persönlichkeit und die gemeinsame Bekanntschaft mit Johann Michael Sailer, dessen Idealen und pastoralen Konzepten sie sich gleichermaßen verpflichtet wußten, begründeten eine lebenslange gegenseitige Hochschätzung. Nach Abtrennung der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz verlor Müller am 1. Januar 1815 das Bischöfliche Kommissariat; er starb am 10. April 1826.

Im Zusammenhang mit der ersten Begegnung beider Männer begann auch der Briefwechsel zwischen Müller und Wessenberg, der über zwei Jahrzehnte hinweg nicht mehr abbrach. Dieser umfaßt insgesamt 582 Schreiben, 347 Briefe Wessenbergs (davon 307 eigenhändig) und 235 Briefe Müllers (alle eigenhändig). Im Staatsarchiv Luzern befinden sich 324 Schreiben des Konstanzer Generalvikars, im Stadtarchiv Konstanz (Nachlaß Wessenberg) 150 Briefe Müllers, im Bischöflichen Archiv Solothurn 23 Briefe Wessenbergs und 75 Schreiben Müllers, in der Universitätsbibliothek Heidelberg weitere 10 Briefe des Luzerner Stadtpfarrers. Der gesamte Briefwechsel liegt jetzt – nach Jahren intensiver Arbeit – in einer ausgezeichneten Edition vor, für die Manfred Weitlauff, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in München, und Markus Ries, seit kurzem in gleicher Funktion in Luzern, verantwortlich zeichnen. Beide erweisen sich erneut als ausgewiesene Kenner der Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, als Wessenbergfachleute und nicht zuletzt als Spezialisten der Schweizer und insbesondere der Luzerner Geschichte, wie sich vor allem an der kompetenten Kommentierung des Briefwechsels in unzähligen Fußnoten zeigt. Die Aufgabe des Editors besteht eben nicht nur im „Abschreiben", wie manche „Systematiker" abschätzig die Arbeit des (Kirchen-)Historikers qualifizieren – und leider gibt es in neuerer Zeit immer wieder Herausgeber, die über das bloße „Abschreiben" nicht hinauskommen und auch dies wegen paläographischer Defizite nur unvollkommen beherrschen. Der Briefwechsel Wessenberg-Müller hingegen ist ein Musterbeispiel für eine Edition nach allen Regeln historischer Kunst und kann als Vorbild für ähnliche Projekte nur empfohlen werden. Hier edieren und kommentieren Kirchenhistoriker, die über das Koordinatensystem, in das der Briefwechsel insgesamt, aber auch jedes einzelne Schreiben hineingehört, ganz genau informiert sind; hier werden knappe, aber instruktive Hinweise zum Verständnis und Hintergrund eines Briefes gegeben, wenn dies nötig ist; hier werden Personen nachgewiesen und in einem Biogramm gewürdigt, die man zum Teil vergeblich in Fachlexika und spezielleren Werken sucht – um nur einige Aspekte zu nennen. Die Bedeutung der vorliegenden Edition kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Sie setzt nicht nur neue Akzente in der Wessenbergforschung, indem erstmals wichtige Facetten der Alltagsgeschichte des Präsidenten der Konstanzer Geistlichen Regierung aufgezeigt werden, sondern rückt mit Thaddäus Müller einen überaus interessanten Mann in das Blickfeld historischen Interesses. Darüberhinaus stellt der Briefwechsel eine wahre Fundgrube für zahlreiche, interessante Fragenkreise dar, wie etwa der Helvetik, des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz und vor allem des Kantons Luzern (z.B. die „Uebereinkunft in Geistlichen Dingen" vom 19. Februar 1806; Text S. 911-927), der Geschichte der Schweizer Quart des Bistums Konstanz und der Stadt Luzern, der Erneuerung der Priesterbildung in Anlehnung an Johann Michael Sailer, der Rolle der Luzerner Nuntiatur und nicht zuletzt einer Geschichte der Seelsorge und einzelnen Seelsorger (vgl. etwa die Charakteristik einzelner Seminaristen S. 640 und passim). Auf der Grundlage der hier vorgelegten und aufbereiteten Quellen können somit eine Reihe weiterer historischer Studien neu angegangen werden (wie Manfred Weitlauff selbst dies etwa in seinem Beitrag „Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Ders./Karl Hausberger [Hrg.], Papsttum und Kirchenreform. FS Georg Schwaiger, St. Ottilien 1990, 585–651" exemplarisch aufgezeigt hat) – und die Anregung respektive Ermöglichung weiterer historischer Arbeiten ist nicht zuletzt ein wesentliches Ziel kritischer Editionen. Nicht nur in dieser Hinsicht kann man den beiden Bearbeitern zu einem gelungenen Werk gratulieren, nicht ohne ihnen gebührenden Respekt zu zollen für ihre immense Arbeitsleistung und frappierende Literatur- und Detailkenntnis.

Frankfurt am Main *Hubert Wolf*

Konrad Fischer: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers (= Theologische Bibliothek Töpelmann 55). Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1992, 8, 117 S., Ln. geb., ISBN 3-11-013435-7.

Bis an sein Lebensende war Friedrich Schleiermacher im praktischen Pfarramt tätig, Sonntag für Sonntag predigend, regelmäßig Konfirmanden unterrichtend, trauend, beerdigend, mit Sozialfällen befaßt ... Es dürfte schwerfallen, müßte entschieden werden, ob seine Arbeitskraft

den akademischen Aufgaben stärker gewidmet war als den pastoralen. Dies bedenkend greift man gern nach Konrad Fischers Schleiermacherstudien, die „am Schreibtisch des Pfarrers entstanden" sind (V). Sie gehören in die große Tradition wissenschaftlicher Arbeiten aus evangelischen Pfarrhäusern, wie sie zu Schleiermachers Zeiten sehr viel häufiger erschienen als heute. Die Praxisperspektive auf ein wissenschaftliches Werk von Rang, das inmitten praktischer Aufgaben reifte, ist eine notwendige Ergänzung oft hochspezialisierter Forschermühen.

Die Lektüre der Studien Fischers zeigt bald, daß sie, Herkunft und Anliegen entsprechend, nicht eigentlich Schleiermacherforschung vorantreiben, weder die historische noch die systematische. Sie arbeiten „mit schleiermacherschem Begriffsmaterial" (100) und sollen bewirken, daß zentrale „Lehrstücke der christlichen Glaubensüberlieferung ... im schleiermacherschen Duktus konsequent zu Ende gedacht und in die heute erlebbare Frömmigkeit hineingestellt" werden (46–47). Mag der Leser bisweilen deutlicher erfahren wollen, wo das Gespräch mit Schleiermacher in ein Nachdenken über ihn hinaus und in die Auseinandersetzung mit ihm mündet – legitim und dankenswert ist Fischers Anregung allemal. Sie provoziert immer wieder zum Nachschlagen, oft zum Staunen, bisweilen zur Kritik.

Fischer selbst hat notiert, die erste Studie „Über das christologische und metaphysische Leitinteresse an der Theologie Friedrich Schleiermachers" (1–48) bezeichne sein „Hauptanliegen" (V), während die beiden folgenden „Über das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und über die Gewißheit des Glaubens" (49–70) sowie „Über die Mitteilung des Glaubens" (71–114) die Hauptsache untermauern, was durch zwei kleine Register unterstützt wird (115–117). Dies Leitinteresse fällt auf angesichts der bekannten Tatsache, daß Schleiermacher in seinen Reden die Religion nicht nur von der Moral, sondern auch von der Metaphysik abgegrenzt hat. Es wird begreifbar, wenn Fischer erklärt: „Schleiermachers Glaubenslehre ist Theologie des erhöhten Christus" (14), gegründet in „der fortwährenden Wirksamkeit Christi" (26). Das ist nicht die übliche Schleiermacherdeutung, die sich an den Titel der Glaubenslehre hält, in ihr sei der „christliche Glaube nach den Grundsäzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt". Fischer erklärt sogar: „Schleiermachers Gedankenbildung ist ... anselmscher Art" (17), zu beachten sei die „christologische Wendung, die Schleiermacher der anselmschen Denkfigur verleiht" (18), und „die anselmsche Struktur im Denken Schleiermachers ..., soweit sie sich christologisch wendet" (28). Ja, er kann behaupten: „Fraglos führt Schleiermacher hier einen Gottesbeweis" (54). In Frage stellt sich diese Interpretation, wenn der anselmisch gelesene Schleiermacher „konsequent zu Ende gedacht" werden muß (46–47) – also wohl inkonsequent war.

Wahrscheinlich sollte das Gespräch mit Fischers metaphysischer Schleiermacherlektüre von zwei Beobachtungen ausgehen. Die erste ist seine wiederholte Behauptung, Schleiermachers Denken entwerfe „kein System" (4), zeige einen „eigentümlich unsystematischen Zug" (42) – eine Behauptung, die nicht durchführbar ist (20 A 57), die aber die Möglichkeit bietet, dem Duktus der Schleiermachertexte weniger nachzuspüren und in der Zitatwahl ein wenig freizügig zu sein. Die andere Beobachtung ist, daß Fischer „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Schlüssel der Ausfaltung der Glaubenslehre" (10) versteht und – intensiv in den beiden abschließenden Studien – „das Nadelöhr zum Denken Schleiermachers" nennt (49). Damit nähert er sich wohl dem Mißverständnis Hegels, der gespottet hat, folglich sei ein Hund der beste Christ. Er scheint zu verkennen, daß Schleiermacher mit diesem Begriff, der seinen Ort hat in den Lehnsätzen aus der philosophischen Ethik, das „gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit" bestimmt (GL^2 § 4 Leitsatz), nicht aber das eigentümlich Christliche und schon gar nicht das Wirken des erhöhten Christus. Wirkt sich so aus, daß Fischer in seinen Studien die Reden über die Religion selten zitiert? Die sind wenig geeignet, „das metaphysische Interesse ... im christologischen Zentrum der Glaubenslehre" (19) zu legitimieren.

Solcher Art kritisch gelesen gehört Fischers Buch zu denen, die man mit Gewinn aus der Hand legt.

Kiel *Wichmann von Meding*

Hans-Friedrich Traulsen: Schleiermacher und Claus Harms. Von den Reden ‚Über die Religion' zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche (Schleiermacher-Archiv 7), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1989, 320 S., geb., ISBN 3-11-012056-9.

Die Untersuchung zeigt am Beispiel des Kieler Archidiakons Claus Harms (1778–1855), wie Schleiermachers frühe Theologie der ‚Reden über die Religion' von einem in kirchliche Ämter strebenden und dort wirkenden Lutheraner aufgefaßt und für seine Zwecke genutzt wurde. Von Harms ausgehend unternimmt es der Autor, alle biographischen und inhaltlichen Berührungen zwischen Harms und Schleiermacher, die sich persönlich nie begegnet sind, in den Blick zu nehmen, und er gliedert sein Buch dementsprechend nach der chronologischen Abfolge der gegenseitigen Beziehungen. Für das Vorgehen des Autors soll der Gedanke leitend sein, „daß Theologiegeschichte von systematischem Interesse ist" (S. 6 f.), daß – so könnte man dies verstehen – einerseits die Systematik nicht ohne historische Perspektive auskommt und andererseits die historische Betrachtung der Theologie durch systematische Fragestellungen mitbestimmt ist, ein Gedanke, der leider keine weitere Ausführung und Explikation erfährt.

Harms erlebte durch die Lektüre der ‚Reden' Schleiermachers eine geistliche Wiedergeburt, die „Geburtsstunde meines höhern Lebens", „daß ich wie mit einem Male allen Rationalismus und alle Ästhetik und alles Selbstwissen und Selbsttun in dem Werke des Heils als nichtig, als ein Nichts erkannte", er erfuhr eine Erweckung, durch die er den „Stoß zu einer ewigen Bewegung" empfing (Zitate S. 9). Harms glaubte sich seither in hohem Maße von Schleiermacher theologisch beeinflußt, aber nur vom Schleiermacher der frühromantischen Zeit, eben der ‚Reden', nicht von der Theologie der ‚Glaubenslehre'. Harms versteht die ‚Reden' in reduktionistischer Weise als Kampfansage an den Rationalismus und verwendet sie als ein Mittel, um den als Folge des Rationalismus empfundenen Verfall der lutherischen Kirche aufzuhalten: Schleiermachers Impuls wird umgelenkt in lutherisch-orthodoxe Restaurationsbemühungen. Diese kulminieren in den „Andern 95 Sätzen" von 1817, die den Anspruch erheben, die Thesen Luthers von 1517 in die kirchliche Situation von 1817 zu übersetzen. Harms versucht, die von Schleiermacher inspirierte Verortung der religiösen Anlage im Herzen gegen eine an der Harmonie von Vernunft und Offenbarung orientierte Theologie auszuspielen. Besonders die preußischen Unionsbestrebungen zwischen Reformierten und Lutheranern erregen Harms' Zorn, weil er darin die reformatorische Erkenntnis Luthers gefährdet sieht, die bei einer Union mit den Reformierten deren rationalistischer Tendenz zum Opfer fallen würde. Der Dresdner Oberhofprediger Christoph Friedrich Ammon greift die Kritik von Harms an den Unionsbestrebungen in einer Schrift mit dem Titel ‚Bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit' noch 1817 auf, um, obwohl gemäßigt rationalistisch eingestellt, seinerseits die Harmsschen Thesen gegen die Zulassung gemeinsamer Abendmahlsfeiern von Reformierten und Lutheranern einzusetzen. Durch die auf Harms bezogene Schrift Ammons wurde Schleiermacher veranlaßt, sich mit den Thesen von Harms auseinanderzusetzen und gegen diesen und Ammon auf der Grundlage einer Apologie der reformierten Kirche die Unionsbestrebungen zu verteidigen. Die gemeinsamen Abendmahlsfeiern sind für Schleiermacher kein Ergebnis von Anordnungen der Obrigkeit, sondern ein Bedürfnis der Gemeinden selbst und haben somit im Fortschritt der religiösen Entwicklung ihren Grund. Die Kritik Schleiermachers bringt Harms dazu, sich von diesem zu distanzieren und die antiaufklärerische Tendenz seiner Theologie zu verstärken.

Erst 1829 finden Harms und Schleiermacher wieder zusammen, und zwar im gemeinsamen Einsatz für das von Schleiermacher mitgestaltete neue Berliner Gesangbuch, in dem auch Harms einen angemessenen Ausdruck religiöser Empfindungen sieht. Damit scheint die Zeit der Divergenz überbrückt und an eine seit der ‚Reden'-Lektüre bestehende Konvergenz angeknüpft zu sein. Nach dem Tod Schleiermachers war Harms als dessen Nachfolger als Prediger an der Berliner Dreifaltigkeitskirche im Gespräch. Dieses Angebot lehnte Harms jedoch ab und wurde in Kiel zum Propst befördert.

Der Untersuchung der Beziehungen zwischen Harms und Schleiermacher folgt im Anhang eine Reihe von 6 bisher unveröffentlichten Briefen Ammons an Schleiermacher, ein Brieffragment August Twestens zum Thesenstreit, 3 Briefe von Harms und 9 Aktenstücke zur Nachfolge Schleiermachers an der Dreifaltigkeitskirche. Der Band schließt mit Quellen- und Literaturverzeichnis und Personenregister.

Tübingen *Reinhold Rieger*

Abraham P. Kustermann / Dieter R. Bauer (Hrg.): Jüdisches Leben im Bodenseeraum. Zur Geschichte des alemannischen Judentums mit Thesen zum christlich-jüdischen Gespräch (= Analysen und Impulse), Ostfildern (Schwabenverlag) 1994, 299 S., kt., 3-7966-0752-7.

Die in diesem Buch gesammelten Vorträge gehen zurück auf eine Veranstaltung der Sommerakademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Im Blickfeld dieser Tagung im Jahre 1993 war das Judentum in den Bodenseesprengeln von Baden, Württemberg, Bayern, Vorarlberg und der Schweiz. Man erfährt viel über die Judengemeinden dieses Raumes vom Mittelalter an, auch über ihre Verfolgung und Vernichtung im 20. Jhdt. Dabei stehen vor allen alte „Judenorte" wie Laupheim, Gailingen, Randegg, Wangen und Worblingen – im Mittelpunkt.

Die Lebenswelt des hier dargestellten alemannischen Judentums war in erster Linie die Welt des *Landjudentums*. Sie war bereits eine Generation vor ihrer Vernichtung durch das nationalsozialistische Deutschland fast vergessen. Nach der Emanzipation der Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte eine allgemeine Landflucht eingesetzt. So hatte sich bereits vor 1933 die Geschichtsschreibung über die Juden „weitgehend auf das städtische Judentum und speziell auf deren Eliten im Kultur- und Wirtschaftsleben" konzentriert (S. 11). Immerhin war das Landjudentum seit der Vertreibung der Juden aus den Städten im Spätmittelalter bzw. in der frühen Neuzeit die vorherrschende Lebensform der Juden in Süd- und Westdeutschland bis etwa 1850. Anfang des 19.Jahrhunderts lebten mehr als 85 % der Juden Badens und Württembergs in Dörfern oder kleinen Orten. Typisch für dieses Landjudentum war sowohl die Treue zur traditionellen Lebensform als auch die Verbundenheit mit ihrer jeweiligen Region, dem Boden und den alemannischen Dialekten. „Der Jude brauchte sich hier, anders als in der assimilationsfördernden Großstadt, nicht zu verstecken, ja, er bezog seine Achtung bei der nichtjüdischen Bevölkerung gerade daraus, daß er sich zu seinem Glauben bekannte." (S. 12)

Das Buch informiert anschaulich über die sozialen Verhältnisse der Juden, ihre Berufs- und Lebensbedingungen (ein Detail: bei den Juden gab es wie bei den Lombarden bereits im 13. Jhdt. Frauen als selbständige Geldverleiherinnen), über die Auswirkungen der Verleumdungen (Hostienfrevel, Ritualmordlegenden etc.) und kirchlicher Druckversuche (Zwangstaufen) auf die jüdische Bevölkerung, über Religiosität und Bildung in den jüdischen Landgemeinden im 19. Jhdt.: Kultusreform, Spannungen und Konflikte zwischen dem neugebildeten Synagogenrat und den Rabbinern, den Unterricht in den öffentlichen Volksschulen und jüdischen Privatschulen sowie das Engagement von Marcus G. Dreifus im aargauischen Endingen für moderne Bildung und Emanzipation, über den jüdischen Erzähler Jacob Picard, das jüdische Museum in Hohenems (Vorarlberg) sowie jüdische Architektur im Bodenseeraum.

In einem speziellen Artikel beschreibt Kustermann den Umbruch von Rabbinat und Rabbinerausbildung im Württemberg im 19. Jhdt. Durch neue Gesetze forciert, veränderte sich das Amt des aschkenasischen Rabbiners: vom Richter und Ausleger des Gesetzes zum Gemeindeleiter, Liturgen und Lehrer (analog dem christlichen Theologen). Ein Unikum im deutschsprachigen Bereich (wahrscheinlich in ganz Europa): seit 1834 mußten sämtliche Rabbiner in Württemberg eine Prüfung an der Universität Tübingen in acht verschiedenen Fächern absolvieren (darunter: mosaische Glaubens- und Pflichtenlehre, jüdische Geschichte, alttestamentliehe Exegese und Talmud). Von den 51 amtierenden Rabbinern bestanden zunächst nur 6 dieses Staatsexamen, aufgrund dessen sie als Königlich württembergische Rabbiner angestellt werden konnten. 45 z.T. langjährige Rabbiner wurden entlassen, darunter bedeutende Talmudgelehrte. Deutlich steht im Hintergrund dieser (wie der übrigen) württembergischen Religionsgesetzgebung die – aus der Aufklärung stammende – „Auffassung von der Religion als Mittel ‚zur Erziehung des Menschengeschlechts', auch zur ökonomischen und staatsbürgerlichen Erziehung." (S. 138)

Das Buch schließt mit einer eindringlichen Analyse des christlichen – jüdischen Gespräches seit 1945 von Rupert Feneberg und einer kritischen, teilweise skeptischen Entgegnung des Württembergischen Landesrabinners Joel Berger.

Dieser Sammelband bringt weit mehr als eine „nur" lokal bzw. regional interessante Geschichte des jüdischen Lebens in Bodenseeraum.

Frenkendorf *Reiner Jansen*

Rudolf Dellsperger / Johannes Georg Fuchs / Peter Gilg / Felix Hafner / Walter Stähelin: Kirche – Gewissen des Staates? Gesamtbericht einer von der Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern beauftragten Expertengruppe über das Verhältnis von Kirche und Politik, Bern (Verlag Stämpfli) 1991, 302 S., kt., ISBN 3-7272-9255-5.

Anlaß für die Ausarbeitung der vorliegenden Studie bildete eine Eingabe im Großen Rat des Kantons Bern aus dem Jahr 1987, in welcher der Abgeordnete Erwin Bischof zusammen mit 45 weiteren (der insgesamt 200) Ratsangehörigen von der Regierung Rechenschaft forderte über das Verhältnis von Kirche und Staat sowie von Kirche und Politik. Offensichtlich war der Vorstoß motiviert durch Unzufriedenheit über Aktivitäten einiger kirchlicher Exponenten. Welchem politischen Lager die Urheberschaft zugehört, wird im Text der parlamentarischen Eingabe deutlich, wo es über die Kirche unter anderem heißt: „Ihre Aufgabe kann es nicht sein, ihr Prestige auf der Kanzel und in den Medien zu Parteipolitik zu mißbrauchen, die freie Marktwirtschaft, von der sie jährlich Millionen an Steuergeldern einnimmt, zu diskreditieren und mit diesem Geld revolutionäre marxistische Bewegungen in der Dritten Welt zu unterstützen" (S. 12). Die Berner Regierung setzte für die Beantwortung der Eingabe eine Expertengruppe ein; sie bestand aus einem Kirchenhistoriker (Rudolf Dellsperger), einem Juristen (zunächst Johannes Georg Fuchs, dann Felix Hafner), einem Pfarrer (Walter Stähelin) und einem Politikwissenschafter (Peter Gilg). Die Beteiligten untersuchten je einen besonderen Aspekt der Thematik. Ihre Beiträge sind im jetzt erschienen Band gemeinsam veröffentlicht.

In einem ersten Hauptteil beleuchtet Peter Gilg „Die Kirchen im gesellschaftlich-politischen Spannungsfeld der Schweiz". Der sozialgeschichtliche Überblick geht zuerst ein auf die Entwicklung der vergangenen 200 Jahre und mündet in die Feststellung, daß sich „weite Teile der Bevölkerung den Kirchen in größerem oder geringerem Masse entfremdet" haben (S. 37). Veränderung ist indes auch auf Seiten der kirchlichen Institutionen zu konstatieren, welche sich vermehrt sozialethischen und damit unter Umständen explizit gesellschaftskritischen Fragen zuwenden. Ausführlich zeigt Gilg auf, mit welchen politischen Themen sich die Kirchen in ihren öffentlichen Verlautbarungen seit den sechziger Jahren auseinandergesetzt haben, und weist anhand zweier Beispiele nach, wie diese Stellungnahmen theologisch begründet wurden. Im zweiten Teil untersucht Rudolf Dellsperger das Thema: „Staat, Kirche und Politik im Kanton Bern von der Reformation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts". Er belegt, daß die nachmals überaus enge Verbindung von kirchlicher und staatlicher Ordnung im Kanton Bern bereits in den Jahrzehnten der Reformation selbst grundgelegt wurde, und er zeigt auf, wie beide Bereiche so sehr zusammenwuchsen, daß sie schließlich in der Person des Pfarrers und in der Institution des Chorgerichts „als *eine* Wirklichkeit in Erscheinung" traten (S. 138). Der liberale, demokratische Staat des 19. Jahrhunderts behielt zwar die Kirche in weiten Teilen unter seiner Aufsicht und bewirkte mit dem bernischen Kirchengesetz von 1852 –, daß in ihre innere Organisation demokratische Elemente eingefügt wurden. Zur ausgeglichenen Partnerschaft von Kirche und Staat kam es indes erst im 20. Jahrhundert, als die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Bern 1946 mit einer neuen Verfassung erstmals ihre inneren Angelegenheiten „selbständig, vollumfänglich, einmütig und bekenntnishaft" (S. 179) zu regeln vermochte.

Walter Stähelins Beitrag zu „Kirche und Staat in theologischer Sicht" behandelt das gegenseitige Verhältnis beider Institutionen im Licht der Bibel und der kirchlichen Traditionen. Die Überlegungen erweisen kirchliche Stellungnahmen und politische Äußerungen als dann geboten, wenn das Schweigen der Kirche „einer Verleugnung des Glaubens gleichkäme" (S. 211). In einem Anhang zu diesem Kapitel konstatiert Felix Hafner sowohl für die katholische als auch für die evangelische Kirche in der Schweiz ein „Repräsentativitätsdefizit" der jeweils verantwortlichen Leitungsorgane, d.h. eine „Diskrepanz zwischen Kirchenspitze und Kirchenbasis", verursacht entweder durch mangelnde demokratische Legitimation der maßgebenden Gremien oder durch nicht auf Repräsentanz angelegte innere Ordnung der jeweiligen Kirche selbst. Der letzte Hauptteil schließlich rückt die rechtliche Seite des Themas ins Licht. Einer Darstellung der verfassungsmäßigen und rechtsgeschichtlichen Voraussetzungen durch den – noch im Verlaufe der Projektbearbeitung verstorbenen – Johannes Georg Fuchs (S. 221–239) folgt von Felix Hafner eine Beschreibung des geltenden bernischen Staatskirchenrechtes. Eingehend ruft er die vielseitigen, vorab für alle Seiten nachteiligen Folgen in Erinnerung,

welche eine Trennung von Kirche und Staat zeitigen würde.

Als Ergebnis ihrer Studie legt die Expertengruppe 20 Thesen zur gesellschaftlich-politischen Stellung der Glaubensgemeinschaften vor. Staat und Kirche erscheinen darin als auf einander angewiesen und in unterschiedlichen Lebensbereichen wirkend; der Kirche ist die Legitimation zugesprochen, „ihre Meinung in das Ringen und die Gestaltung des Staates und seiner Tätigkeit einzubringen" (S. 286).

Luzern *Markus Ries*

Wolfgang Hübner: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817-1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 (= Regensburger Studien zur Theologie 40), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris-Wien (Peter Lang Verlag) 1993, 759 S., kt., ISBN 3-631-44871-6.

Was ist im Verhältnis von katholischer Kirche und bayerischem Staat maßgebend: das Konkordat von 1817 mit der eindeutig formulierten Priorität des kanonischen Rechts oder das auf Prinzipien des aufgeklärt-absolutistischen Staatskirchentums basierende Religionsedikt vom Jahr danach? An dieser kontrovers diskutierten Frage entzündeten sich im Königreich Bayern während des gesamten 19. Jahrhunderts mannigfache Auseinandersetzungen. Weil das Konkordat, am 5. Juni 1817 nach ebenso langwierigen wie komplizierten Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl unterzeichnet, der Kirche einen Rechtsstatus zuerkannte, welcher nicht nur den staatskirchenrechtlichen Gegebenheiten diametral entgegenstand, sondern auch massive Zweifel am Fortbestand paritätischer Staatsgrundsätze hervorrief, erließ die Regierung als Beilage II zur Verfassungsurkunde vom 26. Mai 1818 ein Religionsedikt mit der Konsequenz, daß das lediglich im Anhang desselben publizierte Konkordat künftig eine drittrangige, sich nur auf die inneren Kirchenangelegenheiten erstreckende Geltung besaß. Zwar konnten die hieraus erwachsenden Spannungen und Mißhelligkeiten durch die „Tegernseer Erklärung" König Max' I. Joseph vom 15. September 1821 weitgehend beigelegt werden, doch war damit der Streit um den Vorrang von Konkordat oder Religionsedikt keineswegs beendet. Neu entfacht wurde er um die Mitte des Jahrhunderts, als der im Zuge der Märzrevolution von 1848 in ganz Deutschland erschollene Freiheitsruf auch die katholische Kirche Bayerns erfaßte, was zugleich die Geburtsstunde einer neuen Institution hierzulande bedeutete: der bayerischen Bischofskonferenz. Den Anstoß zu dieser bislang nicht praktizierten Form kollegialer Beratung und Beschlußfassung der acht Oberhirten (zwei Erzbischöfe und sechs Bischöfe) des Königreichs hatten zum einen die erste, im Herbst 1848 zu Würzburg abgehaltene deutsche Bischofskonferenz sowie weitere derartige Zusammenkünfte der Bischöfe Österreichs (1849) und der Kölner Kirchenprovinz (1849 und 1850) gegeben, zum anderen die Tatsache, daß die bayerische Regierung damals gerade mit einer Revision des umstrittenen, der Kirche enge Fesseln anlegenden Religionsedikts beschäftigt war. Auf diesem Hintergrund erachteten es die bayerischen Oberhirten für angezeigt, das komplexe Phänomen staatlicher Bevormundung genau zu analysieren und ihre Forderungen und Wünsche hinsichtlich der Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat festzuschreiben. Infolgedessen versammelten sie sich Anfang Oktober 1850 unter dem Vorsitz des Erzbischofs von München und Freising, Karl August Grafen von Reisach, der treibenden Kraft bei dem ganzen Unternehmen, zu ihrer ersten gemeinsamen Konferenz auf dem Freisinger Domberg, wozu auch eine Reihe namhafter Theologen als Referenten und Berater eingeladen worden war; unter ihnen befanden sich der berühmte Münchener Kirchenhistoriker und Stiftspropst Ignaz Döllinger und der strengkirchlich gesinnte, intransigente Münchener Generalvikar Friedrich Windischmann.

Welche Problembereiche auf der ersten bayerischen Bischofskonferenz, der ohne Zweifel bedeutendsten und mit drei Wochen Dauer zugleich längsten im 19. Jahrhundert, erörtert bzw. welche Vereinbarungen im Hinblick auf die einzelnen Differenzpunkte zwischen Konkordat und Religionsedikt getroffen und in einer anschließend dem Monarchen vorgelegten Denkschrift festgehalten wurden, schildert vorliegende Arbeit, eine von Prof. Dr. Karl Josef Benz im Rahmen seines Forschungsprojekts „Die Bayerischen Bischofskonferenzen von 1850 bis 1917" angeregte und betreute, im Sommersemester 1991 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommene Doktor-Dissertation, in aller Ausführlichkeit. Als Hauptquelle für diese mit immensem Fleiß erstellte,

klar gegliederte und logisch aufgebaute Untersuchung diente eine im Archiv des Erzbistums München und Freising aufbewahrte dreibändige Aktensammlung, welche die von den anwesenden Theologen erarbeiteten Referate mit den entsprechenden Anträgen, die Verlaufsprotokolle der Allgemeinen, d.h. in Gegenwart aller Konferenzteilnehmer stattfindenden Sitzungen und – leider nur – die Ergebnisprotokolle der letzten Endes entscheidenden Beratungen des Episkopats beinhaltet. Darüber hinaus wurde eine Reihe zusätzlicher, wenn auch für den Hauptteil weniger relevanter ungedruckter Quellen aus verschiedenen Archiven kirchlicher und staatlicher Provenienz herangezogen, ebenso eine gewaltige Fülle an Literatur bewältigt, nicht zuletzt zur Erhellung des historischen wie rechtsgeschichtlichen Kontexts.

Was den Inhalt der Arbeit angeht, so skizziert Hübner zunächst den Weg von der ersten deutschen zur ersten bayerischen Bischofskonferenz in seinen wichtigsten Etappen, ehe er in einem ersten Kapitel auf die Organisation der Versammlung, darunter die von Reisach entworfene Tages- und Geschäftsordnung und Traktandenliste, und die gleich zu Beginn getroffenen Entscheidungen bezüglich pastoraler und innerkirchlicher Verwaltungsfragen zur Vorbereitung von Provinzialsynoden zu sprechen kommt. Sodann werden in neun weiteren, zum Teil sehr umfangreichen und in ihrer Anordnung an der Reihenfolge der Referate und Allgemeinen Sitzungen orientierten Kapiteln die zur Debatte anstehenden staatskirchlichen Themata behandelt: Unterricht und Erziehung des Klerus (mit der Kontroverse zwischen Döllinger und Windischmann um die Priesterausbildung an den theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten oder in rein kirchlichen Anstalten), Bruderschaften und religiöse Vereine, Klöster und klösterliche Institute, Rechte und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung der katholischen Laien, Fragen des Kultus, Regierung und Verwaltung der Kirche, Pfründewesen, Kirchenvermögen und das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen religiösen Gemeinschaften in Bayern. Dabei stellt Hübner die jeweiligen Referenten (Domkapitelsmitglieder, Lyzeal- oder Universitätsprofessoren) mit Ausnahme Döllingers in kurzen Biogrammen vor, beschreibt den Verlauf der Sitzungen und bietet eine kritische Analyse und sorgfältige Interpretation der behandelten Sachverhalte. Des besseren Überblicks halber hätte man sich freilich am Ende eines jeden Kapitels ein entsprechendes Resümee gewünscht; bedauerlicherweise findet sich ein solches aber nur an drei Stellen (S. 253–256, 348 f. und 613 f.). In seiner Zusammenfassung korrigiert Hübner schließlich zwei in der einschlägigen Literatur gerne vertretene Auffassungen, indem er zunächst konstatiert, daß sich die Konferenzteilnehmer „nicht ohne weiteres in die klassisch-wissenschaftlichen Klischees wie das eines römisch geprägten Ultramontanismus als Widerpart zum liberalen Katholizismus, auch nicht in Gegensätze wie kurialistisch-staatskirchlich oder in Parteiungen wie 'Döllinger und Reisachs Gruppe' einordnen lassen", daß vielmehr eine „weitgehend einheitliche kirchenpolitische Grundhaltung" die Freisinger Konferenz bestimmte (S. 698 f.). Des weiteren legt er überzeugend dar, daß es sich bei der am Ende verabschiedeten Denkschrift nicht, wie bisher häufig angenommen, um das Produkt einzelner Autoren (Reisach und Windischmann bzw. Windischmann und Döllinger), sondern um das Resultat kollegialer Arbeit gehandelt hat.

Aufs Ganze gesehen leistet Hübners gewaltiges Opus einen wichtigen und längst notwendigen Beitrag zur bayerischen Kirchen- und Landesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

München *Anton Landersdorfer*

Gerhard Grimm / Theodor Nikolaou (Hrg.): Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München 22. und 23. November 1991 (= Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993, 173 S., kt., ISBN 3-9803437-0-7.

„Athen, eine Vorstadt von München" wie Freiherr von Ow, der sich zusammen mit dem neuen Staatskanzler v. Rudhardt nach Athen begeben hatte, 1837 in seinem Tagebuch die griechische Hauptstadt bezeichnete, nachdem sich dort schon seit mehreren Jahren ein Bräuhaus mit Biergarten zunehmender Beliebtheit erfreute – das war die eine Seite der Medaille. Die andere kann man noch immer im Münchner Stadtbild sehen, wo Königsplatz mit Glyptothek, Antikensammlung und Propyläen der wohl sichtbarste Ausdruck des bayerischen Philhellenismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist. Aber – wie Wulf Steinmann, Rektor der Münchner Universität in seinem Grußwort zur Eröff-

nung des Symposiums darlegte – auch jeder Münchner Student wird bei genauem Betrachten des Universitätsgebäudes, das ja Friedrich von Gärtner entworfen hatte, der auch die Pläne für das königliche Schloß in Athen fertigte, eine Vielzahl von Hinweisen auf das klassische Griechenland sehen – seien es die Medaillons in der Galerie der Aula, sei es die Kopie des Speerträgers von Polyklet oder das große Mosaik in der Aula. So konnte man bei dem Thema der Tagung wohl gar keinen besseren Ort finden.

Schließlich erinnerte der jetztige Rektor Wulf Steinmann an einen seiner Vorgänger aus jener Zeit, an Friedrich v. Thiersch, dem neben dem König damals wohl eifrigsten Philhellenen, der durch seinen Aufruf an die Münchner Studenten zur Bildung eines Freiwilligenverbandes zur Unterstützung der griechischen Freischärler sich den Zorn des Fürsten Metternich zugezogen hatte. Darüberhinaus gab es weitere Verbindungen gerade zwischen der Münchner Universität und der unter König Otto in Griechenland etablierten Regierung – so hatte Otto selbst in München studiert, ein ehemaliger Student, Graf Armansperg, war bayerischer Botschafter in Athen und vor allem sei auf Georg Ludwig von Maurer, ehemals Rechtsprofessor an der Ludwig-Maximilians-Universität hingewiesen, der unter König Otto die Rechtspflege und Gesetzgebung in Griechenland so konzipierte, daß er mit seinen Gesetzbüchern „die Fundamente für eine künftige fortgeschrittenere griechische Gesellschaft" legte, wie Michael Stathopoulos, Athen, in seinem Festvortrag „Bayerns Philhellenismus und die Gesetzgebungspolitik der Bayern in Griechenland" betonte. Maurer hatte aber in den achtzehn Monaten seiner Tätigkeit nicht nur ein gewaltiges Gesetzgebungswerk geschaffen, sondern im Rahmen seiner Aufgabenstellung im Justiz- Kirchen- und Schulwesen auch die griechische Kirchenpolitik maßgeblich beeinflußt. Daß er dabei vorsichtig zu Wege ging, gerade auch in Fragen der Säkularisation des Kirchenvermögens sich zum einen auf griechische Mitarbeiter – „sachkundige Männer" nennt sie Maurer – zum anderen aber auf Beschlüsse der vorherigen griechischen Regierung berufen konnte, zeigt sachkundig Theodor Nikolaou, München, in seinem Beitrag. Heinrich Schmoller, ebenfalls München, setzte sich in seinem Beitrag mit der „Entwicklung des neuen griechischen Staates aus der Sicht Friedrich von Thierschs" auseinander. Thiersch, der in Dresden Theologie studiert hatte und 1829/30 und 1848 Rektor der Münchner Universität war sowie von 1848 bis 1859 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, unterstützte den Entwicklungsprozeß in Griechenland mit all seinen Kräften. Daß er das Geschehen dort auch kritisch verfolgte, liegt dabei auf der Hand, wobei er aber nicht nur kritisierte, wie etwa das Schulwesen der Regentschaft, sondern zugleich Verbesserungsvorschläge lieferte. Thiersch' Meinung nach erwartete Griechenland gerade im Schulwesen „europäische und namentlich deutsche Einrichtungen und deutsche Hülfe", was sich dann auch in der Berufung einer ganzen Zahl bayerischer Hochschullehrer niederschlug, mit denen und den bei ihnen hörenden griechischen Studenten sich der Beitrag von Emanuel Turczynski, München, auseinandersetzt. Die andere Seite, die Griechenbegeisterung in Bayern und speziell in Bayerns Schulen untersucht Gerhard Grimm, München. Ein Symposium über den bayerischen Philhellenismus ohne ausführliche Auseinandersetzung mit dem Kunstwollen König Ludwig I. wäre undenkbar. Diesen immer wieder spannenden Themenkomplex näherte sich bei diesem Syposium Klaus Vierneisel, mittlerweile verabschiedeter Direktor der Glyptothek München, unter der zusammenfassenden Überschrift „Ludwigs I. Verlangen nach dem ‚Reinen griechischen Stil'". Daß in den vorliegenden Band auf über 20 Seiten die Argumente der Podiumsdiskussion aufgenommen wurden, hilft dem Leser, das Aufgenommene abzurunden.

München *Gabriele Greindl*

Klaus vom Orde: Carl Mez. Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche, Gießen – Basel (Brunnen Verlag), Karlsruhe (Verlag Evangelischer Presseverband für Baden e.V.) 1992, 12, 324 S., kt., ISBN 3-7655-9374-5.

Der Name des Unternehmers Carl Mez (1798–1877) ist in dessen badischer Heimat bis auf den heutigen Tag bekannt. Mez war ein missionseifriger Erwekkungschrist, ein erfolgreicher Fabrikant und er wirkte als republikanisch gesinnter Regionalpolitiker in der Badischen II. Ständekammer. Im Revolutionsjahr 1848 zählte er zu den Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung. Man darf es als begrüßenswert bezeichnen, daß mit

der Studie Klaus vom Ordes – einer Marburger Dissertation von 1991 bei Hans-Jürgen Prien – nunmehr der Versuch einer möglichst umfassenden Würdigung von Leben und Wirken dieses Mannes vorliegt.

Die Forschungen zur protestantischen Erweckungs- und zur christlichen Sozialbewegung des 19. Jahrhunderts haben sich in den letzten Jahren zu verbreitern begonnen. Noch immer ist jedoch in ihnen eine Konzentration auf theologiegeschichtliche Aspekte spürbar, was sich z.T. hinderlich auf die Wahrnehmung von sozial- und gesellschaftsgeschichtlichen Realfaktoren auswirkt. Carl Mez hat kein theologisches System entworfen. Was er an Schriften hinterließ, beschränkt sich auf Zeitungsartikel, Flugblätter, kurzgefaßte Streitschriften und nachträglich aufgezeichnete Reden in der Badischen II. Ständekammer, in der Nationalversammlung und in den Generalsynoden der badischen Kirche. Seine Briefe – abgesehen von der Korrespondenz mit Christian Friedrich Spittler und dessen Nachfolger Ludwig Jäger von der Pilgermission St. Chrischona – sind verloren, ebenso seine Tagebücher. Diese Quellenlage ist für die Erforschung der Wirksamkeit und des Selbstverständnisses von Karl Mez gewiß ungünstig. Andererseits liegt in ihr auch ein heilsamer Zwang, sich anderweitigen historischen „Datenträgern" verstärkt zuzuwenden. Einen gewissen Ersatz für den Mangel an Texten aus der Feder von Carl Mez bietet immerhin die volkstümlich gehaltene Biographie Johannes Kobers (Karl Mez. Ein Vorkämpfer für christlichen Sozialismus. Lebensbild nach den besten Quellen dargestellt. Basel 1892). Kober vermochte sich noch auf Quellen zu stützen, die heute nicht mehr zur Verfügung stehen. Beklagenswert ist der Verlust des Firmenarchivs bzw. der Geschäftsunterlagen des Mez'schen Unternehmens. Angesichts der zahlreichen Fehlanzeigen bei den Quellen muß man fragen, auf welche archivalische Basis der Vf. seine Studie überhaupt zu stellen vermochte. Neben dem von Mez seinerzeit Gedruckten – z. B. „Regeln für die Arbeiterinnen in den Fabriken von Gebrüder Mez ..." (1862) – handelt es sich vor allem um kirchliche und kommunale Aktenbestände, in denen sich „Meziana" finden (Archiv des Oberkirchenrates der Badischen Landeskirche, Generallandesarchiv Karlsruhe, Stadtarchiv Freiburg u. a.).

An Klarheit der Gliederung läßt die Studie kaum einen Wunsch offen: 1. „Der Werdegang von Carl Mez bis zum Unternehmer". 2. „Politisches Engagement". 3. „Wirtschaftliches Engagement". 4. „Mez' Engagement in der Erweckungsbewegung". 5. „Mitarbeit in der badischen Landeskirche". 6. „Theologische Charakterisierung". 7. „Schlußwürdigung". Beigegeben ist ein Anhang, der u. a. einen „offenen Brief" von Carl Mez an seine Wähler zur Nationalversammlung sowie die „Grundsätze und Beschreibung der Mez'schen Firma" enthält. Nützlich ist auch die Tabelle über das Abstimmungsverhalten von Mez bei den Anträgen in der Nationalversammlung (S. 284–303). Beim Antrag zur Verbannung der Jesuiten und ähnlicher Gruppen von deutschen Boden hat er mit Nein gestimmt (S. 302).

Originelle Denkleistungen hat Mez, wie der Vf. unterstreicht, nicht vollbracht. Politisch stand er in den von Rotteck und Welcker vorgezeichneten Bahnen des Liberalismus, in sozialreformerischer Hinsicht war er von Friedrich Hecker beeinflußt. Seine Frömmigkeit ist durch die Erweckungsbewegung in Südwestdeutschland geformt worden. Allenfalls könne die „christliche Begründung seiner politischen Position" originell genannt werden (S. 279). Aber auch bei dieser These ist wohl Zurückhaltung geboten. Was Mez war, ist er als energisch handelnder Unternehmer, Politiker und Laienchrist gewesen. Dem Vf. gelingt es, auf engem Raum ein ziemlich detailliertes Bild von Carl Mez zu zeichnen. Ein wenig verwischt wird allerdings die Tatsache, daß die Führung des Mez'schen Unternehmens (der noch um 1860 größten Seidenfabrik in Deutschland) in den Händen mehrerer Familienmitglieder lag. 1864 leitete Mez die Firma gemeinsam mit seinem Bruder Gustav. Das aus dem Unternehmen ausgegliederte Bankgeschäft leitete Christian Mez (Cousin von Carl und Gustav Mez). Über die Familienmitglieder hätte man gern mehr erfahren, um ermessen zu können, inwieweit sie das sozialreformerische Engagement von Carl Mez mittrugen bzw. mitgestalteten. Unerörtert bleibt auch, welche Zusammenhänge zwischen Mez' „betrieblicher Sozialpolitik" (S. 167) – auch wenn deren Prinzipien schon im Vormärz praktiziert wurden – und den nachmals vieldebattierten „Produktionsassoziationen" bestanden. Anlaß zu dieser Nachfrage gibt die Überarbeitung der „Betriebsverfassung" von 1837 in den 1860er Jahren. Unscharf bleibt die Beschreibung des spannungsreichen Verhältnisses von unternehmerischer Gewinnmaximierung bei versuchter Aufhebung der Trennlinien zwischen Produktions– und

Lebensgemeinschaft unter den Arbeiterinnen und Arbeitern. Nicht hinreichend ausgearbeitet wirken außerdem die Widersprüche zwischen den sozialpaternalistischen Ideen von Carl Mez (die Fabrik als „Erziehungsanstalt der Armen") und seinen Visionen aus den 1840er Jahren von der „republikanischen Fabrik", die er 1872 erneuerte (S. 182).

Was die Stellung von Mez innerhalb des protestantischen Erweckungschristentums angeht, so betont der Vf. die nach seiner Meinung einigermaßen singuläre Verbindung von Erweckungsfrömmigkeit, Menschenrechten und Republikanismus. Ob die Erweckungsbewegung in Deutschland generell – wie gemeinhin und auch vom Vf. behauptet wird – „ein unkritisches Verhältnis zur zeitgenössischen monarchischen Staatsform" besaß (S. 280), bedarf weiterer historischer Prüfung. Schon Greschat machte in seinem Forschungsbericht (Die Erweckungsbewegung. Versuch einer Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen. In: Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 66 [1973], S. 97–148) darauf aufmerksam, daß die Gleichung Erweckung = politischer Konservatismus nicht aufgeht, insbesondere nicht für Südwestdeutschland. Die Antithetik Monarchismus/Republikanismus verstellt ein wenig den Blick für die in den Jahren nach 1815 im deutschen Protestantismus vielfach bevorzugte mittlere politische Variante: die konstitutionelle Qualifizierung des monarchischen Systems. Hervorhebenswert scheint die Zurückhaltung des Laienchristen Carl Mez der erweckungstypischen Hamartiologie gegenüber zu sein. Der badische Fabrikant stimmte nicht in den erwecklichen Chorus von der totalen Sündenverfallenheit des Menschen ein. In dieser Beobachtung liegt ein Ansatzpunkt für weitere Untersuchungen zum Theologie- und Frömmigkeitsprofil der deutschen Erweckungsbewegung (Diskontinuität und Kontinuität zur Frömmigkeit der Aufklärung; Identität und Differenz von Theologen und Laienchristen).

Obwohl die Studie nicht in allen Passagen und bibliographischen Referenzen den neuesten Forschungsstand widerspiegelt und obwohl man sich ein deutlicher konturiertes sozialhistorisches Konzept bei der Darstellung des so erstaunlichen erwecklichen Sozialpioniers und erfolgreichen Unternehmers Carl Mez gewünscht hätte – lesens- und empfehlenswert ist Klaus vom Ordes Dissertation auf jeden Fall, Der Vf, hat gut daran getan, sich durch die schwierige und lückenhafte Quellenüberlieferung nicht entmutigen zu lassen. Personen- und Ortsregister sind beigegeben.

Leipzig *Kurt Nowak*

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe. Herausgegeben von *Erwin Iserloh.* Abt. II, Band 4: *Briefe und öffentliche Erklärungen 1861–1865,* bearbeitet von *Norbert Jäger* und *Christoph Stoll,* Mainz (v. Hase & Köhler Verlag) 1994, 26, 1100 S., Ln. geb., ISBN 3-7758-1275-X.

Mit der Veröffentlichung des 4. Bandes der Briefe setzt die Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, unter der veranwortlichen Herausgeberschaft von Erwin Iserloh, die verdienstvolle und in jeder Hinsicht sorgfältige Edition des Gesamtwerkes Wilhelm Emmanuel von Kettelers fort. Auch dieser für die Katholizismusforschung unentbehrliche Band ist wiederum eine wahre Fundgrube für alle historisch und sozialethisch Interessierten.

Es liegt auf der Hand, daß der Briefwechsel während eines halben Jahrhunderts zuerst ein Licht auf das Persönlichkeitsprofil des Schreibers wirft und dessen Konturen klarer hervortreten läßt. So zeigen denn die Briefe einen Bischof, der ganz offensichtlich in seine Aufgabe hineingewachsen ist. Sie zeigen sein offenes und zupackendes Wesen, dem alles Reservierte und diplomatisch Verklausulierte fremd ist und das ihn befähigt, unmittelbar auf die Menschen zuzugehen. Sie lassen den unnachgiebigen und kämpferischen Charakter des Kirchenmannes hervortreten, der den Konflikten nicht aus dem Weg geht, seine Pläne auch gegen den hinhaltenden Widerstand des Domkapitels verfolgt und sich nicht den Restriktionen beugt, denen die Kirche durch die Organe des liberal-protestantisch geprägten Staates immer wieder ausgesetzt ist. Gelegentlich zeugen die Dokumente von der Härte und Schroffheit, mit denen Ketteler die Disziplin des Diözesanklerus einfordert. Daneben aber steht das Bild des Pater pauperum, der in rührender Weise persönlich und bis in kleinste Einzelheiten hinein um das Wohlergehen „seiner" Waisenkinder besorgt ist. Das Gedeihen des von ihm gegründeten Waisenhauses St. Marien bei Neustadt und der Knabenanstalt St. Josef in Klein-Zimmern ist ihm ein bleibendes Herzensanliegen. Seine Verwurzelung in seiner westfäli-

schen Heimat und die Rückbindung an seine im rheinischen und westfälischen Landadel weitverzweigte Großfamilie hat auch nach 15 Jahren Mainzer Wirkens nicht gelitten und nichts an ihrer prägenden Bedeutung verloren. Insofern ergänzt und bestätigt der 4. Band der Briefe das Charakterbild Kettelers. Er zeigt den selbstbewußten Bischof auf der Höhe seiner Schaffenskraft.

Was dem vorliegenden Quellenband sowohl unter historischer als auch unter sozialethischer Rücksicht besonderes Gewicht verleiht, liegt zweifellos darin, daß er die hervorragende Doppelrolle illustriert, die Ketteler in der katholischen Sammlungsbewegung Deutschlands *und* in der sich formierenden katholisch-sozialen Bewegung spielt.

Ketteler fördert bewußt die Piusvereine. Er mißt den Generalversammlungen der katholischen Vereine, den Vorläufern der Katholikentage, hohe Bedeutung zu. Voller Ungeduld versucht er, den Plan einer katholischen Universität in Deutschland voranzubringen, einen Plan, um den es ruhig geworden ist und der nicht zuletzt auch durch die konkurrierenden Standortansprüche des Episkopats behindert wird. Der vormalige Münchener und nunmehrige Wiener Nuntius, Antonino de Luca, vertraut ihm das Projekt einer katholischen Zeitung an, welche das Sprachrohr der deutschen Katholiken werden sollte. Mit de Luca's Zustimmung verwirft Ketteler freilich die Planung eines Zentralorgans für ganz Deutschland und wird zur treibenden Kraft für die katholischen Preßvereine.

Daß Mainz gewissermaßen zum Kristallisationspunkt der katholischen Forderung nach religiöser Freiheit in Deutschland wird, hängt auch eng mit Kettelers 1862 erschienener Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart" zusammen. Viele Zuschriften – auch aus den Reihen des Episkopats – zeigen, daß insbesondere die Kapitel über die Religionsfreiheit ein Desiderat im katholischen Deutschland erfüllen und gerade in seinen konfessionell gemischten und protestantisch dominierten Teilen als Argumentationshilfe hoch willkommen waren, während sie in traditionell katholischen Gebieten durchaus auch zu Irritationen führen konnten (wie die Zuschriften aus Tirol beweisen). Das Verhältnis des Mainzer Bistums selbst zur hessischen Staatsregierung in Darmstadt erscheint entkrampft, ohne Zweifel auch ein Verdienst seines Bischofs, der sich immer argumentativ um die prinzipielle Abgrenzung kirchlicher und staatlicher Belange und Ansprüche bemüht und auch in scheinbar nebensächlichen Fragen die Einhaltung solcher Prinzipien einfordert.

Aber nicht nur das Bild des Kirchenpolitikers tritt in diesem Band hervor, sondern ebenso gewichtig das Bild des sozialen Reformers. Am 25. Oktober 1862 gründet Ketteler für die hilfsbedürftigen Dienstboten den Maria-Hilf-Verein. Die Förderung von Kolpings Gesellenvereinen ist ihm ein besonderes Anliegen. Es ist erstaunlich, mit welchem Einfühlungsvermögen sich Ketteler, der aus dem ländlichen Milieu kommt und ihm zeitlebens verbunden bleibt, in die konkrete Situation der Handwerksgesellen und Industriearbeiter versetzt. Was ihn allerdings über andere Pioniere der christlich-sozialen Bewegung hinaushebt, ist seine Befähigung, die Arbeiterfrage nicht nur als moralisches Problem und die Verelendung des Proletariats nicht nur als Herausforderung christlicher Caritas zu begreifen, sondern als strukturelles Problem, das nur über institutionelle Reformen gelöst werden kann. Ketteler greift das Lassalle'sche Konzept der sogenannten Produktivitäts-Assoziation auf und modifiziert es in seiner vielzitierten, 1864 veröffentlichten Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum". Es ist der Versuch, den Arbeiter mit Kapital auszustatten, so daß er dem Unternehmen nicht nur als Außenstehender gegen Lohn seine Arbeitskraft anbietet, sondern zugleich auch als Miteigentümer unternehmerische Funktion und Anrecht auf einen Teil der Kapitalrendite gewinnt. Der vorliegende Band enthält den berühmten Briefwechsel Kettelers mit dem Vorsitzenden des Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Vereins, Ferdinand Lassalle, vom 16. und 21. Januar 1864. Der Mainzer Bischof schreibt anonym und erbittet von Lassalle Hilfe bei der konkreten Ausarbeitung von fünf bescheiden ansetzenden Projekten einer Produktiv-Assoziation, die Ketteler mit je 10.000 Gulden Anfangskapital auszustatten gedenkt. Lassalle signalisiert Wohlwollen, verweigert jedoch seine Mitarbeit, solange der Absender seine Anonymität nicht lüfte. Nicht weniger aufschlußreich erscheint ein anonymer Bericht, den Ketteler über das Auftreten Lassalles beim Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Verein in Rhondorf im Mai 1864 erhält. Lassalle widmet nach diesem Bericht eine halbe Stunde seiner Rede den sozialen Ideen des Mainzer Oberhirten und betont die wesentliche Übereinstimmung mit Ketteler. Indigniert vermerkt der Be-

richterstatter: „... das Publikum zollte anhaltenden Beifall; eine Stimme rief sogar, der Bischof von Mainz lebe hoch!" Allein die Tatsache, daß der anonyme Schreiber die von Lassalle behauptete Übereinstimmung mit Ketteler in die Nähe des Sakrilegs rückt, zeigt, weshalb Kettelers vorsichtiger Vorstoß singulär bleiben mußte. Der Versuch, die Arbeiter am Produktivkapital zu beteiligen, ist bis zum heutigen Tag ein unerfülltes Desiderat des deutschen Sozialkatholizismus.

München *Alois Baumgartner*

Gisela Fleckenstein: Die Franziskaner im Rheinland 1875-1918 (= Franziskanische Forschungen 38), Werl/Westf. (Dietrich-Coelde-Verlag) 1992, 382 S., kt., ISBN3-87163-187-6.

„Ordensgeschichte aus der innerkirchlichen und selbstbetrachtenden Sphäre des Ordens zu lösen und sie in einen allgemeinhistorischen Kontext zu stellen", die „Befangenheit ihrer Schreiber" zu überwinden (11), ist das erklärte Ziel der Autorin dieser bei Christoph Weber in Düsseldorf erstellten Dissertation. Die Orden, bisher als „primär kircheninterne Angelegenheit" gesehen, müßten aus diesem Binnenbereich herausgelöst und im „Jahrhundert der Vereine, Verbände, Gesellschaften und Parteien [...] jenen gleichgesetzt werden" als „Personenverband [...] innerhalb der ihnen vorgegebenen Strukturen der Industriegesellschaft" (ebd.).

Was jenseits dieser einleitenden Interpretationsmaßgaben und Rahmensetzungen angeboten wird, stellt allerdings zunächst doch über weiteste Strecken ein Stück klassischer Ordensgeschichte dar und ist gerade deshalb in der Lage, die historiographische Leistungsfähigkeit solcher Geschichtsschreibung nochmals vor Augen zu führen, wenn sie auf apologetische oder panegyrische Einsprengsel zu verzichten vermag. Schon die monumentale Studie von Otto Weiß über die Redemptoristen in Bayern, vor über 10 Jahren publiziert, hatte den überreichen Ertrag eines methodisch durchaus konservativen, inhaltlich aber breit gefächerten und vor allem authentisch interpretierenden Zugriffs deutlich werden lassen.

Die vorliegende Studie, die sich mit weniger spektakulären Ereignisfeldern, Lebensformen und Frömmigkeitstypen beschäftigt, ordnet das breit und umsichtig erhobene Quellenmaterial im geographischen Raum des Erzbistums Köln bzw. der preußischen Rheinprovinz und im zeitlichen Rahmen zwischen Kulturkampf und dem Ende des Kaiserreiches in acht Kapiteln an, die abwechselnd ereignisgeschichtliche Längs- wie strukturgeschichtliche Querschnitte bieten: An eine grundsätzliche Einführung in die Ordensverfassung der Franziskaner (I) schließt sich die Geschichte des Kulturkampfes, seiner Ordensaufhebungen und der späteren Wieder- bzw. Neugründungen an (II). Ein Exil in Österreich scheiterte an verschiedenen bürokratischen Vorgaben, aber auch an der inneren Differenziertheit des Ordens. So hat der Kulturkampf erzwungenermaßen vor allem die nordamerikanische Mission gefördert – ein großer Teil der Mitglieder jedoch verblieb in neugegründeten Konventen in Holland und Belgien. Nach Beendigung des Kulturkampfes hat vor allem Bischof Georg Kopp die Wiederansiedlung sehr erleichtert; Neugründungen bis zum ersten Weltkrieg beriefen sich gegenüber den Regierungsstellen zunehmend auf die „rote Gefahr" und ihre Bekämpfung, innerkirchlich aber waren andere Gründe für die Berufungen der Franziskaner ausschlaggebend: sie waren gefragt als billige Seelsorgshelfer auch in unattraktiven Gegenden oder Positionen (75). Die folgenden fünf Kapitel (III–VII) behandeln vor allem die innere Struktur und Tätigkeit des Ordens, sein Personal (Herkunft und Motivation, Ordenskarrieren), seine Lebensformen (Tagesgestaltung, Liturgie, Disziplin), seine Arbeitsbereiche (Pfarrei Wallfahrt, Volksmission, Demeritenanstalt, Polenseelsorge), seine Armutspraxis und seinen Umgang mit Eigentum und Geld, seine wissenschaftliche Tätigkeit. Ein Kapitel zum I. Weltkrieg (VIII) schließt die Darstellung ab. Bilder und Tabellen im Anhang ergänzen den materialgesättigten Band (der leider beim Lesen allzuschnell auseinanderfällt).

Gerade die Kapitel III–VII lassen in ihren Überschriften alltags- und sozialgeschichtliche Ansätze erwarten; tatsächlich erfährt man auch eine Fülle von Details zu Mahlzeiten, Kleidung, Zeiten, Aufgabenverteilungen, Umgangsformen, Übungen, Gebeten, Schriften etc. Dennoch lassen gerade diese Kapitel einen etwas unbefriedigenden Leseeindruck zurück. Das liegt zum einen an der Sprache: Obwohl die Sympathie der Verfasserin für den Franziskanerorden durchaus herauszuspüren ist, bleibt sie karg und spröde. Über diese gestalterisch abstinente Präsentation hätte man hinausgehen und sich von dem Duktus des überwiegenden Quellen-

materials stärker lösen können. Aber liegt es allein daran, daß der erste Eindruck ist, hier böte sich über weite Strecken Ordensleben im matten Spiegel eines Aktendeckels?

Zum anderen also und gewichtiger liegt es daran, daß ein wirklicher Zugriff auf die Religiosität franziskanischen Lebens nicht vollständig gelungen ist – zu vieles bleibt hier im Bereich der Vorschriften, Ordnungen und Rubriken. Nur wenige beispielhafte Gedanken dazu: Die Tatsache, daß „eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Ideal eines evangelischen Lebens [...] keine Rolle" spielte (94), ja die insgesamt auffällig schematische Struktur innerer Motivationen hätten einer eindringenden Interpretation bedurft. Für eine solche Interpretation wäre es hilfreich gewesen, nicht nur die Titel der von den Franziskanern benutzen wie verfaßten Andachtsbücher und sonstiger geistlicher Literatur aufzuzählen (allzu knapp 270), sondern diese auf ihre frömmigkeitsgeschichtliche Verortung und Mentalität hin zu untersuchen. Das hätte auf die Seelsorgsgeschichte der Franziskaner, innerhalb derer sie ja als Multiplikatoren wirkten, ein weit klareres Licht werfen können und die nun zu bloßem inhaltlichem Epigonentum (116 zum Ordensstudium, 125 zum Profil des Ordens, 144 zur Gebetsliteratur, 271 zur Ordenstheologie) verwischten Konturen weit klarer hervortreten lassen. Das hätte auch den Mutmaßungen über theologische und religiöse Grundhaltungen beispielsweise der Askese (133) eine festere Grundlage und eine tiefere und differenziertere Phänomenologie (über den Verzicht auf Zeitunglesen und Rauchen hinaus) gegeben. Das hätte manche Wertungen, die in einem inneren Verständnis von Frömmigkeitsübungen nur unzureichend abgestützt sind (z.B. 104 zur „übertriebenen Symbolik" der Einkleidung, 135 zur „Leistungs- und Verdienstfrömmigkeit"), erläutern, vielleicht modifizieren können. Es hätte wohl auch ermöglicht, das franziskanische Armutsideal und die gelebte Praxis jenseits von Baufinanzierungen und GmbH-Recht zu erörtern.

Es sind ebendiese Probleme, die auch eine Einlösung der anfänglichen Maßgaben erschweren. Das Buch beleuchtet, wo es über das ordensinterne Leben hinausgeht, doch eher die Einwirkungen eines obrigkeitlich-bürokratischen Wilhelminismus als die Lebens- und Arbeitsbeziehungen der Industriegesellschaft. Es ist doch vor allem der Staat und nicht die Gesellschaft, denen die Franziskaner in diesem Buch gegenüberstehen; angefangen vom Kulturkampf, endend mit den Ängstigungen vor der Revolution von 1918 und der heraufziehenden Republik.

Zum Schluß: Die Verfasserin hat mit großer Sorgfalt alles erreichbare Quellenmaterial aufgesucht und eine detail- und facettenreiche Studie daraus erstellt. Zusammenfassend aber erscheint ihr selbst vieles darin Beschriebene als „ein Konglomerat von Einzelaktionen" (328). Rez. wird ihr hier nicht widersprechen und findet trotzdem in diesem Diktum doch auch eine Aussage über das Buch selbst. Darstellung und Interpretation hätten noch manches dessen, was erarbeitet und erlesen wurde, verklammern können.

Münster i.W. *Andreas Holzem*

Wilfried Everts (Hrg.): Im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche. 100 Jahre Priesterausbildung im Collegium Albertinum (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 26). Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1992, 371 S., zahlreiche Abb., Ln. geb., ISBN 3-87710-155-0.

Seit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde die Ausbildung der angehenden Geistlichen immer wieder zum Gegenstand heftigster Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche. Während des Kulturkampfes kulminierte ein Konflikt, der zu den Grundkonstanten der neuzeitlichen (deutschen) Kirchengeschichte, namentlich des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt, gehört. Der moderne Staat mit seinem alle Bereiche umgreifenden Totalitätsanspruch konnte eine wie auch immer geartete Autonomie der Kirchen bei der Auswahl und der Bildung ihrer Führungskräfte von seinem Selbstverständnis her nicht akzeptieren; die Kirchen ihrerseits – insbesondere die katholische, die den Summepiskopat des protestantischen Fürsten über seine evangelische Landeskirche, wie er hier seit der Reformationszeit bestand, nicht kannte – wollten selbstredend die Rekrutierung und Ausbildung ihrer Eliten in eigener Regie durchführen und mußten von daher jedes staatliche Mitwirkungsrecht als Bevormundung ablehnen. Die Priesterausbildung stand (und steht) im 19. (und 20.) Jahrhundert tatsächlich und buchstäblich „im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche", insofern ist der Titel des hier vorzustellenden Bandes über das Collegium Albertinum in Bonn treffend gewählt.

Der angedeutete Konflikt zwischen Staat und Kirche um die Priesterausbildung läßt sich auf die griffige Formel bringen: Tridentinisches Seminar oder staatliche Katholisch-Theologische Fakultät an einer Universität? Tatsächlich rangen diese beiden Konzeptionen heftig miteinander um die Vorherrschaft. Ultramontane Kreise behaupteten, das Konzil von Trient habe dem Seminarmodell das Monopol in der Priesterausbildung verliehen und das Universitätsstudium der angehenden Kleriker ausdrücklich verworfen – eine ideologisch motivierte Schutzbehauptung, da das Tridentinum das akademische Studium geradezu als Königsweg und das Seminarium (zumal es für jüngere Knaben konzipiert ist) als Notlösung ansah, weswegen sich das „Tridentinische Seminar" als Erfindung des 19. Jahrhunderts erweist, das mit dem Seminar des Tridentinums wenig mehr als den Namen gemein hat.

Der Kompromiß, der in den meisten deutschen Staaten bzw. Diözesen gefunden wurde, lautete wie folgt: Studium an einer staatlichen Fakultät bei gleichzeitigem Wohnen in einem Hochschulkonvikt, nach dem Examen pro seminario Übersiedlung in das bischöfliche Ordinandenseminar für höchstens ein Jahr und Abschluß des Ausbildungsganges mit der Priesterweihe. So wohnten die Priesteramtskandidaten des Bistums Rottenburg während ihres Studiums an der Tübinger Kath.-Theol. Fakultät im Wilhelmsstift und siedelten dann für ein Jahr in das Rottenburger Priesterseminar über, das somit als Ordinandenseminar figurierte.

Ähnlich lagen die Verhältnisse auch in der Erzdiözese Köln. Das Collegium Albertinum war ein dem Tübinger Wilhelmsstift analog konzipiertes Hochschulkonvikt, das die Kölner Priesteramtskandidaten während ihres Studiums an der Bonner Fakultät bezogen. Nach dem Examen wechselten die Alumnen ins Kölner Priesterseminar über, dessen Geschichte erst jüngst dargestellt wurde (Vgl. Norbert Trippen [Hrg.], Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift zur Feier des 250jährigen Bestehens [Studien zur Kölner Kirchengeschichte 23], Siegburg 1988). Die Aufgabenteilung zwischen Fakultät, Konvikt und Priesterseminar wird bis heute praktiziert und hat sich allen Konflikten zum Trotz bewährt. Die Alternativmodelle „Tridentinisches Seminar" ohne Hochschulstudium (wie etwa in Eichstätt oder Trier praktiziert) und Universitätsstudium ohne Konvikt (so in Gießen 1830–51) konnten nicht überzeugen. Die Geschichte des Collegium Albertinum, die im vorliegenden Band, in vier Phasen eingeteilt (Gründung 1827 bis zur Schließung 1875 im Kulturkampf; vom Ende des Kulturkampfs bis zum Beginn des I. Weltkrieges; Weimarer Republik und Drittes Reich; vom II. Weltkrieg bis zum Vatikanum II), minutiös nachgezeichnet wird, belegt dies deutlich. Die Flexibilität des Instituts, auf geänderte gesellschaftliche Verhältnisse und damit einhergehend ein sich ständig wandelndes Priesterbild sachgemäß zu reagieren, ist erstaunlich. Ferner fällt auf, daß sich das Haus nicht nur zahlreichen staatlichen Pressionen – insbesondere in der Kulturkampfzeit und während des Dritten Reichs – ausgesetzt sah, sondern daß auch verschiedene Kölner Erzbischöfe dem Konvikt äußerst kritisch gegenüberstanden und die Zuordnung Collegium Albertinum-Fakultät aufzubrechen versuchten, um unter der Hand doch zu einem Vollseminar zu kommen. Den freien, wissenschaftlichen Geist der Universität hielt man in Köln offenbar für gefährlich, wie nicht zuletzt der von Norbert Trippen hervorragend dargestellte Fall des Bonner Kirchenhistorikers Heinrich Schrörs im Jahr 1907 zeigt (S. 109–169). Im Grunde war man im Erzbischöflichen Ordinariat zu Köln von der Möglichkeit einer Versöhnung von katholischer Kirche und Moderne, von Glauben und Wissenschaft, von Spiritualität und Studium – und dafür stand das Konviktsmodell nicht zuletzt – keineswegs überzeugt. Man empfand – zumindest hinter vorgehaltener Hand – das Albertinum als Teil eines faulen Kompromisses mit dem preußischen Staat, als zu „liberal", weshalb man, um nur ein Beispiel zu nennen, im Kölner Priesterseminar den Alumnen die falsche Bonner Theologie durch den Seminarprofessor und Dogmatiker M. J. Scheeben wieder auszutreiben suchte. Daraus spricht ein tiefes Mißtrauen gegen Fakultät und Konvikt.

Neben dem Streit um die rechte Konzeption der Priesterausbildung, der die Geschichte des Albertinums wie ein roter Faden durchzieht, kommt auch die Baugeschichte des Konvikts (S. 77–108) in den Blick und wird in zahlreichen Abbildungen anschaulich dokumentiert. Eine statistische Untersuchung zum rheinischen Priesternachwuchs zwischen Säkularisation und Vatikanum II aus der Feder von Erwin Gatz (S. 301–338) so wie Biogramme der Vorstände des Albertinums (S. 339-357) runden den gelungenen Band ab, der, über eine Institutionenge-

schichte hinaus, wichtige Einblicke in die Katholizismusgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bietet. Man wäre froh, wenn jedes Theologenkonvikt und Priesterseminar über eine solch vollständige Dokumentation verfügte. Zwar ist hier in den letzten Jahren anläßlich von Jubiläen viel geschehen, es bleiben aber doch eine ganze Reihe weißer Flecken. Eine Frage sei am Schluß erlaubt: Warum verfügt ein Buch mit so reichem Inhalt über kein Register? Dies wird die Rezeption seiner wichtigen Ergebnisse nicht gerade erleichtern. Aber diese Untugend scheint heute bei Festschriften und Sammelbänden schon zum guten Ton zu gehören – ein Wermutstropfen in einem ansonsten wohl gelungenen Band.

Frankfurt am Main *Hubert Wolf*

Heinz Hürten: Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1992, 700 S., 83 Abb., geb., ISBN 3-506-73966-2.

Einer der besten Kenner des deutschen Katholizismus zwischen Reichsgründung und Nachkriegsgeschichte trägt in 28 systematisch strukturierten Kapiteln eine Entwicklungslinie vor, die den Weg deutscher Katholiken aus der Ghettoisierung im Kaiserreich, über die Emanzipation in der Weimarer Republik bis zum Konflikt mit dem nationalsozialistischen Regime und dem Untergang des Dritten Reiches im Krieg nachzeichnet. Sein Bemühen erfaßt das Desiderat Alltagsrealität der deutschen Katholiken, „die historische Existenz einer Gruppe deutscher Bevölkerung im Kontext der Lebenswirklichkeit ihrer nationalen Gesellschaft und ihrer Kirche" (7), löst sich aber nicht von bekannten historiographischen Rastern, an denen er seine in die Tiefe gehenden, Detailkenntnisse verratenden Studien befestigt. Hürten bietet mehr als eine Literatursynopse; er läßt eine Vielzahl von neuen Ergebnissen einfließen, die u.a. Archivstudien zu verdanken sind (bes. BA Potsdam). Erfrischend wird man vor allem den kulturpolitischen Einschlag seiner Darstellung empfinden, die zahlreiche Einzeluntersuchungen erkennen läßt (Guardini, Gurian, Muckermann). Schon wegen des thematischen Rahmens und der Zuverlässigkeit der Forschung ist die oft und z.T. unreflektiert gebrauchte Bezeichnung „Standardwerk" hier nicht fehl am Platze. Erfreulicherweise schreibt der Autor dem Katholizismus der Weimarer Republik eine große Eigendynamik zu, ohne der Gefahr zu verfallen, ihn auf die Ereignisse der Jahre nach 1933 hinzuordnen. Allerdings spiegelt der rein quantitative Proporz des Werkes diese Perspektive nicht wider.

Die im Ersten Weltkrieg vorbereitete Zäsur innerhalb der Entwicklung des Katholizismus wird durch die ersten beiden Kapitel verdeutlicht: Sie beschreiben knapp die geographische, bewußtseinsmäßige und politische Randlage der Katholiken, wobei die statistische Fundierung weiter Passagen leicht hätte zu Irrtümern verleiten können. Der Krieg brachte durch die rückhaltlose Identifikation der Katholiken mit ihrer Nation eine seit 1917 (v. Hertling, Erzberger) greifbare politische Emanzipation und soziale Etablierung. Begleitend errang der Hl. Stuhl gleichzeitig außenpolitisch wirksame Weltgeltung; die kirchenpolitische Bedeutung der Promulgierung des CIC von 1917 – vor allem für die Konkordatspolitik – unterschätzt Hürten jedoch (41). Im dritten Abschnitt stellt er den politisch-kulturellen Anteil des Katholizismus und seines parlamentarischen Arms, der Zentrumspartei, während der Revolution, bei der Erarbeitung der Reichs- und Länderverfassungen und beim Friedensabkommen heraus. Trotz des Durchfechtens des verfehmten Versailler Vertrags im Parlament konnte das Zentrum als zukünftige Regierungspartei an politischem Profil und Attraktivität gewinnen. Die von Hürten schlagwortartig beschriebene „Revolutionsgeduld" (52) des Katholizismus läßt sich sicher nicht auf preußische Provinzen übertragen; ein dort erkennbarer Revolutionsschock brachte naturgemäß ähnliche Symptome hervor, wie die von Hürten beschriebene Revolutionsgeduld.

Der auf Krieg und Revolution einsetzende selbstbewußte Zukunftsoptimismus der Katholiken des Aufbruchs wird bei Hürten spürbar, insbesondere in seiner philosophischen, publizistischen Ausprägung (Guardini, Wust). Daß aber der Versailler Vertrag gerade dem deutschen Katholizismus Wunden geschlagen hat – immerhin wurden ca. 3 Mio. Katholiken vom Reich abgetrennt –, wird nicht ausreichend gewürdigt, obwohl sich dies prägend auf Politik und Kultur auswirkte, nicht zuletzt im Ringen um ein Konkordat. Die Anfänge der Reichskonkordatssondierungen zeigen, daß die Kurie in die politische Konzeption Deutschlands, dem Ausbrechen aus der internationalen Isolation und der Regelung der Kirchenfrage in

den Abtretungsgebieten, eingespannt werden sollte. Daß spätere Konkordatsverhandlungen die Westorientierung Stresemanns nach 1926 stützten (82), markierte in diesem Zusammenhang eine außenpolitische Kehrtwendung gerade der deutschen Katholiken. Hürten hebt sehr richtig hervor, daß der CIC für den Hl. Stuhl, der aber mehr als nur „konkordatsbereit" (77) war, nicht die alleinige Ursache darstellt, Verhandlungen aufzunehmen (79). Wohltuend auch die ausgewogene Sichtweise des Gliedstaateneinflusses: Preußen sah sich während der Verhandlungen durch das bayerische Beispiel veranlaßt, seine Eigenstaatlichkeit in gleicher Weise zu demonstrieren (83, Fortschritt gegenüber Volk). Die angemessen knapp behandelte Schulfrage setzt Hürten in den Zusammenhang des politischen Katholizismus, der sich vom Verteidiger katholischer Rechte zum gestaltenden Politiker innerhalb einer säkularisierten Gesellschaft wandelte.

In der „Schicksalskurve der Zentrumspartei" taucht viel Bekanntes auf; Sozialstrukur und die innere Ausrichtung des Zentrums sind sicherlich eine Bereicherung für die allgemein nicht ausreichend erforschte Parteigeschichte. Ihre Domäne, die Außenpolitik, konnte nur gestreift werden; Begriffe und Namen wie Rapallo, Wirth und Schreiber fallen nur am Rande. Breiten Raum dagegen nimmt die Konkordatspolitik ein, obwohl das Zentrum an den Verhandlungen nicht offiziell teilgenommen hat, aber innerlich mit ihnen verwoben war.

Parallel dazu entwickelte sich das Innenleben des Katholizismus in kirchlichen Bahnen, der trotz seines sieghaften Aufbruchs in der Großstadt (Berlin) noch tief in der ländlichen Welt verwurzelt blieb: Im siebten Kapitel stellt Hürten das breitgefächerte Verbandswesen als Signum des deutschen Katholizismus dar. Nicht selten entwickelten sich aus der Seelsorge heraus Laienvereinigungen, die zu einem kirchlichen Verein unter geistlicher Leitung wurden. Die aus dem Schatten der wilhelminischen „Herbstparaden" der Zentrumspartei herausgetretenen Katholikentage wandten sich als moderne Massenversammlungen stärker dem Eigenleben der Kirche zu. Die Analyse des intellektuellen Klimas verrät in ihren sublimen Verzweigungen und knappen Schattenrissen (Le Fort, Sonnenschein) die Kennerschaft des Autors: Katholische Vordenker entwickelten durch zukunftsweisende geistesgeschichtliche Definitionen (Abendland) und staatsphilosophisches Engagement Hemmnisse für die später maßgebende politische Ideologie. Die einmütige Ablehnung des Nationalsozialismus (165) am Ende der Weimarer Republik konnte daher auch nicht überraschend kommen; andererseits zeigt diese kritische Distanz, wie schwer es Katholiken in der Republik immer noch hatten. Das Zentrum, als Partei der politischen Mitte und Hort bürgerlicher und kulturell er Grundrechte, stimmte schließlich dem Ermächtigungsgesetz zu – aus politischer und nationaler Verantwortung. Hierzu führt Hürten subtil Verständnishilfen an: die autoritäre Regierung v. Papens, die falsche politische Einschätzung Hitlers und die völlig neue parteipolitische Konstellation. Das Abrücken der Bischöfe von ihrer gegen die Nationalsozialisten gerichteten Verbotspolitik nach Hitlers Regierungserklärung – nicht etwa durch das Reichskonkordat, wie Hürten richtig festhält – öffnete deutschen Katholiken Tor und Tür für die neue politische Richtung. Der Episkopat, den der Autor im folgenden stärker in seine Darstellung einbezieht, verhinderte aber im März 1933, daß die Nationalsozialisten Gottesdienste zu politischer Propaganda mißbrauchen könnten; dabei erwies sich die Klerusinstruktion Faulhabers als weitblickender. Stark analytisch legt Hürten dann die Ursachen und Auswirkungen von Bertrams zögerlichem Vorgehen kontrastierend zu Faulhaber dar. Bertram gab die Kompetenz der Kirche als Kontrollinstanz für die Ordnung des Staates und der Gesellschaft preis. Er glaubte, das Verbands- und Vereinswesen retten zu können, indem er sein politisches Engagement opferte. Auch Faulhaber erkannte, daß politische Protestaktionen die kirchliche Situation eher verschlimmern würden; man solle sich daher um die eigenen Leute sorgen. Klar- und Weitsicht war aber nur wenigen gegeben angesichts der ständigen verbalen Beschwichtigung von staatlicher Seite und der von vielen Kurzsichtigen als Kinderkrankheiten des neuen Regimes verharmlosten Gewaltaktionen. Verunsicherung und Verwirrung griffen innerhalb des Katholizismus um sich, dessen Reaktionsfähigkeit unter dem Eindruck von Verhaftungswellen und Terroraktionen gegen Zentrum, Presse und Verbandswesen untergraben war. Verschiedene Katholiken versuchten den „Brückenbau". Wohl aus einer gewissen Angst heraus, so stellt Hürten dar, wieder in den Zustand des Katholizismus des wilhelminischen Deutschlands zurückzufallen, glaubten einige, daß der Graben zwischen Partei und Kir-

che nicht unüberwindlich sei. Allen „Brückenbauern" gemeinsam war, daß sie keinen Gegensatz zwischen natürlich-völkischer Wiedergeburt und der übernatürlichen Ausrichtung der Kirche sahen. Interessant wären weitere Ausführung zur sog. Reichstheologie gewesen, insbesondere zu ihren tieferen Wurzeln. Kein Bezug wird hier auf Hudal genommen, der insofern nicht ins Bild paßt, als er – nicht wie die anderen – zu spät seinen Irrtum einsah.

Das immer noch kontrovers diskutierte Reichskonkordat stellt Hürten vor allem in den Zusammenhang der Entpolitisierung des Katholizismus, wobei er betont, daß der Hl. Stuhl nicht bereit war, einen politischen Preis für den Abschluß zu zahlen. Auch konnte dieser Vertrag nicht als Anerkennung des nationalsozialistischen Regimes gewertet werden, da die Kurie der Staatsform im allgemeinen neutral gegenüber stand. Bei der Entwertung des Art. 31 wurde deutlich – man sollte dies beim weiteren Lesen von Hürtens Werk stets vor Augen haben –, daß das Hitler-Regime nicht nur der „totale Staat" war, sondern die „totale Bewegung". Das wird in späteren Kapiteln über die Auflösung von Parteien, Presse und Verbandswesen als Auswirkung dieser Prämisse expliziert. Obwohl der Konkordatsabschluß in Deutschland kaum feierlich begangen wurde, sicherte er doch der dortigen katholischen Kirche das Recht, mit sich selbst identisch zu bleiben. Hürten zeigt anhand von Ausführungsverhandlungen und römischen Protesten gegen die nationalsozialistische Praxis verdienstvoll, daß das Reichskonkordat nicht widerstandsunfähig machte, sondern im Gegenteil zum Garanten für die ungehinderte Wahrnehmung der bischöflichen Amtspflichten werden konnte.

Fast fünf Kapitel widmet Hürten dem Schicksalsjahr 1933, um polykausal und mit zahlreichen Beispielen belegt, die Wende im deutschen Katholizismus aufzuzeigen. Dem langsamen aber stetigen Rückzug auf das innere Glaubensleben als unausweichliche Antwort zur Wahrung der eigenen Identität ist der zweite Teil des Buches gewidmet. Trotz steigender Besucherzahlen auf Katholikentagen, Kundgebungen, Prozessionen und Gottesdiensten (auch belegt durch Abb.), wurde die Öffentlichkeit durch die Reglementierung im Presse-, Schul- und Vereinswesen mehr und mehr zur Domäne des Regimes. Interessant dabei ist, wie regional unterschiedlich die staatlichen Maßnahmen und ihre Ausführung griffen, teilweise auch bedingt durch katholische Protestaktionen. Man vermerkt hier mit Erleichterung, daß Hürten die These von der Polykratie des politischen Staats- und Parteiapparates direkt und indirekt stützt.

Die Frage, ob der Nationalsozialismus eine Religion sei, verneint Hürten implizit. Hitler ließ Konfessionen in ihrer privaten Innerlichkeit zu, soweit sie nicht mit seiner Weltanschauung kollidierten. Die bloße Existenz des Christentums blieb gewahrt, obwohl es Bücher wie „Mein Kampf" oder der „Mythus", der vom Hl. Officium und nicht von der Indexkongregation (302) (25. 3. 1917 aufgelöst) indiziert worden war, sowie ideologische Maßnahmen (Entfernung von Kreuzen etc.) verunglimpften und in die Enge trieben. Seit 1937 trat die Auseinandersetzung mit den Kirchen gegenüber Kriegsvorbereitungen etc. zurück.

Das Leben der Katholiken unter dem Hakenkreuz stellt Hürten entsprechend der bereits herausgefilterten Prämissen nun in der Praxis dar: Abgesehen von der Auflösung des sozialen und politischen Katholizismus kamen Katholiken zum ersten Mal mit einer feindlich empfundenen Umwelt in Konflikt, als es um die Sterilisationsgesetze ging. Auch die Schulfrage konnte dann keinen Zweifel mehr an der unveränderlichen staatlichen Gegnerschaft lassen. Man reagierte mit konstant bleibendem Gottesdienstbesuch und reger Teilnahme an katholischen Großveranstaltungen, die sich aber im Laufe der Jahre eher verbrauchten. Statt die verschiedenen Arten des Widerstandes ausführlich zu erörtern, geht Hürten hier, und mit Recht, dem religiösen Rückzug auf die Innerlichkeit nach. Der deutsche Episkopat vollzog keine neue Ortsbestimmung; seine Loyalität gegenüber dem Staat wurde nie in Frage gestellt. Weltanschaulich bezog er im Weihnachtshirtenbrief von 1936 deutlich Stellung. Auch der Hl. Stuhl wandte großen Eifer auf, um in mühevoller Kleinarbeit gegen Konkordatsverletzungen und staatliche Übergriffe zu protestieren, obwohl der Austausch diplomatischer Gepflogenheiten die gegenteilige Haltung widerzuspiegeln schien. In Rom gab man sich über den Erfolg der Demarchen und Noten keinen Illusionen hin, erzielte aber dadurch eine Einmütigkeit mit dem deutschen Episkopat. Die Deutlichkeit der römischen Worte verdeutlicht das staatliche Echo auf die Enzyklika „Mit Brennender Sorge": Repressalien gegen Kleriker und antikirchliche Propaganda nahmen zu; allerdings war die Enzyklika kaum der erste Anlaß

zur „vollständigen Aufkündigung des Reichskonkordats" (378), das selbst im Krieg nie außer Kraft gesetzt wurde. Der Lebensraum der Kirche wurde immer kleiner; Verhandlungen mit dem Staat setzten aus. Der Bruch war allen deutlich, was Hürten durch den Fall Rupert Mayer und zahlreichen Protestaktionen im geschlossenen katholischen Milieu verdeutlicht.

Die exkurshafte Schilderung des Katholizismus in Österreich und dem Sudetenland verdeutlicht folgendes: Der deutsche Episkopat hatte – historisch bedingt? – das römische Korrektiv nicht in diesem Maße notwendig; auch im österreichischen Katholizismus waren nach Annäherung und Schockerlebnis vergleichbare Phänomene zu beobachten.

Die großen Pogrome nach der Münchener Konferenz entlarvte das System endgültig; in Deutschland kam die Diskussion um die Rassenlehre erst durch den Vatikan in Gang, und zwar verlagert auf Exilpresse und Ausland. Wenn auch den meisten nicht der unmittelbare Zusammenhang zwischen tatsächlicher Judenvernichtung und bevorstehender Christenverfolgung bewußt war, so breitete sich angesichts solcher Vorgänge zumindest eine ohnmächtige Scham aus. Neben Hilfeleistungen – sogar halbamtlichen –, insbesondere für nichtarische Christen, gab es aber auch verschiedentliche Solidaritätsbekundungen von Geistlichen. Prominentestes Beispiel war Lichtenberg, der allerdings nicht in der Haftzeit zu Tode kam (434), sondern nach der Rücksistierung auf einem Sammeltransport nach Dachau.

Vor Kriegsbeginn vertat das Regime die letzten Möglichkeiten für ein Arrangement mit dem neugewählten Papst. Im Gegensatz zu Bertram beabsichtigte Pius XII. nicht, irgendwelche Rechte preiszugeben und auf Rückzugstaktik einzuschwenken. Rein äußerlich blieb es bei der formellen, offen demonstrierten Loyalität des Episkopats, tatsächlich rückte aber das System selbst stärker als bisher in den Vordergrund des kirchlichen Protests. Die Quellen (SS und Gestapo) belegen außerdem, daß ein Großteil des deutschen Klerus den Krieg ablehnte. Ist daher der Begriff „Burgfrieden" gerechtfertigt? Daß die Loyalität gegenüber dem Staat davon unberührt blieb, ergibt sich aus dem Vorangegangenen. Die knappe verdienstvolle Darstellung über die Seelsorge an den Kriegsgefangenen und Zwangsarbeitern läßt aber für die Alltagsrealität einen deutlichen Schatten auf solche Loyalitätsbekundungen fallen. Spätestens die Ereignisse im Warthegau mußten dem informierten Beobachter deutlich vor Augen führen, was dem deutschen Katholizismus, der sich während des Kriegs in einer Art Wartestellung befand, nach einem deutschen Sieg erwarter hätte: Aufhebung der Klöster, Dezimierung des Klerus, private Vereine als rechtlicher Status der Kirchen etc. Interessant entfaltet Hürten weiterhin den Gedanken der Bewährung derjenigen Soldaten, die Waffendienst und Glaubenseinstellung in Übereinstimmung bringen wollten (465 ff.). Wenn es um die Haltung des Regimes gegenüber dem Hl. Stuhl ging, hätte insgesamt größere Differenzierung not getan: Das Auswärtige Amt war sicherlich die staatliche Behörde, die am ehesten auf einen Ausgleich mit dem Vatikan hinarbeitete. Woermanns Stellungnahmen (471) repräsentierten aber nicht die Haltung dieser Behörde, während v. Bergen 1943 als zu „romsichtig" abgelöst wurde. Daß Hürten auf v. Weizsäcker verzichtet, erspart ihm einige sachliche Schwierigkeiten.

Die beiden letzten Kapitel, Widerstand und Schuldfrage, faßt Hürten mit der notwendigen Behutsamkeit an, ohne selbst direkt Position zu beziehen. Politischer Widerstand lag nie in der Absicht des deutschen Katholizismus. Die Bischöfe erkannten, daß es um Sein oder Nichtsein des Christentums in Deutschland ging. Immerhin war es der Kirche gelungen, ihre Identität zu wahren – ohne sich nach Kriegsende angesichts der Not und der Schuld des Volkes als Sieger zu fühlen. Daraus entwickelte sich in den ersten Nachkriegsjahren ein schärferes Bewußtsein für die Verteidigung der Menschenrechte und der Freiheit.

Rom *Stefan Samerski*

Karl Hofmann: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands, Augsburg (Verlag Dr. Bernd Wißner) 1992, 450 S., 40 Abb., kt., ISBN 3-928898-12-4.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete und durch Fotos ergänzte von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg angenommene Dissertation, für die – neben der Literatur – Akten aus vielen kirchlichen, staatlichen und anderen Archiven herangezogen und zahlreiche

mündliche und schriftliche Zeitzeugenbefragungen durchgeführt wurden

In der Einleitung schreibt der Verfasser, die gesamte katholische Jugendbewegung der 20er und 30er Jahre des 20. Jhdts. „war im tiefsten von einer einzigen Sehnsucht beseelt: der inneren Notwendigkeit der Zeit gemäß aushandeln und gleichzeitig ganz in Christus zu leben" (S. 15) – eine leicht zu bezweifelnde Pauschalbehauptung! Es folgen ein unter dem eigenartigen Titel „Vorentscheidungen in der Forschungsgeschichte zur katholischen Jugend" stehender durchaus akzeptabler Forschungsbericht und die Darlegung des eigenen Ansatzes und Vorgehens. Nicht eine vollständige Geschichte der Sturmschar solle vorgelegt werden, sondern die Darstellung des Denkens und Handelns der stärksten Führungskräfte.

Das Buch umfaßt vier Teile; 1. Zur Geschichte der jungen Generation im Katholischen Jungmännerverband Deutschlands von 1919 bis 1938 (S. 31–218); 2. Die Sturmschar der Erzdiözese Paderborn (S. 219–306); 3. Die Sturmschar der Diözese Rottenburg (S. 307–398); 4. Abschließende Reflexionen (S. 399–423).

Zu 1: Hofmann berichtet, beginnend mit der von 1896 bis 1920 datierten „unerwarteten Vorgeschichte" (eine nicht geglückte Formulierung!), ausführlich und detailliert über den Weg der Katholischen Jungmännerbewegung, der kath. Wanderbewegung und der im Oktober 1929 gegründeten „Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes", deren Reichsführer von 1929 (unrichtige Angabe auf S. 69 bei seinem Porträt) bis 1935 der aus München gebürtige Franz Steber war. Zu den vielfältigen Aktivitäten der Sturmschar gehörten neben der Arbeit vor Ort Lager, Fahrten und Treffen auf Diözesanebene und Veranstaltungen auf Reichsebene. So fanden im Jahre 1931 ein auf vier Monate angelegtes Lager auf der niederländischen Insel Ameland statt, an dem – im Wechsel – insgesamt 1500 Jungen teilnahmen, und ein als politisches Modell eines geeinten Europa gedachtes „Panropa-Lager" im Westerwald. Das Reichstreffen auf der Feste Alexander bei Koblenz (1932) war Höhepunkt und Vollendung der Aufbauarbeit, zeigte die Verschiedenheit von anderen Bünden auf und führte zur Gründung der Wochenzeitung „Junge Front", die später „Michael" hieß, bei ihrem 1936 erfolgten endgültigen Verbot eine Auflage von 330 000 Exemplaren hatte und damit den „Völkischen Beobachter" erreichte. Die im Mai 1935 unternommene Romfahrt von 1900 Sturmschärlern, Pfadfindern und Neudeutschen bedeutete für viele Teilnehmer „ein einmaliges Bildungserlebnis und ein bewußtes Zeichen ihrer Bekenntnis- und Opferbereitschaft für Volk und Kirche" (S. 153), gab aber den Nationalsozialisten den letzten Anstoß zur Verdrängung der kath. Jugendverbände aus der Öffentlichkeit und dann zum Verbot. 1935 wurde der Westfale Hans Niermann Reichsführer der Sturmschar, die sich nun sehr veränderte, auf praktische Dinge hin orientierte und am 19. November 1937 in „Gemeinschaft St. Michael" umbenannt wurde. Steber, der 1933 Kontakt zu Jungkommunisten aufgenommen hatte, wurde 1936 verhaftet und 1937 wegen Vorbereitung zum Hochverrat zu fünf Jahren Zuchthaus verurteilt, der Kath. Jungmännerverband im Februar 1939 aufgelöst.

Zu 2 und 3: Der Verf. zeigt „die historische Entwicklung am Beispiel der Sturmschar der Diözesen Paderborn und Rottenburg" (S. 29) auf, weil hier die Quellenlage relativ gut ist, und wertet Paderborn als repräsentativ für den Nordwesten und Rottenburg für den Süden Deutschlands. Während er im ersteren Bistum eine Diskrepanz zwischen „Amtskirche" und Jugend hervorhebt, konstatiert er ein „besonderes Verhältnis" (gemeint ist wohl ein besonders enges) des Rottenburger Bischofs Sproll zur Sturmschar und vor allem zu deren führenden Leuten.

Zu 4: In 17 Thesen, die begründet und von Begriffen wie „Sinnmuster", „Sinnkraft", „Sinngemeinschaft", „Sinnmodell", „Sinnstruktur" und „Sinnordnung" dominiert sind, ersteht eine Art Resümee. Die Sturmschar wollte – nach Meinung des Verf. „ganz in Christus und ganz in der Notwendigkeit der Zeit" leben (S. 419), sie sei „ein vielversprechender Anfang und ein tragisches Ende zugleich" (S. 420) gewesen.

Hofmann hat eine gründliche und durchdachte Arbeit vorgelegt, aus der vieles zu erfahren ist über Programmatik, Theorieüberlegungen und -erörterungen, ideologische Auseinandersetzungen und Richtungskämpfe in der katholischen Jugendbewegung und auch über die Neigung zur Bildung von Gruppen und Grüppchen. Die Neigung zur Nabelschau war – so meint der Rezensent – ein Charakteristikum und zum Teil auch ein Narkotikum der gesamten deutschen Jugendbewegung, im katholischen Bereich vielleicht am wenigsten beim Bund Neudeutschland. Vor lauter Lust am Theoretisieren kam das Handeln, oft gerade in politicis, zu kurz.

Dem auch für die Biographie geistlicher Jugendführer wie Karl Mosterts und Ludwig Wolker und für die Geschichte der Bistümer Paderborn und Rottenburg-Stuttgart beachtenswerten Buch, das über überaus viele Anmerkungen verfügt und durch zuverlässige Personen- und Ortsregister erschlossen ist, wäre eine Straffung nicht schädlich und die Verwendung einer weniger prätentiösen und weniger an Soziologismen angelehnten Sprache nützlich gewesen.

Ibbenbüren *Hans-Ludwig Abmeier*

Joseph Bernhart: Sinn der Geschichte. Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961. Herausgegeben von *Manfred Weitlauff*, Weißenhorn (Anton H. Konrad Verlag) 1994, 30, 480 S., Ln. geb., ISBN 3-87437-359-2.

Es ist immer ein Wagnis, wenn eine dem anspruchsvollen Essay zuzuordnende Untersuchung erneut zugänglich gemacht wird. Hier handelt es sich um eine 1931 erschienene Arbeit, die alsbald von kompetenter, zumeist freilich befreundeter und zumindest wohlwollender Seite her dankbare Zustimmung erntete.

Und man fragt im Blick auf die zwanziger/dreißiger Jahre nach mit Joseph Bernhart vergleichbaren Namen. Vielleicht fallen Theodor Haecker und unter Berücksichtigung zeitlicher Verschiebung auch Namen wie Romano Guardini oder Reinhold Schneider dem solche Art der „Geschichtsphilosophie" goutierenden Leser von heute ein.

Aber solche Leser haben es schwer, denn Geschichtsphilosophie generell und solche unter theologischem Aspekt speziell haben keine Konjunktur, mögen von der Sache her auch nach dem Zerbrechen großer geschichtsphilosophischer Entwürfe als von vornherein unglaubhaft erscheinen.

Oskar Koehler hat sich besonders um eine Neuauflage dieser Schrift von 1931 bemüht, die für den Herder-Verlag besonders erfolgreich gewesen war.

Manfred Weitlauff nun, der diese Schrift zusammen mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema herausgibt, hat schon vor dieser sorgfältigen, den heutigen Leser mit gezielten Informationen auf den Weg des Mitgehens bringenden Edition für Joseph Bernharts Weg und Schicksal Sympathie zu erwecken versucht.

Seit 1992 liegen die umfangreichen „Erinnerungen" Bernharts vor.

Zweifellos war der Autor dieser Meditationen über den „Sinn" der Geschichte weit mehr, ja anderes als ein erbaulicher Traktatverfasser. Es handelt sich um einen in der philosophischen und theologischen Literatur gründlich bewanderten Mann, ohne Scheuklappen auch vor Ergebnissen der Wissenschaft oder des philosophischen Nachdenkens, die zur Zeit der Abfassung dieser Schrift entweder umstritten, jedenfalls nicht opportun waren.

Bernhart versteht es, in knappen Strichen beispielsweise über die Deutungen der Entwicklung des Menschengeschlechts von Tertullian über Augustin bis zu Lessing und Herder zu informieren. Aber nicht das Nachzeichnen geschichtsphilosophischer Entwürfe für sich allein ist Bernharts eigentliches Bestreben, sondern die Einbringung biblischer Denkkategorien in das Verstehen von Geschichte.

Das Reich Gottes sei ja Sinn und Zweck alles Geschichtlichen. Aber auf Seiten der stellungnehmenden Freiheit werden die „Axiome" als dauernde „Aggressive" empfunden, als Gericht über Gewünschtes oder Getanes.

Damit rührt sich, wenn Bernhart über den „Sinn" nachdenkt, das bleibende Thema „Geheimnis", für das es keinen anderen Deuteschlüssel gibt als die mit dem erratischen Fels der Theodizee verbundene Tragik.

Die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen setze die Ladung des Schöpfers vor das Geschöpf voraus. „Nur der ungerechtfertigte Gott ist der Gott der Religion." Ihn zu rechtfertigen ist, „abseits ein Geschäft der Philosophie, die das Ärgernis der menschengemäßen Gottheit abzustellen hoffen" (S. 202) mag. Die Geschichte ist aus diesem Grunde - man sieht, daß Bernhart sich von Karl Barth bis Peter Wust orientierte – in sich selbst tragisch „durch die Fülle ihres Miserablen". „Das Tragische ist die ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung des Menschen, daß ein Riß durch Welt und Dasein geht ..." (S. 319, aus dem Jahre 1951). Beruhigung gewährt nur der Gedanke, daß der, der diesen Riß verantwortet, auch für seine Beseitigung zuständig sein wird.

Manfred Weitlauff ist übrigens Joseph Bernharts „Tragik im Weltlauf" im Spiegel seiner Biographie eigens nachgegangen (vgl. S. 321, Anm. 49).

Bernhart bevorzugt das Begriffspaar Welt - Reich, weil er die „sittliche Überwindung" des Scheiterns an der Geschichte für Vernunft und Herz als unzureichend

ansieht. Insofern geht er prinzipiell einen anderen Weg als der zum guten Teil vom Idealismus und Kierkegaard her argumentierende Reinhold Schneider (vgl. dessen „Die Heimkehr des deutschen Geistes", Heidelberg 1946).

Daß der Mut unseren Autor mit einem R. Schneider ebenbürtig verband, zeigen ein Beitrag von 1933 „Arche in der Sintflut" sowie eine Goethe gewidmete Hommage (erstmals hier veröffentlicht).

Für die Edition wurden beispielsweise auch kunstgeschichtliche Werke bis zum Erscheinungsjahr 1989 nachgetragen.

Überhaupt verdienen der Herausgeber (dessen Anmerkungsrecherchen ab S. 219 besonderen Respekt verdienen) und seine Helfer Dank für diesen Band, den man als Zeugnis eines nachdenklichen Geistes von Format gern öfter zur Hand nehmen wird. Für manchen Aspekt, z.B. zur Beurteilung des Mittelalters, würde Bernhart wohl Verständnis haben, wenn wir zunächst eher z.B. an Alois Dempf oder Johannes Spoerl (beide München) denken würden, die ähnlich dem Drama des „gechristeten" Abendlandes nachdachten.

Bernhart war fasziniert von der Bibel und von Augustin, den er so einfühlsam übersetzt hat. Er hätte sich wohl geweigert, von der Säkularisierungskategorie her zu denken (vgl. aber S. 105 ff.). Er war zugleich kein leichtfertiger Vereinfacher; die Schlüssigkeit der Logik, wie sie z.B. dem Hegelschen System nach einem metaphysischen Plan zueigen scheint, wäre ihm ebenfalls nicht akzeptabel erschienen.

Saarbrücken *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*

Karl-Heinz Fix: Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik (= Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, Neue Folge 7), Heidelberg (Universitätsverlag C. Winter) 1994, 7, 365 S., Ln. geb., ISBN 3–8253–0195–8.

Im Mittelpunkt dieser historischen Dissertation steht die Darstellung der politischen Äußerungen und zum Teil auch des entsprechenden Wirkens der Hochschullehrer der Heidelberger Theologischen Fakultät (14–198). Behandelt werden 23 Personen: 11 Ordinarien, 6 außerordentliche Professoren, 5 Privatdozenten und 1 Honorarprofessor. Sie vertraten sämtliche Disziplinen – mit einem leichten Übergewicht der systematischen Theologie, weil diese als einzige in Heidelberg doppelt besetzt war. Zu politischen Vorgängen äußerten sich nahezu alle diese Hochschullehrer – und zwar überraschend häufig. Sie fühlten sich dazu aufgrund ihres Selbstverständnisses als Repräsentanten der kulturellen Elite verpflichtet, keineswegs nur hier in Heidelberg und keineswegs allein die Theologen. Was diese jedoch offenkundig besonders motivierte, war die Überzeugung, in einer großen geistigen Auseinandersetzung zu stehen, inmitten eines Weltanschauungskampfes zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, den heilenden Kräften des Christentums und den dagegen anstürmenden zerstörerischen Mächten. Dementsprechend handelte es sich bei den meisten dieser politischen Stellungnahmen auch nicht um argumentative Auseinandersetzungen mit dem Gegner, nicht um das Eintreten in einen rationalen Diskurs, sondern um Wiederholungen alter und bekannter Stellungnahmen, wenn nicht sogar von Stereotypen. Gefährlich und im letzten verantwortungslos war diese Vorgehensweise – wie der Autor deutlich zeigt – vor allem deshalb, weil solche mehr oder weniger verdeckten politischen Aussagen in aller Regel im Gewande und mit dem Anspruch strenger wissenschaftlicher Urteile vorgetragen wurden.

Die Heidelberger Fakultät galt politisch und theologisch als „liberal". Daß es sich bei dieser Charakterisierung in hohem Maße um einen kirchenpolitischen Kampfbegriff handelte, tritt klar zutage. Hielten sich im Ersten Weltkrieg die Vertreter eines Verständigungsfriedens bzw. eines Siegfriedens in der Fakultät noch in etwa die Waage, dominierten nach 1918 diejenigen, die – wenn auch mit unterschiedlicher Klarheit und Entschlossenheit – sich politisch gegen die Weimarer Republik erklärten. „Liberale" und „Positive" stimmten in dieser Hinsicht überein. Auffällig ist die relativ große Zahl liberaler Theologen, die sich nach 1933 dem Nationalsozialismus anschlossen – bei mindestens fünf Personen ist das offenkundig. Aber ebenso interessant bzw. irritierend sind jene Gestalten, die sich sogleich – wie Hupfeld – oder nach einigem Zögern – so Wendland – für die Bekennende Kirche entschieden: Hupfeld hatte bis dahin keine Gelegenheit vorübergehen lassen, ohne die Weimarer Republik mitsamt ihren Ordnungen und Institutionen herabzusetzen. Darin stand ihm Wendland überaus nahe, auch in der nationalistischen Überheblichkeit oder der Verklä-

rung des Dienstes am Staat zum „Gottesdienst". Man versteht, daß Martin Dibelius wenig Neigung empfand, sich dieser Bekennenden Kirche anzuschließen!

Einmal mehr belegt auch diese Untersuchung eindrücklich, daß die immer wieder behauptete Übereinstimmung von theologischen und politischen Positionen schlicht falsch ist. Sie stimmt nicht für die Zeit der Weimarer Republik und noch weniger für die Phase des Übergangs zum Nationalsozialismus. Aus dem Lager des Liberalismus kamen sowohl politische Gegner der Demokratie als auch deren Verteidiger. In Heidelberg waren das vor allem Friedrich Niebergall und Martin Dibelius. Insbesondere dieser, der weit über Europa hinaus bekannte und geschätzte Neutestamentler, bildete allerdings mit seinem aktiven politischen Eintreten für die DDP, seiner Kritik am bürgerlichen Antisemitismus und seinem starken Engagement für die ökumenische Bewegung in vieler Hinsicht eine große Ausnahme. Zu Recht wird er deshalb hier besonders gewürdigt (93–116).

Bei den Berufungsverfahren – davon handelt der zweite Teil (199–233) – konnten sich die Fakultätsmitglieder in aller Regel ziemlich leicht einigen. Schwierigkeiten kamen von außen, vor allem von der badischen Kirchenleitung, die aus kirchenpolitischen Gründen ihre „positive" Linie in der „liberalen" Fakultät durchdrücken wollte. Das war zunächst auch der Hintergrund des „Falles Dehn", wo die Heidelberger ihrem Kandidaten nachträglich das Vertrauen entzogen. Fix arbeitet klar heraus (219–228; 230–232), daß die Ablehnung Dehns durch die Kirchenleitung, die – von seiner Person zunächst unabhängige – hochgradige politische Erregung an der Universität sowie das sachlich und menschlich fragwürdige Agieren des Dekans zusammen diese schlimme Entscheidung bewirkten.

Instruktive Daten zu den Heidelberger Theologiestudenten bietet schließlich das letzte Kapitel (234–296). Sie kamen in aller Regel, zu mehr als 50 %, aus Baden, umfaßten einen beträchtlichen Anteil von Angehörigen der unteren Mittelschicht, mit Einschluß von Bauern und sogar „Arbeitern", und gehörten insgesamt zu den finanziell Schwächsten der hier Studierenden. Obwohl sie also mancherlei Gründe für den Anschluß an den Nationalsozialismus gehabt hätten – wozu der Autor auch die Anziehungskraft des „pseudoreligiösen Gebarens" dieser „Bewegung" zählt (277) – hielten sich die Theologiestudenten ihm gegenüber unübersehbar zurück. Fraglos war ihre „unpolitische" Haltung weithin identisch mit einer latenten Aversion oder doch Abneigung gegenüber der Weimarer Republik. Aber das ändert nichts an dem Faktum, daß diese Studierenden sich gegenüber dem Nationalsozialismus resistenter verhielten als die Theologen an anderen deutschen Fakultäten, resistenter auch als die übrigen Studenten in Heidelberg. Eine einfache Erklärung für diesen erstaunlichen Sachverhalt gibt es offenkundig nicht.

Insgesamt bietet diese Studie einen gewichtigen Beitrag nicht nur zum Verständnis einer einzelnen Theologischen Fakultät, sondern – weit darüber hinausgreifend – auch zur vertieften Erkenntnis der komplexen Vielfalt des Protestantismus in der Zeit der Weimarer Republik und in den Anfangsjahren des „Dritten Reiches".

Gießen *Martin Greschat*

Albrecht Aichelin: Paul Schneider. Ein radikales Glaubenszeugnis gegen die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus (= Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 6), Gütersloh (Christian Kaiser / Gütersloher Verlagshaus) 1994, 33, 362 S., kt., ISBN 3-579-01864-7.

Die Arbeit will die „Symbolfigur" der Bekennenden Kirche in dem Sinn erhellen, daß sie diese Gestalt in die Geschichte des Kirchenkampfes einordnet. Insofern soll es um mehr oder auch weniger, auf jeden Fall jedoch um etwas Anderes als eine traditionelle Biographie gehen: nämlich „in Gestalt einer Fallstudie" will die Untersuchung „den eskalierenden Konflikt Paul Schneiders als Pfarrer der Bekennenden Kirche mit den DC-Kirchenbehörden und dem NS-Regime aufzeigen und gleichzeitig historisch einordnen" (XXVII). Dementsprechend knapp zeichnet das 1. Kapitel den „biographischen Hintergrund" (1–43). Schneider war Kriegsfreiwilliger, studierte dann Theologie – mit einer Begründung, die weitgehend mit derjenigen Martin Niemöllers übereinstimmt (3). Das Studium prägte ihn offenkundig nicht, ein Intellektueller war Schneider nie. Aber er machte ein Industriepraktikum und arbeitete danach in der Berliner Stadtmission. Bereits in dieser Zeit traten bei ihm neben konventionellen Zügen – wie der national-konser-

vativen Grundhaltung oder seiner erwecklich-kirchlichen Theologie – individuelle Besonderheiten zutage: vor allem eine an inneren Spannungen reiche Eigenwilligkeit sowie ein bewußt gewählter Antimodernismus, wozu nicht nur das Beharren auf der Kirchenzucht gehörte, sondern insgesamt ein Leitbild von Gesellschaft, „die ganz von den christlichen Prinzipien geprägt war, in der es also keinen 'weltlichen' Freiraum geben durfte" (24). Typisch erscheint dann wieder seine anfängliche Hinneigung zum Nationalsozialismus und den Deutschen Christen. Auch Schneider begrüßte das Programm der Volksgemeinschaft und das Ziel einer umfassenden Volksmission.

Die folgenden vier Kapitel (45–178) schildern detailliert Schneiders Konflikte mit der Partei und den staatlichen Behörden, deren Aktionen und Reaktionen die von den Deutschen Christen beherrschte Kirchenleitung der Rheinischen Kirche in aller Regel beflissen zuzustimmen pflegte. Zu den hier berichteten Vorgängen ließen sich zahlreiche Parallelen von Pfarrerschicksalen aus anderen Gemeinden und Landeskirchen beibringen. Auch andernorts wurde Einspruch laut gegen neuheidnische Parolen – so wie Schneider bei der Beerdigung eines Hitlerjungen gegen den Satz protestierte, dieser sei nun aufgenommen in den „himmlischen Sturm Horst Wessel" (85). Mit Hunderten anderer Pfarrer wurde Schneider im März 1935 verhaftet, weil auch er die Kanzelabkündigung der APU verlesen hatte. Die Verweigerung des Hitlergrußes im Konfirmandenunterricht, von Glockengeläut und Kirchenbeflaggung anläßlich politischer Ereignisse oder Wahlboykott waren ebenfalls nicht analogielos. Was bedeutet also Schneiders zunehmende Radikalisierung, von der hier mehrfach die Rede ist? Sicherlich ging es dabei nicht um die Ausweitung des Protestes über den kirchlichen Bereich hinaus in den politischen Raum. Diese Interpretation erscheint mir als eine problematische Modernisierung, die Schneiders Intention nicht gerecht wird. Läßt man nämlich seine zunehmende Eigenwilligkeit, die durchaus intransigente Züge annehmen konnte, einmal beiseite, wird deutlich, daß es Schneiders restauratives Leitbild einer christlichen Gesellschaftsordnung war, woran er zäh und unerbittlich festhielt, wodurch der Konflikt eskalierte. Dieser begann mit Schneiders Verteidigung altkonservativer Zucht und Moral gegenüber Goebbels (67 f.), setzte sich fort in der betonten Abgrenzung gegenüber Dorfbewohnern, die nicht zur Bekennenden Kirche gehörten (78 f.) oder in der Ausübung von Kirchenzucht (168 ff.) und gipfelte im Schulkonflikt (136 ff.). Dabei ging es um mehr als die Verteidigung der Konfessionsschule, wenn für Schneider galt: „auch die Schule, wie alles kulturelle und geistige Leben an einem Ort, sollte unter der Aufsicht der Kirche und des Pfarrers stehen" (139). Man mag das als „Wächteramt" bezeichnen (207 u.ö.). Mindestens ebenso exakt wäre der Begriff Klerikalismus. Daß beide Worte den Sachverhalt nur begrenzt treffen, liegt an Schneiders Überzeugung, für die wahre, von Gott gewollte Ordnung der Gesellschaft mit Wort und Tat, also bekenntnishaft eintreten zu müssen. Das geschah immer umfassender, prinzipieller – und insofern kompromißloser und radikaler.

Erst wenn man diese Voraussetzungen sieht, wird Schneiders Verhalten anläßlich seiner Ausweisung aus Dickenschied und dem Rheinland verständlich (Kap. 7, 179–223). Singulär war dieses Vorgehen weniger, weil da eine in weiten Kreisen der Bekennenden Kirche vorhandene theologische und kirchliche Grundeinstellung „radikalisiert" wurde, sondern weil dieser Mann die Wahrheit und Ordnung Gottes nun demonstrativ proklamierte. Deshalb teilte er auch seine Rückkehr in seine Gemeinde der Reichskanzlei offiziell mit (201 ff.). Dabei baute Schneider kaum auf das „Prinzip der Rechtsstaatlichkeit" (202), sondern er berief sich auf Gottes Recht und Gerechtigkeit, die zuletzt triumphieren würden (203). Aus derselben Überzeugung mühte er sich bei den Verhören um Wahrhaftigkeit (211, A. 144) und war nicht bereit, seine Freilassung durch die Akzeptanz des Ausweisungsbefehls zu erkaufen (216 f.).

Schneiders Auftreten im Konzentrationslager Buchenwald vom Ende 1937 bis zu seinem Tod im Juli 1939 – davon handelt das 8. Kapitel (225–286), dem sich noch zwei weitere anschließen, über die Reaktionen auf seinen Tod (287–319) sowie ein Resümee (321–341) – bildete die konsequente Fortsetzung dieser Haltung. Daß er sich weigerte, beim Appell die Hakenkreuzflagge zu grüßen, hatte Mißhandlungen zur Folge, die sich steigerten, als er Bibelsprüche und Trostworte aus dem Bunkerfenster schrie. Schneider verhielt sich in den Augen der SS „widerspenstig" (259), so daß an eine Entlassung nicht mehr zu denken war. Man erfaßt dieses Verhalten kaum richtig, wenn man es, im Sinne einer gängigen Bonhoeffer-Interpretation, als „das konkrete verant-

wortliche Eintreten für die geschundenen Mitmenschen" charakterisiert (234) und beide Männer auf eine Stufe stellt (338 f.). Bonhoeffer jedenfalls hat, wenn er vom „reinen Martyrium" sprach, die Dinge ganz anders gesehen – und sicher zu Recht. Ebensowenig überzeugt die These, Schneider sei für den Rechtsstaat und die Grundrechte des Einzelnen eingetreten und habe insofern politischen Widerstand geleistet (325–328). Zum einen lassen sich dafür höchstens indirekte Belege beibringen; und zum andern muß man doch wohl fragen, welches Verständnis von Politik Schneider hatte, wenn er gegenüber dem Lagerleiter erklärte, erst wenn dieser alle Juden entließe, werde er sich beruhigen (239)!

Paul Schneiders Leben und Tod war und ist irritierend, weil es quer steht zu allem zeitgenössischen Denken und Empfinden. Diese Dimension kommt in der vorliegenden Untersuchung zu kurz, und im Resümee gerät sie vollends aus dem Blick. Strukturell gesehen steht Schneider mit seiner religiösen Überzeugung viel näher bei den Zeugen Jehovas als bei vielen Gliedern der Bekennenden Kirche, von Bonhoeffer ganz zu schweigen. In seiner gründlichen und reflektierten Studie über jene Zeugen Jehovas (Zwischen Widerstand und Martyrium. Die Zeugen Jehovas im „Dritten Reich". München 1993) hat Detlef Garbe jüngst ihren Widerstand gegen den Nationalsozialismus als ein eigenständiges „religiöses Phänomen" dargestellt, „das den Gesetzen politischen Handelns nicht gehorcht und sich dem Kalkül zweckrationaler Interessenwahrung entzieht" (528). Diesen Menschen ging es zuerst und vor allem um die „Selbstbehauptung gegenüber Gott", d.h. den Gehorsam ihm gegenüber, der sich in einem Bekennen konkretisierte, das prinzipiell den Charakter einer „Fundamentalopposition" trug. Im Verhalten Paul Schneiders und dieser religiösen Gruppe gibt es viele Parallelen – über den Wahlboykott und die Verweigerung des Hitlergrußes, auch im KZ, bis zu Versuchen der Missionierung dort oder der Weigerung, sich durch die Bestätigung der Rechtmäßigkeit der nationalsozialistischen Verfolgungsmaßnahmen die Freiheit zu erkaufen. Selbstverständlich heißt das nicht, daß Schneider von den Zeugen Jehovas beeinflußt worden wäre! Hier wie da wiederholten vielmehr Menschen – in jeweils eigener Weise – unter veränderten Verhältnissen jenes Glaubenszeugnis der frühen Christenheit, das sie bedingungslos und ohne jede persönliche oder sonstige Rücksichtnahme einer als gottlos erkannten Macht entgegensetzten. Leichter macht dieses Verstehen freilich der Kirche und heutigen Christen den Umgang mit solchen Märtyrern nicht. Auch nicht mit Paul Schneider.

Gießen *Martin Greschat*

Notizen

Pavlos Tzermias: Das andere Byzanz. Konstantinopels Beitrag zu Europa, Freiburg / Schweiz (Universitätsverlag), 1991, 189 S., kt., ISBN 3-7278-0766-0.

Dieses populärwissenschaftliche Buch des in der Schweiz lebenden Publizisten (Dozent an der Univ. Freiburg) und Griechenland-Korrespondenten der „Neuen Züricher Zeitung", dem im vorigen Jahr noch eine Festschrift gewidmet wurde (Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte, Festschr. f. P. Tzermias zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1993; Verzeichnis seiner Veröffentlichungen: ebd., 17–27), will dem Nichtfachmann die Bedeutung und den Reiz der byzantinischen Kultur erschließen helfen. Er tut dies, indem er zunächst das auf interkonfessioneller Polemik sowie E. Gibbon zurückgehende, negative Urteil über Byzanz darstellt und kritisch überprüft, um dann den byzantinischen Einfluß auf den Westen seit dem Früh- und Hochmittelalter, die Auswirkungen der Rechtsreform Kaiser Justinians I. (CIC) sowie die Rolle von Byzanz in der Abwehr des Islam, in der Christianisierung der Slaven (Balkan/Rus') und in der Inspiration des italienischen Humanismus aus mangelnder Kenntnisnahme und Verzeichnung ins rechte Licht zu rücken. Dabei bedient er sich neben eigenen Einsichten gerne vieler Zitate meist anerkannter Autoritäten auf dem Felde der Byzantinistik; daraus ergibt sich in logischer Konsequenz der Verzicht auf die Darstellung wissenschaftlicher Kontroversen in dieser Disziplin oder benachbarten Fächern (so z.B. neuerdings über die Lage von Großmähren: S. 141), die be-

stenfalls in allgemeiner Form angedeutet werden. In lange Passagen längst bekannter Tatsachen mischen sich immer wieder auch neuartige Einsprengsel (z.B. über byzantinische Musik); neben der durchgängig probyzantinischen Einstellung des Verfassers (mit Ausnahme der Ehrenrettung für den Patriotismus des Kardinals Bessarion, bei dessen Hauptwerk „In calumniatorem Platonis" er allerdings das L. Mohler noch unbekannte vierte Buch übersieht: S. 178 ff.) fällt die relativ häufige „schweizerische Einfärbung" auf, die für sich genommen aber offensichtlich noch nicht die genügende Distanz zur Materie gewährleistet.

Auf einige orthographische, sachliche und sprachliche Fehler sei noch eigens hingewiesen. Auf S. 33 ist ganz sicherlich Innozenz III. (statt: II.) gemeint; Myra Lot-Borodine (1882–1957) war nie „Katholikin" (S. 82): die in St. Petersburg geborene Autorin blieb vielmehr trotz ihrer Studienkontakte zu J. Lebreton SJ und E. Gilson immer den Lehren des russischen Exiltheologen V.N. Lossky treu; ein Satz aus der angeblichen Doktrin Mohammeds (S. 125: „Die Vernichtung ...") bleibt unverständlich; im Buchtitel Lemerles sollte es heißen: „... au X^e siècle" (S. 141); wenn Demetrios Kydones als „hellenischer Byzantiner" (S. 152) bezeichnet wird, muß dieser Ausdruck unklar bleiben, zumal der Terminus „hellenisch" in seiner für das 14. Jahrhundert typisch-schwankenden Bedeutung zwischen „heidnisch" und „griechisch-patriotisch" erst später (S. 174) teilweise aufgeklärt wird – bekannt ist die Verwirrung, die der Mönch Kallistos Angelikudes durch die falsche Übersetzung des Titels „Summa contra Gentiles" (Thomas von Aquin) mit „κατὰ Ἑλλήνων" geschaffen hat; Bessarion starb im November 1472 (S. 187). – Manche Urteile sind sprachlich oder sachlich zweifelhaft: Der Begriff „Europa" begegnet in mittelalterlichen Texten nicht so „selten", wie es dem Verfasser scheint (S. 39): vgl. B. Karageorgos, Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter, in: Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 48 (1992), 137–164; daß Byzanz seit dem Bilderstreit keinerlei religiöse Plastik (S. 69/78) gekannt habe, ist in dieser Absolutheit falsch (man denke nur an die bekannte Holzplastik des Kliment von Ochrid); etwas unscharf bleiben Ausdrücke wie „gesamthaft" (schweizerisch! – S. 41), „christlich-kanonisch" (S. 105) und „römischrechtlich" (S. 114).

Frankfurt a.M. *Gerhard Podskalsky*

Getatchew Haile: The Mariology of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia. Texts and Translations (= Orientalia Christiana Analecta 242), Rom (Pontificium Institutum Studiorum Orientalium) 1992, 210 S., kt., ISBN 88-7210-292-8.

Der Vf., der sich für die Bewahrung und Aufarbeitung der handschriftlichen Schätze der ähtiopischen Kirche in der Vergangenheit bereits verdient gemacht hat (cf. die von G. Haile bearbeiteten Handschriftenkatologe der Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa/Collegeville, Minnesota, Bd. IV–VI), legt mit dem vorliegenden Bd. eine kritische Textedition mit englischer Übersetzung und knappen Einleitungen mariologisch bedeutsamer Texte des äthiopischen Kaisers Zär'a Ya'əqob (1434–1468) vor: Eine Predigt zu Ehren des Erzengels Gabriel (13–60); das Ra' yä Tä'ammər (61–145), eine Sammlung von vier Traktaten (zur zweifachen Jungfrauenschaft Mariens, zur Übereinstimmung der 81 kanonischen Schriften, zum Almosen und zur Christlichen Taufe), und neun Wunder Mariens (147–203); letztere dürften zum Teil auf ältere mündliche oder schriftliche Traditionen zurückgehen und das Material hierzu wird bereits zur Zeit von Zär'a Ya'əqobs Vater Dawit (1382–1413) am Hofe gesammelt worden sein. Nachdem bereits von K. Wendt (CSCO 221.235) und C. Conti Rossini/L. Ricci (CSCO 250.261) Werke des Kaisers Zär'a Ya'əqob herausgegeben worden sind, ergänzt die vorliegende Sammlung das Bild dieses herausragenden Theologen und Politikers Äthiopiens, widmete doch „keine äthiopische kirchliche oder politische Autorität sich so intensiv der Verehrung Mariens und ihrer Wunder" wie er (67). Insbesondere die Homilie und die Traktate bieten eine markante Mariologie: Maria ist die allzeit reine Jungfrau (25.83); ihr Leib wurde vom Sohn Gottes angezogen und mit seiner Gottheit eins (27.83); sie selbst wurde eins mit der Trinität (29), ist von gleicher Herrlichkeit wie diese (31). Ein Punkt, der weiterer Klärung bedürfte, betrifft die Stellung Marias gegenüber ihrem Sohn; während in den edierten Texten Maria dem Sohn untergeordnet ist (99), werden in den in der Einleitung gebotenen Vergleichstexten Schriftverse wie Mt 25,35f. auf Maria bezogen (6). In einem solchen wird beispielsweise folgende Unterredung mit dem Satan erzählt: Ein Händler hatte sich bereit erklärt, Christus, die Cherubim und Seraphim, die Taufe und das Christentum zu leugnen, nicht

aber Maria, die doch die Königin der ganzen Welt sei. Die Antwort des Teufels lautete: „Wenn du nicht Maria leugnest, reicht alles, was du getan hast, nicht aus."

Cambridge *Markus Vinzent*

Frankfurt am Main. Die Geschichte der Stadt in neun Beiträgen (= Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission 17), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1991, 635 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-4158-6.

Dieser reich mit Bildern und Karten ausgestattete und durch einen hervorragenden Index erschlossene Vorabband wird seinen Wert für Historiker und interessierte Laien auch noch nach dem Erscheinen der sechsbändigen Stadtgeschichte zur 1200-Jahr-Feier 1994 behalten. Ausgewiesene Fachgelehrte präsentieren eine auf die reiche Quellenüberlieferung der Reichsstadt, die Forschungsliteratur und vor allem auf eigene Forschungen gestützte, modernen Ansprüchen genügende Geschichte Frankfurts. Die beiden von E. Orth und K. Bund verfaßten Kapitel zum Mittelalter behandeln die „heimliche Hauptstadt" Deutschlands als Krönungs- und Messestadt und als politische Territorialmacht des Rhein-Main-Gebietes. S. Jahns widmet sich der Reformation und deren Bedeutung für die Reichsstadt und ihr Verhältnis zum Kaiser und den anderen Reichsständen. A. Schindling läßt seine Darstellung zum konfessionellen Zeitalter mit der Einwanderung niederländischer Exulanten ab 1554 beginnen und mit der Aufnahme der Hugenotten 1685 enden. Damit würdigt er die Rolle von Minderheiten und Fremden für die Stadt, ohne die teilweise damit verbundenen innerstädtischen Spannungen zu relativieren. H. Duchhardt charakterisiert das 18. Jahrhundert als Stagnationsphase, lediglich durch die Zeit als Kaiserresidenz 1742–45 glanzvoll unterbrochen. W. Klötzer behandelt das Ringen zwischen alten und neuen Kräften von der Französischen Revolution bis zum Verlust der städtischen Souveränität 1866, das die Stadt zu keiner biedermeierlichen Ruhe kommen ließ, zumal sie ab 1815 als Sitz des Deutschen Bundestages neben Berlin und Wien zweifellos zu den damaligen politischen Zentren in Deutschland gehörte. Die von W. Forstmann bearbeitete Wilhelminische Zeit ist durch rasche Industrialisierung und moderne Urbanisierung gekennzeichnet. D. Rebentisch schildert wie, nach Inflation und kultureller Blüte in der 20er Jahren, die NS-Zeit mit der Aufhebung der kommunalen Selbstverwaltung, dem braunen Parteiterror und der faktischen Auslöschung der mehr als 25000 Personen zählenden jüdischen Bevölkerung die politische und sozio-kulturelle Zerstörung des ‚alten Frankfurt' einherging, die im Bombenkrieg gewissermaßen nur noch materiell vollendet wurde. In vornehmlich stadtpolitischer Perspektive schreibt F. Balser im Schlußkapitel schließlich die Aufstiegsgeschichte vom „Phönix aus der Asche" zur Finanzmetropole der Gegenwart.

Neben diesen Schwerpunkten werden praktisch alle Bereiche der Stadtgeschichte – Bevölkerung, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, Kirche und Kultur, Recht und Verfassung, Kunst und Architektur – behandelt. Darüber hinaus – und darin liegt der besondere Reiz dieses Bandes – zieht sich die im Vorwort von L. Gall formulierte synthetisierende Frage nach der Stadt als politischem und sozialem Organismus und als geistig-kulturellem Lebensraum wie ein roter Faden durch die Beiträge. Der Ertrag dieser Perspektivenerweiterung tritt besonders in den Kapiteln zur frühen Neuzeit und zum 19. Jahrhundert hervor. Die Reformation und Konfessionalisierung sowie der Reichsstadtstatus bleiben nicht mehr bloße Eckdaten in der Stadtgeschichte, sondern werden zu Zentralachsen in der Entwicklung der historisch-politischen Kultur und Identität des altständischen Bürgertums, die ihre Wirkmächtigkeit bis weit in die moderne Welt hinein behielten.

Berlin *Holger Thomas Gräf*

Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky (Hrg.): Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54), Münster (Aschendorff) 1994, 138 S., kt., ISBN 3-402-02975-8.

Unter unterschiedlichen Gesichtspunkten wird in dem Heft die Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit untersucht. H. Smolinsky berichtet über Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Klaus Ganzer behandelt die Bedeutung des Konzils von Trient für die Volksfrömmigkeit. Das Tridentinum hat bekanntlich eine religiöse Erneuerung eingeleitet, die Hubert Jedin als das „Wunder von Trient" bezeichnet hat. Die Erträge der Visitationsberichte über die Volksfrömmigkeit schildert Peter Thaddäus Lang. Einen gu-

ten Einblick in die Thematik „Bruderschaften und Frömmigkeit" gibt Bernhard Schneider. Über frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg handelt Hansgeorg Molitor. Kein eigenes Kapitel erhält die Marienfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Auch die Wallfahrtsfrömmigkeit, die gerade im Zeitalter der Katholischen Reform einen Aufschwung erlebte, wird nicht eigens behandelt.

Die Literatur ist an vielen Stellen ergänzungsfähig. Überraschenderweise wird z.B. das Werk von Georg Schreider „Weltkonzil von Trient" und seine einschlägigen Artikel nicht zitiert. Interessante Anregungen hätte auch das Werk von Joachim Meisner, Nachtridentinische Katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt (Leipzig 1971) geboten. Trotzdem: Eine anregende, wenn auch in vieler Hinsicht erweiterungsfähige Studie.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

Alois Schröer (Hrg.): Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl 1547–1683, Münster (Aschendorff) 1993, 42, 477 S., Ln. geb. ISBN 3-402-09986-9.

Vor 15 Jahren begann A. Schröer seine Geschichte der Reformation und der Katholischen Reform in Westfalen vorzulegen. Seine Darstellung bereicherte er mit Quellen des Vatikanischen Archivs, die er jetzt in Auswahl ediert. Seine Sammlung enthält die Korrespondenz der Päpste mit geistlichen und weltlichen Landesfürsten sowie den Domkapiteln Westfalens. Es handelt sich um meist unveröffentlichte 269 Dokumente. Nicht aufgenommen wurde der Briefwechsel von Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen mit dem Heiligen Stuhl, den Schröer bereits 1973 herausgegeben hat. Die Quellen bestätigen, daß das Papsttum seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in den geistlichen Landesherrschaften Westfalens die stärkste Kraft der Katholischen Reform war. Die Edition beginnt mit Papstbriefen von Paul Hl., die an Fürstbischof Franz von Waldeck gerichtet sind. Der Papst forderte ihn 1547 auf, den alten Glauben in seinen Fürstbistümern Minden und Osnabrück wiederherzustellen.

Um die Durchführung der kirchlichen Erneuerung in Westfalen erwarb sich Gregor XIII. besondere Verdienste. Schröer kann von ihm 55 Briefe vorlegen, die deutlich machen, mit welchem Einsatz er sich der Rekatholisierung der rheinisch-westfälischen Kirche gewidmet hat. Für Paderborn ist der Briefwechsel von Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg mit Rom von großem Interesse. Die Edition enthält 40 Briefe, die zeigen, daß der Bischof engen Kontakt mit Rom pflegte. Sie schließt mit einem Brief Ferdinands vom 30. März 1663 aus Neuhaus, in dem der Bischof dem Papst zusichert, bei der Bewältigung der Gefahr, die der Christenheit angesichts der Türkengefahr drohe, alle mögliche Hilfe zu leisten.

Aufschlußreich sind auch die edierten Statusberichte der Bischöfe nach Rom. Die Relation von Fürstbischof Theodor Adolf von Paderborn vom 1. November 1655 beginnt mit der Gründungsgeschichte von Paderborn und skizziert die kirchliche Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten. Auch die Ereignisse um den Reformationsversuch von Hermann von Wied und der religiöse Neubeginn unter Bischof Theodor von Fürstenberg werden angesprochen. Der Statusbericht von Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg vom 13. Februar 1666 verdient ebenfalls Aufmerksamkeit. Der Bischof berichtet über die von ihm erteilten Priesterweihen, den Pfarrkonkurs, seine Bemühungen über die Förderung der Studien an der Paderborner Universität, hebt die Bedeutung des Domkapitels hervor und zeigt einige Folgen der Reformation auf. Erwähnt wird auch das religiöse Leben im Bistum, u.a. die Einführung der Sakraments- und Rosenkranzbruderschaften in Paderbron, Hingewiesen sei auch auf die Briefe von Papst Urban VIII, an Tilly und das positive Urteil von Papst Clemens VIII, über Johannes Pistorius,

Das Quellenwerk von Schröer ist ein bedeutsamer und aufschlußreicher Beitrag für den Anteil, den Rom bei der Katholischen Erneuerung im 16. und 17. Jahrhundert in Westfalen gespielt hat.

Eine kleine Korrektur: Seite 472 muß es heißen Fürstbistum statt Erzbistum Paderborn. Ein sorgfältiges Register schließt den reichen Inhalt des Bandes auf, der unser Wissen um die Durchsetzung der tridentinischen Reform bereichert hat. Die Edition ist für die Erforschung der Kirchengeschichte weit über Westfalen hinaus von großer Bedeutung.

Freiburg i.Br. *Remigius Bäumer*

Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer, besorgt von *Günter Meckenstock.* Im Anhang eine Liste der nichtliterarischen Rechnungsnotizen der Hauptbücher Reimer (= Schleiermacher-Archiv 10), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1993, 349 S., geb., ISBN 3-11-013619-8.

Der Band enthält ein Faksimile des Rauchschen Auktionskatalogs von 1835/36, in dem die nicht von den Erben übernommenen Bücher aus der Bibliothek des am 12. Februar 1834 verstorbenen Theologen F. D. E. Schleiermacher zur Versteigerung angeboten wurden. Die Versteigerung wurde notwendig, nachdem die Bemühungen der Berliner Universität, Schleiermachers Bibliothek zu erwerben, fehlgeschlagen waren. Der Katalog ist in 7 Abteilungen gegliedert, nämlich in Bücher zur Theologie, Philologie, Philosophie, Geographie mit Geschichte und Naturgeschichte, Varia, Gelegenheitsschriften, defekte Werke. Der Bearbeiter hat die 3557 Einträge des Auktionskatalogs nach Autorennamen alphabetisch geordnet und in einer 2230 Titel umfassenden Liste bibliographisch aufbereitet. Als Ergänzung zum Rauchschen Auktionskatalog hat Meckenstock auf der Grundlage der Hauptbücher des Berliner Verlages Georg Reimer eine weitere 425 Titel aufweisende Liste der von Schleiermacher zwischen 1809 und 1834 erworbenen Bücher erstellt. Die Bücher, die auch im Rauchschen Katalog vorkommen, sind in der zweiten Liste nicht mehr aufgeführt. Ein Anhang bringt die nichtliterarischen Rechnungsnotizen der Hauptbücher des Verlags Reimer, soweit sie die geschäftlichen Beziehungen mit Schleiermacher betreffen. Die beiden Bücherlisten sind ein brauchbares Hilfsmittel für die Schleiermacher-Forschung und können dabei helfen, die im Stil der Zeit oft verschlüsselten oder nur fragmentarisch belegten Literaturangaben und Bezugnahmen in den Schriften Schleiermachers zu klären.

Tübingen *Reinhold Rieger*

Lauri Emilio Wirth: Protestantismus und Kolonisation in Brasilien. Der evangelische Gemeindeverband in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina (= Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 15), Erlangen (Verlag der Ev.-Luth. Mission) 1992, 198 S., kt., ISBN 3-87214-315-8.

L. E. Wirth geht in seiner Heidelberger Dissertation einem Stück deutscher Kirchengeschichte im Ausland nach, die zugleich Geschichte der Identitätsfindung einer ursprünglich deutschen evangelischen Auswandererkirche in Brasilien ist. Verwendet werden unveröffentlichte Quellen des Archivs der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB), des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin, der Basler Mission in Basel und der Brüder-Unität in Herrnhut. Leitmotive der Untersuchung bilden die Begriffe „Protestantismus" und „Kolonisation".

Nach einer knappen aufs Wesentliche konzentrierte Darstellung des brasilianischen Staates als Kontext deutscher Einwanderung und Kolonisation (2) führt uns die Darstellung von W. zur Geschichte der deutschen Kolonisation in der Provinz/Staat Santa Catarina (3), wobei deutsche Aus- bzw. Einwanderung in der Perspektive der deutschen bzw. brasilianischen Interessen skizziert werden und der Zusammenstoß mit der indianischen Urbevölkerung nicht außer Acht gelassen werden. Sodann ermöglicht uns W. einen Einstieg in die erste Phase des evangelisch kirchlichen Lebens (1850 - 1900; im Inhaltsverzeichnis irrtümlich mit 1990 angegeben), wobei klar die Pluralität der Frömmigkeit sowohl der Einwanderer als auch ihrer Pfarrer gekennzeichnet wird (4). Eine klare Zäsur in der Entwicklung des kirchlichen Lebens markiert der sich seit 1900 stärker bemerkbar machende Einfluß deutscher kirchlicher Behörden im Leben der Gemeinden (5), der zur Bildung einer zentralisierten Einwandererkirche führt. Die Jahre 1930, – 1945 markieren Jahre der Krise für die Einwandererkirche, als sie sich zwischen die Mühlsteine der brasilianischen Nationalisierungspolitik und dem Einfluß des deutschen Faschismus gestellt sieht (6). Die Katastrophe des 2. Weltkrieges zwingt jedoch die Einwandererkirche zur Besinnung und führt sie zu einer neuen Phase der Suche nach Identität in Brasilien.

Die Ergebnisse der Untersuchung sind historischer und ekklesiologischer Art. Der historische Befund weist darauf hin, daß die deutsche Einwanderung nach Brasilien die Funktion hatte, Nachschub von Arbeitskräften für die auf Sklavenarbeit basierende Wirtschaft zu gewährlei-

sten. Vom deutschen Standpunkt bedeutete die Auswanderung nach Santa Catarina „eine sozialpolitische, ökonomische und nationale Notwendigkeit, die darin bestand, soziale Spannungen in Deutschland abzubauen und deutsche Einflußgebiete im Ausland zu gewinnen!" (S. 176) Der ekklesiologische Befund zeigt, daß „der kirchliche Dienst als Bestandteil kolonisatorischer Maßnahmen" (S. 177) dominierend war. Daneben befindet sich kirchlicher Dienst mit „missionarischen Zielsetzungen ohne Verbindung mit dem kolonisatorischen Gedanken" (S. 178). In der Periode von 1900 bis 1929 steht dann die Institutionalisierung des brasilianischen Kirchenkörpers, stark von deutschen Kirchenbehörden getragen, im Einklang mit dem handelspolitischen Interessen Deutschlands. Erst in dieser Periode wird dann die ethnische Zugehörigkeit zum Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche. Die Periode von 1930 bis 1945 zeigt jedoch die Unhaltbarkeit des ethnisch-kulturellen Kirchenmodells, welche durch die brasilianische Nationalisierungspolitik und durch den deutschen Faschismus beschleunigt wird. Nach 1945 getroffene ekklesiologische Entscheidungen sind nicht durch theologische Neubesinnung, sondern durch die Sorge um die Erhaltung der evangelischen Kirche in Brasilien bestimmt.

Die Untersuchung ist ein bedeutender Beitrag zur Erhellung der Geschichte der aus der deutschen Einwanderung in Brasilien hervorgegangenen EKLBB.

São Leopoldo *Martin N. Dreher*

Gerhard Besier / Hartmut Ludwig / Jörg Thierfelder / Ralf Tyra (Hrg.): Kirche nach der Kapitulation. Band 2: Auf dem Weg nach Treysa [Bearb.: Dieter Altmannsperger; Ralf Tyra], Stuttgart – Berlin – Köln (W. Kohlhammer) 1990, 366 S., kt., ISBN 3-17-010303-2.

Die Besprechung des ersten Bandes der Dokumentation von Besier und Mitarbeitern ist seinerzeit nicht besonders günstig ausgefallen (vgl. ZKG 102 [1991] S. 419 f.).Das dort zum Anliegen und zur Reichweite des Unternehmens Gesagte muß bei der Anzeige des zweiten Bandes nicht wiederholt werden. Das mittlerweile um H. Ludwig erweiterte Herausgeberteam präsentiert wiederum eine bunte Fülle von Textstücken. Sie reichen chronologisch vom 29. Juni 1945 (Brief F. Happichs an F. von Bodelschwingh) bis zum 20. August 1945 (Brief Eberhard Vierlings an W. Niesel). Positiv in die Waagschale fällt diesmal der präzisere thematische Bezug der Dokumente. Sie alle spiegeln mehr oder minder intensiv die Vorbereitung der Tagung der bruderrätlichen Bekenntniskirche bzw. des Reichsbruderrats in Frankfurt am Main (21.–23. August 1945) und der Konferenz der Kirchenführer in Treysa wider. In diesem versammlungs- und organisationspolitischen Kontext entwickelte sich ein zähes Ringen um die künftige Gestalt der evangelischen Kirche nach dem Fall des Dritten Reichs. Dem „Aufbruch der bruderrätlichen Bekennenden Kirche" (S. 8) stand eine Kirchenpolitik in älteren Formen gegenüber. Die Dokumente (Briefe, Memoranden, Einladungsschreiben, Lagebeobachtungen u. a.) zeigen in vielen Details den Kampf um Führung und Form des evangelischen Kirchentums im Sommer 1945. Abgedruckt werden auch Dokumente der Militärbehörden im Blick auf ihre entsprechenden Präferenzen und Kontakte mit kirchlichen Persönlichkeiten.

Der dokumentarischen Suggestion, nicht „präskriptiv" verfahren zu wollen (Vorwort zu Band 1), entspricht der vorliegende Band noch weniger als Band 1. Die Auswahl der Dokumente ist mit großer Folgerichtigkeit und mit konzeptionsbildendem Anspruch nach dem Prinzip erfolgt, den teils fundamentalen, teils partiellen Antagonismus zwischen bruderrätlichem Kurs und volkskirchlicher Politik zu illustrieren. Das entspricht der Themenvorgabe des Bandes („Auf dem Weg nach Treysa"), weist aber um so mehr darauf hin, wie „präskriptiv" das Design der Dokumentation ist. Von einer bloß deskriptiven Präsentation kann keine Rede sein.

Bei den Technika läßt der Band manche Wünsche offen. Wiederum scheint mit der heißen Nadel gearbeitet worden zu sein (vgl. die Selbstbekundung der Herausgebe im „Vorwort"). Trotzdem der Band viele Abkürzungen enthält – allein auf S. 215 die Abkürzungen MA, DAG, BSG u.a. –, fehlt ein Abkürzungsverzeichnis. Das Abkürzungsverzeichnis von Band 1 hilft nur teilweise weiter. Etwas seltsam ist die Praxis des Umgangs mit schon anderswo gedruckten Dokumenten. Teilweise werden sie nochmals gedruckt (was der Rez. nicht beanstandet), teilweise zwar mit voller Dokumentennummer und Kopfzeile in das Textcorpus eingefügt, aber nicht gedruckt. Der Benutzer erhält lediglich einen Verweis auf Drucke außerhalb des Bandes (z.B. bei den Num-

mern 211. 220 A. 220 B. 232. 236 u.ö.). Nochmals überrascht wird man durch das Verfahren der Herausgeber, Dokumente aufzuführen (wiederum mit voller Nummer und Kopfzeile), den Druck jedoch in den Folgeband zu verweisen (z.B. Nr. 156 B. 156 C. 157). Gründe für diese wechselnden Verfahrensweisen werden nicht genannt. Bei einigen Dokumenten sind die Verweise unvollständig geblieben. So fehlt bei Nr. 214, Anm. 1 der Verweis auf den Druck des Tindal-Berichts bei C. Vollnhals (dort Nr. 12).

Leipzig *Kurt Nowak*

In einer knappen Obersicht schildert *Karl Heinz Grenner* die Entwicklungen der Katholikentage ab 1848. Bis 1918 sieht er in ihnen ein politisches Phänomen. In der Zeit von 1921 bis 1952 vollzog sich eine Entpolitisierung des Katholizismus, die auch die Katholikentage prägte, um dann von 1954 an aus diesen Zusammenkünften Kirçhentage werden zu lassen. Unter der Leitlinie „Die Katholikentage als politisches Forum des organisierten Katholizismus" Katholische Akademie Schwerte 1988, Texte und Thesen 4, 30 S., setzt sich Grenner „für eine Erneuerung der politischen Funktion der Katholikentage" ein, die einen „Beitrag zur demokratisch politischen Kultur in unserem Land" leisten sollen.

Bonn *Heiner Faulenbach*

In der Reihe der Akademie-Vorträge der katholischen Akademie Schwerte erschien als Heft Nr.33, Schwerte 1989, 32 S., von *Oskar Köhler* das Referat „Katholische Geschichtsschreibung allgemeiner Geschichte. Heute noch möglich und notwendig?" Der bekannte Universalhistoriker entwickelt seine Uberzeugung, daß man mehr denn je im Umgang mit der allgemeinen Geschichte ohne bornierte konfessionelle Enge ein spezifisches Problembewußtsein aus dem Wissen um die Identität der durch den Heiligen Geist geleiteten Kirche einzubringen habe. Einen Universalschlüssel im Zugang zur Geschichte wie ihrem Verständnis aber gibt es für einen Katholiken nicht.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Vom Evangelischen Kirchenamt der Bundeswehr wurden für ein breites Leserpublikum unter dem Titel „Ein Kriegesmann und guter christ... ", Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1990, 232 S., zehn Beiträge veröffentlicht, die „Historische Skizzen aus der Soldatenseelsorge vom 16. Jahrhundert" bis zur Gegenwart in Heer und Marine unter dem Gesichtspunkt der Herausarbeitung einer christlich verantworteten soldatischen Ethik enthalten. Besondere Beachtung verdienen die Beiträge über die Militärkirchenordnungen in Deutschland wie das Liedgut der Soldatengesangbücher.

Bonn *Heiner Faulenbach*

Als Band 18 der Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte erschien von *Holger Ueberholz* die Arbeit „Eine Gemeinde im Wiederaufbau", Köln – Wien 1989, 252 S. Es handelt sich dabei um eine alle wesentlichen Aufgabenfelder der evangelischen Kirchengemeinde Vohwinkel in der Zeit nach 1945 dokumentierende Vermittlung der Zeitverhältnisse, deren regionaler Wert sowohl in der Erfassung der allgemeinen Nachkriegsnöte und den Versuchen ihrer örtlichen Bewältigung liegt, als auch in dem Nachweis, daß der Kirchenkampf in der Gemeinde wie der Synode Elberfeld noch einige Jahre anhielt.

Bonn *Heiner Faulenbach*