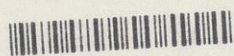




N12<508725427 021



UB Tübingen



theol

+ Diss. (Un. Bz) ✓

Zeitschrift für Kirchengeschichte

107. Band 1996
Heft 1

107
1996

TR



Verlag W. Kohlhammer

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

107. Band (Vierte Folge XLIV) Heft 1

Untersuchungen

Volker Drecoll, Wie nizanisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?	1
Robert Stupperich, Luthers itio spiritualis	19
Sabine Holtz, Der Fürst dieser Welt	29
Michael Basse, Theologiegeschichtsschreibung und Kontroverstheologie	50
Klaus Koschorke, Christentumsgeschichte in globaler Perspektive	72

<i>Kritische Miscelle</i>	90
-------------------------------------	----

Josef Semmler, Monasterium Suarazaha	90
--	----

<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	100
---	-----

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft	99
--	----

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der B106 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 Ge-

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

107. BAND 1996
VIERTE FOLGE XLV

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

216149



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

Michael Basse, Theologiegeschichtsschreibung und Kontrovers-theologie	50
Volker Drecoll, Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?	1
Friedrich Wilhelm Graf, Der Nachlaß Heinrich Weinels	201
Sabine Holtz, Der Fürst dieser Welt	29
Detlev Jasper, Die Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos – die älteste Dekretale?	319
Christoph Joest, „Das Herz dem Bruder öffnen“. Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung, zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe	300
Martin H. Jung, Katharina Zell geb. Schütz (1497/98–1562)	145
Hildegard König/Josef Lössl, Kein zweiter Weg? Eine anthropo-logische Erweiterung der Zweiwegelehre in der Apostolischen Kirchenordnung	291
Klaus Koschorke, Christentumsgeschichte in globaler Perspektive	72
Rainer Lächele, „Maleficanten“ und Pietisten auf dem Schafott	179
Stefan Samerski, Der Hl. Stuhl und der Vertrag von Versailles	335
Josef Semmler, Monasterium Suarza	90
Christopher Spehr, Berichte der Gestapo über eine Synode der Bekennenden Kirche	232
Robert Stupperich, Luthers itio spiritualis	19
Stephan Waldhoff, Der Evangelist des gewappneten Moses. Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Martin Bucers Obrigkeitsverständnis	327
Hubert Wolf, Die „Geistlichen Wahlakten“ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv	248



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Arnold, Martin: Handwerker als theologische Schriftsteller (Olaf Mörke). S. 385.
- Barnes, Timothy D.: Athanasius and Constantius (Uwe Kühneweg). S. 119.
- Baumann, Eduard H. L.: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“ von 1523 (Hellmut Zschoch). S. 382.
- Belloni, Cristina: Francesco della Croce (Erich Meuthen). S. 288.
- Borgolte, Michael: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste (Johannes Hofmann). S. 137.
- Bormann, Lukas: Philippi (Lothar Wehr). S. 112.
- Brox, Norbert (Hrg.): Irenäus von Lyon. Gegen die Häresien III (Hans Georg Thümmel). S. 289.
- Brümmer, Johannes: Kunst und Herrschaftsanspruch. Abt Benedikt Knittel (Roland Götz). S. 408.
- Brunert, Maria-Elisabeth: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (Friedrich Prinz). S. 261.
- Carozzi, Claude: Le voyage de l'âme dans l'Au-delà (Hubertus Lutterbach). S. 263.
- Dahlhaus, Joachim / Kohnle, Armin (Hrg.): Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs (Harald Zimmermann). S. 105.
- Degler-Spengler, Brigitte (Red.): Helvetia Sacra, Abt. I, 2/I–II (Manfred Weitlauff). S. 107.
- Dohms, Peter / Dohms, Wiltrud: Rheinische Katholiken unter preußischer Herrschaft (Andreas Holzem). S. 417.
- Duft, Johannes: Die Abtei St. Gallen II–III (Franz Xaver Bischof). S. 260.
- Dünzl, Franz (Hrg.): Gregor von Nyssa. In Canticum Canticorum Homiliae I–III (Thomas Böhm). S. 129.
- Fabisch, Peter / Iserloh, Erwin (Hrg.): Dokumente zur Causa Lutheri II (Manfred Schulze). S. 377.
- Feld, Helmut: Franziskus von Assisi und seine Bewegung (Karl Augustin Frech). S. 273.
- Feldkamp, Michael F.: Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatuur I–II (Peter Burschel). S. 406.
- Ferrari, Michele Camillo: Sancti Willibrordi venerantes memoriam (Georg Jenal). S. 433.
- Fichtenau, Heinrich: Ketzer und Professoren (Rudolf Zinnhobler). S. 287.
- Frauenknecht, Erwin: Der Traktat De ordinando pontifice (Georg Schwaiger). S. 271.
- Fried, Johannes: Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024 (Lutz E. von Padberg). S. 264.
- Frieß, Peer (Hrg.): Auf den Spuren des heiligen Antonius. Festschrift für Adalbert Mischlewski (Georg Schwaiger). S. 143.
- Gahbauer, Ferdinand R.: Die Pentarchietheorie (Heinz Ohme). S. 132.

- García Egea, M. Teresa: La visita pastoral a la diócesis de Tortosa del obispo Paholac 1314 (Antonio García y García). S. 288.
- Geschichte des Christentums 4, 5, 6, 8, 12 (Franz Xaver Bischof). S. 100.
- Hartmann, Peter Claus (Hrg.): Französische Könige und Kaiser der Neuzeit (Manfred Heim). S. 289.
- Heck, Eberhard / Wlosok, Antonie (Hrg.): Lactantius. Epitome Divinarum Institutionum (Richard Klein). S. 118.
- Heim, Manfred: Ludwig Joseph Freiherr von Welden, Fürstbischof von Freising (Ludwig Hammermayer). S. 416.
- Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und „rex idiota“ (Stefan Beulertz). S. 142.
- Hoffmann, Hartmut / Pokorný, Rudolf: Das Dekret des Bischof Burchard von Worms (Jörg Müller). S. 268.
- Kehl, Petra: Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (Lutz E. von Padberg). S. 140.
- Kohnle, Armin: Abt Hugo von Cluny (Georg Jenal). S. 272.
- Körntgen, Ludger: Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Arnold Angenendt). S. 262.
- Kortüm, Hans-Henning: Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter (Rudolf Schieffer). S. 269.
- Koschorke, Klaus: Spuren der Alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (Hermann J. Vogt). S. 127.
- Kübel, Wilhelm / Hoßfeld, Paul / Fauser, Winfried / Fries, Albert / Anzulewicz, Henryk / Simon, Paul (Hrg.): Alberti Magni. Opera omnia (Walter Senner). S. 275.
- Lewis, Bernard / Niewöhner, Friedrich (Hrg.): Religionsgespräche im Mittelalter (Norbert Brieskorn). S. 256.
- Lona, Horacio E.: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (Markus Vinzent). S. 115.
- Löwe, Heinz: Religiosität und Bildung im frühen Mittelalter (Gottfried Mayr). S. 141.
- Mali, Franz: Das „Opus imperfectum in Matthaëum“ und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus (Caroline Bammel). S. 124.
- Matscha, Michael: Heinrich I. von Mültenark, Erzbischof von Köln (Andreas Sohn). S. 434.
- Michaelis, Gottfried: Der Fall Vischer. Ein Kapitel des Kirchenkampfes (Heiner Faulenbach). S. 144.
- Mühlenberg, E[ekkehard]. / Oort, J. van (Hrg.): Predigt in der Alten Kirche (Gerhard Feige). S. 114.
- Müller, Gerhard: Causa Reformationis (Olaf Mörke). S. 376.
- Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (Friedrich Prinz). S. 139.
- Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson (Otto Weiß). S. 429.
- Norelli, Enrico: L'Ascensione di Isaia (Luise Abramowski). S. 432.
- Oberman, Heiko A.: Initia Calvini (Christoph Strohm). S. 395.

- Oelke, Harry: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter (Stephan Skalweit). S. 400.
- Pásztor, Lajos (Hrg.): Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani (Stefan Samerski). S. 420.
- Pater, Józef: Schematismen des Fürstbistums Breslau 1724 und 1738 (Paul Mai). S. 414.
- Prügl, Thomas: Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP (Remigius Bäumer). S. 283.
- Riedweg, Christoph (Bearb.): Ps.-Justin. Ad Graecos (Hans Georg Thümmel). S. 123.
- Rudersdorf, Manfred: Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg (Hans Americh). S. 398.
- Ruster, Thomas: Die verlorene Nützlichkeit der Religion (Hubert Wolf). S. 427.
- Sayers, Jane: Innocent III (Harald Zimmermann). S. 143.
- Schäfer, Rolf / Rittner, Reinhard (Hrg.): Delmenhorster Kirchengeschichte (Peter Gabriel). S. 290.
- Scheible, Heinz / Thüringer, Walter (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. Regesten 7 (Martin Brecht). S. 387.
- Scheible, Heinz / Thüringer, Walter (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. Regesten 8 (Martin Brecht). S. 388.
- Schmidt, Tilmann: Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg. I: 1198–1341, II: 1343–1417 (Karl Augustin Frech). S. 280.
- Simek, Rudolf: Erde und Kosmos im Mittelalter (Manfred Heim). S. 284.
- Stratmann, Martina: Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz (Manfred Heim). S. 285.
- Stupperich, Robert / de Kroon, Marijn / Rudolph, Hartmut (Hrg.): Martin Bucers Deutsche Schriften (Willem van't Spijker). S. 388.
- Stupperich, Robert: Westfälische Reformationgeschichte (Lutz E. von Padberg). S. 396.
- Tellenbach, Gerd: Libertas (Rudolf Schieffer). S. 434.
- Urban, Josef (Hrg.): Pfarrarchive – bedrohtes Kulturgut vor Ort. Ein Handbuch (Uwe Wolfgang Kasper). S. 432.
- Vacca, Salvatore: Prima sedes a nemine iudicatur (Franz Kalde). S. 286.
- van't Spijker, Willem (Hrg.): Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser (Christoph Strohm). S. 394.
- Vollrath, Hanna / Weinfurter, Stefan (Hrg.): Köln - Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für Odilo Engels (Adelheid Krah). S. 258.
- Weber, Christoph: Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (Wolfgang Reinhard). S. 404.
- Weiß, Otto: Der Modernismus in Deutschland (Manfred Weitlauff). S. 422.
- Werner, Ernst: Jan Hus (Emil Valasek). S. 281.
- Wetzel, Richard / Scheible, Helga (Bearb.): Melanchthons Briefwechsel. T 2 (Martin Brecht). S. 386.

- Winkler, Gabriele: Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc' (Michel van Esbroeck). S. 284.
- Wolf, Hubert: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (Joachim Seiler). S. 411.
- Zettler, Alfons: Die frühen Klosterbauten der Reichenau (Manfred Weitlauff). S. 141.
- Zschoch, Hellmut: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius (Gunther Wenz). S. 379.

Verzeichnis der Rezensenten

- Abramowski, Luise S. 432
Ammerich, Hans S. 398
Angenendt, Arnold S. 262

Bammel, Caroline S. 124
Bäumer, Remigius S. 283
Beulertz, Stefan S. 142
Bischof, Franz Xaver S. 100, 260
Böhm, Thomas S. 129
Brecht, Martin S. 386-388
Brieskorn, Norbert S. 256
Burschel, Peter S. 406

Esbroeck, Michel van S. 284

Faulenbach, Heiner S. 144
Feige, Gerhard S. 114
Frech, Karl Augustin S. 273, 280

Gabriel, Peter S. 290
García y García, Antonio S. 288
Götz, Roland S. 408

Hammermayer, Ludwig S. 416
Heim, Manfred S. 284 f., 289
Hofmann, Johannes S. 137
Holzem, Andreas S. 417

Jenal, Georg S. 272, 433

Kalde, Franz S. 286
Kasper, Uwe Wolfgang S. 432
Klein, Richard S. 118
Krah, Adelheid S. 258
Kühneweg, Uwe S. 119

Lutterbach, Hubertus S. 263
Mai, Paul S. 414

Mayr, Gottfried S. 141
Meuthen, Erich S. 288
Mörke, Olaf S. 376, 385
Müller, Jörg S. 268

Ohme, Heinz S. 132

Padberg, Lutz E. von S. 140, 264, 396
Prinz, Friedrich S. 139, 261
Reinhard, Wolfgang S. 404

Samerski, Stefan S. 420
Schieffer, Rudolf S. 269, 434
Schulze, Manfred S. 377
Schwaiger, Georg S. 143, 271
Seiler, Joachim S. 411
Senner, Walter S. 275
Skalweit, Stephan S. 400
Sohn, Andreas S. 434
Strohm, Christoph S. 394 f.

Thümmel, Hans Georg S. 123, 289

Valasek, Emil S. 281
van't Spijker, Willem S. 388
Vinzent, Markus S. 115
Vogt, Hermann J. S. 127

Wehr, Lothar S. 112
Weiß, Otto S. 429
Weitlauß, Manfred S. 107, 141, 422
Wenz, Gunther S. 379
Wolf, Hubert S. 427

Zimmermann, Harald S. 105, 143
Zinnhobler, Rudolf S. 287
Zschoch, Hellmut S. 382

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

Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?

Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski,
Hauschild und Ritter

Volker Drecoll

Die Herkunft und Entstehung des Symbols, das als Nicaeno-Constantinopolitanum weitgehend ökumenische Bedeutung erlangt hat, gehört zu den meistdiskutierten Fragen der Patristik. Das hat seinen Grund letztlich darin, daß von der Synode in Konstantinopel 381 keine Akten und auch kein Beschluß erhalten ist, der das Nicaeno-Constantinopolitanum als Bekenntnis proklamiert oder es etwa als Nizänum ausgibt. Vielmehr ist das NC erst 451 auf dem Konzil von Chalkedon belegt. Die daraus resultierenden Schwierigkeiten sind in Auseinandersetzung mit *Hort* und *Harnack* einerseits, mit *Schwartz* andererseits besonders von *Ritter*, *Konzil* diskutiert worden. Seine Darstellung bildet die Grundlage für die gesamte weitere Diskussion, in der besonders die Beiträge von *Hauschild*, *Staats* und *Abramowski* zu nennen sind¹.

Als Grundlage für die folgende Diskussion sollen folgende „Eckpunkte“ vorausgesetzt werden:

1.) Der Text des Nizänums (= N) war bis in die siebziger Jahre des 4. Jh.s ziemlich fest fixiert. Das geht besonders aus Basilius, ep.125 und ep.140 hervor².

¹ Lit.angaben: *Hort*, F. J. A.: Two Dissertations, Cambridge 1876; *Harnack*, Adolf: Art. Konstantinopolitanisches Symbol, RE³ 11 (1902), 12–28; *Ritter*, Adolf Martin: Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, FKDG 15, Göttingen 1965; *Hauschild*, Wolf-Dieter: Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: Lehmann, Karl und Pannenberg, Wolfhart (Hgg.): Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), Dialog der Kirchen Bd. 1, Freiburg und Göttingen 1982, 13–48; *Staats*, Reinhart: Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, VigChr 44 (1990), 209–221; *Abramowski*, Luise: Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?, ThPh 67 (1992), 481–513; *Hauschild*, Wolf-Dieter: Art. Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, TRE 24 (1994), 444–456; *Ritter*, Adolf Martin: Noch einmal: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?“, in: Persoana si comuniune. FS Dumitru Stăniloae, Sibin 1993, 508–520; vgl. auch ThPh 68 (1993), 553–560.

² Ep.125 bietet den authentischen Text von N; in ep.140,2 fehlt lediglich die Wen-

2.) Der bei Epiphanius, Ank. 118/9–13 überlieferte Symboltext ergibt sich, wenn man zu NC N hinzuaddiert, also immer da, wo NC gegenüber N eine Lücke hat, den entsprechenden Text von N einfügt. Epiphanius schließt den Text mit der Bemerkung ab, dies sei der Glaube, der von den 318 Vätern vertreten worden sei, doch wird NC in seinem Text bereits vorausgesetzt. Von daher erscheint eine Interpolation als möglich, weswegen der Text nicht zur Rekonstruktion der Herkunft von NC herangezogen werden kann³.

3.) Die Abweichungen von NC gegenüber N weisen teilweise eine Nähe zu dem Bekenntnis auf, das sich aus den Katechesen Kyrills von Jerusalem rekonstruieren läßt⁴.

4.) Die Synode von Konstantinopel behauptet, das Symbol von Nicäa bekräftigt zu haben⁵.

5.) Gregor von Nazianz beklagt sich darüber, daß auf der Synode von Konstantinopel 381 zum Nizänum noch irgendetwas hinzugekommen ist, das er als Entstellung des eigentlichen Nizänums negativ bewertet (ἀλμυραῖς ἐπιρροαῖς ... ἀθλίως θολουμένη; *De vita sua* 1707f.). Die Aussagen Gre-

dung θεὸν ἐκ θεοῦ (die auch im NC nicht begegnet), vgl. Hauschild, TRE 24, 448. Frühester Beleg für den Wortlaut des Nizänums ist der Brief Eusebs (= Opitz, Urk.22) bei Athanasius, *De decr.* 33,1–17; Opitz II, 28/28–31/17.

³ Vgl. Ritter, *Konzil* 159–169 und dann Weischer, Bernd Manuel: Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen, *ThPh* 53 (1978), 407–414, hier 411 f.

⁴ Vgl. Ritter, *Konzil* 170 f.: „partielle Berührungen“.

⁵ S. Mansi III,557: τὴν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες; Text und dt. Übs. auch bei Ritter, *Konzil* 124 Anm. 2. Vgl. auch das Bestätigungsschreiben vom 30. Juli 381: Cod.Theod.XVI,1,3; Mommsen 834; Text und dt. Übs. auch bei Ritter, *Konzil* 128 f. Anm. 2: Ziel ist die Bewahrung der *verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta*; vgl. auch das Schreiben von 382 bei Theodoret, HE V,9,10; GCS 292/7f. Das Schreiben von 382 verweist auf den 379 in Antiochia entstandenen Tomos sowie auf das im Vorjahr (= 381) in Konstantinopel Verabschiedete. Dabei handelt es sich um ein ausführlicheres Bekenntnis der πίστις und die Ausfertigung eines schriftlichen ἀναθεματισμός gegen die aktuellen Häresien (Theodoret, HE V,9,13; GCS 293/5–10). Die Formulierung ist nicht eindeutig; der Plural ἐν οἷς ist entweder auf den Inhalt des einen, in Antiochia verfertigten und in Konstantinopel beschlossenen Tomos oder auf zwei Dokumente bezogen, von denen das erste in Antiochia, das zweite in Konstantinopel verfertigt wurde. Für die Verfasser des Schreibens im Jahr 382 handelt es sich jedenfalls um eine inhaltliche Aussage, auf die verwiesen wird. V,9,13; GCS 293/5–10 faßt die vorangehende Ausführung (V,9,10; GCS 292/5–293/5) zusammen (vgl. 293/5: ὡς ἐν κεφαλαίῳ). Dort wird nach dem Nizänum ein Resümee der orthodoxen Trinitätslehre (V,9,11; GCS 292/9–16 entspricht dem πλατύτερον τὴν πίστιν ὁμολογεῖν in 293/9) und anschließend die Verwerfung der aktuellen Häresien (V,9,11 f.; GCS 292/16–293/3 entspricht dem ἀναθεματισμός ἐγγραφός in 293/10) genannt. Mit der Formulierung πλατύτερον τὴν πίστιν ὁμολογεῖν ist demnach eine trinitätstheologische Ausführung, nicht aber ein neues Bekenntnis gemeint. Dafür spricht auch, daß die Skizzierung der eigenen Lehrmeinung in V,9,11; GCS 292/9–16 keinen Hinweis auf die Abweichungen von NC gegenüber N enthält. Der Text belegt somit weder, daß N überhaupt bearbeitet wurde, noch, daß 379 oder 381 ein neues Symbol aufgestellt wurde.

gors sprechen eher dafür, daß das Nizänum bearbeitet worden ist (vgl. auch den Vergleich 1757f.: *μίξεν*)⁶, als dafür, daß N im unveränderten Wortlaut akklamiert und durch einen zweiten, davon unabhängigen Bekenntnistext ergänzt worden ist⁷. Das Ergebnis ist ein modifiziertes N, das dogmatisch unklarer war als N selbst. Die genauere Interpretation der fraglichen Passage (*De vita sua* 1703–1796) ist allerdings umstritten⁸.

6.) Theodor setzt in seinen Katechesen eine bearbeitete Fassung von N voraus, was besonders beim III. Artikel deutlich wird, sieht sein Bekenntnis aber als Nizänum an⁹.

7.) In der Zeit nach 381 werden Bekenntnisse, die in der Grundstruktur dem Nizänum nahestehen, sonst aber durchaus relativ stark von N abweichen, als nizänisch angesehen¹⁰.

8.) Das Konzil von Chalkedon will das Bekenntnis der 318 Väter als Grundlage akzeptieren (= *προλαμβάνειν*), darüber hinaus aber auch das Bekenntnis der 150 Väter mitaufnehmen (= *κρατεῖν δὲ καὶ*)¹¹. Damit werde den Ergänzungen Rechnung getragen, die darin ihre Berechtigung haben, daß man gegen die Häresien zu argumentieren hatte, besonders gegen pneumatomachische und apollinaristische Tendenzen¹².

Das „Bekenntnis der 150 Väter“ wird zum ersten Mal in den Konzilsakten von Chalkedon genannt. Für den Zeitraum von 381 bis 451 existiert kein Beleg dafür, wie das 381 verabschiedete, bearbeitete Nizänum aussah und ob es tatsächlich mit dem 451 angeführten Wortlaut des NC übereinstimmte. Das Jahr 381 stellt insofern eine Zäsur dar, als vorher das Nizänum akzeptiert oder abgelehnt, nicht aber verändert worden ist, während es aus dem Zeitraum 381–451 gleich mehrere Bearbeitungen des Nizänums gibt, die auch noch als Nizänum ausgegeben werden.

Daß nicht sicher ist, wie die Bearbeitung des Nizänums, die 381 verabschiedet wurde, aussah, führt zu dem methodischen Postulat, das 381 ver-

⁶ Vgl. Ritter, *Konzil* 155. Vgl. auch den Hinweis von Ritter, *Konzil* 153 mit Anm. 1 auf Ps.-Athanasius, *Dial. contra Mac.* III, MPG 28,1204.

⁷ So Hauschild, *Dogma* 26 f.

⁸ Vgl. unten S.17 f.

⁹ Vgl. Ritter, *Konzil* 153 f. In Kat. IX,1; Tonneau-Devreesse 213.215 spricht Theodor davon, daß die Vervollständigung der Lehre über den Geist, die in N nur knapp enthalten ist, erst durch eine westliche, dann durch eine östliche Synode erfolgte; daraus hat Abramowski, *ThPh* 67, auf eine westliche Bearbeitung von N geschlossen. Doch spricht die Notiz zumindest nicht explizit von einer Bearbeitung von N; es könnte sich also auch um eine erläuternde Erklärung gehandelt haben, ohne daß der Wortbestand von N verändert worden sein muß (vgl. Ritter, *FS Stăniloae*, 517). Auch die Notiz, die in der lat. Fassung den Tomus Damasi einleitet (vgl. Abramowski, *ThPh* 67, 494), verweist nicht unbedingt auf eine Bearbeitung von N; dafür, daß diese Einleitung mit der Theodornotiz und der Subskriptionsliste im Codex Ver.LX zusammenhängt, gibt es keinen Anhaltspunkt (vgl. Ritter, *FS Stăniloae* 516 f.). Für die Existenz eines „Nicaeno-Romanums“, also einer westlichen Bearbeitung von N, gibt es somit keinen einzigen direkten Quellenbeleg.

¹⁰ Nachweise bei Ritter, *Konzil* 183 f.198 f. Anm. 1.

¹¹ Vgl. ACO II,1,2, 323/4–8; vgl. Ritter, *Konzil* 133 f.

¹² Vgl. ACO II,1,3; 110f./32–38.25–27.35–38 etc.; vgl. Ritter, *Konzil* 134.

abschiedete Symbol nicht ohne weiteres mit dem 451 angeführten NC zu identifizieren. Es bedarf vielmehr eingehender Prüfung a) anhand der Konzilsakten und b) anhand des Textes des NC selbst, um zu klären, ob das 381 verabschiedete Symbol mit dem 451 angeführten Text des NC zu identifizieren ist. Daraus ergibt sich der Vorschlag, das 381 verabschiedete, „nizänische“ Symbol als „Constantinopolitanum“ (= C) von dem 451 angeführten Text des „Nicaeno-Constantinopolitanums“ (= NC) zu unterscheiden. Die im folgenden zu prüfende Frage lautet demnach: Sind C und NC identisch?

1. NC in den Konzilsakten von Chalkedon

Die Konzilsakten von Chalkedon ergeben für die Herkunft von NC ein komplexes und problematisches Bild. Vor allem sind vier Sachverhalte festzuhalten:

– Das Bekenntnis von Nicäa bildet zusammen mit den Beschlüssen von Ephesus die Lehrgrundlage des Konzils. Dabei wird das Nizänum im Wortlaut ohne jede Veränderung vorgelesen¹³. Veränderungen am Wortlaut von N werden in der ersten Sitzung explizit abgelehnt. Dies zeigt sich, als Diogenes, Bischof von Kyzikos, den folgenden Zusatz zum Nizänum den οἱ μετὰ ταῦτα zuschreibt: ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Gegen Diogenes beharrten die „Ägypter“ darauf, keine προσθήκη und keine μείωσις zum Nizänum zu akzeptieren, die „Östlichen“ hielten die von Diogenes genannte Ergänzung sogar für eutychanisch¹⁴. Diogenes kann sich demgegenüber nicht auf das Konzil von Konstantinopel berufen und schlichtweg die Verlesung des dort aufgestellten Symbols verlangen.

– Am Ende der zweiten Sitzung erklären οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυῆς σύγκλητος, also die kaiserlichen Beamten, daß jeder der anwesenden Bischöfe erklären müsse, daß sein Glaube übereinstimmt mit folgenden Dokumenten: a) die ἔκθεσις der 318 Väter in Nicäa, b) die ἔκθεσις der 150 <Väter> οἱ μετὰ ταῦτα, c) die kanonischen Briefe und Erläuterungen (ἐκθέσεις) der heiligen Väter Gregor, Basilius, Hilarius, Athanasius und Ambrosius, d) die zwei Briefe Kyrills und e) das Schreiben Leos¹⁵.

– Als in der 3. Sitzung die kaiserlichen Beamten vorschlagen, in einer Kommission ein übereinstimmendes Konsensbekenntnis zu erarbeiten, dies aber von den Konzilsvätern abgelehnt wird, wird stattdessen die Verlesung des Symbols der 318 Väter verlangt. Kekropios nennt die Dokumente, die auch von den kaiserlichen Beamten am Ende der 2. Sitzung genannt wurden, doch fehlt bei ihm ausgerechnet das Bekenntnis der 150 Väter¹⁶. Darauf gehen die kaiserlichen Beamten zunächst ein, und Eunomius von Nikomedien verliest das Nizänum im Wortlaut. Es wird akklamiert und als

¹³ Vgl. ACO II,1,1 83/7; 88/22–89/21; vgl. auch 95/7.13f.21f.; 96/16. Das Nizänum wird im Wortlaut im Brief des Eutyches angeführt, ACO II,1,1 90/30–91/4.

¹⁴ Vgl. ACO II,1,1, 91/21–92/2. Vgl. Ritter, *Konzil* 175 Anm. 4.

¹⁵ Vgl. ACO II,1,1; 195/34–196/6.

¹⁶ Vgl. ACO II,1,2, 78/25–79/7.

Taufbekenntnis anerkannt; außerdem wird die Übereinstimmung mit der Lehre Kyrills (gest. 444) und mit Leo betont¹⁷.

In dieser Situation verlangen die ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυῆς σύγκλητος, daß auch das vorgelesen werde, was von den 150 heiligen Vätern erklärt worden sei (τὰ ἐκτεθέντα), worauf Aetios, Erzdiakon von Konstantinopel, ἀπὸ βιβλίου das NC vorliest, und zwar mit der Überschrift: „Das heilige Glaubensbekenntnis, das die heiligen 150 Väter festsetzten, wobei es übereinstimmt mit der heiligen und großen Synode in Nicäa“¹⁸. Dieses Bekenntnis wird ebenfalls kurz akklamiert (allerdings wesentlich kürzer als N), bevor der Brief Kyrills und das Lehrschreiben an Flavian verlesen werden¹⁹.

Für die Herkunft des NC geben die Konzilsakten das Bild, daß es sich im Wortlaut in einer Vorlage (ἀπὸ βιβλίου)²⁰ befunden habe, aus der Erzdiakon Aetios es vorlesen konnte. Außer der Zahl 150, also außer zwei Buchstaben (qv), enthielt dieser Text keinen Hinweis auf die Herkunft²¹.

– Es sind die kaiserlichen Beamten, die in der 3. Sitzung die am Ende der 2. Sitzung erhobene Forderung wiederholen, daß jeder der anwesenden Bischöfe seine Übereinstimmung mit den oben schon genannten Dokumenten a) bis e) erklären soll²². Diese Forderung wird dann eingeschränkt darauf, die Übereinstimmung von Nicäa und Konstantinopel einerseits und dem Schreiben Leos andererseits zu erklären²³. War also vorher von der ἔκθεσις von Nicäa neben der von Konstantinopel und etlichen anderen Dokumenten die Rede, tun die kaiserlichen Beamten jetzt so, als handle es sich nur um eine ἔκθεσις der Konzilsväter von Nicäa und der von Konstantinopel, deren Übereinstimmung mit dem Tomus Leonis es zu erklären gelte.

Dieselbe Unklarheit findet sich in den einzelnen Voten wieder, die überliefert sind und durchweg die sachliche Übereinstimmung zwischen Nicäa, Konstantinopel und Ephesus betonen. Wie das Konzil von Konstantinopel zu der Synode von Nicäa stand, wurde dabei nicht von allen Bischöfen gleich ausgedrückt. Vielmehr lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Die eine Hälfte der Bischöfe war der Ansicht, daß in Konstantinopel ἡ αὐτὴ πίστις bekräftigt (βεβαιοῦν) worden sei, sie sprechen also nur von einem Glaubensbekenntnis bzw. einer Glaubenserklärung²⁴. Die andere Hälfte

¹⁷ Vgl. ACO II,1,2, 78/32–79/32.

¹⁸ S. ACO II,1,2, 80/1f.: ἡ ἁγία πίστις ἣν ἐξέθεντο οἱ ἄγιοι qv πατέρες συμφωνοῦσα τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ τῇ ἐν Νικαίᾳ.

¹⁹ Vgl. ACO II,1,2, 79/33–80/18.

²⁰ Βιβλίον in ACO II,1,2, 79/36 kann auch soviel wie (scil. ungebundene) „Akten-sammlung“ bedeuten, setzt also nicht etwa eine feste Anordnung der darin enthaltenen Dokumente voraus. Die Übersetzung „Vorlage“ ist übernommen von Ritter, *Konzil* 174.

²¹ Vgl. dagegen die genaue Datierung und Lokalisierung von N in ACO II,1,2, 79/13–15.

²² ACO II,1,2, 92/31–93/2.

²³ Vgl. ACO II,1,2, 93/36–94/2.

²⁴ Allen voran erklärte dies im Sinne der kaiserlichen Beamten Anatolius von Konstantinopel 94/6f. Vgl. weiterhin 94/36; 95/2.17f.29; 96/5f.17.22f.28.33; 97/5f.13 f.27.39f.; 98/2f.10f. 14.19. 23.38; 99/4f.21.33.37f.43f.; 100/8f.14.18f.22f. 27.34–

bestätigte die Übereinstimmung in der Weise, daß sie a) die Erklärung von Nicäa und daneben b) die Erklärung von Konstantinopel sowie die Übereinstimmung von beidem mit den Beschlüssen von Ephesus bzw. dem Tomus Leonis anerkannte²⁵. Außerdem erklärten einige Bischöfe nur die Übereinstimmung zwischen N, (evtl. dem Schreiben Kyrills) und dem Tomus Leonis²⁶.

Zusammengefaßt läßt sich aufgrund der angeführten vier Beobachtungen sagen, daß 451 der östliche Episkopat das NC keineswegs mehrheitlich als legitime und 381 verabschiedete Bearbeitung des Nizänums ansah²⁷. Vielmehr wurde das NC von den kaiserlichen Beamten und dem ihnen nahestehenden Klerus von Konstantinopel (Erzdiakon Aetios und Erzbischof Anatolius) als mit dem Nizänum identisches Bekenntnis eingebracht, nachdem die anwesenden Bischöfe nicht auf den Vorschlag der kaiserlichen Beamten eingingen, ein Konsensbekenntnis abzufassen²⁸. Als Herkunft für das NC wurde das Konzil von Konstantinopel 381 genannt, d.h. 451 wurde die Identität von C und NC behauptet. Dem wurde zwar nicht widersprochen, doch zeigen die Voten der verschiedenen Bischöfe eine erhebliche Unsicherheit, was die eigene Einordnung des NC neben N angeht. Gleichwohl haben die Bischöfe das NC als Bekenntnis des Konzils von Konstantinopel 381 akzeptiert.

Die Beurteilung dieser Tatsache bestimmt die Entscheidung über die Herkunft des NC in erheblichem Maße. Folgende Möglichkeiten sind dabei abzuwägen:

i.) Die Konzilsväter hatten die Möglichkeit, nachzuprüfen, ob das ihnen bislang unbekannte Symbol rechtmäßig 381 verabschiedet worden ist; sie kamen dabei zu einem positiven Ergebnis. NC wäre dann also die 381 ver-

36.42; 101/4f.22f.26.31.37f.; 103/35.38f.; 104/8–12.23.31f.; 105/20f.24f. 29f.; 106/19.25f.33.38.40; 107/10.18.23.31.34.39; 108/4.9f.21. 25f.30f.35.39f.; 108/43–109/1; 109/4f.

²⁵ Dahin tendieren die Äußerungen 94/15f.22f.; 95/24f.33.38f.; 96/1f.; 101/9.15f.; 104/18; 105/35; 106/9f.; 107/15f. Deutlich nebeneinander werden Nicäa und Konstantinopel genannt in 96/38–40; 98/28–30.33f.; 99/25f. und besonders das Sammelvotum 102/23–25, das den Hinweis auf die Belehrung durch Anatolius enthält (102/34f.) (vgl. Ritter, *Konzil* 176), sowie das zweite Sammelvotum 103/15–17. Daß kein Unterschied zwischen Nicäa und Konstantinopel besteht, wird in 104/36–38 betont. Dagegen macht Florentios von Adrianopel/Pisidien in 106/12–17 sogar den Unterschied zwischen N und dem Symbol von Konstantinopel deutlich, der ausgerechnet mit der von Diogenes genannten Passage identisch ist, was im Gegensatz zur ersten Sitzung nicht beanstandet wurde. Hinter Ephesus bzw. Kyrill werden die 150 Väter in 104/42–105/1; 105/10f.17; 107/1f.5f. genannt. Hatten diese Bischöfe etwa τὰ πεπραγμένα ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει vor Augen, also die in Ephesus verlesenen Beschlüsse Flavians (vgl. ACO II,1,1, 97–99), wußten also über die Einordnung von „Konstantinopel“ überhaupt nicht Bescheid?

²⁶ S. 95/13f.; 104/5; 106/4. Vgl. Ritter, *Konzil* 175. Nur die Konzilsväter von 325 und 381 werden genannt in 95/7.10; 99/9f.15f.; vgl. auch 105/4–7; 108/16f.

²⁷ Vgl. Ritter, *Konzil* 174.205.

²⁸ Vgl. Ritter, *Konzil* 175 f.

abschiedete Bearbeitung von N, die Gregor von Nazianz vor Augen hat, also = C, und wäre nach 381 nur sehr bald in Vergessenheit geraten.

Diese Möglichkeit ist vor allem deswegen unwahrscheinlich, weil nicht recht erkennbar ist, wie die Konzilsväter die Identität des ihnen unbekannten Symbols hätten nachprüfen sollen, es sei denn, sie hätten die Konzilsakten unabhängig von den kaiserlichen Beamten bzw. dem Konstantinopeler Klerus zur Verfügung. Dann aber wäre nicht erklärbar, wieso es aus der Zeit vor der 2./3. Sitzung von Chalkedon keinen Beleg für NC gibt. Denn dann müßten die Konzilsakten nicht bis 451 lediglich im Konstantinopeler Archiv geschlummert haben, sondern irgendwie veröffentlicht oder wenigstens verbreitet gewesen sein. Diogenes nennt in der 1. Sitzung zwar eine Wendung aus dem NC, doch scheint er sie keineswegs als legitime Ergänzung zum Nizänum ausweisen zu können.

ii.) Die Konzilsväter hatten nicht oder nur sehr eingeschränkt die Möglichkeit, nachzuprüfen, ob das ihnen unbekannte Symbol 381 verabschiedet worden ist oder nicht. Dabei waren sie vor allem auf die Aussagen derer angewiesen, die das Symbol eingebracht hatten: also die kaiserlichen Beamten und den Konstantinopeler Klerus. Dann ergeben sich für die Herkunft von NC folgende Möglichkeiten:

– NC ist eine von den kaiserlichen Beamten und dem Konstantinopeler Klerus 451 oder kurz davor erfundene Fälschung. Diese These ist nicht unmöglich, scheidet aber wohl vor allem deswegen aus, weil die Veränderungen von NC gegenüber N nicht bzw. kaum einen Bezug zu den anstehenden christologischen Fragen aufweisen. Demnach wäre nicht erkennbar, wozu eine solche Fälschung hätte dienen sollen.

– NC wurde von den kaiserlichen Beamten bzw. Aetios tatsächlich im Archiv von Konstantinopel aufgefunden, wo es mit dem Konzil von 381 in Verbindung gebracht worden war (allerdings nur durch die beiden Buchstaben $\alpha\nu$). Dann würden wiederum drei Möglichkeiten zu erwägen sein:

α) NC ist tatsächlich das 381 verabschiedete Symbol, also = C und schlummerte als vergessenes Symbol als Teil der Konzilsakten von 381 im Konstantinopeler Archiv.

β) NC ist nicht das 381 verabschiedete, bearbeitete Nizänum, also nicht = C, sondern eine Kommissionsvorlage des Konzils von Konstantinopel 381, die allerdings offiziell gar nicht verabschiedet wurde. Die Kommissionsvorlage wäre dann fälschlicherweise als verabschiedete Vorlage im Archiv abgelegt worden.

γ) NC ist wie C ein bearbeitetes Nizänum. NC und C sind jedoch nicht identisch, vielmehr eröffnete C einen Bearbeitungsprozeß von N, innerhalb dessen verschiedene Wendungen aus dem liturgischen Gebrauch in das bearbeitete N, also in C eingefügt wurden. Eine dieser Bearbeitungen von C, etwa die in Konstantinopel gebräuchlich gewordene Form, befand sich als Symbol, das mit dem Konzil von Konstantinopel 381 in Zusammenhang stand, in den Akten des Aetios.

Die Abwägung dieser drei inhaltlichen Möglichkeiten soll im folgenden aufgrund einer Analyse des Wortlautes des NC versucht werden.

2. Das NC im Vergleich mit dem Nizänum, dem Hierosolymitanum und mit Theodors Symbol

Zunächst ist zu klären, ob das NC eine 381 auf dem Konzil von Konstantinopel verabschiedete oder (in einer Kommission) erarbeitete Umarbeitung des Nizänums darstellen kann. Dazu sind zwei Punkte zu zeigen:

- α) NC ist von N literarisch abhängig, also eine Bearbeitung von N.
- β) Die Abweichungen von NC gegenüber N lassen sich als Ergebnis einer Konzilsredaktion verständlich machen.

α) Daß das NC überhaupt eine Bearbeitung des Nizänums darstellt, ist im Anschluß an Hort besonders von Harnack bestritten worden²⁹. Ritter hat daraus die Konsequenz gezogen, daß das NC eigentlich nicht als „Nicaeno-Constantinopolitanum“ = NC zu bezeichnen sei, sondern als ein Bekenntnis, das auf dem Konzil von Konstantinopel aufgestellt (nicht offiziell verabschiedet) worden und deshalb als Constantinopolitanum zu bezeichnen sei³⁰. Demgegenüber hat Staats anhand einer wortstatistischen Analyse herausgestellt, daß NC unter anderem auch auf N zurückgreift, also durchaus als Nicaeno-Constantinopolitanum bezeichnet werden kann³¹. Auch für Abramowski gehört zur literarischen Vorgeschichte des NC das Nizänum³². Noch weiter geht die jüngere Analyse von Hauschild. Er stellt vor allem anhand des 2. Artikels heraus, daß NC „ein mit Ergänzungen versehenes – oder ausdrücklich überarbeitetes – N“ darstellt und „deshalb mit Recht ‚Nicaeno-Constantinopolitanum‘“ heißt³³.

Nun finden sich tatsächlich von den 99 Wörtern des Nizänums (ohne die Anathematismen) 80 Wörter im NC wieder³⁴. Diese Übereinstimmung ist ohne literarische Abhängigkeit kaum erklärbar. Daß das NC also ein von N unabhängiges Symbol ist, wird man nicht behaupten können, vielmehr ist das NC eine Bearbeitung des Nizänums. Damit ist noch nicht gesagt, wie diese Bearbeitung erfolgt ist.

β) Um die Frage entscheiden zu können, ob das NC sich als das Ergebnis einer Konzilsredaktion aus dem Jahr 381 verstehen läßt, ist die Herkunft der Abweichungen von NC gegenüber N näher zu bestimmen. Drei Lösungsmodelle, nämlich die von Staats, Abramowski und Hauschild, liegen vor:

Staats kommt anhand einer wortstatistischen Analyse zu dem Ergebnis, daß NC sich aus dem Taufbekenntnis von Jerusalem, dem sog. Hierosolymitanum (= HS), N und dem alten römischen Symbol, dem sog. Romanum (= R) zusammensetzt. Dafür, daß zu der Kombination von N und HS mit R noch ein westlicher Text kommt, komme besonders die Synode von Antiochien 379 in Frage, die sich um eine Vermittlung zwischen Neonizänern

²⁹ S. Harnack, RE 11, 19. Vgl. Hauschild, Dogma 23.

³⁰ Vgl. Ritter, Konzil 132 Anm. 2.135.182–195.

³¹ S. Staats, VigChr 44, 209.

³² Vgl. Abramowski, ThPh 67, 498–500.

³³ S. Hauschild, TRE 24, 445–449.

³⁴ Vgl. Staats, VigChr 44, 209 und Hauschild, TRE 24, 448 f.

und dem Westen bemühte. NC ist für Staats also das 379 in Antiochia aus N, HS und R formulierte Symbol³⁵.

Abramowski stimmt Staats grundsätzlich darin zu, daß NC neben N eine westliche Tradition aufgenommen hat und daß für diese Synthese zwischen östlicher und westlicher Tradition die Synode in Antiochia von 379 in Anschlag zu bringen ist. Die westliche Tradition, die in NC eingeflossen ist, bestimmt sie als westliche Bearbeitung des Nicaenums; das Ergebnis läßt sich als Nicaeno-Romanum (NR) bezeichnen; Spuren für diese Bearbeitung finden sich *Abramowski* zufolge in Theodors Katechesen sowie in der lat. Fassung des Tomus Damasi³⁶. NC ist demnach für *Abramowski* die Redaktion dieses Nicaeno-Romanums auf der Synode von Antiochia 379³⁷. HS spielt in *Abramowski*s Argumentation keine Rolle.

Staats und *Abramowski* datieren das 451 verabschiedete Symbol auf 379 (Synode von Antiochia), beide sehen das Nizänum als eine der Grundlagen des NC an und beide erkennen einen westlichen Einfluß. Während Staats jedoch das Hierosolymitanum als dritte in das NC eingeflossene Größe bestimmt, postuliert *Abramowski* ein nicht mehr erhaltenes Symbol, das Nicaeno-Romanum, das durch eine weitere Redaktion zum NC geworden ist. In letzterem Fall stellt sich die Frage, wie das Verhältnis zwischen der Redaktion von NR auf der Synode von Antiochia 379 zum HS genauer zu bestimmen ist.

Hauschild bestimmt die Abweichungen von NC gegenüber N als „aus der Gemeindepraxis – vor allem im Zusammenhang der Taufbelehrung – erwachsene Interpretamente“. Selbst wenn es sich um eine „bewußte literarische Ergänzung“ handeln sollte, klingen die Interpolationen „liturgisch“. Trotz dieses liturgischen Charakters der Wendungen, in denen NC von N abweicht, bestimmt *Hauschild* jedoch neben N keinen weiteren Bekenntnistext als literarische Vorlage für NC. Die Analyse von Staats greift er dahingehend auf, daß „vom zweiten Artikel her“ „ein schwaches Indiz“ „für eine Entstehung von NC in Antiochien gegeben“ ist³⁸.

Angesichts dieser drei voneinander erheblich divergierenden Lösungsmodelle sollen zunächst alle zur Debatte stehenden Symboltexte synoptisch nebeneinandergestellt werden. Dies scheint besonders deshalb angemessen, da Staats das Verhältnis des NC zu dem Bekenntnis, das sich aus Theodors Katechesen rekonstruieren läßt (= Th), *Abramowski* dagegen das Verhältnis des NC zum HS nicht bestimmt und *Hauschild* die „Ergänzungen“ von NC gegenüber N zwar als liturgische Interpretamente einstuft, ihre Herkunft jedoch nicht weiter verfolgt³⁹:

³⁵ S. Staats, VigChr 44, 209–218.

³⁶ Vgl. jedoch die Kritik von Ritter sowie oben Anm. 9.

³⁷ S. Abramowski, ThPh 67, 490.494–498.

³⁸ S. Hauschild, TRE 24, 449.

³⁹ Für das Hierosolymitanum wird mit Staats, VigChr 44, 217 die Rekonstruktion bei Stephenson, A. A.: The Text of the Jerusalem Creed, StPatr 3 (=TU 78), 303–313, hier 307, benutzt (vgl. auch Ritter, Konzil 170 Anm. 3 mit der Gegenüberstellung von HS und NC); für Theodors Symbol wird die Rekonstruktion von Abramowski, ThPh 67, 513 verwendet, vgl. zu den Einzelheiten dieser Rekonstruktion ebd. 509–512; N und NC wer-

	Nizänum (N)	Hierosolymitanum (HS)	Theodors Symbol (Th)	Nicaeno-Constantinopolitanum (NC)
5	πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα,	πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων,	πιστεύω εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα,	πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὄρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων,
10	καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ,	καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,	καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως,	καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,
15	γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, μονογενῆ,	τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα	τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα	τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα
20		θεὸν ἀληθινὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,	πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, οὐ ποιηθέντα,	πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,
25	τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,		θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,	φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,
30	γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,		ὁμοούσιον τῷ πατρί αὐτοῦ, δι' οὗ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ	γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί,
35	δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,	δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,	τὰ πάντα ἐγένετο,	δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,

den nach Dossetti wiedergegeben. Dabei wird für das Romanum (=R) der Text zugrundegelegt, der in Markells Ep.ad Julium überliefert ist = Epiphanius, PH 72,3,1; GCS Epiphanius III, 258/6–13 (= Hahn, Symbole § 15). Die Wörter, die HS bzw. NC gegenüber N mit R gemeinsam haben, werden unterstrichen wiedergegeben.

	Nizänum (N)	Hierosolymitanum (HS)	Theodors Symbol (Th)	Nicaeno-Constantinopolitanum (NC)
40	τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν		τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
45	κατελθόντα		κατελθόντα	κατελθόντα
	καὶ σαρκωθέντα,	[σαρκωθέντα καὶ	ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα καὶ ἄνθρωπον γενόμενον, γεννηθέντα	ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα
50			ἐκ <u>Μαρίας</u> <u>τῆς παρθένου</u> καὶ	<u>ἐκ πνεύματος ἁγίου</u> <u>καὶ Μαρίας</u> <u>τῆς παρθένου</u> καὶ
55	ἐνανθρωπήσαντα,	ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα καὶ]	σταυρωθέντα	ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν
			<u>ἐπὶ Ποντίου</u> <u>Πιλάτου,</u>	<u>ἐπὶ Ποντίου</u> <u>Πιλάτου</u>
60	παθόντα		καὶ παθόντα	καὶ παθόντα
	καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,	ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
65	ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,	καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς	κατὰ τὰς γραφάς, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς	κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς
70	ἐρχόμενον	καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ	καὶ πάλιν ἐρχόμενον	καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης
	κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς,	κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς,	κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς,	κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς,
75		οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος,		οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος,
	καὶ εἰς	καὶ εἰς ἐν	καὶ εἰς ἐν	καὶ εἰς τὸ
	τὸ ἅγιον πνεῦμα.	ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον,	πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα τῆς ἀληθείας,	πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν,
80				

Nizānum (N)	Hierosolymitanum (HS)	Theodors Symbol (Th)	Nicaeno-Constantinopolitanum (NC)
85		τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, πνεῦμα ζωοποιόν,	τὸ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον,
90			τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν,
95	τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις, καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας,	μίαν ἐκκλησίαν <u>ἀγίαν</u> καθολικὴν,	εἰς μίαν <u>ἀγίαν</u> καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς <u>ἄφεισιν ἁμαρτιῶν</u> ,
100			
105	<u>εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν</u> καὶ εἰς μίαν <u>ἀγίαν</u> καθολικὴν ἐκκλησίαν	<u>ἄφεισιν ἁμαρτιῶν</u> ,	
110	καὶ εἰς <u>σαρκὸς</u> <u>ἀνάστασιν</u> καὶ εἰς <u>ζωὴν</u> <u>αἰώνιον</u> .	<u>ἀνάστασιν</u> <u>σαρκὸς</u> καὶ <u>ζωὴν</u> <u>αἰώνιον</u> .	προσδοκῶμεν <u>ἀνάστασιν</u> νεκρῶν καὶ <u>ζωὴν</u> τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

Für die Auswertung dieser Synopse soll zunächst HS mit N und dann Theodors Symbol mit HS und N verglichen werden, bevor schließlich in einem dritten Abschnitt NC mit N, HS und Theodors Symbol verglichen werden soll.

a) Die Abweichungen von HS gegenüber N

HS weicht von N im 1. Artikel durch die Ergänzung von οὐρανοῦ καὶ γῆς in HS/6 ab (evtl. um ein Verständnis der ἀόρατα auszuschließen, das den Geist miteinbegriffe, so daß der Geist als Produkt des Vaters anzusehen wäre). Dadurch bedingt ist die Vorziehung des ποιητῆς (N/9 nach HS/5).

Im Artikel IIa stimmen N/10–12 und HS/10–12 überein, die folgenden Worte sind leicht umgestellt: N/16.17 entspricht HS/17.18; N/19 = HS/13. Bis dahin sind die Abweichungen als marginal anzusehen. N/24–32 hat im HS eine wesentlich kürzere Entsprechung in der Wendung θεὸν ἀληθινόν (N/28 entspricht HS/20); hinzu kommt die Wendung πρὸ πάντων τῶν αἰώνων (HS/21–22). Besonders auffällig ist das Fehlen des ὁμοούσιος. N/

34–37 stimmt mit HS/34–37 überein; daß N/38–39 in HS kein Pendant hat, ist wohl damit zu erklären, daß die beiden Stichworte οὐρανός und γῆ im HS bereits im 1. Artikel auftauchen (HS/6).

Der Artikel IIb ist im HS vielleicht unvollständig (= N/40–45 fehlt); doch haben sich wohl im HS kurze Aussagen über die Inkarnation und den Kreuzigungstod gefunden (HS/47.55–56), die den Aussagen von N sehr nahestehen (N/47.55). HS/62–66 stimmt mit N/62–66 überein; anstelle von N/71–74 finden sich die wesentlich ausführlicheren Wendungen von HS/67–76. Die Abweichungen sind biblisch (Mk.16,19; Mt.16,27 und Lk.1,33b) und antimarkellianisch.

Der 3. Artikel, der im Nizänum sehr knapp ist, wird im HS durch drei pneumatologische Bestandteile ausgeführt: HS/78 nennt den Geist ἔν, HS/80 ὁ παράκλητος, HS/93–94 schließlich führt die Wirksamkeit des Geistes in der prophetischen Verkündigung aus. Alle drei Aussagen sind tief in der östlichen Bekenntnistradition verwurzelt, höchstens das ἔν könnte beanspruchen, antipneumatomachisch zu sein. Hinzu kommt in HS/95–96.103–110 ein Abschluß des Symbols, der an der Stelle der Anathematismen des Nizänums steht. Von den fünf Bestandteilen (eine Taufe, Sündenvergebung, Ekklesiologie, Auferstehung und ewiges Leben) stimmen vier begrifflich mit dem sog. Romanum überein (dort wird die Taufe nicht genannt).

Fazit: HS stellt ein Symbol dar, das sich von der grundsätzlichen Struktur her mit N berührt. Die antiarianischen Aussagen des Artikels IIa sind gegenüber N verwässert, dafür ist aber IIb antimarkellianisch ausgebaut. Beides entspricht der mutmaßlich homöusianischen Position Kyrills. Die Pneumatologie wird zwar erweitert, doch stehen die Erweiterungen auf dem Boden der östlichen Tradition, sind also nicht definitiv antipneumatomachisch. An die Stelle der nizänischen Anathematismen tritt ein Abschluß, der dem Romanum entlehnt sein könnte.

b) Die Abweichungen von Th gegenüber HS und gegenüber N

Im 1. Artikel stimmt Th nicht mit HS, sondern mit N überein. Im 2. Artikel stimmt Th/10–13.17–18.21–22 mit HS 10/13.17–18.21–22 überein, zusätzlich findet sich mit Th/14–15 eine biblische Wendung (aus Kol.1,15). Eine mit HS/20 vergleichbare Wendung steht weiter hinten und ist durch ἐκ θεοῦ ἁληθινοῦ (= N/29) ergänzt; außerdem wird anders als in HS N/31–32 übernommen (= Th/23.32–33), das ὁμοούσιος steht also in Theodors Symbol. Die mit HS/34–37 zu vergleichende Wendung findet sich biblisch ergänzt (Hebr.1,3) in Th/34–37. Im Artikel IIb, der im HS vielleicht unvollständig ist, stimmt Th/40–47 mit N/40–47 weithin überein (bis auf die Ergänzung ἐκ τῶν οὐρανῶν in Th/46). Th/48–49 stellt gegenüber N wie gegenüber HS eine Erweiterung dar, vgl. Phil.2,6. Th/50 greift auf N/30 zurück (N/31 wurde zu Th/23) und ersetzt dann N/55 = HS/55 durch eine Ergänzung, die dem Romanum entlehnt sein könnte, sich aber im HS noch nicht findet (Th/51–54). Th/56 stimmt wohl mit HS/56 überein; anstelle von N/60 tritt mit Th/58–61 wiederum eine Ergänzung, die aus dem Romanum stam-

men könnte. Th/62–66 stimmt ergänzt um Th/64 mit N/62–66 = HS/62–66 überein, die antimarkellianische Ergänzung in HS/67–76 findet sich ohne Lk.1,33b sowie HS/72 in Theodors Symbol wieder.

Im 3. Artikel hat Th mit HS gegenüber N das *ἐν* gemeinsam (Th/78 = HS/78). Die Bezeichnung als Paraklet (HS/80) wird durch die ebenfalls johanneische Bezeichnung als Geist der Wahrheit (Joh.16,13) ersetzt (Th/81–82), die allerdings auch Kyrill bespricht (Kat. XVII,4; Reischl-Rupp 252.254). An die Stelle der ziemlich traditionellen Wendung vom Geist als dem in den Propheten Sprechenden tritt eine Ergänzung, die sich eng am johanneischen Sprachgebrauch orientiert (vgl. Joh.15,26 und Joh.6,63). Es folgt wie in HS ein Abschluß, der an das Romanum angelehnt ist, dabei wird die eine Taufe (Eph. 4,5) nicht genannt.

Fazit: Th hat mit HS einige Gemeinsamkeiten, weicht aber vor allem durch Rückgriff auf Wendungen aus N sowie biblische Wendungen ab. Der Artikel IIa ist ausführlicher als der von HS und enthält das *ὁμοούσιος*, IIb wird vor allem durch eine aus dem Romanum stammende Ergänzung (Jungfrau Maria und Pontius Pilatus) ausgeschmückt (dafür fällt Lk.1,33b weg).

c) Das Verhältnis von NC zu N, HS und Th

NC stimmt im 1. Artikel mit HS überein. Im 2. Artikel ist NC/10–18 mit HS identisch (= Th/10–18 ohne die Ergänzung aus Kol.1,15). Nach HS/21–22 = Th/21–22 = NC/21–22 finden sich im Artikel IIa einige Wendungen aus N: NC/27–32 = N/27–32; NC/28–29.32 entspricht Th/28–29.32, beide stimmen mit N/28–29.32 überein; N/30–31 ist in Th/23.50 aufgespalten, findet sich in NC/30–31 aber wieder zusammen vor. Der Schluß von IIa NC/34–37 entspricht HS/34–37 (ohne N/38–39, da Himmel und Erde bereits in NC/6 stehen, und ohne die biblische Ergänzung aus Hebr.1,3, die in Th/35.36 aufgenommen ist).

NC/40–47 stimmt mit Th/40–47 überein (bis auf Th/46 identisch mit N/40–47) und bietet im folgenden Wendungen, die sich auch in Th finden: Th/51–54.56.58–59.61. Hinzu kommen zwei Wendungen aus N (N/55.60), eine Wendung, die sich auch im Romanum findet (*ἐκ πνεύματος ἁγίου*) sowie das biblische *ὑπὲρ ἡμῶν* (Gal.3,13 u.ö.); anschließend stimmt NC teilweise mit dem Text des HS, teilweise mit dem des Th überein. Der Text ergibt sich, wenn man Th/62–71.73–74 und HS/72.75–76 „ineinander schiebt“.

Im 3. Artikel fehlt im NC das *ἐν* (NC/77.79 = N/77.79 = HS/77.79 = Th/77–79). An der Stelle der johanneischen Bezeichnungen als Paraklet (HS/80) oder als Geist der Wahrheit (= Th/81f.) stehen im NC das verbindlichere *κύριον* und das schon in Th/88 stehende *ζωοποιόν* (vgl. Joh.6,63). NC/85–86 ist mit Th/85–86 zu vergleichen, NC/93–94 mit HS/93–94. NC/88–92 ist die erste Wendung im ganzen NC, die keine Entsprechung im HS oder im Th hat; inhaltlich ist sie als athanasianisch und basilianisch anzusprechen⁴⁰.

⁴⁰ Vgl. Athanasius, *Epistula ad Serapionem* I,9; MG 26, 552B und die Widerlegung der

Der Abschluß NC/97–110 ähnelt den entsprechenden Abschnitten HS/97–110 und Th/97–110.

Der Wortlaut des NC bietet demnach über N, HS und Th hinausgehend so gut wie nichts Neues. Nur im 3. Artikel finden sich mit κύριον und dem συνδοξάζειν/προσκυνεῖν zwei Gedanken, die nicht in N, Th oder HS enthalten sind⁴¹. Vergleicht man die Abweichungen des NC gegenüber N mit den Abweichungen des HS und des Th gegenüber N, so ergeben sich eine Fülle von Parallelen. Entscheidend ist dabei, daß sowohl das HS als auch das Th Symboltexte darstellen, die ihren Platz im liturgischen Gebrauch haben, nämlich als Taufbekenntnis der jeweiligen Gemeinde von Jerusalem bzw. Antiochien. Damit ist das Ergebnis von *Hauschild* bestätigt, daß es sich bei den Abweichungen von NC gegenüber N um „liturgische Interpretamente“ handelt.

Als liturgisch können dabei besonders folgende Abweichungen des NC gegenüber N gelten:

- Der erläuternde Zusatz τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς verschwindet in NC/24f. (und übrigens auch in Th/24f.).
- Die Wiederholung θεὸν ἐκ θεοῦ ... θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ in N/26.28f. wird in NC/28f. vereinfacht (ebenfalls parallel zu Th/28f.).
- Wie im Th werden in NC/50–52 Maria und in NC/59f.61 Pilatus sowie das Grab genannt, d.h. die Lebensgeschichte Jesu wird gegenüber N ausgemalt.
- Außerdem wird die Parusie in NC/67–76 gegenüber N/71.73f. stark erweitert. Als für den liturgischen Gebrauch besonders geeignet können dabei die Wendung μετὰ δόξης (NC/72) sowie die schon in Lk.1,33 poetisch klingende Wendung οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος gelten (NC/75f.).
- Der Abschluß des NC stellt mit dem starken Bezug zur Kirche, Taufe, Sündenvergebung sowie der Parusieerwartung einen ausgesprochen kirchlich-liturgischen Abschnitt dar, der an der Stelle der dogmatischen Anathematismen von N steht. Wiederum haben die Ergänzungen ihre Entsprechungen in den Wendungen des HS und des Th und entsprechen darüber hinaus von den Grundaussagen her den entsprechenden Aussagen des Romanums, das ebenfalls ein altes liturgisches Bekenntnis darstellt.

Unliturgisch ist in NC ausgerechnet der Zusatz, der thematisch als einziger keine Entsprechung in HS oder Th hat: τὸ σὺν πατρὶ καὶ νῖῳ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον ist Theologensprache, die aus inhaltlichen Gründen durchaus auch in einer Liturgie begegnen kann, doch verhältnismäßig kompliziert ist. Allerdings handelt es sich nur um eine einzige Wendung.

Dieser liturgische Charakter der Abweichungen von NC gegenüber N verweist auf einen Prozeß, in dem das Nizänum lokalen liturgischen Bedürfnissen und Gewohnheiten angepaßt worden ist. Genau darin entspricht das NC dem Th. Auch Theodor gibt sein Symbol als Nizänum aus,

in Basilius, *De Spiritu Sancto* XII,29/1f. genannten These (vgl.a.VI,13/13–20), vgl. außerdem *De Spiritu Sancto* XVIII,44/22; 45/25–27; XXIV, 55/37–39 sowie die Verteidigung des σὺν in der Doxologie in *De Spiritu Sancto* XXIV–XXIX (vgl. *Hauschild*, TRE 24, 452).

⁴¹ Zum Hintergrund dieser Wendungen vgl. *Hauschild*, TRE 24, 452.

erklärt aber eine umfangreiche, weitgehend liturgisch geprägte Weiterentwicklung von N. Zu dieser Parallele ist nun das oben (S.1 f.) erreichte Ergebnis hinzuzunehmen, daß aus der Zeit bis 381 Abänderungen des Nizänums nicht belegt sind, ab 381 jedoch, also nach der Verabschiedung von C, Bearbeitungen des Nizänums als nizänische Symbole gelten konnten und dabei einzelnen Lokaltraditionen angepaßt worden sein können. Genau in dieses Bild paßt Th⁴² – und eben auch NC⁴³.

Von diesem Bild aus lassen sich nun die drei oben genannten Möglichkeiten für die Herkunft von NC abwägen:

α) und β): Beide Möglichkeiten setzen voraus, daß das NC im Laufe der Konzilsredaktion 379 bzw. 381 entstanden ist. Grundsätzlich kann diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, doch spricht der liturgische Charakter der Änderungen sowie die Parallele zu Th eher dagegen, daß NC eine auf einen Schlag entstandene, literarische Bearbeitung von N darstellt, besonders da vor der Verabschiedung von C Bearbeitungen des Nizänums nicht belegt sind.

Schließlich ist die Möglichkeit α) vor allem deshalb eher unwahrscheinlich, weil sie nicht zu erklären vermag, wieso in der Zeit von 381 bis 451 mehrere Bearbeitungen des Nizänums nebeneinander bestanden. Daraus wird man den Schluß zu ziehen haben, daß das Konzil von Konstantinopel 381 keineswegs einen vielschichtigen Bearbeitungsprozeß von N abschloß, sondern ihn vielmehr erst eröffnete.

Um zu erklären, wieso von 381 bis 451 vom NC nirgends die Rede war, hatte Ritter in NC eine Kommissionsvorlage für die Verhandlungen mit den Makedonianern gesehen. Doch sind gegen diese Hypothese, also gegen Möglichkeit β), mit Hauschild inhaltliche Bedenken geltend zu machen, denn die Aussagen des 3. Artikels des NC konnten von pneumatomachisch gesinnten Bischöfen im Jahr 381 kaum akzeptiert werden, NC wäre also als

⁴² Das Symbol Theodors ist zwar nicht ganz sicher datierbar, jedoch sind die Katechesen deutlich nach 381 entstanden, vgl. Abramowski, ThPh 67, 488. Ob Theodor sie als Presbyter oder als Bischof (ab 392) gehalten hat, ist hier ohne Belang.

⁴³ Selbst für das HS ist die Möglichkeit einer Anpassung für die Zeit nach 381 nicht auszuschließen. Die traditionelle Datierung der Katechesen geht auf die Erwähnung des Kaisers Probus (276–282) in Kat.VI,20 (Reischl-Rupp I,182) zurück, doch bedeutet diese Notiz keineswegs, daß der Gesamtbestand der Katechesen um 350 festlag. Vielmehr scheinen die Katechesen immer wieder überarbeitet worden zu sein (vgl. Yarnold, Edward J.: Art. Cyrillus von Jerusalem, TRE 8 (1981), 261–266, hier: 263). Immerhin ist für Kyrill gerade für die Zeit um 381 ein Kurswechsel bezeugt (vgl. Sokrates, HE V,8,3; 279/19f.: τότε ἐκ μεταμελείας τῷ ὁμοουσίῳ προσκείμενος). Zweifel an der globalen Datierung von Kyrills Katechesen in die Zeit um 350 hat auch Marksches geäußert, wenn er Kat. VI, 17–19 Cyrill oder seinem Nachfolger zuschreibt, vgl. Marksches, Christoph: Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ‚valentinianischen‘ Gnosis – Von J. E. Grabe und F. C. Baur bis B. Aland, in: Böhlig, Alexander und Marksches, Christoph: Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hamadi und Medinet Madi, BZNW 72. Berlin/NY 1994, 39–111, hier: 109.

Kommissionsvorlage für die Verhandlungen mit den Pneumatomachen ausgesprochen ungeeignet gewesen⁴⁴.

Zudem sprechen die Ausführungen in Gregors von Nazianz *De vita sua* keineswegs eindeutig dafür, daß die Änderungen des Nizänums, die Gregor als unklar beklagt, mit den Auseinandersetzungen um die Pneumatologie zusammenhängen⁴⁵. Das in der betreffenden Passage 1703–1796 Berichtete fand nach der „Friedensrede“ Gregors (1572–1702) und vor der Ankunft der Ägypter und Makedonen (1797–1802) statt⁴⁶. In der „Friedensrede“ (1591–1679) hatte Gregor von Nazianz die Streitigkeiten um die Besetzung des Bischofsstuhls in Antiochia nach dem Tod des Meletius durch den Vorschlag zu lösen versucht, daß die Neubesetzung aufgeschoben werden sollte, bis auch Paulinus gestorben wäre (1624–1634). Dieser Vorschlag wurde von der Mehrheit der Konzilsteilnehmer abgelehnt, wobei vielleicht das Argument eine Rolle gespielt hat, daß der Osten selbständig bleiben sollte (1691–93) (und deshalb nicht der von Rom anerkannte Paulinus begünstigt werden dürfe). Demgegenüber trat Gregor wohl für eine die Gesamtkirche berücksichtigende Lösung ein (1694–96).

Zu dieser Auseinandersetzung tritt nun ein zusätzlicher Streitpunkt (1703: καὶ κείνο δ' οὐκ ὄν), nämlich die Bearbeitung des Nizänums. Dabei hebt Gregor als besonderen Vorzug von N hervor, daß es die φύσις τριάδος zu einer Einheit zusammenführt (1704f.). Dies trifft für den 3. Artikel von N als Vorteil gegenüber dem NC nicht zu, vielmehr verweist die Frage nach der φύσις der Trinität auf die Aussagen des 2. Artikels. Die Änderungen bewertet Gregor als salzige Zuflüsse negativ. Urheber dieser Änderungen sind in Gregors Augen unentschiedene (ἀμφίδοξοι) Leute, denen Gregor Opportunismus hinsichtlich der Staatsgewalt zuschreibt (1709f.). Dabei handelt es sich wohl um noch nicht so lange wie Gregor amtierende Bischöfe, die sich der jeweiligen Situation anpassen: δοῦλα καιροῦ γὰρ φασιν τὰ πάντα (1712–1720). Daß es sich bei diesem Opportunismus zugunsten der Staatsmacht „allein“ um die Verhandlungen mit den Makedonianern handelt⁴⁷, legen Gregors Aussagen keineswegs nahe; mit dem Opportunismus könnte etwa auch das Verhalten östlicher Bischöfe nach dem Tod des Valens gemeint sein. Dafür, daß die Änderungen am Nizänum, das etliche Bischöfe erst nach dem Regierungsantritt des Theodosius akzeptiert haben, den zweiten Artikel betroffen haben, spricht auch das Schimpfwort χριστέμποροι, „Christus-Händler“ (1756), mit dem Gregor seine Gegner bedenkt. Dann könnte es sich gerade um solche Bischöfe handeln, die das Nizänum nur in gemäßigter bzw. antimarkellianisch bearbeiteter Form akzeptieren konnten und Paulinus nicht als Bischof von Antiochia anerkennen moch-

⁴⁴ Vgl. Hauschild, *Dogma* 33–37. Dies sieht in gewisser Weise auch Ritter, wenn er feststellt, es „dürfte den Pneumatomachen um Eleusios die zentrale Aussage über den Hl. Geist, nämlich seine Gleichheit der Ehre und Anbetung mit Vater und Sohn, kaum als sehr viel annehmbarer erschienen sein als das ausdrückliche Bekenntnis zu seiner Gottheit und Homousie“ (*Konzil* 195).

⁴⁵ Vgl. Ritter, *Konzil* 258–261 und Hauschild, TRE 24, 451.

⁴⁶ Vgl. Ritter, *Konzil* 254.

⁴⁷ Vgl. Ritter, *Konzil* 261.

ten. Der Vorwurf, *καinovόδοξος* zu sein (1760f.), muß sich nicht auf die Pneumatologie beziehen, sondern könnte gerade Gregors am Westen orientierte Interpretation des Nizänums betroffen haben. Somit kann Gregors von Nazianz *De vita sua* 1703–1796 nicht als Beleg dafür gelten, daß 381 auf dem Konzil von Konstantinopel im Zusammenhang mit Einigungsverhandlungen mit den Makedonianern das NC als Kommissionsvorlage erstellt, dann aber nicht verabschiedet worden ist. Vielmehr spricht Gregors Text lediglich dafür, daß das Nizänum bearbeitet worden ist und daß die Bearbeitung von N dogmatisch unklarer war als N selbst.

Die Möglichkeit γ) entgeht den Schwierigkeiten der Lösungsmöglichkeiten α) und β). Wenn NC das Ergebnis eines längeren, liturgisch geprägten Umgestaltungsprozesses von N ist, der mit der Verabschiedung von C auf dem Konzil von Konstantinopel 381 erst einsetzte, ist erklärbar, wieso für NC kein Beleg aus der Zeit von 381 bis 451 existiert: NC wäre die Bearbeitung von C, die sich als das Taufbekenntnis von Konstantinopel analog zu Theodors Symbol in Antiochien entwickelt hätte. Dabei reichte offensichtlich eine sachliche Übereinstimmung mit N aus, was eben auch die Überschrift des NC-Textes deutlich macht, während der Wortlaut von N und von C eher in den Hintergrund trat. Dafür, daß die sachliche Übereinstimmung mit dem Nizänum ausreichte, konnte man sich auf die 150 Väter von Konstantinopel berufen, die ja ebenfalls eine Bearbeitung von N, nämlich C, verabschiedet hatten, was höchstens „hardliner“ wie Gregor von Nazianz bedauerten. Von daher würde sich auch die Überschrift des NC-Textes⁴⁸ erklären.

Für die anfangs gestellte Frage, ob C und NC zu identifizieren sind, bedeutet die Lösungsmöglichkeit γ), daß C und NC nicht identisch sind. Wie C, also die 381 verabschiedete Form von N, aussah, läßt sich nicht mehr genau ausmachen, es könnte sich um wenige Abweichungen von N gehandelt haben, weswegen von einem neuen Symbol des Konzils von Konstantinopel in der Zeit direkt nach 381 nirgends die Rede ist. Wirkungsgeschichtlich sind dann jedoch nicht die einzelnen Abweichungen von C gegenüber N relevant geworden, vielmehr ist entscheidend geworden, daß 381 überhaupt eine *Bearbeitung* des Nizänums verabschiedet worden ist, die gleichwohl als nizänisch ausgegeben wurde. Diese Tatsache ermöglichte es an vielen Stellen, lokale liturgische Gewohnheiten und Wendungen in das Taufbekenntnis aufzunehmen und es trotzdem als nizänisch ansehen zu können. Die Rezeption des NC auf dem Konzil von Chalkedon ist dieser Lösungsmöglichkeit zufolge als der erfolgreiche Versuch des Konstantinopeler Klerus und der kaiserlichen Beamten anzusehen, angesichts der Tatsache, daß die meisten Bischöfe auf dem Wortlaut von N beharrten, wenigstens die in Konstantinopel wohl schon Ende des 4. Jahrhunderts gängig gewordene Form des Glaubensbekenntnisses – wirklich ein „nizänisch-konstantinopolitanisches“ Symbol – als legitim mitaufzunehmen, und zwar eben unter Berufung auf das Konzil von Konstantinopel von 381. Für die Bedeutung Konstantinopels wie für die Legitimität der von Konstantinopel abhängigen Bischofs-einsetzungen kam diesem Ziel eine erhebliche Bedeutung zu.

⁴⁸ S. oben Anm.18.

Luthers itio spiritualis

Robert Stupperich

I.

Luthers Ausgangspunkt war immer von der Frömmigkeit bestimmt. Frömmigkeit war es, daß er den Blitz und Donner, den er 1505 bei dem Dorf Stotternheim (10 km nördlich von Erfurt) als „fulmen Dei“ erlebte, als Gottes Stimme verstand. Es war eine auf ihn bezogene deutliche Sprache, die ihn in der Todesnot nötigte, das Mönchsgelübde zu leisten. Auch als ihm später Zweifel kamen und seine Freunde ihn zurückhalten wollten, hielt er daran fest. Der Stimme Gottes, die ihn ins Kloster führte, mußte er gehorchen.¹

Luthers innere Entwicklung, die ihn durch alle Höhen und Tiefen des frommen Lebens führte, ging von diesem Ereignis aus. Als er zwei Jahre darauf, am 2. Mai 1507, seine Primiz hielt und zum ersten Mal wieder mit seinem Vater zusammentraf, schilderte er ihm jenes Ereignis, das ihn in Schrecken und Angst versetzt hatte, und an dem er nach wie vor festhielt. In der Vorrede zu seiner Schrift „De votis monasticis“,² die er auf der Wartburg (1521) schrieb und seinem Vater widmete, erinnerte er ihn an jenes Gespräch, das seine Zweifel an der Wirklichkeit jenes Ereignisses vermehrte. Da finden sich schon Andeutungen der einsetzenden inneren Kämpfe. Sie führen in die Zeit, in der er sein Leben zu deuten vermochte.³ Die Widmungsvorrede ist eine der wenigen Quellen, die etwas über die „Klosterkämpfe“ im Erfurter Kloster erkennen lassen. Was er erlebt hatte, ist ihm nur allmählich zum Bewußtsein gekommen.

Erst als Luther im Kloster zu predigen begann und um dieselbe Zeit seine ersten Vorlesungen hielt, zeigte sich, daß ihn Meditationen und innere Erfahrungen vorbereitet hatten. Sprach er von Gotteserfahrungen, so gebrauchte er nicht die Schulsprache. Er erwähnte elementare Erlebnisse, die

¹ Über den Klosteraufenthalt vgl. K. Benrath, *Luther im Kloster* (1883); C. Augustijn, *Luthers intreden in het klooster*. (Kampen/NL 1968); H. Beintker, *Phase domini* (FS R. Herrmann, Berlin 1957); O. Scheel, *Martin Luther*, I (Tübingen 1921) pp. 241–265; E. Hirsch, *Luthers Eintritt ins Kloster*, TSK 92 (1919) pp. 307–314; idem, „Noch einmal Luthers Eintritt ins Kloster“, TSK 95 (1923/24) pp. 155 ff.

² WA 8,578 ff.

³ Vgl. O. Scheel, *Martin Luther*, I p. 258.

Schweres vermuten ließen. Urkräftige Worte kamen aus seinem Munde: „Gott reißt und treibt, ich bin meiner selbst nicht mächtig!“⁴

Wenn Luther die Heilige Schrift las, hatte er schon ein gewisses Vorverständnis, das an Erasmus von Rotterdam erinnert: Aber das kühle Verständnis, die *intelligentia frigida*, genügte ihm nicht. Wohl sah auch er die Schrift als geschichtliche Urkunde an, aber sie war ihm mehr, sie war die lebendige Stimme Gottes. Die von ihm in der ersten Psalmenvorlesung gebrauchten Bilder wiesen schon auf den Kern hin.⁵ Da sprach er von dem Acker, der bearbeitet werden muß, ehe der Schatz im Acker gefunden wird. Der Vergleichspunkt ist die Schwere der Arbeit, ehe man zum Wort des Lebens kommt. In seinen späteren Tischreden kommt dieses Bild vor: *Laborent exponendo scripturas, educere panem verbi Dei*.⁶ Es gehört Arbeit dazu, um in der Schrift das Brot des Lebens zu finden. Und doch liegt es nicht in unserer Macht und in der Kraft unseres Geistes (*scriptura non est in potestate nostra nec in facultate ingenii nostri*).⁷ Aber die Berührung mit der Schrift bringt etwas Wesentliches hervor, die *compunctio*.⁸ Dann werden dem Leser die Dinge innerlich zu eigen, von denen die Schrift spricht.

Noch nach vielen Jahren erzählte Luther bei Tisch, wie sein innerer Weg verlaufen sei. Er habe beileibe nicht alles auf einmal gelernt, sondern habe allmählich und langsam in die Geheimnisse Gottes eindringen müssen.⁹ Er gebrauchte dafür in diesem Zusammenhang das Wort „Grübeln“. ¹⁰ Dieses wollte er aber nicht im Sinne von Spekulieren und Sinnieren verstanden wissen. Grübeln ist für ihn ein innerer Erkenntnisvorgang. „Tiefer und tiefer grübeln“ soll soviel besagen wie von außen nach innen eindringen. Und doch soll es nicht durch die Kraft eigenen Denkens geschehen, sondern in einem unwillkürlichen Vernehmen. Nicht das Denken führt auf dem inneren Weg weiter, sondern Erfahrungen, die viele Menschen als Hindernisse verstehen, die aber im Grunde Fortschritte bedeuten.

Luther schätzt hoch die Erfahrungen, die mit einer Wandlung des inneren Lebens (*transmutatio mentis*)¹¹ zusammenhängen. Diese bringen praktische Veränderungen mit sich und ohne diese kommt niemand weiter. Luther spricht hier von der Begegnung mit Gott, der ihn plötzlich mit seinem „unwahrscheinlichen“ Wort anredet. Der Sinn davon ist der, *ut audiamus, quid loquitur in me*.¹² Vieles, was Luther in seiner Frühzeit erfuhr, kommt in seinen Vorlesungen vor: was ihn vordem quälte, bringt ihn nun in die Haltung des Friedens mit Gott. Das aristotelische Denken beherrscht ihn nicht, wo Gott mit ihm redet. Nun hat er ein neues Ziel: *Volo esse quietus*, auch wenn die durchlittenen Schmerzen in ihm nachzittern.

⁴ WA Br 1,344,8 (20. 2. 1519).

⁵ Sein Wunsch war, mit „*oculos spirituales*“ das Gesetz zu lesen.

⁶ WA Tr 1.143.

⁷ WA 3.517 ff.

⁸ Vgl. WA 56.431.19.

⁹ WA Tr 1.146.

¹⁰ WA Tr 1.146.13.

¹¹ WA 3.397.

¹² WA 3.153.

Im Grunde ist die *transmutatio mentis* ein unwahrscheinlicher Vorgang: Die Schrift verändert den Menschen auf ihren Urheber hin. Auch wenn er weiter von seinem Ungenügen, seiner Schwäche und Armut weiß, auch wenn die Sünde nicht abgestreift ist, die Hand Gottes liegt über ihm.

Die Erfahrung (*experientia*),¹³ von der Luther hier spricht, bringt er schon früh mit der Anfechtung in Verbindung.¹⁴ Diese ist für ihn eine entscheidende Tatsache. Gerade in der Frühzeit hatte er häufig Anwandlungen, die er als Anfechtungen bezeichnete. Damit unterstrich er, daß Religion für ihn nichts Angelehnertes, sondern Selbsterlebtes ist. Die *experientia* ist die Probe aufs Exempel.

In einem Brief an den Fraterherrn Gerhard Wilskamp,¹⁵ zu dem er ein inneres Verhältnis gewonnen hatte, schreibt Luther, daß er von frühester Jugend an (ab *adulescentia*) Anfechtungen aller Art gehabt habe. Er klagt nicht, daß er zuweilen Zweifel und schwere Bedenken gehabt habe. Jede Wahrheit muß sich im Leben des Einzelnen erst bewähren, Bedenken standhalten und Zweifel überwunden haben, sonst bleibt sie ungewiß. Daher ist es die schwerste Anfechtung, ohne Anfechtungen zu sein: *maxima tentatio est, nullam habere tentationem*.¹⁶ Im Bereich der Religion geht nicht alles glatt hinunter. Die Erkenntnis der Wahrheit wird meist in größter Not geboren. Luther unterstreicht, daß dieses seine persönliche Erfahrung (*experientia teste*) sei. Die Erfahrung lehrt, daß der Weg zu Gott auch durch Leid und Schmerzen geht.

Allein mit Erfahrung und Anfechtung ist es aber nicht getan. Wohl merkte er, daß er durch sie in seinem inneren Leben weiterkam. In Stunden innerer Bedrückung fühlte er sich weitergetragen. In seiner inneren Entwicklung wußte er sich gefördert. Da gab es Antworten auf manche Fragen. Um solch einen i-Punkt auf eine im Grunde schon lange geklärte Frage handelte es sich auch bei Römer 1,17.¹⁷

II.

Anregungen von außen sind in der Frühentwicklung Luthers kaum zu verfolgen. Wohl hat er seine Ordensregel eingehalten. Ob er aber vor 1509 den Ordensheiligen Augustin schon gelesen hat, ist nicht nachzuweisen. Die ganze Überlieferung hat H. U. Delius aufgearbeitet.¹⁸ 1509 hatte Luther die Ausgabe der *Opuscula* in der Hand.¹⁹ Da hat er manches überdacht, wie seine Randbemerkungen bezeugen. Augustins Gnadenauffassung²⁰ beweg-

¹³ Vgl. WA 30,III,672.

¹⁴ Vgl. das innere Zeugnis WA 30,III,688.

¹⁵ WA Br 4,319; vgl. H. Hering, *Luther und die Mystik* (1879), pp. 116–117.

¹⁶ WA 3.420.17.

¹⁷ WA 56.171.18.

¹⁸ H. U. Delius, *Augustin als Quelle Luthers*. (Berlin 1984); R. Staats, *Augustins „De spiritu et littera“ in „Luthers reformatorischer Erkenntnis“*. *Der Durchbruch*. (Hg. B. Lohse. Wiesbaden 1985) pp. 384 ff.

¹⁹ WA 9.1–27.

²⁰ WA 9.72.

te ihn: Gott nötigt seine Gnade niemand auf.²¹ Erst recht zitiert er oft Augustin in seiner ersten Psalmenvorlesung. In der Römerbriefvorlesung sind es meist Äußerungen des Kirchenvaters aus seiner Schrift „De spiritu et littera“.²² In den inneren Fragen, denen er nachging, wich er von seinem Wege nicht ab. Augustin beschäftigte ihn reichlich. Und doch äußerte er sich einmal über Tisch: Augustinus non recte intellexit articulum iustificationis.²³ Wenn er damit die innere Regung meinte, dann hat ihm Augustin nicht viel geholfen.

Regten etwa seine innere Wahrnehmung Anregungen aus dem Kreise der Brüder vom Gemeinsamen Leben an? Aus seiner Magdeburger Schulzeit berichtet er: „Bei meinem 14. jar, da ich mit Hans Reinecke zu der Zeit zu den Nullbrüdern (in Magdeburg) in die Schule ging“, da wohnte er bei einem aus Mansfeld stammenden Geistlichen, Dr. Paul Meßhauer, nicht etwa im Alumnat. Die Brüder waren nicht für den Unterricht da, sondern für die Erziehung der Schüler zuständig. Im Schalbeschen Collegium in Eisenach war es nicht anders. Über seine innere Entwicklung in dieser Zeit ist zwar nichts Näheres bekannt, es ist jedoch möglich, daß Luther schon in dieser Frühzeit Schriften aus dem Bereich der *Devotio moderna* in die Hand bekommen hat. In seinen ersten Vorlesungen nennt er Gerhard Zerbolt von Zutphen „De spiritualibus Ascensionibus“.²⁴ Dieser muß auf ihn starken Eindruck ausgeübt haben. Von andern Schriften hören wir nichts. F. Lau hielt den Einfluß von Waldensern für möglich.

Luther erlebte in diesen Jahren eine entscheidende Wende. Als er 1512 ins akademische Amt in Wittenberg eintrat und die Lehrbefugnis für die Biblische Theologie und Exegese erhielt, legte er, wie es dem akademischen Brauch entsprach, die Psalmen aus. Aber danach griff er gleich nach dem Römerbrief, der ihn seit langem bewegte. In Röm. 12,2 stand das Wort „reformari“.²⁵ Was bedeutete es aber? Paulus mahnte seine Brüder, sich nicht der Welt gleichzustellen, den Eigensinn mit der Wurzel auszureißen. Der *sensus proprius* gehöre der Welt. Luther suchte nach einem Fortschritt: *Hoc pro profectu dicitur*. Ist aber *profectus* gleichbedeutend mit *processus*? Luther versteht es als in Bewegung geraten, nicht ausruhen, vom Guten zum Besseren zu kommen trachten. Das Bild vom barmherzigen Samariter steht ihm oft vor Augen. In seiner Pflege soll der „*homo semivivus*“ gesund werden. Was hier geschieht, nennt Luther die *transformatio grandissima*.²⁶ Im ganzen Römerbrief sieht er die *itio spiritualis* vorgezeichnet. Er kennt den natürlichen Menschen und weiß, daß dieser sich in entgegengesetzter Richtung bewegt (*contrario motu*). Und unaufhörlich sieht er den Menschen, der blutüberströmt daliegt. Dieser muß erst gesund werden, d.h. er muß ein anderer werden, nicht durch eigene Anstrengungen, denn das vermag er nicht, sondern durch Gott, den alleinigen *justificator*. Das juristi-

²¹ WA 9.62.25.

²² Vgl. K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie. (Tübingen 1928) p. 31.

²³ WA Tr 2,138.

²⁴ WA 56.313.14 ff. und WA 3.645.

²⁵ WA 56.441.

²⁶ WA 56.442.

sche Denken muß ausgeschaltet werden (in hac re nullus iurista utilis est).²⁷ Unter allen Umständen muß es vermieden werden, daß der Mensch rückfällig werde. Die *redicivatio*²⁸ ist aber eine große Gefahr. Denn der natürliche Mensch hält sich für gerecht und gut, wo er es doch nicht ist. Er soll es doch erst werden. Luther bewegt hier nicht dogmatische Gedanken. Er bewegt sein inneres Erleben.

Als Ordensvikar hatte er von Traurigkeit befallene, niedergeschlagene Brüder zu trösten. In einem seelsorgerlichen Brief erwähnt er Staupitz, der ihm in solcher Lage geholfen hatte. Auf Grund eigener Erfahrung (*experientia doctus*) konnte er seine Ratschläge weitergeben. An seinen Ordensbruder Georg Spennlein schreibt er: „Lerne Christus, und zwar den Gekreuzigten, und lerne ihm zu singen ... : Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde. Du hast das Meine angenommen und hast mir das Deine gegeben.“²⁹ Das ist die Vorstellung vom „fröhlichen Wechsel“.³⁰ Wie sich Luther diesen gedacht hat, hat er nicht näher ausgeführt. Wer durch eigene Anstrengung alles erreichen will, macht Christus überflüssig. Wozu ist er dann gestorben? In diesem Brief gebraucht Luther auch das Bild aus dem Hohen Liede (*Cant.* 2,2). Da heißt es: „Unter Dornen geschieht deine Umkehr, wenn du eine Rose Christi werden sollst. Sieh zu, daß du nicht durch Ungeduld, Verwegenheit und verborgenen Stolz zu einem Dorn wirst!“³¹

In einem andern Trostbrief, an Georg Leiffer aus Erfurt gerichtet, gebraucht Luther für den innersten Weg des Christen ein anderes Bild: Christi Kreuz ist über die ganze Welt verstreut. Jedem Christen kommt sein Teil zu. „Wirf es nicht fort! Werden Reliquien in Gold gefaßt, so fasse Du das Kreuz in Dein von Liebe erfülltes Herz.“³² Dieser Gedanke deutet aber nicht auf mystische Vorstellungen hin, er verbindet ihn mit dem Glauben.

Luthers innerer Standpunkt wird besonders aufschlußreich in der von ihm gehaltenen Klosterpredigt über Joh. 1,1, die er zu Weihnachten 1514 in Wittenberg gehalten hat.³³ Der Inhalt weist mehr auf das Schwarze Kloster denn auf die Stadtkirche hin.

In dieser für Luthers Werden wichtigen Predigt sagt er u.a. Folgendes: Gott und sein Wort sind eins.³⁴ Gottes Gottsein besteht im Wort (*Ipsa divinitas est verbum*). Wenn es im Evangelium heißt: „das Wort war bei Gott“, so wird es von Gott unterschieden: *et aeternus est et distinctus*. Luther wehrt damit die arianische Ansicht ab, daß sich Gott und sein Wort zueinander verhalten wie Sonne und Sonnenstrahl. Für ihn steht es fest: Im Wort ist die volle Gottheit beschlossen (*totus deus in verbo*). Die Gedanken

²⁷ WA 56.448.4 und WA Tr 1.148.

²⁸ WA 56.276.12.

²⁹ WA Br 1.35.24.

³⁰ Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel*. (Einsiedeln 1980) pp. 382 ff.

³¹ WA Br 1.36.49.

³² WA Br 1.37.5 bis 38.1 ff.

³³ W. v. Löwenich, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*. (Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-Histor. Klasse, 1960, 4) p. 32.

³⁴ WA 1.21.7 ff. und 26 ff.

des 4. Jahrhunderts vom Verhältnis von Vater und Sohn sind für ihn nicht wichtig. Wichtiger ist das Paradoxon: *distinctus a patre filius, qui tamen cum ipso deus*.³⁵

Glauben und Denken gehören hier doch zusammen. Auch wenn er das innere und das äußere Wort unterscheidet, so ist das innere Wort, das zum Herzen spricht, mehr und stärker als das äußere, hörbare Wort. Damit appelliert Luther wieder an die Erfahrung des Einzelnen. Jeder kann spüren, was er hier ausführt. Mit dem äußeren Wort allein könnte niemand das Herz des andern bewegen: *nulli potes per verbum oris cor movere*.³⁶ Das aber vermag das Wort, das sichtbar geworden ist, das *verbum visibile*, mit dem Gott uns in sein Herz blicken läßt (*nos introducit in cor suum*).³⁷

Gott fährt wie ein reißender Platzregen über die Erde, das ist ein *Proprium* des Wortes. Ohne Zutun des Menschen nimmt Christus Besitz vom Menschen durch die Predigt. Für Luther war diese Erfahrung von entscheidender Wichtigkeit: Nicht durch sein Sein, sondern durch sein Wirken ist Gott der Bewegende.

Nicht, daß wir selbst die Wahrheit finden, sondern indem wir das Wort annehmen, werden wir göttlich und wahrhaftig (*divini et veraces*). Solches versteht Luther unter dem „aus Gott geboren werden“ (Joh. 3,4).³⁸ Er kann es auch so ausdrücken: mit dem Wort nehmen wir sein Kleid, d.h. Gerechtigkeit und Herrlichkeit an.

Als Luther 1512 für den Propst von Leitzkau eine Synodalpredigt verfaßte, wählte er als Text Joh. 1,12. Sein Thema lautete: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*.³⁹ Das Wort der Wahrheit gebiert den wahren Menschen. Luther spricht hier daher von der himmlischen Geburt, die allem Irdischen fern ist. Dieser neue Mensch muß alles Falsche abstreifen. Was auf die Seite der Welt gehört, muß ihm fern bleiben. Er hat nicht den Aufgaben der Welt nachzugehen. Luther weiß auch aus Erfahrung, wie schwer es für den Beichtvater ist, äußere Fälle zu beurteilen.⁴⁰ Als Beispiele nennt er das Vergessen des Betens oder die unrichtige Auslegung des Wortes. Und doch ist dies fast die einzige Sünde, bei der er wirklich sündigt, und zwar schrecklich (*horribiliter*). Sündigen Papst und Priester gegenüber dem Wort, so sind sie den Wölfen zuzurechnen. Der Priester erfüllt sein Amt nur als Bote Gottes. Alles andere in seinem Dienst ist leicht zu nehmen (*levicula!*).⁴¹ Wer Unrechtes lehrt und falsche Fabeln erzählt, hat alles Gute vergeblich getan. *Nam hic rerum cardo est, hic legitima reformationis summa, hic totius pietatis substantia*.⁴² Was hat Luther als „Welt“ erlebt? Eigentlich nur böse Neigungen (*mali affectus*). Betrachtet er seinen Weg, so geht er von

³⁵ WA 1.21.14–15.

³⁶ WA 1.23.28.

³⁷ WA 1.24.10 und 15.

³⁸ WA 1.29.6.

³⁹ WA 1.11.8 und 17.

⁴⁰ WA 1.12.37.

⁴¹ WA 1.13.19.

⁴² WA 1.13.34.

außen nach innen. *Mox cum hoc ipso mundo nobis oritur.*⁴³ Was er erlebt hat, erleben auch andere. Auch sie sollen nicht darauf blicken, *quid extra nos*, sondern was sich in unserem Innern abspielt. *Cum fides substantia est rerum non apparentium*,⁴⁴ soll dabei nicht immer der Verstand befragt werden. Nur wo der Glaube im Herzen lebt, werden alle Unsicherheiten überwunden. Das ist der Christus praesens!

An seinen alten Erfurter Lehrer Jodocus Trutfetter schrieb Luther am 8. 5. 1518,⁴⁵ er glaube nicht, daß die Kirche reformiert werden könne, solange Kanones und Decretalen, scholastische Theologie und Philosophie, wie sie gegenwärtig gelten, nicht mit der Wurzel ausgerissen werden und anderen Werten Platz machen. Es sollte das Wort wieder zu seinem Recht kommen, das von der Gesetzlichkeit überwuchert war. Den Thesen, die er zu dieser Zeit aufgestellt hatte, lag ja auch seine Frömmigkeit zugrunde. Trutfetter machte ihm schwere Vorwürfe; er war vom Gesetz gebunden. Seine Briefe sind nicht erhalten. Luther war auf Widerspruch gefaßt, als er mit seiner inneren Position an die Öffentlichkeit trat. Seine Grundlage hieß einfach: *Biblia et sanctorum patrum purissima studia*. Erasmus hatte zwar eine ähnliche Position in seinem *Enchiridion militis christiani* angeführt, auch in der Neubearbeitung von 1518,⁴⁶ aber Luther meinte etwas anderes.

III.

Luther ging es immer wieder um die Feststellung, daß der Mensch, der das Wort annimmt, nicht derselbe bleibt. Er wird zu dem gestaltet, was er angenommen hat. Das ist die Erfahrung der Psalmenauslegung: *et ita portat dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae*. Diese Gewißheit bringt er auch in seinen frühen Predigten vor, durchdrungen von der Wahrheit dessen, was er erfahren hat. Er wiederholt es in verschiedener Weise, ganz gleich, welchen Text er wählt. Christus teilt durch sein Wort sein Wesen aus. Das ist seine impletio.⁴⁷ Hier gebraucht er das Bild der Henne, die ihre Küchlein unter ihren Flügeln birgt (Matth. 23, 24). Luther meint hier den Menschen nach seiner Begegnung mit dem ausschließlichen Wort, dem *verbum nudum*. In der Gestalt des Königischen (Joh. 4, 46 ff) sieht er ihn, ganz dem Wort hingegeben. Auf dein Wort! Jetzt vermag er, was er zuvor nicht konnte. Er läßt sich von einem andern führen, und dies allein durch das Wort (*solo verbo*).⁴⁸

In der dritten Weihnachtspredigt von 1514 spricht Luther schon von dem Simul,⁴⁹ sündig und gerecht, krank und gesund zugleich. Das ist sein großes Thema in den späteren Vorlesungen. Hier spricht er von den gegen-

⁴³ WA 1.14.17.

⁴⁴ WA 1.16.23.

⁴⁵ WA Br 1.170.33.

⁴⁶ Vgl. R. Stupperich, *Das Enchiridion militis christiani*. ARG 69, (1978) pp. 345 ff.

⁴⁷ WA 1.35.30.

⁴⁸ WA 1.38.4, vgl. auch WA 1.88.4.

⁴⁹ WA 1.42.33; vgl. auch WA 56.272.17.

sätzlichen Kräften wie Angst und Hoffnung, Eitelkeit und Demut, und was es sonst an Gegensätzen gibt. Er kann gerecht genannt werden, obwohl er es nicht ist, aber werden soll (*iustus vocatur, non qui est, sed qui fit*). Weil er daran glaubt, spekuliert er nicht darüber, sondern hält sich an die von Gott gegebene Wirklichkeit. Weil er alles selbst erlebt hat, kann er auf Gott schauen: *dicimus iusti credendo et sperando in deum*.⁵⁰

Am 21. Dezember 1516 predigte Luther über das Kreuz, das „fremde Werk“ Gottes.⁵¹ Zugrundegelegt hatte er den 19. Psalm. Er verbreitet sich zunächst darüber, was für Gott ein *opus proprium* ist, das ihm allein gemäße, unmittelbare Schaffen. Dazu gehört für ihn die *iustificatio*. Er gebraucht aber auch ein fremdes Werk (*opus alienum*). Das ist das Kreuz. In ihm müssen die Menschen sich selbst so sehen, wie Gott sie sieht. In ihrer Blindheit meinen sie rein zu sein, statt um ein reines Herz zu beten. Die aristotelische Logik ist beiseite gelassen, er entnimmt das Entscheidende Gottes Wirken, das nur in Paradoxien erfaßt werden kann. Da kommt zum Vorschein, was er bei Augustin gelernt hat. Der Not und Angst im eigenen Leben entgeht nur der, dem Barmherzigkeit widerfahren ist. Jetzt weiß er: *misericordia nobis gratis data et merita Christi nobis imputata*.⁵²

Wir sehen, mit dem Worte Gottes verbinden sich beim jungen Luther schon bestimmte Vorstellungen. Eine der wichtigsten ist die, unmittelbar von Gott angesprochen zu werden. Diese Feststellung macht er nicht nur in der Anfangszeit, sondern auch später. Es ist nämlich das entscheidende Moment im Leben des glaubenden Menschen. In der ersten Psalmenvorlesung sagt er, er halte es für die besondere Gnade und wunderbare Würdigung Gottes, daß er den Menschen die Worte der Schrift so lesen und hören läßt, als wenn er selbst mit ihm redete.⁵³

Das ist eine eigenartige Erfahrung, von Gott angesprochen zu werden durch sein „unsichtbares, unglaubliches Wort“. Diese Anrede vermittelt eine inwendige Gabe. Nun hört der Mensch in seinem Innern, was Gott will, was er ihm sagen will (*quid loquatur in me*).⁵⁴ Luther versteht also das Wort der Schrift als persönliche Anrede. Nicht eine innere Stimme, Gott selbst redet mit ihm. Bei dieser Erfahrung bleibt er. Es war keine einmalige Erfahrung, sondern eine bleibende. Und diese hält ihn, dessen kann er gewiß sein. Es ist kein flüchtiges Gefühl, es ist eine feste Tatsache. Und dieses Wort ist eine Kraft, die sich als wirksam erweist.⁵⁵

Das innere Verstehen nannte Luther *intus sentire*. Wenn Gott zum Herzen des Menschen spricht (*deus ad cor loquitur*), werden die Dinge, von denen in der Schrift die Rede ist, gegenwärtig. Was der Psalter sagt, ist nun dem Menschen eigen. Das *intus sentire* führt aus aller Unklarheit heraus. Was man versteht, kann man anderen verständlich machen. Das ist zwar, wie Karl Holl sagt, ein *circulus*, aber kein *circulus vitiosus*, sondern der

⁵⁰ WA 1.84.20 42,33.

⁵¹ WA 1.112.33.

⁵² WA 1.140.30.

⁵³ WA 3.157.

⁵⁴ WA 4.2.11.

⁵⁵ WA 1.24.11.

Kreislauf, in dem sich alles geistige Verstehen unweigerlich bewegt.⁵⁶ Luther war sich über diesen Hergang voll im Klaren. Das ist ja die ihm vermittelte innere Gewißheit, von der Schrift und Erfahrung reden. Die Gewißheit gewinnt er aus der *medulla scripturae*, dem Kern und Mark der Schrift. Hier liegt der eigentliche Angelpunkt (*hic rerum cardo est, hic legitima reformationis summa, hic totius pietatis substantial!*)⁵⁷

In tiefer Einsamkeit hatte Luther diese Wahrnehmung gemacht. Seine Frömmigkeit war nicht an liturgische Bräuche gebunden, auch wenn er sie „weltlich“ nannte, und zu allem die Vollmacht hatte.

Luther selbst wiederholt es öfter. Nicht nur in seinen Anfangsjahren ist es sein Erleben, in unmittelbarer Beziehung zu Gott zu stehen. In der ersten Psalmenvorlesung⁵⁸ spricht er es mit Nachdruck aus: durch das unsichtbare Wort geschieht etwas Wunderbares, erhält er einen bleibenden inneren Trost. Es ist nichts Scheinbares, sondern eine Tatsache, das Wahrnehmen seiner Wirklichkeit. Diese Tatsache kann ihm niemand bestreiten: hier ist und wirkt Gott selbst.⁵⁹

Luthers *itio spiritualis* hat lange vor seinen schriftlichen Aussagen darüber eingesetzt. Daher ist es für ihn selbst nicht leicht, sie wiederzugeben. Seine Entwicklung kann am ehesten seinen Briefen entnommen werden. Ein Problem eigener Art stellen die Tischreden dar, in denen sich Luther auf frühere Begebenheiten besinnt und die dazu noch von anderen Personen aufgeschrieben wurden. Luther hat seine *itio spiritualis* nicht in der Begebenheit selbst, sondern meist erst im Rückblick erfaßt. Sie liegt daher meist weit zurück. Dazu sind seine Feststellungen aus Jugendjahren meist fragmentarisch. Dennoch ist die *itio spiritualis* ein innerer Fortschritt und kennzeichnet nicht nur vorübergehende Augenblicke. Die turbulenten Jahre 1516/17 können als Endpunkt eines lange zuvor eingeschlagenen Weges angesehen werden. Sein Amt verpflichtete ihn zu Predigt, Messen und Seelsorge, die mit der Weitergabe innerer Erfahrungen verbunden waren. Später ließen äußere Ereignisse das innere Erleben stärker verblassen. An die Stelle der Meditation traten theologische Überlegungen. Diese Tätigkeit ist zwar auch mit der *itio spiritualis* verbunden, aber theologische Überlegungen sind für den inneren Menschen nicht immer förderlich. Das Überdenken innerer Erfahrungen macht ja zweifelhaft. Auf diese konnte er früher nicht verzichten.

Begegnungen mit Menschen oder Eindrücke durch ältere Schriften traten allmählich immer mehr zurück. Die Zeit der mittelalterlichen Mystik war vorbei. Luther hörte zwar noch verwandte Klänge aus ihr heraus, doch selbst ging er einen andern Weg. Seine *itio spiritualis* ist durch den Gehorsam gegenüber dem Wort gekennzeichnet. Er folgt dem, der ihn ruft. Er blickt in die Zukunft und erwartet Bedeutsames. „Es ist etwas Ungeheures

⁵⁶ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*. (Tübingen, 7. A. 1948 [1943]) I, p. 549.

⁵⁷ WA I.13.34–35.

⁵⁸ Vgl. H. Junghans, *Das Wort Gottes bei Luther in der Psalmenvorlesung*. TLZ 100 (1975) pp. 101–104.

⁵⁹ WA 3.342.27.

vor der Tür“, schreibt er in einem Brief. „Was kommen wird, weiß Gott. Ich werde von diesen Fluten dahingerissen und fortgewälzt“. ⁶⁰

Was hat er eigentlich erlebt, das ihn zu solchen Äußerungen veranlaßte? Was spielte sich in seinem Innern ab? Er merkte, daß er unter einer Nötigung stand, der er sich beugen mußte. Am liebsten hätte er sich in einem Winkel verkrochen. Stattdessen mußte er offen sagen, was Wahrheit sei. Er merkte wohl, was um ihn her Sünde sei, und doch vernahm er zugleich Gottes tiefes, heimliches Ja. Denn, Gott erkennt er nicht in der sichtbaren Wirklichkeit, sondern im inneren Erleiden. Wer vom Sichtbaren auf das Unsichtbare schließen will, versperrt sich die Sicht und geht nicht den richtigen Weg.

Als Luther 1517 über die sieben Bußpsalmen predigte ⁶¹ – und das geschah auch in der Zeit nach der ersten Psalmenvorlesung – zeigte er, daß er unter Angriffen und Leiden standhaft sein konnte. Wenn Gott seine Hand von ihm abzöge, dann litte er wirklich, nämlich im Gewissen. Die Nöte, von denen er hier spricht, sind die schwersten Erfahrungen aus der Klosterzeit. Diese ließen ihn ausschauen nach dem „neuen Menschen“. Wie er diese Erfahrungen einschätzte, zeigen seine Worte: „Die Welt fulet nicht, was ich fulet hab“. ⁶² Tatsächlich bewahrheitete sich an ihm, was er im Psalter las. So war sein Leben. Luther greift hier auf die Beschreibung des Zustandes zurück, von dem er sagt: die Anfechtungen treiben ihn in die Gottesferne, wo ihm Gott schließlich ganz zu entschwinden droht. Das ist dann ein „vorschmack der höllenpeyn“. ⁶³ Diesen Zustand beschreibt er mit den Worten: *Infernum in se habet*. In späteren Jahren hat er solche Erlebnisse anders beschrieben. Da sprach er von der Angst der Gottverlassenheit. ⁶⁴ Er erschöpft sich aber nicht in der Unruhe oder Aufruhr im eigenen Innern. Er nennt sie *tumultus mordacis conscientiae*. Gott weiß was er tut, wenn er den Menschen in Anfechtungen fallen läßt. Da soll er erfahren, was er sei und was Gott sei. Zur wirklichen Frömmigkeit gelangt der Mensch nicht durch Spekulationen, sondern durch Leiden und Sterben. Und Luther schließt: Wer diesen Weg nicht gegangen ist, weiß nichts von Glaube und Liebe. Die *salutaris desperatio* ⁶⁵ ist wirklich notwendig. Wer sie erträgt, dessen Herz ist auf Gott gerichtet.

Auch später hat Luther, wenn er auf die Anfechtungen zu sprechen kam, die Gelegenheit ergriffen, von seiner *itio spiritualis* zu reden, denn hier sah er die *via domini*.

Gewidmet James Atkinson zum 80. Geburtstag

⁶⁰ WA Br 1.344 (20. 2. 1519 an Staupitz).

⁶¹ WA 1.158 ff.

⁶² Vgl. WA 1.163.7.

⁶³ WA 1.161.5.

⁶⁴ Vgl. WA 1.183.20 und 36.

⁶⁵ Vgl. WA 1.161.24–25.

Der Fürst dieser Welt

Die Bedrohung der Lebenswelt aus lutherisch-orthodoxer Perspektive

Sabine Holtz

Eine Analyse von gedruckten Predigten belegt, daß es in der Zeit der lutherischen Orthodoxie wohl kein Stück der Bibel gegeben hat, das wie das Alte Testament geeignet war, Lebenswelt und Zeitläufte jener Epoche zu erklären.¹ Die Frage des alttestamentlichen Propheten Amos: *Ist auch ein Vnglück in der Statt/ dz der Herr nicht thue?*² stellt sich für Jakob Heerbrand (1521–1600) genauso anno 1579. Am 19. Juni dieses Jahres schlug der Blitz in das Wächterhaus hinter dem fürstlichen Schloß in Tübingen ein. Das dort gelagerte Schwarzpulver explodierte in einer großen Detonation. Die Fenster und Öfen des Schlosses barsten, Dächer wurden beschädigt und Türen aus den Angeln gehoben. Die Häuser in der Nachbarschaft wurden in gleicher Weise in Mitleidenschaft gezogen. Der Prediger Jakob Heerbrand läßt keinen Zweifel daran, daß dies aus göttlichem Zorn geschah. In seinem grimmigen Zorn aber habe, so der Prediger, Gott auch seiner Gnade und Barmherzigkeit gedacht, seien doch *nicht vber two Personen* zu Schaden gekommen, und dies nur am Leib, nicht am Leben.³ Daß hinter diesem Unglück nicht natürliche Ursachen oder gar der Zufall zu suchen sind, versteht sich für den Prediger von selbst. Die *grausame[n] Feind Menschliches geschlechts*⁴ wie Sünde, Gottes Zorn und der Teufel sind vielmehr als die wahren Ursachen solchen Unglücks auszumachen.

¹ Diese von Hartmut Lehmann für das 17. Jahrhundert getroffene Aussage läßt sich mühelos auf die gesamte Epoche übertragen. Vgl. *Lehmann, Hartmut*: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980 (Christentum und Gesellschaft, Bd. 9), S. 177. – Vgl. *Holtz, Sabine*: Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der lutherischen Orthodoxie. Tübingen 1993 (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Bd. 3), S. 330 ff.

² *Heerbrand, Jacob*: Ein Predig Vom Straal/ [...]. Tübingen: Alexander Hock, 1579, S. 3 [=5]^v. Zur vollständigen bibliographischen Erfassung der Drucke des 16. bis 18. Jahrhunderts vgl. das Quellenverzeichnis in *Holtz*: Theologie und Alltag (wie Anm. 1).

³ *Heerbrand*: Predigt vom Strahl (wie Anm. 2), S. 1^v.

⁴ *Heerbrand, Jacob*: Predigt vom Christkindlein. In: *Heerbrand, Jacob*: Achtzehn Christlicher Predigen/ Von mancherley Gottseliger Materien. Zu Tübingen/ nach vnd nach zu vnderschiedlichen zeitten gehalten [...]. Tübingen: Alexander Hock, 1586, S. 35–60, hier S. 51.

Im folgenden soll versucht werden, den Themenkreis Satan, Teufel und das Böse auf die theologischen Vorgaben hin zu analysieren. Der gewählte Zeitraum bezieht sich auf die sogenannte lutherische Orthodoxie, also jene Epoche langer Dauer zwischen 1550 und 1750, die inhaltlich gekennzeichnet ist durch die Ausbildung der kirchlichen Lehrgemeinschaft. Der ersten Hälfte dieser Epoche wird dabei besonderes Augenmerk gelten. Dem Anspruch der lutherisch-orthodoxen Theologen, mit der Autorität der Heiligen Schrift normativ auf Denken, Glauben und Handeln der Menschen einzuwirken, konnte am besten in den Predigten Rechnung getragen werden. Der obrigkeitlich sanktionierte Predigtbesuch, bedingt durch die landesherrliche Fürsorge für (weltliches) Wohl und (ewiges) Heil der Untertanen, bot den Theologen regelmäßig ein breites Publikum: *Item er soll auch menigklich das heilig Gottes wort vnd die predigen, alle Sontag vnnnd Feiertag besuchen, vnd sunderlich, sollen alle haußuätter vnnnd mütter jre kind, knecht vnd mägd, sampt andern haußgenossen, an obgemelten tügen, auff das aller wenigst ein mal predig zuhören anhalten. Dann welcher dißorts gefarlicher weiß für sein eigne person, oder an seinem haußgesind seumig sein wurd, der soll das erst mal vmb zehen schiling, das ander mal vmb ein guldin, das dritt vmb zwen guldin, vnnnd also für vnd für, alwegen vmb ein guldin mit der straff auff steigen, vnnnd welcher das gelt zugeben nit vermag, für ein yeden guldin vier tag vnd vier nächt mit wasser vnd brot, in den thurn vnnachlässlich gestrafft werden.*⁵ Es soll im folgenden also nicht um gelehrte Disputationen über „das Böse“ gehen, sondern um jene Vorstellungen, die die Theologen in ihren Predigten vermittelten. Welche Anschauungen stellten die Theologen zur Rezeption für die Vorstellungswelt und den Erfahrungshorizont des „einfältigen Laien“ bereit?

In den Lehren der lutherischen Orthodoxie kann das Böse in der Welt sowohl als eine persönliche als auch als eine unpersönliche Macht betrachtet werden. In ihren Predigten bevorzugten die Theologen zumeist die bildhafte Vorstellung vom Teufel. Der Teufel gilt – ganz in biblischer Tradition – als der gefallene Engel.⁶ Er verkörpert die unsichtbare böse Macht: *Derglei-*

⁵ Vierte Landesordnung vom 1. 6. 1536. In: *Reyscher*, August Ludwig (Hg.): *Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze*, Bd. 12. Tübingen 1841, S. 84–122, hier S. 85. – Vgl. dazu auch: *Württembergische Große Kirchenordnung*, S. ccxxvii^r, *Fünfte Landesordnung vom 02.01.1552* (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 12, S. 193–239, hier S. 196), ferner die *Landesordnungen vom 17. 8. 1567* (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 12, S. 344; Nachdrucke erschienen 1576 und 1585), vom 11. 11. 1621 (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 12, S. 717–885) sowie die *Generalreskripte vom 17. 12. 1681* (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 13, S. 577), 2. 3. 1696 (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 13, S. 696), 2. 7. 1705 (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 13, S. 818 f.), 4. 6. 1727 (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 14, S. 3–9), 13. 1. 1739 (*Reyscher* (Hg.): *Württembergische Gesetze*, Bd. 14, S. 220–231). – Vgl. *Wagner*, Tobias: *Siebenfältiger Ehehalten=Teuffel/ [...]*. Ulm: Balthasar Kühnen, 1651, S. 4. – *Wagner*, Tobias: *Fürsten=Predigt Auß dem Propheten Esaia [...]*. Angebunden an: Tobias Wagner: *Epistel=Postill/ [...]*. 2. Teil. Tübingen: Johann Heinrich Reiß, 1668, S. 814–828. – *Heerbrand*, Jacob: *Compendium Theologiae QVAESTIONIBVS METHODICI TRACTATVM*. [...] Tübingen: Georg Gruppenbach, 1573, S. 493.

⁶ *Sigwart*, Johann Georg: *Allgemeines Gebett der Christen/ Vatter Vnser genannt/*

chen ist der ärgst Feind deß Menschlichen geschlechts/ der Teuffel/ darumb er den auch der böse Feind/ der Tausendlistig vnd Fürst diser Welt/ mechtig gwaltig/ Herr diser Welt/ vnd ein brüllender Löwe/ genennet wirdt. Denn gleich wie der Löwe listig vnd starck ist/ daher auch aller Thier ein Königin: Also ist auch der Teufel (!) mechtig/ gwaltig/ vnnd nicht allein starck/ sonder auch listig/ hat die armen Menschen/ von wegen jhrer Sünden/ in seinem reich gefangen vnnd gebunden zu seinem willen. Diser Feind füret nun/ die er also in Sünden gefangen vnd verstricket hat/ in sein reich vnd Thurn/ das ist die Hölle/ die sperret jhren rachen weit auff/ da sie dann mit dem Teuffel im Höllischen Fewr jimmer vnd ewiglich müssen bleiben/ vnd deß ewigen Todts sterben/ da sie wol gern sterben/ damit sie der ewigen qual vnd grosser pein erlediget würden/ aber der todt wirdt von jhnen weichen/ das sie im todt nicht werden sterben künden/ Sonder jhn zu ewiger straff im höllischen Fewr ewiglich leben/ da jhr Fewr nicht wirdt erlöschen/ noch jr nagender Wurm sterben.⁷

Alles Leben in der Welt kann nach den Vorstellungen der lutherisch-orthodoxen Theologen nur in Herrschaftsstrukturen gedacht werden, einem Herrn – Gott oder dem *Fürst dieser Welt* – muß der Mensch unausweichlich dienen.⁸ Doch gleichwohl darf und kann nicht von einem Dualismus von Gut und Böse ausgegangen werden. Axiom aller Überlegungen der lutherisch-orthodoxen Theologen zum Thema ist, daß es keinen Dualismus von Gut und Böse gibt. Für die lutherisch-orthodoxen Prediger waren in der Geschichte Gott und der Teufel am Werk. Nach ihrer Überzeugung ringen in ihr Gott und der Satan um die Herrschaft über die Menschen. Das Leben stellt sich aus theologischer Perspektive als ein steter Kampf und Krieg mit dem Teufel dar.⁹ Aber in diesem Kampf ist letztendlich Gott der Herr der

[...] Tübingen: Dieterich Werlin, 1611., S. 199 ff. – Sigwart, Johann Georg: Ein Predigt Vom Hagel vnd Vngewitter. [...] Tübingen: Johann Alexander Cellius, 1613, S. 12. – Wagner, Tobias: Compendium. Deß waaren Christenthums: Das ist: Christliche Hauß-Vbung deß Württembergischen Catechismi/ [...] Ulm: Balthasar Kühnen, 1644, S. 80f. Wagner definiert den „bösen Engel“ wie folgt: *Es seynd die leidige Teuffel/ vor welchen Gott alle fromme Hertzen gnädig wolle bewahren/ welche in der Warheit darin sie Gott erschaffen/ nicht bestanden Joh 8. v. 44 Jhr Fürstenthumb nicht behalten/ sonder jhr Behausung verloren haben/ vnd wegen Jhrer beharrlichen Boßheit behalten werden zum gerichte deß grossen Tages/ mit ewigen Banden im Finsternus/ in der Epist. Judae/ v. 6. Daher alles thun vnd lassen der bösen Engel vnd Teuffel/ dem thun vnd lassen der heiligen Engel schnurstracks entgegen ist.* – Vgl. Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 72–83: De Diabolis. – Heerbrand, Jacob: Epitome COMPENDII THEOLOGIAE, [...], S. 43–46: De Diabolis. – Hafenerffer, Matthias: Loci Theologici CERTA METHODO AC RATIONE, [...]. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1600, S. 48–56: De Angelis malis seu Diabolis.

⁷ Heerbrand: Predigt vom Christkindlein (wie Anm. 4), S. 51.

⁸ Andreae, Jacob: Christliche Reformation Der Kirchen/ in der [...] Statt Hagenaw/ [...] Tübingen: Ulrich Morharts Witwe, 1566, S. 28. – Wagner, Tobias: Epistel=Postill/ [...] Der Ander [2. Teil]/ nämblich/ Sommer= und Herbst=Theil/ [...] Tübingen: Johann Heinrich Reiß, 1668, S. 642. – Reuchlin, Christoph: Kurtze Abbildung [...] Des Rechtschaffenen Wahren und Thätigen Christenthums. Tübingen: [o. Dr.], Johann Georg Cotta (Verleger), 1705, S. 205.

⁹ Andreae, Jacob: Christliche getrewe anleitung/ [...] Tübingen: [Ulrich Morhart Wittib], 1566, S. 128. – Wagner, Tobias: Schlachtordnung Deß Kampffs der Kinder Gottes [...]. [Tübingen?]: Gregor Kerner, [o. J.], S. 8 f. – Summarien Oder gründliche Auslegung Über die ganze Heil. Schrifft Alten und Neuen Testaments, [...]. Teil 1–3. Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch, 1709, S. 1040.

Geschichte, der aber zum Vollzug seines Zornes den Teufel zeitweilig gewähren läßt: *Es sey aber der Sathan so mächtig wider die Menschen/ vnd zumal so giftig vnd rachgirig/ als er jimmer wölle/ so vermag er doch nichts eigens Gefallens/ ohne Gottes Willen oder Verhengnuß/ also daß er auch dem Menschen kein Härlein krümmen/ vnnd auff dem Feld kein Gräslein verderben kan/ es sey dann/ Daß es Ihme Gott der HERR erlaube.*¹⁰ Wenn denn der Teufel seinen Mutwillen am Menschen ausüben kann, so geht dies nur mit göttlicher Ermächtigung. Sei es Unglück oder Schaden, ohne göttliche Billigung kann der Teufel nichts bewirken: [...] *zugeschweigen/ das er etwas grössers/ vnglück oder schaden/ einem Menschen könde/ ohne Gottes verhengnuß/ zufügen/ oder seines gefallens/ seinen bösen mutwillen an jemandts üben oder treiben/ wie er gern offermals thete/ wo jm nit von Gott dem Allmechtigen gnediglich vnd gewaltiglich gesteuert vnd geweret würde. Gott der Herr aber ist nicht allein mechtig/ sonder Allmechtig/ vnnd kan jhme niemandts wehren noch verhindern in seinen Wercken vnd fürhaben/ sonder was er wil/ das thut er/ im Himmel vnd auff Erden.*¹¹

Generell gilt nach dem Verständnis der lutherisch-orthodoxen Theologen, daß alle Mächte dieser Welt¹², jedes Individuum¹³ wie auch jedes Naturereignis¹⁴ nur das Instrument eines göttlichen Planes sind. Weltliche Gegebenheiten per se bilden kein Kontinuum sinnvoller Geschehnisse, sie stellen allenfalls deren äußeren Rahmen.¹⁵ Geschichte ist folglich nicht als Inbegriff menschlichen Handelns und Erleidens zu verstehen. Alle Geschichte dieser Welt ist ihrem letzten Sinn nach Heilsgeschichte unter eschatologischem Aspekt. Das Interesse der Prediger an historischen Ereignissen ist immer im Hinblick auf das Heilsgeschehen orientiert, wobei die Welt und ihre Geschichte als bereits in das Heilsgeschehen integriert zu betrachten sind. Dies ist die Grundlage des biblischen Weltverständnisses der lutherischen Orthodoxie. Die Bibel wird zu einer Quelle der göttlichen Offenbarung über den Verlauf der Heils- oder Unheilsgeschichte.

¹⁰ Sigwart: Predigt vom Hagel (wie Anm. 6), S. 13. – Sigwart: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 93.

¹¹ Heerbrand: Predigt vom Strahl (wie Anm. 2), S. 3 [=5]^r.

¹² Andreae, Jacob: Dreyzehnen Predigen vom Türcken. [...]. Tübingen: Ulrich Morharts Witwe, 1568, S. 222, S. 230. – Wagner, Tobias: Schwerdt=Predigt/ Von der Landstraff desz Krieges/ [...]. Ulm: Balthasar Kühnen, [o.J.], S. 13. – Reuchlin, Christoph: In dem Namen Jesu! Christliche Buß=Predigt/ [...]. In: Dieses Kriegs Entsetzlichkeit/ [...]. [Stuttgart]: Paul Treuen, [o. J.], S. 120.

¹³ Heerbrand, Jacob: Leichpredigt Bey der Begrebnuß weilund des Durchleuchtigen/ Hochgebornen Fürsten vnd Herrn/ Herrn Christoffs/ [...]. Tübingen: [o. Dr.], 1569, S. 13. – Hochstetter, Andreas Adam: Christliche Leichpredigt [...] Bey sehr trauriger und Volkreicher Leich=Bestattung Deß Hoch=Ehrwürdigen und Gottseligen Theologi. HERRN CHRISTOPHORI REUCHLINI [...]. Tübingen: Johann Conrad Eitel, 1707, S. 21.

¹⁴ Sigwart, Johann Georg: Ein Predigt Von dem Erbidemen. [...]. Tübingen: Erhard Cellius, 1601, S. 11 ff. – Sigwart: Predigt vom Hagel (wie Anm. 6), S. 17 ff. – Sigwart, Johann Georg: Ein Predigt/ Vom Reiffen vnd Gefröst/ [...]. Tübingen: Erhard Cellius, 1602, S. 5. – Wagner, Tobias: Zwo ernsthafft/ scharpffe Buß=Predigten/ über den Fortsetzenden Erbidem Jm Hertzogthumb Württemberg/ [...]. Tübingen: Gregor Kerner, 1655, S. 4 ff.

¹⁵ Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart 1953, S. 170.

„Unheilige“ Entwicklungen gehen auf das Konto widergöttlicher Mächte des Bösen, sie stehen in Konkurrenz zum göttlichen Heilshandeln. In den Augen der Theologen gehören alle verwerflichen Machenschaften – sie nennen Augen- und Fleischeslust, hoffärtiges Leben, Welt-Liebe, alle Werke des Fleisches wie Ehebruch, Hurerei und Unzucht – zum Einflußbereich des Teufels.¹⁶ Der Satan lockt und reizt mit der Welt, *da er doch nichts anders sucht/ als daß wir die Zeit verspielen/ und indem wir mit den eitelen und nichtigen Dingen dieser Welt uns aufhalten/ die Gelegenheit versäumen/ unser Heyl und Seeligkeit zu wircken [...]*. Die Lehre der Kirche will den Menschen nicht nur in den Stand versetzen, in der Geschichte das Wirken und den Heilsplan Gottes zu erkennen, sondern sie will zudem die Fähigkeit verleihen, dieses Wirken von dem der gottwidrigen Mächte zu unterscheiden.¹⁷

Theologisch gesehen machte es das Problem des Bösen in der Welt grundsätzlich notwendig, zwischen einem Wirken Gottes und der Präsenz Gottes zu unterscheiden. Eine Lösung bot die Lehre von der göttlichen Providenz. Im Unterschied zur reformierten Prädestinationslehre konnte in ihr die Nähe Gottes zum Ausdruck gebracht werden: *[...] Er ist über euch alle/ vnd durch euch alle/ vnnnd in euch allen. Vnnnd da man meinert/ das er am wenigsten seie/ da findt man am aller gwisesten. Wenn? so es einem Menschen übel gehet/ es sey mit Armut/ Kranckheit/ Feindschafft/ Verfolgung/ so meint er/ Gott sey von jhme gewichen/ so er doch am aller nächsten bey jme ist.*¹⁸ Das lutherisch-orthodoxe Lehrstück „De providentia“ klärt und bestimmt hier das Verhältnis zwischen Gott und Welt in eindeutiger Weise. Das Postulat, daß dem Glauben alle Dinge zum Guten dienen, bildet die Basis aller weiteren Überlegungen.¹⁹ Am Ende, so die Theologen, trage eben Gott, trotz aller Teilerfolge des Teufels in der Geschichte, den Sieg über die Mächte des Bösen davon.²⁰

¹⁶ *Reuchlin*: Christentum (wie Anm. 8), S. 205 und 211.

¹⁷ *Schönstadt*, Hans-Jürgen: Antichrist, Weltgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 88: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte). Wiesbaden 1978, S. 95.

¹⁸ *Andreae*, Jacob: Zehen Predig von den sechs Hauptstucken Christlicher Lehr [...]. Tübingen: Ulrich Morharts Witwe, 1561, S. XLII. – *Sigwart*, Johann Georg: Eilff Predigten/ Von den Vornemesten vnnnd zu ieder zeit in der Welt gemeinesten Lastern/ [...]. Tübingen: Erhard Cellius, 1603, S. 46^v–47^r. – Zur polemischen Auseinandersetzung mit der calvinistischen Prädestinationslehre vgl. *Hafenreffer*, Matthias: I. Multi vocati, Pauci Electi. [...]. Tübingen: In der Druckerei Cellius, 1609, S. 8–11. – Vgl. *Elert*, Werner: Morphologie des Luthertums. Bd. 1: Theologie des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. München 1931, S. 388–390. – Vgl. auch *Haustein*, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. Stuttgart, Berlin, Köln 1990 (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 2), S. 110.

¹⁹ *Wagner*, Tobias: Eine Predigt/ Der kohlschwartz Teuffel genant. [...]. In: *Wagner*, Tobias: Casual=Predigten. [...]. Stuttgart: Johann Weyrich Rößlin, 1658, S. 20, der dort aus Luthers Tischreden zitiert.

²⁰ *Sigwart*: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 190. – *Wagner*, Tobias: POSTILLA TEXTUALIS: Das ist; Schrift= vnd Textmäsig Außlegung/ Der Sonn=Fest= vnd Feyrtäglichen Evangelien desz Jahrs [...] Erster Jahrgang. Ulm: Balthasar Kühnen, 1650, S. 668ff, S. 673. – *Reuchlin*: Christentum (wie Anm. 8), S. 250. – *Weismann*, Christian Eberhard: Die Zwar tieff verborgene Aber Heylsvolle und seelige Leitungen und

Gerade in der Auseinandersetzung mit den Mächten des Bösen offenbart sich diesem Verständnis zufolge das Lenken und Erhalten Gottes: *Dann ja ein jeder Christ/ so viel sein Leib vnd Leben/ sein Haab vnd Gut/ sein Beruff vnd Stand/ sein Verrichtung vnd Arbeit/ Hauß oder Feldgeschafft/ vnd kurtz/ alles was das jenig/ so zu Leib oder Seel vns nützlich sein mag/ betrifft/ also gesinnet ist: daß er vor allem Schaden/ Schutz vnd Schirm/ in aller Not vnd Anligen/ Hilff vnd Rettung/ in allem Zustand/ Gnad/ Segen/ heilsam Gedeyen vnd alle Wolfart wünschen vnd begeren thut.*²¹ Die hier ausgesprochene Gewißheit des Glaubens an das bewahrende Handeln Gottes wird immer wieder mit der leidenden und scheiternden Welt konfrontiert. Die alltägliche Erfahrung von Leid und Mangel stellt den Glauben an eine bewahrende Fürsorge des verborgenen Gottes immer wieder auf die Probe.²² Aufmerksame Hörer nehmen die Prediger beim Wort. In den sogenannten Einreden werden die Argumentationen der Theologen aufgegriffen und die Frage der Theodizee gestellt: Wie es denn komme, daß der Teufel nach wie vor Menschen versuche, wo doch gelehrt werde, Christus habe die Welt und das Böse überwunden. Die Antwort der Prediger: Wohl könne der Teufel ohne göttliche Ermächtigung nichts tun,²³ was jedoch zwei Arten der Versuchung nicht ausschließe. Eine komme von Gott selbst, [...] *welcher vnderweilens auch seine liebe Kinder laßt in Beschwerlichkeit kommen/ oder mit Widerwertigkeit beladen werden/ oder stelt sein Hilff vnd Rettung ein zeitlang ein/ damit er sie übel/ probiere vnd die verbirgene Gedancen ihres Hertzens offenbare.*²⁴ Mit dieser Art der Versuchung werden eigentlich nur die Gläubigen konfrontiert. Sicher ist, daß Gott nur zum Guten *erprobt* und nicht über menschliches Vermögen in Versuchung führt: *Nun seind aber allein zweierley Wunderwerck/ Göttliche/ vnnd Teuffelische. Göttliche/ seind dise allein/ die mit dem Gottes Wort vberlein stimmen/ vnd die Menschen nicht von Gott/ vnd seinem heiligen Wort abführen [...]* Teuffelische aber/ *die die irthum werden auß mitwürckung des bösen Feindes/ die Leut zubetrogen vnnd zuverführen/ vnd von Gott vnnd seinem heiligen Wort abwendig zumachen/ vnnd zuverführen auff Abgötterey [...]*²⁵ Die Versuchungen des Teufels führen den Menschen nicht zum Guten. Der Mensch ist aufgefordert, sich zu prüfen, ob er zum Reich des Satans oder aber zum Reich Gottes gehört.²⁶ Als Kriterium bei der Entscheidungsfindung soll der Dekalog dienen. Zudem muß immer bedacht werden, [...] *daß es sehr nöthig sey das Sünden=Ubel von dem Straf=Ubel genau zu unterscheiden; da jenes durchaus nicht, dieses aber gar wohl*

Führungen GOTTES/ [...]. An dem Tage der Beerdigung [...] Hrn. Gottfried Hoffmanns, [...] Tübingen: Hiob Frankens Witwe, [o. J.], S. 7.

²¹ *Hafenreffer*, Matthias: LITANIA, Das ist/ Gemein Gebet/ Christlicher Kirchen/ [...] Tübingen: Georg Gruppenbach, 1605, S. 12.

²² *Sigwart*: Predigt vom Hagel (wie Anm. 6), S. 32. – *Wagner*: Evangelien-Postille 1 (wie Anm. 20), S. 531. – *Weismann*: Leichenpredigt Hoffmann (wie Anm. 20), S. 8 ff.

²³ Vgl. *Sigwart*: Predigt vom Hagel (wie Anm. 6), S. 13 f.

²⁴ *Sigwart*: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 180ff und S. 194.

²⁵ *Heerbrand*, Jacob: Kirchen Testament/ vnd widerholete/ auch entliche Christliche Glaubens Bekenntnus [...] Tübingen 1593, S. 241 f. – Vgl. *Heerbrand*: Compendium (1573) (wie Anm. 5), S. 435.

²⁶ *Reuchlin*: Christentum (wie Anm. 8), S. 205–211 und S. 217 f. – Vgl. *Andreae*: Predigten in Hagenau (wie Anm. 8), S. 28.

von Gott herrühren kan.²⁷ Diese eingeforderte Präzisierung ist gewiß keine leichte Aufgabe, denn phänomenologisch kann der Mensch nicht zwischen der für die eigene Erfahrung unzugänglichen Handlungsweise des „deus absconditus“ und jener des Satans unterscheiden.²⁸ Wenn das göttliche Wort und der sich daran entzündende Widerspruch des Teufels Geschichte konstituieren, kann entsprechend aus der Geschichte der göttliche oder widergöttliche Ursprung eines historischen Geschehens erschlossen werden. Geschichte hat somit funktionalen Charakter, sie ist kein autonomer Bereich menschlicher Erkenntnis.²⁹ Dieses universalhistorische Geschichtsbild der Prediger, das von einer Einheit von Bibel, Kirchen- und Weltgeschichte ausgeht, weist damit noch die gleichen Merkmale auf, die schon für das Weltbild des Mittelalters charakteristisch waren.³⁰ Aufgabe der Theologen ist es, den Menschen zu lehren, die Provenienz einer historischen Begebenheit richtig zu entschlüsseln und entsprechend falschem Verhalten gegenzusteuern.

Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß der Mensch seit dem Sündenfall aller Freiheit zum Guten beraubt ist: *Darum stehet es nicht in vnserm freyen willen/ recht zuthon/ vnnd Christlich zuleben/ sonder es ist der ernstlich Bevelch vnd Will Gottes/ das wir in seinen Gebotten wandeln/ [...] Denn die Creatur soll jhrem Schöpffer vnderthenig vnnd gehorsam sein/ sonderlich aber wir Christen/ die wir von Gott nicht allein erschaffen/ sonder auch durch den Son Gottes erlöset sein [...].*³¹ Der Mensch ist nun von Natur zum Argen geneigt.³² Die Erbsünde brachte die Verdammnis über alle Menschen: *Hoc peccatum est Misera Humanae naturae corruptio per Adami lapsum in omnes ejus posteritatem propagata, reos faciens irae DEI & aeternae damnationis, nisi per Christum fiat remissio.*³³ Die Natur des Menschen ist künftig verändert, wobei es zu keiner Veränderung

²⁷ Weismann, Christian Eberhard: Die hefftige und gefährliche Feuers=Brunst, [...]. Tübingen: Joseph Sigmund Witwe, [o. J.], S. 4.

²⁸ Vgl. Haustein: Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (wie Anm. 18), S. 107–110, bes. S. 108.

²⁹ Schönstädt: Antichrist (wie Anm. 17), S. 318.

³⁰ Kaegi, Werner: Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter. Utrecht 1948, S. 225 f. – Vgl. Benrath, Gustav Adolf: Art. Geschichte/ Geschichtsschreibung/ Geschichtsphilosophie VII/1. In: Theologische Realenzyklopädie 12, 1984, S. 630–643, hier S. 633. – Schindler, Alfred: Art. Augustin/ Augustinismus. I. Augustin. In: Theologische Realenzyklopädie 4, 1979, S. 645–698. Zur augustinischen Geschichtsauffassung, S. 680–683; dort auch weiterführende Literatur.

³¹ Andreae: Christliche Anleitung (wie Anm. 9), S. 359. – Heerbrand: Kirchentestament (wie Anm. 25), S. 57. – Sigwart, Johann Georg: Zweintzig Predigten/ Vber Das Fünffzehende Cap. der Ersten Epistel Pauli an die Corinther [...]. Tübingen: Erhard Cellius, 1602, S. 118^r und S. 157^v. – Reuchlin: Christentum (wie Anm. 8), S. 283^r. – Vgl. Kliefoth, Maria: Gesetz und Evangelium in der altlutherischen Dogmatik. In: Neue kirchliche Zeitschrift 36 (1925), S. 213–244, hier S. 224 f.

³² Sigwart: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 15. – Wagner: Evangelien-Poestille 1 (wie Anm. 20), S. 899. – Hafenreffer: Multi vocati (wie Anm. 18), S. 11. – Weismann: Feuersbrunst (wie Anm. 27), S. 4.

³³ Jäger, Johann Wolfgang: COMPENDIUM THEOLOGIAE POSITIVAE [...]. Stuttgart: Röslianianis (Typis), 1702, S. 119. – Sigwart: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 158.

von Substanz, Natur und Wesen als solche kommt.³⁴ Vielmehr hat sich etwas *in* der Substanz des Menschen geändert. Nach dem Sündenfall ist dem Intellekt keine Erkenntnis Gottes mehr möglich; von nun an herrschen Blindheit, Finsternis und Unwissenheit, in deren Folge sich der Mensch im Ungehorsam von Gott abwendet.³⁵ Die vehemente Betonung des Unterschiedes zwischen Mensch und Erbsünde ist für die lutherische Orthodoxie von konstitutiver Bedeutung. Eine Identität von Mensch und Erbsünde beinhaltete nach lutherisch-orthodoxer Lehre zwei undenkbbare Gedanken: Zum ersten hieße dies, daß Gott zum Urheber oder Verursacher der Sünde wird, und zum zweiten, daß der Teufel zum Schöpfer des Menschen nach dem Fall wird. Eine solche Ansicht ist mit der unmittelbar aus dem Schöpfungshandeln Gottes abgeleiteten Vorstellung des guten Handelns Gottes unvereinbar: *Dann er den Menschen vollkommen erschaffen/ in Heiligkeit vnd Gerechtigkeit/ vnnd ein gar leichtes Gebott gegeben/ das er gar wol hat können ertragen/ aber auß lautter mutwillen hat er sich hieruon abzogen/ vnd dem Teuffel mehr glaubet/ vnnd gefolget/ dann Gott seinem Schöpffer/ von dem er durch vngehorsam abgefallen/ dardurch auch die herrliche Kräfte/ die er zuuor nicht allein für sich/ sonder auch für seine Nachkommen empfangen/ widerumm verlohren/ welches jhme Gott der HErr zuuor gesagt/ [...].*³⁶ Es ist für die Theologen offensichtlich: Gott als der Schöpfer kann nicht Urheber des Bösen sein, vielmehr brachte der freie, schuldhaft Ungehorsam des Menschen das Böse in die Welt. Damit ist zwar der Ursprung des Bösen nicht geklärt, es wird jedoch festgehalten, daß es nicht zwei Urprinzipien – gut und böse – gab. Die Schuld des Menschen liegt darin, dem Willen Gottes nicht zu entsprechen, obwohl er dazu verpflichtet war.³⁷ Die Sünde trennt Gott und Mensch,³⁸ Sünde und Verschuldung geben Gott das Recht zur Vergeltung.³⁹ Eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes, in dem Gott seinen fordernden Willen dargelegt hat, ist nun nicht mehr möglich. Der sündige Mensch fällt dem gerechten Zorn Gottes anheim.⁴⁰ Folglich zeigt jeder Versuch des Menschen, sich mit den Werken des Gesetzes selbst zu rechtfertigen, gerade seine Sündhaftigkeit und verstrickt ihn so immer tiefer in Sünde.

In seiner alltäglichen Lebenswelt sah sich der Mensch einer Welt gegenüber, in der *sich mehr böses/ dann guts: mehr Sünd/ dann Tugent: mehr Jammers vnd Elends/ dann Frewd vnnd Wollust findet.*⁴¹ Dem Satan wird zugeschrieben,

³⁴ Andreae, Jacob: Bericht von der Erbsünde. [...]. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1575, passim, bes. S. 23 f.; S. 9 definiert Erbsünde als: [...] böse widerwertige Art vnnd Natur des Menschen/ vmb wölcher willen/ der Mensch/ in Mutter leib/ ehe er geboren würdt/ ein Sünder vor Gott ist/ vnd da er diser sündigen Art vnnd Natur nicht ledig/ oder daß jne dieselbige von Gott nicht zugerechnet/ der Mensch kein gnedigen Gott haben/ auch Gott nicht sehen kan/ biß er von derselben gantzlich erlediget würdt.

³⁵ Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 200.

³⁶ Heerbrand: Kirchentestament (wie Anm. 25), S. 44.

³⁷ Reuchlin: Buß-Predigt (wie Anm. 12), S. 119.

³⁸ Sigwart: Laster-Predigten (wie Anm. 18), S. 39^v.

³⁹ Hagmajer, Christian: Zwey Abend=Predigten/ [...]. Tübingen: [o. Dr.], Theodor Metzlers Witwe (Verleger), 1728, S. 29.

⁴⁰ Reuchlin: Buß-Predigt (wie Anm. 12), S. 99.

⁴¹ Sigwart: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 92.

daß er die im Argen liegende Welt an sich zieht und den Menschen zu epikureischen Einstellungen veranlaßt. Er [...] *hetzt wider vns vnser eigen Fleisch/ das vns eintweder Epicurisch machen will/ oder mit verzweiflung begert zuuerderben.*⁴² Neben allen Werken der Grimmigkeit, der Boshaftigkeit und Arglistigkeit kann gerade das Bemühen des Teufels, Menschen mit Leib und Seele zu verschlingen, als Beweis für die Existenz der Hölle dienen. Die besondere Perfidität besteht darin, daß der Teufel den Menschen vornehmlich dann versucht, wenn es ihm übel geht. Es sei doch ein leichtes, so die Prediger, in Ruhe und Friedenszeiten rechtschaffenes Verhalten zu üben.⁴³

Ganz offensichtlich verkörpert der Teufel für die Prediger das Böse in der Welt schlechthin. Der Teufel ist der Widersacher, der zur Sünde anleitet und den darin verstrickten Menschen später wegen eben dieser Sünde verklagt und in die Hölle führt⁴⁴, und dies gerade auch in der letzten Stunde⁴⁵. Er ist ein *Diabolus*, ein Lästere, die personifizierte *Antithesis decalogi*. Er ist es, der *allen Calumnianten das Hertz mit Neid erfüllet/ die Zungen mit Lügen schärfset/ das Maul mit Falschheit außschoppet/ und dardurch vil Mord und Tod/ vil Jammer und Noth in der Welt stiftet/ auch alle Calumnianten zu seinen Kindern machet [...]*.⁴⁶ Er ist wie ein brüllender Löwe, der umhergeht, sein Opfer sucht und verschlingt. Der Teufel führt in seinem Reich das Regiment, er ist Fürst und Herr, ja Gott dieser Welt.⁴⁷ *Nicht zwar daß er ettwas an derselben habe erschaffen: Oder er die Welt nach seinem Willen vnd Wolgefallen regierte. Dann dieses allein Gott zugehört: Sondern weil er durch vnd wegen der Sündel sein Herrschafft/ oder viel mehr Tyranny/ vber das Menschliche Geschlecht erlangt hat vnd der Menschen Hertzen (wann jhme Gott verhenget) verstocken/ verblenden/ im Vnglauben auffhalten/ von einer Sünde in die andere treiben/ vnnd zu seinem Mut-*

⁴² Osiander, Andreas: Ein Vestung Predigt. [...]. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1594, S. 16 f. – Pregitzer, Johann Ulrich: Zwölff Bußpredigten/ [...]. Tübingen: Dieterich Werlin, 1623, S. 154–156. – Reuchlin: Christentum (wie Anm. 8), S. 217 f.

⁴³ Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 185 ff. – Vgl. Osiander, Andreas: Ein Christliche Predig/ [... von der Sturmstillung]. Mömpelgart: Jacob Foillet, 1609, S. A₂^v–A₃^r. – Vgl. Andreae, Jacob: Vier Christliche Predigten vom Wucher [...]. Tübingen: Georg Gruppenbach, 1589, S. 169 f.

⁴⁴ Wagner, Tobias: Der die Sünder seelig zu machen in die Welt kommene JESUS CHRISTUS über dem seeligen Ableiben [...] HERRN Albert Otto von und zu Merlau/ [...]. Tübingen: Johann Heinrich Reiß, 1680, S. 21. – Heerbrand: Predigt vom Christkindlein (wie Anm. 4), S. 51. – Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 72–83. – Hafenreffer: Loci Theologici (1600) (wie Anm. 6), S. 48–56 unter der Überschrift *De Angelis malis seu Diabolis*.

⁴⁵ Andreae, Jacob: Sechs Christlicher Predig über den ein vnd fünffzigsten Psalmen [...]. Tübingen: Ulrich Morharts Witwe, 1563, S. X^r.

⁴⁶ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 11.

⁴⁷ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 6. – Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 53, S. 93 und S. 191 u.ö. – Heerbrand: Predigt vom Strahl (wie Anm. 2), S. 4^v. – Heerbrand: Predigt vom Christkindlein (wie Anm. 4), S. 51. – Pregitzer: Bußpredigten (wie Anm. 42), S. 157. – Vgl. Delumeau, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Bd. 2. Reinbek 1985 (frz. Paris 1978), S. 372–386. – Vgl. zur Auffassung Luthers Heckel, Johannes: Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. Darmstadt 1973², S. 35–42 und S. 50–59.

*willen gefangen halten/ auch die Creaturen/ die Menschen damit zuschlagen/ gebrauchen kan.*⁴⁸ Allein wegen der Sünde hat der Teufel seine tyrannische Herrschaft über die Menschen erlangt. Er erweist sich dabei als ein *auffrichtiger Geist/ der Achtung gibt auff unsere Geberden/ Achtung auff unser Humor/ Achtung auff unsere Red/ und sich nicht ohnbehend praesentirt, wann er auß Leichtfertigkeit/ oder desperirter Schwermütigkeit wird zu Gast gebeten [...]*⁴⁹ Letztere, die *platzfindende Schwermütigkeit*, ist der Lust-Garten und das ware Bad deß Teuffels.⁵⁰ Das Regiment in seinem Reich führt er mit Lügen, Ketzerei, Abgötterei und Betrug, mit Sünden, Schande, Lastern und aller Ungerechtigkeit.⁵¹ Eine von Johann Georg Sigwart 1599 publizierte Predigtsammlung zum Thema Laster weist wesentliche Übereinstimmungen mit verschiedenen bei Tobias Wagner genannten „Teufeln“ auf. Sigwart zählt dort, gleichrangig nebeneinander stehend und doch im Einzelfall jeder Predigt als das jeweils schwerste Laster bezeichnet, u. a. die Laster der Hurerei, der Abgötterei, des Ehebruchs, des Geizes, der Trunkenheit, des Diebstahls und des Raubes auf.

Dies ist gerade das Trügerische an seiner Herrschaft, die rein äußerlich das Ansehen hat, *als wann es lauter Paradiß were*. Der Satan verspricht vieles und kümmert sich aufs trefflichste um das irdische Wohlergehen seiner Untertanen, die folglich *jhme desto gefleißner dienen/ auch desto lieber in seinem Reich bleiben/ [...]*. Sigwart kann entsprechend sogar sagen, daß es ein schlechtes Anzeichen sei, wenn es dem Menschen immer nach seinem Wunsch und Gefallen gehe.⁵² Am Ende aber, so der Prediger, habe der Satan noch keinem seiner Genossen eine *gute ewige Pfründ* geben können, sondern habe viele um Ehre, Gut, Leib und Leben, ja um ihre Seligkeit gebracht. Und doch übt in den Augen der Prediger die hier propagierte teuflische Gegenwelt eine enorme Anziehungskraft auf die Menschen aus. Auf Sünde stelle sich bei ihnen Reue und Leid nicht ein. Sie versuchten gar nicht erst, ihr frevelhaftes Tun zu entschuldigen, sie schlugen vielmehr die Warnungen der Prediger in den Wind und verachten sie: *[...] wann ich schon gesündigt habe/ was soll es seyn/ ich bin kein Engel/ bins nicht allein/ [...]* Ich muß mir die Welt auch lassen zu Lieb werden.⁵³ Dem Teufel gelingt es, das „selige“ Verlangen nach irdischer Glückseligkeit zu stillen und die unersättliche Begierde zu nähren.⁵⁴ Der Satan reizt und lockt mit seiner Welt, so daß der Mensch Zeit verspielt, weil er sich mit eitlen, nichtigen Dingen, mit *Bauch-Sorgen* befaßt.⁵⁵

⁴⁸ Sigwart: Predigten vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 93.

⁴⁹ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 66. – Osiander, A.: Festungspredigt (wie Anm. 42), S. 16 ff.

⁵⁰ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 35.

⁵¹ Zum folgenden Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 93 f.

⁵² Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 190.

⁵³ Pregitzer: Bußpredigten (wie Anm. 42), S. 32.

⁵⁴ Reuchlin: Christentum (wie Anm. 8), S. 217.

⁵⁵ Weismann: Leichenpredigt Hoffmann (wie Anm. 20), S. 25. – Reuchlin: Christentum (wie Anm. 8), S. 217. – Häberlin, Georg Heinrich: POSTILLA EPISTOLICA VER-SICULARIS. Oder Christliche Predigten über die Sonn= Fest= und Feyertägliche Epistel/ [... Teil 2]. Tübingen: Johann Heinrich Reizens Witwe, 1687, S. 198b.

Johann Georg Sigwart (1554–1618) führt verschiedene Methoden an, mit denen der Teufel versucht, den Menschen auf seine Seite zu ziehen. Der Teufel als *arglistige[r] Geist* macht sich bei diesen Versuchungen unterschiedliche Mittel zu nutze. Sigwart nennt zunächst die „heimlichen Eingebungen“, mit welchen er dem ausgewählten Kandidaten böse Beispiele der Welt vorführt und den Menschen auffordert, diese nachzuahmen. Oder der Teufel gebraucht die menschliche Selbstsucht, die stets *Lust zur Sünde* hat und bereit ist zur Abgötterei, zu Fluchen und Schwören, zu Ungehorsam und Widerspenstigkeit, zu Neid und Haß, zu Fressen und Saufen, zu Unzucht, Geiz etc., also zu all jenen Verhaltensweisen, die die Prediger als Laster bezeichnen.⁵⁶ Schon die heilige Schrift zeige, so erklärt Tobias Wagner in einer Predigt *Von dem kohlschwarzen Teuffel*, daß es nicht nur einen Teufel gebe.⁵⁷ Die einzelnen Teufel lassen sich vielmehr beim Namen nennen: Fluch-Teufel, Atheisten-Teufel, Sauf-Teufel, Pracht-Teufel, Huren-Teufel, Geiz-Teufel, Neid-Teufel. Neben den subtilen Methoden des arglistigen Geistes warnen die Prediger aber auch vor dem Teufel als das personifizierte Böse mit den „schwarzen Klauen“ bzw. dem „Geißfuß“.⁵⁸ Der Satan wende seine Verführungskünste, wie Johann Georg Sigwart meint, ohne dies allerdings näher auszuführen, besonders gern bei *armen Weibern* an.⁵⁹

Das Beispiel eines 25jährigen Mannes aus Esslingen, dessen Begegnung mit dem Teufel Tobias Wagner (1598–1680) in seiner Predigt vom kohlschwarzen Teufel⁶⁰ schildert, ist charakteristisch für das teuflische Ausnützen menschlicher Problemsituationen. Den seit einem Jahr verheirateten Mann plagten große Nöte und schwere Sorgen. Es will ihm fast unmöglich

⁵⁶ Vgl. Osiander, A.: Predigt von der Sturmstillung (wie Anm. 43), S. A₃^r.

⁵⁷ Vgl. Häberlin, Georg Heinrich: POSTILLA EPISTOLICA VERSICULARIS, Oder Christliche Predigten über die Sonn= Fest= und Feyrtägliche Episteln/ [... Teil 1]. Stuttgart: Tobias Friedrich Coccijus, 1685, S. 466ab. – Vgl. Wagner, Tobias: Siebenfältiger Ehehalten=Teuffel [...]. Ulm: Balthasar Kühnen, 1651. – Vgl. Grimm, Heinrich: Die deutschen „Teufelsbücher“ des 16. Jahrhunderts. Ihre Rolle im Buchwesen und ihre Bedeutung. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 2, 1960, S. 513–570, bes. S. 541–546 zu den verschiedenen Teufeln. – Vgl. Delumeau: Angst im Abendland. Bd. 2 (wie Anm. 47), S. 382 f.

⁵⁸ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 5. – Andreae: Predigten in Lauingen (wie Anm. 18), S. XX^v. – Der Teufel als Geist vgl. Summarien I (wie Anm. 9), S. 1039 f. – Häberlin: Epistel-Postille 2 (wie Anm. 55), S. 90b.

⁵⁹ Zum folgenden vgl. Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 182–188.

⁶⁰ Wagner schildert den Fall an zwei verschiedenen Stellen. Einmal in der Predigt *Vom kohlschwarzen Teufel*, vgl. Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 63 f., das andere Mal in der von ihm verfaßten Ehrenrettung, vgl. Wagner, Tobias: Ehren= Rettung Meines/ über die angeborne Warnerische Visionen publicirten Theologischen Bedenkens/ [...]. In: Wagner, Tobias: Casual=Predigten. [...]. Stuttgart: Johann Weyrich Rößlin, 1658, S. 627 f. In dieser Apologie zu seiner Teufelspredigt setzt sich Wagner mit einem anonym in Dillingen an der dortigen katholisch-theologischen Fakultät verfaßten Pasquill auseinander, das seinen auf Gottes Wort gegründeten und nicht auf Wunderthaten beruhenden Exorzismus verhöhne. – Vgl. Midelfort, H. C. Erik: Witch hunting in southwestern Germany 1562–1684. The social and intellectual foundations. Stanford 1972, S. 54. Vgl. Anm. 107. – Vgl. Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 182.

scheinen, den notwendigen Lebensunterhalt mit seiner Hände Arbeit erwirtschaften zu können. Als er so *mit Sorgen der Nahrung beschweret* eines abends auf dem Heimweg war, trat ihm der Teufel in Gestalt eines schwarz gekleideten Mannes in den Weg. Er hatte wohl, wie sich der Esslinger später erinnert, einen *Geißfuß*, war aber sonst *im Angesicht anzusehen/ wie ein anderer Mann*. Dieser Fremde machte ein Angebot: *Er soll ihm trawen/ er/ der Teuffel/ wolle ihm helfen: Es sey nichts mit Gott/ er soll Gott verschweren/ sich ihm ergeben/ seye besser/ sonderlich ihn gefragt: Ob er in vier Jahren wolle sein seyn*.⁶¹ Der Teufel erhält daraufhin die mit eigenem Blut unterschriebene Zusage, wobei der Teufel dem Analphabeten die Hand führen muß, nachdem dieser sich [...] *an der Hand mit einem Dorn/ so am Weg gelegen/ geritzet/ biß das Blut herauß gangen*.⁶² Umgehend erhält der Esslinger einen ersten Dukaten. Anschließend begleitet der Teufel seinen Vertragspartner noch nach Hause in eine Esslinger Filialgemeinde, wo er allerdings beim Eintreten in die Wohnstube von der Frau nicht wahrgenommen wird. Als die Frau die Stube verläßt, um das Vieh zu füttern, passiert Schreckliches. Als sie wenig später in die Wohnstube tritt, findet sie ihren Mann, als wäre er beim Vesper am Tisch eingeschlafen. Erst bei genauerem Hinsehen stellt sie erschreckt fest, daß er seinen Gürtel um den Hals geknotet hat, der *hinten bey dem Fenster/ an ein schlecht Nägelein war angemacht und geknüpft*. Als sie ihn losschneidet, da war er vor menschlichen Augen todt.

Aber die Frau war gerade noch rechtzeitig aus dem Stall zurückgekommen. Vor Zeugen schildert der Esslinger anschließend den Tathergang wie folgt: [...] *der Teuffel habe ihm zugemuthet/ er soll alles verderben/ oder ihme selbst etwas thun: Und ob er wol geantwortet/ Er wisse es nicht/ so habe der Teuffel zu ihm gesagt/ er wolle es ihn wol lehren. Worauff er in Lebens-verdruß gerathen/ und gedacht/ er möge nicht mehr leben. Hab also selbst die Gürtel umb seinen Hals gethan/ sich hinten angeknüpft/ halte dafür/ der Teuffel habe ihm den Kopff für sich getruckt; Es habe ihm aber nicht wehe gethan/ er habe kein Schmetzen empfunden*.⁶³ Drei Nächte später wird von seiner Frau und einem befreundeten Nachbarn, der in der Stube wacht, *umb Mitternacht ein ohngewöhnlich/ furchtsam zischen und pfeifen* wahrgenommen, daß der Esslinger selbst nicht bemerkte. Anschließend diagnostizierte man jedoch bei ihm eine *verstockte Schwermuth*. Auch war der vermeintlich empfangene Dukat nirgends mehr aufzufinden. Der Fall kam vor den Magistrat, der den Esslinger nach Befragungen zunächst in *publicam custodiam* nahm, damit er nicht weiterer *Anfechtung* ausgesetzt sei und damit die *Seelen Cur* der Prediger ihren Gang nehmen konnte. In ihrem Verlauf bekannte der Esslinger seinen Unglauben, zeigte herzliche Reue und vergoß bitterliche Tränen. Daraufhin wurden ihm die Trostsprüche aus dem Evangelium in Erinnerung gerufen. Gestärkt durch die Berufung auf den Gnadenbund der Taufe hat er abschließend dem Teufel und allen seinen Werken widersagt.

⁶¹ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 64.

⁶² Zum folgenden Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 64.

⁶³ Zum folgenden Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 65. – Vgl. Wagner: Casualpredigten (Ehrenrettung) (wie Anm. 60), S. 627 f.

Ähnliches berichtet Tobias Wagner von einem „Doctor der Artzney“. Dieser sei bei einer Kindstaufe an seine eigene Taufe erinnert worden und sei fortan gewiß gewesen, künftig den Teufel nicht mehr zu fürchten. Die Probe aufs Exempel schildert Wagner: *Darauffs sichs zugetragen/ daß der Teuffel disem Doctor erschienen/ in Gestalt eines zottigen Bocks/ mit langen Hörnern/ und habe sich an der Wand lassen sehen/ welches der Doctor/ daß es der Teuffel wäre/ habe gemerckt; deßwegen ein Hertz gefasst/ den Bock bey den Hörnern erwischt/ ihn von der Wand gerissen/ auff den Tisch geschlagen/ daß ihm die Hörner in der Hand gelieben (!)/ und der Leib verschwunden.*⁶⁴ Neben der Erinnerung an den Taufbund verweist der Katechismus zur Stärkung des Glaubens in Widerwärtigkeit und Anfechtung auch auf Abendmahl und Gebet.⁶⁵ Nur diese *ordenliche Mittel* bewirkten die Rückführung der *vom leidigen sathan verstrickten und gefangenen Seelen*, wie Wagner in einer polemischen Auseinandersetzung mit der katholischen Praxis des Exorzismus betont. Heftig wehrt sich der Prediger deshalb gegen ein unter dem Schutz der Dillinger theologischen Fakultät publiziertes anonymes Tractat in [...] *welchem der Paßquillant mit Hohnsprechen wider mein/ und meiner Collegarum geführtes Predigtamt/ von freyem dem kohlschwarzen Teuffel advocirt/ ob solte dises ein einfältiger Teuffel gewesen sein/ weil er einem krafft- und marcklosen Ministerio, dergleichen die Evangelische Ministeria seyen/ gewichen sey; und was deß Höhnens/ Spottens uns (!) Auflachen mehr.*⁶⁶

Ein konkreter Bezug zwischen dem das Böse verkörpernden Satan und der in dieser Zeit virulenten Hexenproblematik⁶⁷ läßt sich auf der Basis der Predigten der Tübinger Theologen nicht herstellen. Im gesamten Predigtwerk der Tübinger Theologen ist der skizzierte Fall des Esslingers⁶⁸ der einzige

⁶⁴ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 56.

⁶⁵ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 56 f., vgl. S. 53: [...] *nemlichen auff das Wort Gottes/ und auff die heilige Sacramenten/ dardurch der wahre Glaub/ und das zuversichtliche Vertrawen an Gott/ und unsern Seligmacher Jesum Christum wird geben/ in aller Leibs- und der Seelen Anfechtung gestärckt/ und biß an das Ende beständig erhalten; Auß welchem wahren Glauben herrühret alle Vortheilhaftigkeit/ dem leidigen Teuffel Abbruch zu thun/ und seinem Stricken zu entgehen/ alsda ist das nüchtere Wachen an Leib und Seel/ die Emsigkeit deß eiverigen und andächtigen Gebetts [...]* Welches dem leidigen Teuffel ohnleidenliche resistenz, nach welchen ordenlichen/ von Gott uns gezeigt und befohlenen Mitteln wir in unserer Evangelischen Kirchen/ allen Papistischen/ abgöttischen Ceremonien zu Trutz/ die Außstreibung deß Teuffels kräftig practiciren und reguliren/ versichert/ daß in solchen hohen Werck weder Gott mit Fürwitz und Vermessenheit versucht/ noch die arme verstrickte Seelen durch Abgötterey und Menschen-Tand verabsaumt/ oder an Stumpfen geführt werden.

⁶⁶ Wagner, Tobias: APOLOGIA, Das ist gründlicher Gegen=Bericht/ Auff das zu Dillingen wider obige Predigt/ den genanten Teuffel/ [...] außgesprengtes Paßquill. In: Wagner: Casual=Predigten (wie Anm. 60), 1658, S. 76.

⁶⁷ Zur Hexenforschung in Südwestdeutschland vgl. Lorenz, Sönke (Hg.): Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten. Aufsatzband. Ostfildern bei Stuttgart 1994 (Volkskundliche Veröffentlichungen des Badischen Landesmuseums Karlsruhe, Bd. 2, 2).

⁶⁸ Wagner: Apologie (wie Anm. 66), S. 75. Wenige Wochen nach diesem Fall beschäftigt sich Wagner erneut mit einem Teufelspakt, diesmal auf neun Jahre geschlossen.

Beleg für einen ausführlicher beschriebenen Teufelspakt – dem sogar, dank des seelsorgerlichen Beistandes, rechtzeitig Einhalt geboten werden konnte. Vier Wochen nach dem Pakt mit dem Teufel stand im ersten Fall der Esslinger *Vor GOTT und der Welt/ [...] als ein bußfertig Hertz/ und eine dem Teuffel auß dem Rachen gerissene Seel/ [...] da*. Von der in solchen Fällen öffentlich erfolgenden Revokation wurde der Esslinger wegen seiner „angeborenen, schwermütigen Schwachheit“ dispensiert; der Widerruf erfolgte nur in kleinem Kreis im Anschluß an jenen Gottesdienst, in welchem Wagner seine Predigt vom kohlschwarzen Teufel gehalten hatte.

In der Württembergischen Großen Kirchenordnung werden am Ende der Behandlung der *Secten der Augspurgischen Confession zuwider* in einem einseitigen Abschnitt die „Zauberer, Teuffelsbeschwörer vnd Warsager“ thematisiert.⁶⁹ Ihre Praktiken seien *vor Gott ein grewel* und förderten die Abgötterei. Ihre Machenschaften, genannt werden Zauberei, Segensprechen und Wahrsagen, seien nicht nur in der Heiligen Schrift verboten, sondern auch in den *geschriben Rechten*, weshalb sie auch durch geistliche und weltliche Obrigkeiten⁷⁰ zu bestrafen sind. Durch sie werde einmal Gott selbst beleidigt und erzürnt, es nehmen aber auch jene Schaden, die ihre *Artzney* gebrauchen. Zu den Vergehen, die von den Rügrichtern dem *Laster vnnnd Rugzettel* entsprechend geahndet werden sollen, gehören neben die Versäumnisse des Gottesdienstbesuchs und des Katechismusunterrichts, Gotteslästerung, Zauberei und Teufelsbeschwörung, Zwistigkeiten, Felddiebstahl, Ehebruch, Verschwendungssucht, Alkoholprobleme, Spiel und Wucher.⁷¹

Nur in Aussagen mit äußerst topoihaftem Charakter findet dagegen die Hexenthematik überhaupt in die Predigten Eingang. Dabei wird eine distanzierte Haltung der Tübinger Prediger offenkundig. Sie warnen beispielsweise vor dem wohl weitverbreiteten „Unfug“ zu glauben, Hexen könnten auch nur in irgendeiner Weise das Wetter beeinflussen. Johann Georg Sigwart hält die Schuldzuweisung an Hexen und Unholde für eine besondere Eigenschaft des Papsttums, ohne allerdings diese konfessionelle Unterscheidung weiter auszuführen.⁷² Allgemein gestehen die Prediger die Fähigkeit des Wettermachens höchstens dem Teufel zu, der diese Eignung allerdings auch nur temporär verliehen bekommen hat. Dies wird in einer Predigt deutlich, die Jacob Heerbrand 1579 anlässlich des eingangs geschilderten Unwetters in Tübingen gehalten hat. Zu Beginn referiert Heerbrand die seiner Meinung nach weit verbreiteten Vorstellungen von der Entste-

⁶⁹ Württembergische Große Kirchenordnung, S. xciiiiv.

⁷⁰ Vgl. dazu auch die fünfte Landesordnung für das Herzogtum Württemberg vom 2. 1. 1552. In: *Reyscher* (Hg.): Württembergische Gesetze, Bd. 12 (wie Anm. 5), S. 195–239, hier S. 198 f. Vgl. dazu die auch zum einschlägigen Thema ausführlichere siebte Landesordnung vom 11. 11. 1621. In: *Reyscher* (Hg.): Württembergische Gesetze, Bd. 12 (wie Anm. 5), S. 717–885, hier S. 843 f.

⁷¹ Vgl. die *Politisch Censur vnd Rugordnung* innerhalb der Württembergischen Großen Kirchenordnung, S. ccxxi^r–ccxxxi^r, bes. den Abschnitt „Zauberey, Teüfels beschwörn“, S. ccxxviii^r.

⁷² *Sigwart*: Predigt vom Reif (wie Anm. 14), S. 3. – Vgl. *Midelfort*: Witch hunting in southwestern Germany (wie Anm. 60), S. 63.

hung solcher Unwetter: *So find man auch allenthalben deren gar vil/ vnd ist jrer der groste hauff/ die die Vnholden oder hexen anklagen/ vnd jnen die schuld geben/ dz sie Wetter oder Vngewiter (!) machen/ Hagel sieden/ ec. Frücht/ Vihe vnd Menschen beschedigen vnd verderben.*⁷³ Besonders Frauen standen in diesem Verdacht, sie schienen für die satanischen Überredungskünste besonders empfänglich. Auch wenn dies sogar Niederschlag in den von den Frauen selbst geschworenen Urgichten finde, weist Heerbrand in aller Sachlichkeit darauf hin, daß eine Beeinflussung des Wetters schlicht nicht möglich sei: *Aber die arme tröpffinen/ vnd Alte Weiber/ könden weder für sich selber/ noch auch durch mitwirkung deß leidigen Sathans/ Wetter machen/ ob sie wol von dem Teuffel dahin beredt werden/ vnd in jhren Vrgichten solches bekennen vnd veriehen (!)/ das sie Hagel gesotten vnd Wetter gemacht haben.* Wie dieser Eindruck des Wettermachens entstanden ist, kann den Schilderungen Heerbrands entnommen werden. Wenn sich nämlich ein Unwetter ankündigt, das der Teufel, der in den Lüften herrscht, natürlich als erster bemerkt, schickt er seine *verlobten Bundesgenossen* ins freie Feld, heißt sie an, dort ein Feuer zu entfachen und aus bestimmten Kräutern einen Sud herzustellen. Wenn dann das Unwetter ganz nahe herbeigekommen ist, müssen seine Helfershelfer das Feuer so umschichten und schüren, daß es zu einer gewaltigen Rauchentfaltung kommt. Entlädt sich dann das angekündigte Unwetter, sind alle der Meinung, die Bundesgenossen des Teufels hätten dies bewirkt: *Wann dann nun das Wetter vnd Hagel kommt/ vermeinen sie nit anders dann sie habens gethon/ vnd also halten auch daruon der gröbste theil vnd hauff der menschen.* Dies sei eine Vorstellung, so der Prediger, die als völlig irrig zurückzuweisen sei, denn schließlich verleihe weder Gott noch der Teufel den angeführten Unholden und Zauberinnen die Gewalt, [...] *etwas ihres gefallens/ im Luftt schaffen oder machen [zu] könden.* Es handle sich um eine falsche Behauptung, die im übrigen auch nicht empirisch erwiesen werden könne. Wohl könne dagegen der Teufel, wie das alttestamentliche Beispiel der Hiobsgeschichte belege, [...] *auß Gottes verhengnus sehr vil auch in disen sachen/ daher in auch die schrift einen Fürsten vnd gewaltigen im luftt nennet [...] Es ist bekandlich vnd offenbar/ das der Teuffel auß eigner jme von Gott in der erschaffung gegebenen macht/ doch durch Gottes verhengnuß/ solches gethon vnd verrichtet habe.* Doch gerade die Erzählung von Hiob mache deutlich, wie solche Unwetter richtig zu interpretieren seien. Der leidgeprüfte Hiob, so Heerbrand, [...] *sihet auff die rechte vrsprengliche Vrsach dises handels/ nemlich auf Gott den Herren/ ohn welches vnnd seine bewilligung andere Creaturen vnd Geschöpff alle mit einander/ sie heissen gleich Teuffel/ oder haben ein namen wie sie wöllen/ nichts könden oder vermögen außrichten oder würcken.*

Autonomes Handeln des Teufels in der Welt konnte es nach dem Gottesbild der lutherisch-orthodoxen Theologen nicht geben. Wohl gilt der Teufel den Theologen als eine herrschende und den Menschen beherrschende Macht, aber nicht der Teufel selbst, sondern nur die Allmacht des Teufels wird strikt abgelehnt. Der Teufel als solcher ist eine real existierende Größe, mit der im täglichen Leben zu rechnen ist. Die Tübinger Prediger stehen

⁷³ Dieses und die folgenden Zitate aus *Heerbrand: Predigt vom Strahl* (wie Anm. 2), S. 4^r-3 [=5]^r.

damit in der Tradition von Martin Plantsch (1460–1533) und Johannes Brenz (1499–1570).⁷⁴ Beide billigten dem Teufel keine eigenständige Macht zu. Wie der altgläubige Plantsch⁷⁵, so gehen auch der Reformator Johannes Brenz⁷⁶ und die späteren lutherisch-orthodoxen Theologen⁷⁷ davon aus, daß alles Eingreifen des Teufels einzig mit göttlicher Übereinstimmung möglich wird. Wie alle Ereignisse und Geschehnisse der Zeitläufte konnte teuflisches Handeln maximal als „causa secunda“ gelten. Noch unausgesprochen, aber implizit darin bereits angelegt, ist, denkt man diesen Gedanken konsequent zu Ende, eine Distanz zwischen dem teuflischen Handeln und der Person. Letztlich muß jede Aktion des Teufels vor dem Hintergrund und eben im Rahmen des göttlichen Heilsplanes gesehen werden – ohne jedoch deshalb auf eine Ahndung des Vergehens zu verzichten.⁷⁸ Wirkliche Besserung ist nur über religiöse „Gegenmittel“ zu erreichen. Johann Georg Sigwart führt in der Zusammenfassung einer Predigt *Von rechter warer Bekehrung zu Gott vnd Christlichem Wandel* als Weg zur Umkehr an: *Für Eins/ daß kein Sünder so groß/ der nicht widerumb zur Gnade Gottes vnd verzeihung seiner Sünden kommen möge. Zum Andern/ daß solchs geschehe durch die rechte ware buß vnd Bekehrung zu Gott/ daß man die Sünden erkenne/ vnd bekenne/ sich auch auß warem Vertrawen auff Christum verlasse [...]* Vnd dann zum Dritten vnnd Letzten/ wann man der Sünden loß worden/ daß man auch Früchten der Busse bringe/ Gott den Himmlischen Vatter hertzlich Lob vnd Danck sage/ sich für Sünden hüte/ allen Christlichen Tugenten nachsetze/ [...]/ vnnd dann alles/ was Gott zuschickt/ gedultig leide.⁷⁹

Buße war unbestritten bis zum letzten Atemzug möglich, auch wenn die Theologen vor einer Verzögerung bis zum Totenbett nachdrücklich warn-

⁷⁴ Vgl. Oberman, Heiko A.: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tübingen 1977 (Spätscholastik und Reformation, Bd. 2), S. 215 und Midelfort: Witch-Hunting in Southwestern Germany (wie Anm. 60), S. 64 f. und Midelfort, H. C. Erik: Witchcraft and Religion in Sixteenth-Century Germany. The Formation and Consequences of an Orthodoxy. In: Archiv für Reformationsgeschichte 62, 1971, S. 266–278, zu Johannes Brenz S. 270–276. – Vgl. Brecht, Martin: Die frühe Theologie des Johannes Brenz. Tübingen 1966 (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 36), S. 153–167. – Vgl. Haustein: Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (wie Anm. 18), S. 172 f.

⁷⁵ Plantsch, Martin: Opusculum de sagis maleficis. Pforzheim: Thomas Anshelm, 1507. – Midelfort: Witch-Hunting in Southwestern Germany (wie Anm. 60), S. 34 ff. – Vgl. Emberger-Wandel, Gudrun: „Die Zauberinnen sollst Du nicht leben lassen“ (Exodus 22, 17). Vom Streit der Theologen über die Hexenverfolgung. In: Heimatblätter. Jahrbuch für Schorndorf und Umgebung 6, 1988, S. 45–62, hier S. 52.

⁷⁶ Brenz, Johannes: Von dem Hagel und Ungewitter. In: Evangelien der fürnembsten Fest- und Feyertagen im Jar [...]. Frankfurt/M. 1558.

⁷⁷ Vgl. Midelfort: Witchcraft and Religion in Sixteenth-Century Germany (wie Anm. 74), S. 272, Anm. 20.

⁷⁸ Vgl. Haustein: Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (wie Anm. 18), S. 110. Er sieht bereits bei Luther den Ansatz einer Überwindung der Hexenpogrome, indem die vermeintlichen Hexen ihrer Verantwortung enthoben werden können – wobei [...] noch drücklich zu betonen ist, [...], daß Luther selbst sie [die Hexen] nicht aus dieser Verantwortung entlassen wollte.

⁷⁹ Sigwart: Laster-Predigten (wie Anm. 18), S. 173 [=183]^v.

ten, weil man nie wisse, wann der *Weg abgelauffen* sei.⁸⁰ Das im Tod gefällte Urteil war endgültig, ein nachträgliches Eintreten der Hinterbliebenen für den Toten war hinfällig, was eine vehemente Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre vom Fegefeuer⁸¹ zur Folge hatte. Im Tod befindet sich die unsterbliche Seele eines Menschen nach den Lehren der lutherisch-orthodoxen Theologen nicht in einem gleichsam neutralen Zustand: [...] *die Seelen der Vngläubigen kommen in den Orth der Qual; Allda sie mit grossem Ach vnd Wehl/ zittern und zagen/ auff die vnseelige Auferstehung jhrer Leiber warten/ biß Leib vnd Seel miteinander zugleich in Ewigkeit wird gemartert vnd gequelt werden.*⁸² Das theologische Verständnis der Unsterblichkeit der Seele ist in einem Gottesverständnis begründet, das von einem Richteramt ausgeht. Die ausgleichende Gerechtigkeit erfordert ein göttliches Richteramt.⁸³ Den Gottlosen ist es deshalb ein Gericht der *rachvbenden Gerechtigkeit*.⁸⁴ Im Tod fällt die endgültige Entscheidung über das gelebte Leben. Die Lehre eines chiliastischen Zwischenstandes⁸⁵ wird ausdrücklich abgelehnt: Leib und Seele werden im Augenblick des Todes vielmehr *auffgelöset*, und zwar so, daß der Leib wieder zur Erde wird, die Seele dagegen *an jhren Ort* gebracht wird.⁸⁶ Auch wenn der Mensch keinen Unterschied zwischen dem Tod eines Gläubigen und dem eines Ungläubigen sehen kann, besteht vor Gott ein Unterschied: *Der Ungläubigen Tod ist ein Fluch. Jener ist ein süßer Schlaff/ und guter Gewin/ ein Erlösung/ Befreyung/ Ruhe und Anfang des ewigen Sabbaths: Dieser bleibt ein Straffe der Sünden/ Jener ist ein Thür zum ewigen Leben: Dieser ein Thür zum ewigen Tod/ und immerwährenden Verdamnis.*⁸⁷ Die Befindlichkeit eines Menschen in seinem Tod entspricht seiner Befindlichkeit am Jüngsten Tag: Fällt der Mensch wie ein Baum gegen Mittag, so hat er das ewige Leben, fällt er gegen Mitternacht, so ist er in der Hölle.⁸⁸ Die Seelen der Gläubigen sind nach dem Tod in Abrahams Schoß, in einem Ort der seligen

⁸⁰ Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 538 und S. 153: *An jenem Tag wird alle Buß vnfruchtbar seyn/ da wird vmbsonst seyn das weinen/ vergebens das abbitten vnd flehen.*

⁸¹ Hafenreffer: Loci Theologici (1600) (wie Anm. 6), S. 455–461. – Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 82 ff.

⁸² Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 188.

⁸³ Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 562 f. – Dazu vgl. Hafenreffer: Loci Theologici (1600) (wie Anm. 6), S. 4. – Sigwart, Johann Georg: Handbüchlein/ In welchem Die fürnehmsten Haupt=Puncten Christlicher Lehre/ [...] Leipzig: Joh. Herbord Kloßen, 1699, S. 37 f. und S. 567 f. – Jäger: Compendium Theologiae (wie Anm. 33), S. 361. – Wagner: Epistel-Postille 2 (wie Anm. 8), S. 777. – Vgl. Kunz, Erhard: Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung, Freiburg, Basel, Wien 1980 (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4), S. 67.

⁸⁴ Wagner, Tobias: Gottes Standtrecht Vber das Arm Menschlich Geschlecht. Das ist: Eine in Gottes Wort gegründte Predig [...] vber dem seeligen Ableiben/ Deß [...] Herrn Hieronymi Egen/ [...] Ulm: Balthasar Kühnen, 1639, S. A₄^r.

⁸⁵ Heerbrand: Kirchentestament (wie Anm. 25), S. 258 f.

⁸⁶ Wagner: Epistel-Postille 2 (wie Anm. 8), S. 755. – Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 545. – Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 187 f.

⁸⁷ Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 82), S. 537.

⁸⁸ Wagner: Epistel-Postille 2 (wie Anm. 8), S. 783. – Hafenreffer: Litanien (wie Anm. 21), S. 47. – Pregitzer: Bußpredigten (wie Anm. 42), S. 218. – Summarien III (wie Anm. 9), S. 1996.

Ruhe: *Piorum animae sunt in manu DEI, gloriosam corporis resurrectionem & plenam aeterna beatitudinis fruitionem, cum gaudio & desiderio expectantes.*⁸⁹ Die Seelen der Ungläubigen befinden sich dagegen an einem Ort der Qual und warten dort auf ihre unselige Auferstehung: *Impiorum [...] animae sunt in loco tormentorum, cum terrore & cruciatu ignominiosam corporis resurrectionem, & perfectum aeternae damnationis sensum expectantes.*⁹⁰ Die Hölle wird dabei geschildert als Ort der Qual (Lk 16,28), des ewigen Feuers (Mt 25, 41) und des ewigen Verderbens (2. Thess 1,9). Hier wird den *Verzagten vnd Vngläubigen/ vnd Grewlichen/ vnd Todtschlägern/ vnd Hurern/ vnd Zaubern/ vnd Abgöttischen/ vnd allen Lugnern/ der Theil [...] seyn in dem Pful/ der mit Fewr vnd Schwefel brennet/ [...]*.⁹¹ In einer ähnlichen Auflistung heißt es an anderer Stelle, in der Hölle werden sich alle jene Sünder wiederfinden, die in Unglauben gestorben sind: falsche Lehrer, Verleugner des göttlichen Wortes, Hurer, Ehebrecher, Ungerechte, Trunkenbolde.⁹² Auf sie alle warte, so der Prediger warnend, was kein Auge je gesehen habe.

Neben der in der individuellen Todesstunde vorgenommenen Scheidung in Gerettete und Verdammte halten die Dogmatiker aber an Auferstehung und Gericht am Ende aller Zeiten fest.⁹³ In der Auferstehung wird die persönliche Zukunft in die den ganzen Kosmos betreffende Eschatologie eingefügt. Die Theologen halten also an der Körperlichkeit fest und lehren, vollkommene Seligkeit bzw. vollkommene Verdammnis werde dem Menschen erst nach Auferstehung und Jüngstem Gericht zuteil werden.⁹⁴ Die Theologen lehren, daß nach der Auferstehung auch die Verdammten geistliche, unvergängliche Leiber haben müssen.⁹⁵ Auferstehen werden alle, [...], *qui ab initio mundi vsque ad eiusdem finem vnquam mortui sunt: siue boni siue mali.*⁹⁶ Die Toten werden [...] dem Wesen nach/ eben mit dem Leichnam/

⁸⁹ *Hafenreffer: Loci Theologici* (1600) (wie Anm. 6), S. 447. – Vgl. *Heerbrand: Compendium Theologiae* (1573) (wie Anm. 5), S. 544. – *Heerbrand, Jacob: Antwort vnd Abfertigung Der Fragstück [...]*. Tübingen: [o. Dr.], 1588, S. 99: Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, die Seelen der Sünder werden, wenn sie vom Leib scheiden, von stund an weggeführt.

⁹⁰ *Hafenreffer: Loci Theologici* (1600) (wie Anm. 6), S. 447. – Vgl. *Wagner: Compendium T. 1* (wie Anm. 6), S. 188. – Vgl. *Heerbrand: Compendium Theologiae* (1573) (wie Anm. 5), S. 545. – *Jäger: Compendium Theologiae* (wie Anm. 33), S. 366 f.

⁹¹ *Wagner: Compendium T. 1* (wie Anm. 6), S. 204.

⁹² *Sigwart: Handbüchlein* (wie Anm. 83), S. 586. – *Heerbrand: Compendium Theologiae* (1573) (wie Anm. 5), S. 589. – *Wagner: Compendium T. 1* (wie Anm. 6), S. 214.

⁹³ *Wagner: Epistel-Postille 2* (wie Anm. 8), S. 745 f. – *Andreae: Predigten in Lauingen* (wie Anm. 18), S. XXXII^r und S. XXXV^r. – [*Philgus, Balthasar:*] *Zwei Predigten über eine Feuersbrunst in Lindau* [Angaben über Titel, Ort, Jahr und Drucker können nicht gemacht werden, da das Titelblatt verloren gegangen ist. Im Kolophon findet sich ein von J. U. Pregitzer verfaßtes Gedicht, das Balthasar Philgus gewidmet ist, daher die Zuschreibung], S. 69 f.

⁹⁴ Vgl. *Korn, Dietrich: Das Thema des Jüngsten Tages in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*. Tübingen 1957, S. 19 meint, daß für den Anbruch der himmlischen Seligkeit das Schicksal des Leibes (als *Kerker der Seele*) keine Rolle mehr spiele.

⁹⁵ *Heerbrand: Compendium Theologiae* (1573) (wie Anm. 5), S. 590. – *Wagner: Compendium T. 1* (wie Anm. 6), S. 188 ff.

⁹⁶ *Hafenreffer: Loci Theologici* (1600) (wie Anm. 6), S. 473. – *Heerbrand: Compen-*

*Fleisch/ Haut und Bein/ welche ein jeder hie gehebt/ wieder aufferstehen/ und kein Gliedmaß dahinden lassen/ wie jämmerlich auch etwan dieselbigen alhie zerrissen/ hin und her zerstreuet/ und letztlich [...] verwest.*⁹⁷ Die Toten, gottselige wie gottlose, werden in der Auferstehung unsterbliche, geistliche Leiber erhalten, die weder Speise noch Trank bedürfen.⁹⁸ Alle Menschen haben sich letztlich vor dem Richterstuhl Gottes zu verantworten: *Dencket aber alle an das euch bevorstehende Gericht in der Todes-Stunde. Wir müssen alle noch durch ein Gericht; Im Tode gehets hart her. Ach! richtet euch demnach zuvor selbst durch wahre Busse/ so werdet ihr von dem HErrn nicht gerichtet. Bessert euer Leben; ändert eure Sinnen, trachtet/ daß ihr durch wahre Busse dem zukünftigen Zorn entrinnet/ und an JESum Christum glaubet.*⁹⁹ Eine Allversöhnung wird prinzipiell ausgeschlossen.¹⁰⁰ Gott wird dabei als der Vergelter vorgestellt, wer in diesem Leben dem göttlichen Willen zuwider gehandelt habe, könne nicht darauf rechnen, im nächsten Leben Gott zu gefallen.¹⁰¹ Werke dienen der *Beweisung* des Glaubens: *Dann ob wir gleich nicht auff vnser Werck/ sonder allein auff den verdienst Christi bawen sollen/ jedoch ist der Glaub in ein Menschen rechtschaffen/ so würdt er sich nicht verbergen/ sonder gewißlich sehen lassen/ durch die Werck der Dancksagung gegen Gott/ vnd liebe gegen dem Nächsten/ wölche seind erweisungen vnd warhafftige Zeügnussen eines rechten lebendigen Glaubens an Christum/ die auch Christus am Jüngsten tag rhümen würdt.*¹⁰² Im Gericht wird aufgrund dieser Begebenheiten eine Unterscheidung vorgenommen, die den Menschen entweder *ad iudicium condemnationis* oder *ad iudicium absolutionis* führt.¹⁰³ Alle Sünder, die im Unglauben gestorben sind, werden dann in der Hölle als dem Ort des Getrenntseins von Gott und der Gemeinschaft mit

dium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 566. – Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 560 f.

⁹⁷ Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 561 f. – Jäger: Compendium Theologiae (wie Anm. 33), S. 362. – Sigwart: Predigten über 1. Kor 15 (wie Anm. 31), S. 88^r. – Andreae: Predigten in Lauingen (wie Anm. 18), S. XXXV^r als Zeichen der göttlichen Allmacht.

⁹⁸ Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 563–565. – Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 563: Die Auferstehung ist *opus Dei, quod in nouissimo die exercebit, cum omnes homines corporibus suis ad uitam & immortalitatem resuscitabit [...]*.

⁹⁹ Hochstetter, Andreas Adam: [...] Tübingsches Liebes= und Segens=Denckmahl: [...] Tübingen: Johann Georg Cotta, [o. J.], S. 25 f.; vgl. auch S. 22. – Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 146 f. – Vgl. Kunz: Protestantische Eschatologie (wie Anm. 83), S. 45.

¹⁰⁰ Wagner, Tobias: POSTILLA TEXTUALIS: Das ist: Schrift= vnd Textmässige Außlegung/ Der Sonn=Fest= vnd Feyertäglichen Evangelien desz Jahrs [...] Anderer Jahrgang/ [... Teil 2]. Ulm: Balthasar Kühnen, 1652, S. 596. – Wagner: Leichenpredigt Egen (wie Anm. 84), S. D₁^{IV} und D₂^v. – Sigwart: Predigten über 1. Kor 15 (wie Anm. 31), S. 82^v. – Sigwart: Laster-Predigten (wie Anm. 18), S. 116^v.

¹⁰¹ Sigwart: Predigt vom Vaterunser (wie Anm. 6), S. 122.

¹⁰² Andreae: Christliche Anleitung (wie Anm. 9), S. 201 f.

¹⁰³ Wagner: Evangelien-Postille 2 (wie Anm. 100), S. 583 und S. 745 f. – Wagner: Leichenpredigt Egen (wie Anm. 84), S. D₁^r-D₂^v. – Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 574 f.

dem Teufel, als dem Ort der Schmerzen und des ewigen Todes¹⁰⁴ [...] *den Tod suchen/ vnd nicht finden/ werden begehren zu sterben/ vnd der Todt wird von ihnen fliehen [...]*.¹⁰⁵ In *alle Ewige Ewigkeit* wird die Erlösung der Verdammten nicht zu erwarten sein.

In der treffenden Charakteristik des Satans als die *Antithesis decalogi, ein Gegensatz der zehen Gebott*¹⁰⁶ kommt am besten der teuflische Konflikt mit den ethischen Grundnormen zum Ausdruck. Oberste Lebensnorm der lutherischen Orthodoxie, dies zeigt eine Analyse ihrer Predigten eindeutig, ist, gelehrt und gelernt über den Katechismus, der Dekalog.¹⁰⁷ Einzelne Laster können personifiziert als Teufel bezeichnet werden. Alle Laster aber beruhen auf menschlichem Fehlverhalten und können vom Menschen, wenn er denn guten Willens ist, abgeschafft werden. Letztgültiger Maßstab für richtiges Verhalten ist der Dekalog. Dies führt, wie auch Ernst Koch in den Teufelsbüchern des Andreas Musculus (1514–1581)¹⁰⁸ festgestellt hat, in den Kontext von Buße und Reue. Wie in den in der Tradition des Andreas Musculus stehenden Teufelsbüchern, so ist auch in den Predigten das letzte Motiv der Aufruf zu Umkehr und Buße, eine aktive Änderung also bislang geübten (Fehl-)Verhaltens. Da in den Predigten der lutherischen Orthodoxie der enge Konnex zwischen Reue und Glaube (Gesetz und Evangelium), als den beiden Stücken der Buße, mit fortschreitender Zeit auf Reue eingeführt wird, gerät diese Verhaltensänderung in die gefährliche Nähe menschlicher Verfügung und damit der Machbarkeit des Heiles. Diese Reduktion macht Buße zu einer Leistung, die der Mensch zu vollbringen hat. Da eine Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz erfolgt, kommt es zugleich notwendig zu einer Vergesetzlichung in Sinne des biblischen Gesetzes. Eine Engführung, die sich zunächst in den ethischen Abschnitten der Predigten beobachten läßt. Durch die Konfrontation mit konkurrierenden lebensweltlichen Entwürfen griffen die Prediger zur Einprägung ihrer an biblischen Normen orientierten lutherisch-orthodoxen Wertvorstellungen immer stärker auf die Gesetzespredigt zurück. Erreicht wurde eine folgenreichere Vergesetzlichung des Lebens, was einen gravierenden Widerspruch zum reformatorischen Grundgedanken offenbart und letztendlich eine Moralisierung weiter Lebensbereiche bewirkte. Es war nur konse-

¹⁰⁴ Sigwart: Handbüchlein (wie Anm. 83), S. 588. – Heerbrand: Compendium Theologiae (1573) (wie Anm. 5), S. 585.

¹⁰⁵ Zum folgenden Wagner: Compendium T. 1 (wie Anm. 6), S. 205.

¹⁰⁶ Wagner: Der kohlschwarze Teufel (wie Anm. 19), S. 11.

¹⁰⁷ Holtz: Theologie und Alltag (wie Anm. 1), S. 171–187.

¹⁰⁸ Koch, Ernst: Andreas Musculus und die Konfessionalisierung im Luthertum. In: Rublack, Hans-Christoph (Hg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1988. Gütersloh 1992 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte, Bd. 197), S. 250–270, hier S. 252. Vgl. dort zur Diskussion (S. 271). Teufelsbücher gelten als ein speziell lutherisches Phänomen (so Hans-Hendrik Krummacher), richtungweisend sind die Werke von Andreas Musculus. – Vgl. auch Grimm: Teufelsbücher (wie Anm. 57), S. 552–555 zu Leben und Werk des Andreas Musculus.

quent, daß der „tertius usus legis“ zum lebensbestimmenden und alltagsleitenden Prinzip wurde. Die Predigt des Gesetzes zielte auf eine intensive Bußfrömmigkeit, die durch ihre Engführung auf den Aspekt der Reue in einen Teufelskreis aus undeutlichem Schuldbewußtsein, Gewissensangst und pharisäischer Selbstgerechtigkeit führte. Hier kristallisierte sich mehr und mehr ein prinzipielles Manko lutherisch-orthodoxer Weltgestaltung heraus.

Theologiegeschichtsschreibung und Kontroverstheologie

Die Bedeutung der Scholastik
für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung

Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen zum 60. Geburtstag

Michael Basse

Die Erforschung der Scholastik ist ein Stiefkind protestantischer Kirchengeschichtsschreibung. Diese Feststellung gilt es trotz des unbestreitbaren Wertes dogmen- und theologiegeschichtlicher Gesamtdarstellungen und einiger – im Vergleich mit der Fülle kirchen- und theologiegeschichtlicher Studien zur Reformationszeit und zum 19. Jahrhundert weniger – Einzeluntersuchungen auf ihre Ursachen und ihre Konsequenzen für die Kirchengeschichtsschreibung hin zu befragen¹.

Die Berufung auf Luther und dessen theologiegeschichtlich revolutionierenden Neuansatz hat oft verkennen lassen, daß Luthers Theologie in genetischer Hinsicht ohne ihre Verwurzelung in der mittelalterlichen, und hier besonders scholastischen Theologie nicht zu verstehen ist. Diese ‚Wurzeln‘ liegen neben der lebens- und mentalitätsgeschichtlichen Stellung Luthers sowohl in der verwendeten theologischen Sprache, die auch in seiner zunehmenden Distanzierung von der theologischen Terminologie der Scholastik doch stets in eben dieser Kontrastierung auf sie bezogen blieb, als auch in theologischen Fragestellungen, die trotz aller Unterschiede in der jeweiligen Beantwortung weitreichende Gemeinsamkeiten erkennen lassen, was darauf zurückzuführen ist, daß Luther mit der zentralen Rechtfertigungsthematik keineswegs ein in der scholastischen Theologie vernachlässigtes Terrain beschritt, sondern er sich – auch eminent biographisch – gerade hier einer – wenn nicht *der* – Herausforderung dieser Theologie gegenüber sah. Diese Verbindungslinien gilt es auch in ihren Brüchen und Verzweigungen wahrzunehmen, um zu verhindern, daß Luthers Theologie entweder als einfache Variation mittelalterlicher Theologiegeschichte oder aber als ein großes ‚Mißverständnis‘ betrachtet wird, jedoch

¹ Wenn im folgenden zwischen der Kirchen-, Theologie- und Dogmengeschichtsschreibung nicht klar unterschieden wird, so geschieht dies um der wiederkehrenden Motive und Perspektiven evangelischer Beurteilungen und Bewertungen der Scholastik willen.

auch um jener fatalen Mißachtung dieser bedeutenden Epoche der Theologiegeschichte zu entgehen, wie sie auch die profanhistorische Beurteilung des „dunklen Mittelalters“ lange Zeit beherrschte.

Zugleich liefert dieser theologiegeschichtliche Ansatz Kriterien im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, damit einerseits im Widerstreit und Ausgleich theologischer Positionen historische Differenzen um heutiger Interessen willen nicht einfach eingeebnet werden und damit andererseits die in gemeinsamen Erklärungen zum Ausdruck kommende Verständigung gerade in der Reflexion des historischen Ausgangspunktes noch einmal kritisch überprüft werden kann. Im folgenden soll exemplarisch an einigen protestantischen Darstellungen scholastischer Theologie gezeigt werden, inwieweit spezifische Interessen den Blick für das historische Phänomen gelenkt haben.

1. Die Anfänge einer protestantischen Erforschung der Scholastik

Für die Beantwortung der Frage, welche Bedeutung der Scholastik in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zukam bzw. zukommt, ist zunächst von Interesse, welche Informationen die Kirchenhistoriker hinsichtlich der Scholastik besaßen. Die damit angesprochene „Quellenfrage“ muß jedoch berücksichtigen, daß der heutige Quellenbegriff methodisch wie inhaltlich gewachsen ist und selbst bereits ein bestimmtes Geschichtsverständnis widerspiegelt. So sind die „kritischen Quelleneditionen“ scholastischer Theologie sowohl Grundlage als auch Ergebnis der theologiegeschichtlichen Forschungen des 19. Jahrhunderts². Jedoch gab es auch schon vorher Werkausgaben, die ein differenziertes Bild der Scholastik hätten vermitteln können³. Wenn dies aber aus bestimmten theologischen und historischen Gründen selbst innerhalb der einzelnen Schulen der katholischen Theologie nicht geschah⁴, so überrascht es kaum, daß daran auch auf evangelischer Seite kein vorrangiges Interesse bestand.

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung stand zuerst ganz im Zeichen der konfessionellen Thematik. Besonders deutlich wird dies in den „Magdeburger Zenturien“, die durch Matthias Flacius Illyricus (1520–

² So sind die beiden großen Werkausgaben Thomas von Aquins seit 1852 (Parma) bzw. 1882 (Leonina) und die Werke Bonaventuras seit 1882 ediert worden, während kritische Ausgaben des Lombarden (Grottaferrata 1971–1981), Alberts des Großen (Münster 1951 ff.), Duns Scotus' (Rom 1950 ff.), Wilhelm von Ockhams (St. Bonaventure 1967 ff.) und Gabriel Biels (Tübingen 1973 ff.) erst in jüngster Zeit erfolgten.

³ Vgl. exemplarisch M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit*. (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 2, München 1936 (Nachdr. Hildesheim/New York 1975), 424–489.

⁴ Vgl. am Beispiel der Gewißheitsthematik M. Basse, *Certitudo spei*. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre (FSÖTh 69), Göttingen 1993, 144 ff.

1575) initiiert wurden⁵. Im Rahmen dieses „enzyklopädischen Programms“ sollte „das gesamte damals vorliegende Material der Kirchengeschichte gesichtet und von der theologischen Mitte der Reformation her beleuchtet werden“, um so ein „vollständiges Bild der Kirche“ zu erstellen⁶. Zugleich sollte das Traditionsproblem, wie es sich besonders im Kontext des Interims gestellt hatte, in dem Sinne geklärt werden, daß die innere Korrelation von ‚Geschichte‘ und ‚Lehre‘ aufgewiesen und der universalgeschichtliche Gesamtzusammenhang mit Luther als ein „cursus verbi“ verstanden werden kann, in dessen Verlauf sich evangeliumsgemäße und dem Evangelium widersprechende Positionen aufzeigen und letztere gerade in Umkehrung des katholischen Vorwurfes als „Neuerungen“ darstellen lassen⁷. Der Beginn der Scholastik wurde mit Petrus Lombardus angesetzt, der „mit spitzfindigen und subtilen Fragestellungen“ in methodischer Hinsicht die Grundlage der folgenden Jahrhunderte bereitet habe⁸. Der Lombarde wird deshalb auch im Abschnitt „De doctrina“ zu einem theologischen Kronzeugen dieses Jahrhunderts⁹. Nachdem diese theologische Methodik erst einmal „wie ein trojanisches Pferd“ Einzug gehalten hätte, seien die Scholastiker des folgenden Jahrhunderts diesem Beispiel gefolgt und hätten „spitzfindige“ und zum großen Teil „unnütze“ Erörterungen „angehäuft“ und dabei nach Sitte der „Akademiker und Skeptiker“ in der öffentlichen Debatte Zweifel an den *res divinae* gesät¹⁰. Der „Nebel“ des „blinden Aristoteles“ habe mit seinen „monströsen Begriffen“ den Blick auf das göttliche Wort verschleiert sowie „die Gewandtheit und die Deutlichkeit des Lehrens“ wie auch die Fähigkeit zu lernen vergessen lassen, weil die Bibel vernachlässigt und Aristoteles wie ein „Prophet und Apostel“ verehrt wurde, dessen „Flötentöne“ es nur noch nachzuformen galt, um sich theologischen Ruhm zu verdienen¹¹. Angesichts der Unverständlichkeit scholastischer Theologie wird der Leser

⁵ Vgl. E. Stöve, Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: TRE 18, Berlin/New York 1989, 535–560, hier: 541.

⁶ J. Maßner, *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis. Studien zu den Magdeburger Zenturien*, Berlin/Hamburg 1964 (AGTL 14), 37.

⁷ Vgl. aaO. 75.

⁸ *Duodecima centuria ecclesiasticae historiae*, Basel 1569, 9,31–36: „hoc seculo Scholastica doctrina nata & fundata est per Petrum Lombardum: qui cum spinosa & subtiles quaestiones conatus sit atque amputare, magis illas adauxit, ut historia sequentium seculorum testatur“.

⁹ Vgl. exemplarisch die Ausführungen „De iustificatione et remissione peccatorum“ aaO. 503,4–533,58 (zum Lombarden hier: 527,35–528,52).

¹⁰ *Decimatertia centuria ecclesiasticae historiae*, Basel 1574, 9,30–42: „Coeperunt autem inprimis, atque repente quasi ex equo Troiano emicuerunt atque invaluerunt, Scholastici Doctores, qui exemplo, a Petro Lombardo superiori seculo in medium allato, disputationes subtiles, intricatas, & magna ex parte non necessarias, de rebus divinis moverunt atque accumularunt. Nam omnia more Academicorum & Scepticorum in dubium, & quidem in publicam disceptationem adduxerunt.“

¹¹ AaO. 9,44–10,13: „Utque tenebrae efficerentur maiores, nebulis Aristotelicis lux divina non tantum aspersa, sed penitus obscurata est. ... Nec sunt in illis ambitionis certa minibus res evolutae, sed magis implicite & perturbate. Quid enim caecus Aristoteles res verbi divini illuminaret? Extincta itaque dexteritate ac perspicuitate docendi, etiam facilitas discendi amissa est ... Ac docuit ipsa historia, veritatum divinam usque a deo

des Abschnittes ‚De doctrina‘ mit seinen Exzerpten scholastischer Schriften ausdrücklich darauf hingewiesen, daß schon nur das Beste ausgewählt worden sei und der Leser selbst zwischen „Schmutz“ und „Reinem“ unterscheiden und sich sein eigenes Urteil an der Norm des *verbum divinum* bilden müsse¹². Diese Rede von der scholastischen ‚Brunnenvergiftung‘ sollte Schule machen.

Die besondere Zielsetzung, die Gottfried Arnold (1666–1714) mit seiner „Unparteiische[n] Kirchen- und Ketzerhistorie“ verfolgte, indem er in einer Art „Anti-Kirchengeschichte“ den Abfall der Kirche von dem Ideal des Urchristentums darzustellen versuchte, ohne einen konfessionellen, in diesem Sinne ‚partiischen‘ Standpunkt einzunehmen¹³, zeigt sich auch in seiner Beurteilung der Scholastik. Arnold betrachtet es als die „Hauptveränderung in der Theologie“ des Mittelalters und als die entscheidende Ursache für die Entstehung der Scholastik, daß durch das Verbot, die Bibel in der Muttersprache zu lesen, „der volle schwarm der Schul-Lehrer wie eine fluth ein[brach]“¹⁴. Dem arabischen und griechischen ‚Vorbild‘ „schwätzi-ger Philosophie“ und der „kunst in unnützen fragen und Wort-kriegen“ folgend, sei es zuerst Petrus Lombardus gewesen, der „nachäffete und eben auch 4. bücher von sententien und meinungen zusammen schmierte“, und „aus diesem stinkenden brunnen fließt die bekante Theologia Scholastica her“¹⁵. Arnold erkannte, daß in theologischer Hinsicht die Auslegung von Pred. 9,1 besonders bedeutsam wurde, die den Ablass nach sich zog und so im Dienste kirchlicher Verunsicherung und Ausbeutung der Gläubigen gestanden habe¹⁶. Verschärfend hinzugekommen sei, daß Aristoteles „mit seinen Heydnischen schändlichen principiis gantz frevelhaftig in die Theologie, die ohne dem gantz verderbet war, eingeführet“ und wie ein „Abgott“ verehrt worden sei¹⁷. Auf Grund dieser „Vermischung“ von Philosophie und Theologie, in deren radikaler Kritik sich Arnold insbesondere mit Christian Thomasius traf¹⁸, und wegen einer Exegese, durch die die Bibel „vollends aller kraft, schmacks und geruchs beraubt“ worden sei, kommt Ar-

istis spinosis rixis, & monstrosis terminis, labefactam & amisam esse, ut plerique neglectis Bibliis sacris, Aristotelem veluti Prophetam aut Apostolum sanctum inprimis coleant ... Ille vero eximii, angelici, seraphici Theologi gloriam merebatur, qui Aristotelem, aut hominum scripta plenis buccis sonare & crepare posset.“

¹² AaO. 25,25–38: „Sed monemus Lectorem, nos conatus esse optima ex eis seligere. ... Si quid igitur earum sordium prudens Lector invenerit, sciat ex lutulentis fluviis non potuisse omnia tam munda proferri: atque autoribus imputet, ac cum iudicio quaelibet censeat esse legenda, videlicet iuxta normam verbi divini.“

¹³ Vgl. E. Stöve, aaO. 541; J. F. G. Goeters, Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, FS W. Zeller, hg. v. B. Jaspert u. R. Mohr, Marburg 1967, 241–257.

¹⁴ G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr 1688*, T. 1, Frankfurt a.M. 1699, 359 [Teil 1, Buch 12, Cap. II, Abs. 13].

¹⁵ AaO. 359 f. [B.12, C.II 14].

¹⁶ Vgl. aaO. 377 [B.13, C.II 6 u. 8].

¹⁷ AaO. 378 f. [B.13, C.II 13].

¹⁸ Vgl. J. F. G. Goeters, aaO. 245.

nold zu dem Schluß, die Schriften der bekannten Scholastiker des 13. Jahrhunderts seien „fast nicht nennens werth“¹⁹. Kritik an diesem Zustand der Theologie und der Kirche insgesamt, wie sie z.B. von den Waldensern geäußert worden ist, sei gewaltsam unterdrückt worden²⁰. Im 14. und 15. Jahrhundert mit ihren Distinktionen und anderen theologischen wie philosophischen „Torheiten“ habe der Satan schließlich „das einmal erfundene Scholastische unwesen dismal auff den höchsten grad“ gebracht, wie besonders das Werk des „vornehmsten grillenfängers“ Duns Scotus beweise²¹, während die wenigen „zeugen der wahrheit“, zu denen Arnold neben Wiclif und Hus auch noch, von seinem Glaubensverständnis und seinem spiritualistischen Interesse an der Mystik her konsequent²², Meister Eckhardt und Tauler sowie Thomas von Kempfen und Gerson zählt, nur als „kleines Licht“ in der „dicken finsternis“ aufleuchteten²³. Erstaunlicherweise wird auch Ockham zu denen gerechnet, die sich aus der allgemeinen „Blindheit“ befreien konnten, allerdings allein durch seine Haltung im Armutsstreit, während er „in den scholastischen grillen die meiste arbeit gethan und unter den Scholasticis eine eigene secte der Nominalium“ gegründet habe²⁴.

Johann Salomon Semler gab 1766 das Werk seines Lehrers, des Neologen Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757) über die „Geschichte der Religionsparteien“ heraus, das am Übergang vom Pietismus zum Rationalismus stehend, zwar auch eine ‚Unparteilichkeit‘ anstrebte, diese aber im Unterschied zu Arnold nicht am frommen Individuum, sondern an der wissenschaftlichen Ausgewogenheit der historischen Methode sowie der dieser zugrundeliegenden Gesinnung bürgerlicher Toleranz und theologischer Bescheidenheit orientieren sollte²⁵. Die apologetische Konzeption dieser Kirchengeschichtsschreibung, deren primäres Ziel nicht die Legitimation einer einzelnen Konfession, sondern die Verteidigung des Christentums überhaupt als einer historischen Religion war²⁶, ließ der Scholastik

¹⁹ G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, aaO. 378 f. u. 381 [B.13, C.II 11 u. C.III.4].

²⁰ Vgl. aaO. 382 f. [B.13, C.V 1–3].

²¹ AaO. 392 [B.14, C.III 4].

²² Vgl. J. F. G. Goeters, aaO. 247.

²³ G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, aaO. 391 [B.14, C.II 5 u. 7]; vgl. zu Tauler aaO. 394 [B.14, C.III 11], zu Wiclif aaO. 398 f. [B.14, C.V 6–8], zu Thomas von Kempfen aaO. 410 [B.15, C.III 3], zu Gerson aaO. 410 f. [B.15, C.III 5] und zu Hus 418 ff. [B.15, C.V 6–13].

²⁴ AaO. 393 [B.14, C.III 7].

²⁵ Vgl. M. Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus, Göttingen 1974, 117; zum Verhältnis von Semler und Baumgarten vgl. H.-E. Heß, Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Diss. theol. Berlin 1974, 26 ff.; zu Semlers Beurteilung der Scholastik vgl. G. Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (FSThR 8), Göttingen 1961, 149 ff.

²⁶ Vgl. M. Schloemann, aaO. 167 f. – Innerhalb dieser Gesamtkonzeption ließ Baumgarten an seinem konfessionellen Standpunkt keinen Zweifel, jedoch stand die

keine besondere Bedeutung zukommen. So kommt diese hier zunächst im Abschnitt über die „Pelagianischen Irrtümer“ in den Blick, insofern Duns Scotus für die Erneuerung des Semipelagianismus verantwortlich gemacht und von dem augustinischen Ansatz Thomas von Aquins unterschieden wird, der selbst jedoch den entgegengesetzten Irrtum des „Prädestinatianismus“ erneuert habe²⁷. Die Scholastik findet im Rahmen der weiteren Darstellung der Kirchengeschichte und -verfassung allein in der Hinsicht Berücksichtigung, daß sie in ihrer Streitlust und spitzfindigen Kritik dazu beigetragen habe, „mit Hintansetzung der heiligen Schrift als der eigentlichen Quelle aller Glaubenslehren alles dem päpstlichen Ansehen und der menschlichen Gerichtsbarkeit zu unterwerfen“²⁸. Mehr Aufmerksamkeit hatte Baumgarten der Scholastik in der wenige Jahre zuvor erschienenen „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“ geschenkt, wobei er in seinem Gesamtkonzept „polemischer Theologie“, die „nicht bloß historische Nachricht von der Geschichte der Streitigkeiten“ sein sollte, gleichwohl „genugsame Erkenntnis der Kirchengeschichte“ für notwendig hielt, um so auch zwischen Haupt- und Nebenstreitigkeiten unterscheiden zu können²⁹. Insbesondere wurden der Lombarde, Thomas und Duns Scotus als Vertreter scholastischer Theologie mit genauen Quellenverweisen angeführt. Demgegenüber vertrat Semler in seiner historischen Einleitung zu Baumgartens Untersuchung doch eher noch die Tendenz verallgemeinernder Verurteilung „scholastischer Subtilität“, wenn er ihr vorhält, „einen großen Theil ihrer Theologie aus ihrem Gehirn zusammengewebet“ zu haben³⁰.

Eine neue Qualität erfuhr die Kirchengeschichtsschreibung insgesamt durch Johann Lorenz von Mosheim (1694/[5]–1755), dessen „*Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor*“ die moderne Kirchengeschichtsforschung mit begründeten³¹. Mosheim verfuhr nach einem strengen Schema, indem er innerhalb der zenturialen Ordnung nach der „äußeren“ und der „inneren“ Geschichte der Kirche unterschied und dann innerhalb der *historia ecclesiae interna* die Scholastik behandelte. Mosheim besaß detaillierte Kenntnisse hinsichtlich des allgemeinen literarischen, philosophischen und wissenschaftstheoretischen Forschungsstandes der jeweiligen Jahrhunderte. Den Beginn der scholastischen Theologie setzte er in der Mitte des 11. Jahrhunderts an. In Abgrenzung zu den ‚Theologi veteres‘ bezeichnet Mosheim die Vertreter der „neuen“ Denkart

historische Erörterung für ihn zunächst nicht im Dienste der Kontroverstheologie (vgl. aaO. 206 f.).

²⁷ S. J. Baumgarten, Geschichte der Religionsparteien, hg. v. J. S. Semler, Halle 1766 (Nachdr. Hildesheim 1966), 493 u. 497; vgl. 711 f.

²⁸ AaO. 679.

²⁹ Ders., Untersuchung theologischer Streitigkeiten, Bd. 1, mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der christlichen Glaubenslehre hg. v. J. S. Semler, Halle 1762, 9 ff. (Zitate 14, 17 u. 29).

³⁰ J. S. Semler, Historische Einleitung, aaO. Bd. 2, Halle 1763, 127 Anm. 124 u. 141.

³¹ Vgl. E. Stöve, aaO. 544; J. S. Oyer, Art. „Mosheim, Johann Lorenz von“, in: TRE 23, Berlin/New York 1994, 365–367; S. Körsgen, Das Bild der Reformation in der Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Tübingen 1967.

als „Theologi positivi et sententarii“³². Dazu zählt Mosheim in erster Linie Anselm, Lanfrank, Hildebert von Lavardin und den Lombarden. Im Unterschied zur späteren Ausformung der Scholastik bezeichnete Mosheim es jedoch als deren Charakteristikum, daß sie noch mit mehr „Nüchternheit und Weisheit“ vorgingen und noch moderater Zuflucht bei der Vernunft und Philosophie suchten als es später der Fall war, als man sich an „leeren, überflüssigen Fragen“ erfreut und in den Erörterungen nur dialektische und philosophische Lehren angewandt hätte³³. Begründer der scholastischen Theologie im engeren Sinne, die dann die „vortrefflich überlieferten Lehrsätze mit den Vokabeln und Bestimmungen der Dialektiker“ verknüpfte³⁴, sei jedoch Abaelard gewesen. Diese neue Akzentsetzung verstärkte sich im 13. Jahrhundert insbesondere durch die Aristotelesrezeption, wie sie speziell von Albertus Magnus und Thomas von Aquin eingeleitet wurde³⁵ und sich in dem systematischen Ansatz und der inhaltlichen Durchführung der Theologie niederschlug³⁶. Auch kritische Einwände gegenüber dem „Scharfsinn der Philosophie“ und das Bestreben, „rein und einfach das Wissen vom Heil aus den göttlichen Büchern“ zu überliefern, konnten sich nicht durchsetzen, wenngleich Mosheim konzidiert, daß auch die Scholastiker „die Schrift und die Überlieferung nicht völlig außer acht“ ließen³⁷. Den weiteren Verlauf der Lehrentwicklung bewertete er nur noch als eine fortwährende *corruptio religionis*³⁸. So waren nach Mosheims Ansicht Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain und Ockham nur noch eine „Kopie“ der scholastischen Theologie des 13. Jahrhunderts³⁹. Da sich jedoch die „biblische Theologie“ zahlenmäßig nicht durchsetzen konnte, war der Trend nicht aufzuhalten, daß die Theologen, die sich ausschließlich der Philosophie verschrieben, die tradierten Lehrsätze „entkernten“ und offensichtlich

³² J. L. v. Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmstedt 1755, 473 [Saec. XII, Pars II, C. III § VI].

³³ AaO. 423 [Saec. XI, Pars II, C. III § V]: „At in his primis fidei, rationisque conciliatoribus multo plus est sobrietatis et sapientiae, quam in sectoribus eorum: nam in sermone utuntur perspicuo, vanis, otiosque quaestionibus non delectantur, et in disputationibus plerumque tantum praeceptis dialecticis et philosophicis utuntur.“ – AaO. 473 [Saec. XII, Pars II, C. III § VI]: „sacra quidem dogmata Scripturae S. veterumque doctorum oraculis potissimum muniebat, sed ad rationem etiam et Philosophiam, maxime quam difficultates removendae et adversarii refellendi erant, confugiebat: In quo quidem alius alio moderatior et cautior erat“.

³⁴ Ebd. [Saec. XII, Pars II, C. III § VII]: „Dialecticorum vocabulis et distinctionibus scita divinitus tradita illigare, naturamque et rationes eorum ex praescripto artis differendi investigare nil dubitabant“.

³⁵ Vgl. aaO. 503 [Saec. XIII, Pars II, C. I § VIII].

³⁶ Vgl. aaO. 539 f. [Saec. XIII, Pars II, C. III § V u. VI].

³⁷ AaO. 540 [Saec. XIII, Pars II, C. III § VII]: „[viri quidem pii] monebant, ut philosophorum argutiis repudiatis, caste ac simpliciter scientiam salutis ex divinis libris traderent: verum frustra monebant, Tantus enim Metaphysicae, Dialecticae ac Philosophiae amor mentes invaserat, ut nullis argumentis et exhortationibus sedari potest. Non neglebant quidem prorsus doctores Scholastici *Scripturam et traditionem*: sed quae ex utroque fonte afferebat, neutrum studiose ab illis consultum esse, ostendebant“.

³⁸ AaO. 593 [Saec. XIV, Pars II, C. III § I] u. 628 [Saec. XV, Pars II, C. III § I].

³⁹ AaO. 594 [Saec. XIV, Pars II, C. III § 3].

„gottlose und alberne Meinungen“ vertraten⁴⁰. Die theologische Gegenbewegung läßt Mosheim mit Gerson, Nikolaus von Kues, Petrus von Ailly, Savonarola und jenen „Mystikern“ beginnen, unter denen er besonders Thomas von Kempen hervorhebt⁴¹, bevor dann Luther einen neuen Abschnitt der Kirchengeschichte eingeleitet habe⁴².

Trotz ihrer unterschiedlichen Zielsetzungen und des damit verbundenen methodischen Anspruches lassen die ausgewählten Beispiele protestantischer Darstellungen scholastischer Theologie gemeinsame Grundanschauungen und Bewertungen erkennen. Die theologiegeschichtliche Differenzierung zwischen einer Früh-, Hoch- und Spätscholastik ist nur ansatzweise erkennbar, während die Gesamtentwicklung durchgängig als ein Verfallsprozeß beschrieben wird. Alle Darstellungen münden in das Gesamturteil, die Scholastik habe ungeachtet ihres mehr oder minder hoch anzusetzenden Strebens nach Systematisierung durch die Art und den Umfang ihrer Fragestellungen letztlich nicht zur Klärung theologischer Probleme beigetragen, sondern vielmehr neue erst geschaffen. Dieser Vorwurf der kontraproduktiven „Spitzfindigkeit“ wurde mit dem Eindringen des Aristotelismus in die Theologie begründet, ohne die historische Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit den philosophischen Problemstellungen zu erörtern. Die geistesgeschichtlichen Veränderungen der Folgezeit sollten hier teilweise zu neuen Einsichten und Akzentsetzungen führen.

2. Zwischen Historisierung und Konfessionalisierung – Die Auseinandersetzung mit der Scholastik im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Das veränderte Geschichtsverständnis, wie es sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts herausbildete⁴³, hatte Auswirkungen auf die Methodik, die Zielsetzung und die Durchführung der theologiegeschichtlichen Erforschung des Mittelalters. Mit dem Interesse für die Geschichte überhaupt erfuhr das Mittelalter eine besondere Wertschätzung, die mit einer Hinwendung zum Katholizismus einherging⁴⁴. Das allgemeine Bestreben, die besondere Individualität und damit auch relative Eigenwertigkeit vergangener Epochen herauszustellen, steigerte auch das Interesse an dem konfessionell „Ande-

⁴⁰ Ebd. [Saec. XIV, Pars II, C. III § 4]: „dogmata ita distrahebant et enucleabant, ut ea everterent atque ad sententias aperte impias et ineptas delaberentur“.

⁴¹ Vgl. aaO. 632 f. [Saec. XV, Pars II, C. III § 9–11].

⁴² Vgl. aaO. 641 [Liber IV „A tempore instauratae per B. Lutherum ad nostram aetatem“].

⁴³ Vgl. als Überblick J. Mehlhausen, Art. „Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2 (19.–20. Jahrhundert)“, in: TRE 12, Berlin/New York 1984, 643–658.

⁴⁴ Vgl. exemplarisch die Verherrlichung des katholischen Mittelalters durch Novalis in dessen Schrift „Die Christenheit und Europa“ (1799); vgl. J. Mehlhausen, aaO. 645; B. Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 1983, 339.

ren“ und dessen Geschichte, wenngleich die abschließende theologische wie theologiegeschichtliche Bewertung im Unterschied zu profanhistorischen Forschungsgegenständen dann doch stärker vom eigenen Standpunkt aus erfolgte. Die methodische und inhaltliche Durchführung dieser theologiegeschichtlichen Forschungen wurde dabei von den jeweiligen geschichtstheologischen wie -philosophischen Voraussetzungen geprägt.

In besonderer Weise zeigt sich dies bei Ferdinand Christian Baur (1792–1860), bei dem sich die konsequente Durchführung der historisch-kritischen Methode mit einem Hegelschen Denkansatz verband⁴⁵. Da es nach Baur's Ansicht das Spezifikum der mittelalterlichen Kirche insgesamt ist, „daß in ihr immer bewußter das Streben hervortritt, die absolute Idee der Kirche in dem Zusammenhang eines großartigen, alles Einzelne auf's engste verknüpfenden Systems zu realisieren“⁴⁶, läßt sich auch die Scholastik problemlos in diesen Gesamtzusammenhang eingliedern bzw. als dessen theologische Ausformung verstehen. Dabei steht Baur's theologiegeschichtliches Urteil schon fest: die Scholastik ist für ihn ein „künstlich gegliederter Organismus“, der es „von Anfang an nicht bloß auf die Systematisierung, sondern auch auf die Rationalisierung des Dogmas abgesehen“ hat, dem jedoch „der vollendete Schlußstein“ fehlte und der „bei allem Streben nach Verinnerlichung so sehr den Charakter der Äußerlichkeit an sich hatte, daß der Schwerpunkt des religiösen und kirchlichen Bewußtseins in einer dem Subjekt mit absoluter Macht gegenüberstehenden Objektivität lag“⁴⁷. Der „allgemeine Mangel des Systems, die Transzendenz der Idee, die es nie zur vollen Verwirklichung der Idee brachte“, ließ dann sowohl das theologische als auch das damit verbundene kirchlich-hierarchische System zerfallen⁴⁸. Trotz dieses negativen Gesamturteils vermag Baur doch als einen bleibenden Ertrag der Scholastik festzuhalten, daß es sich hier „um die Form des Glaubens [handelt], die Frage, wie es sich mit dem Inhalt des Glaubens als solchem verhält, was an ihm bloße Sache des Glaubens ist, oder als ein für die denkende Vernunft begreifliches Objekt angesehen werden darf“⁴⁹. Diese erkenntnistheoretische Ausrichtung der Theologie wird für Baur nun auch zum Ausgangspunkt seiner theologiegeschichtlichen Einzelanalyse. Ausgehend vom ontologischen Gottesbeweis Anselms wird der Gegensatz von Nominalismus und Realismus zu einem ersten Gliederungsprinzip⁵⁰, dem die dialektische Vermittlung von „Glauben und Wissen“ als zweites

⁴⁵ Vgl. K. G. Steck, Ferdinand Christian Baur (1792–1860), in: M. Greschat (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, 59–73; U. Köpf (Hg.), *Kritische Geschichtsbetrachtung: Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*. 8. Blaubeurer Symposium (Contubernium 40), Sigmaringen 1994; W. Geiger, *Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baur's* (FGLP 10/28), München 1964, bes. 121.

⁴⁶ F. Chr. Baur, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 3: *Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, hg. v. F. F. Baur, Leipzig ²1869, 2; vgl. aaO. 279 ff.

⁴⁷ AaO. 2 f.

⁴⁸ AaO. 3.

⁴⁹ AaO. 281.

⁵⁰ Vgl. aaO. 290 ff.

Prinzip folgt⁵¹. In diesen spannungsreichen Bezugsrahmen werden nun die verschiedenen theologiegeschichtlichen Positionen versatzstückartig und, was die Methodik der Quellenanalyse betrifft, oft in Kombination unterschiedlicher Zitatfragmente eingeordnet.

Das „dogmatische System der Scholastik“ wird am Beispiel der Summa Thomas von Aquins entfaltet, da diese für Baur insgesamt „die vollendetste Darstellung des dogmatischen Systems der katholischen Kirche des Mittelalters ist“⁵². Der ‚Supranaturalismus‘, der dabei das thomanische Denken in erkenntnistheoretischer Hinsicht fundiert und der sich im Gottesbegriff mit einer deterministischen Weltansicht verbunden habe, vermag nach Ansicht Bours auch noch die Spannungen innerhalb des gesamten Systems zwischen der kirchlichen Hierarchie und einer pelagianisierenden Tendenz zu verdecken, mit deren Spaltung dann der „Verfall der Scholastik und ihre Auflösung“ beginne⁵³. Diese setzt Baur mit Duns Scotus an und kommt doch gleich zu einem erstaunlichen Ergebnis, denn die ideengeschichtliche Kontrastierung von thomanischem bzw. thomistischem „Determinismus“ und scotistischem ‚Indeterminismus‘ sowie deren Zuspitzung auf das Problem der Willensfreiheit dient letztlich dem Aufweis eines theologischen Fortschritts in der Hinsicht, daß der „pantheistische“ Gottesbegriff Thomas von Aquins durch den scotistischen Theismus abgelöst und überboten worden sei⁵⁴. Wenngleich Duns Scotus das „vermittelnde Band“, d.h. die ‚Synthese‘ aller der „Gegensätze, die hier in Betracht kommen“, noch nicht gelungen sei, stellt Baur doch ausdrücklich heraus, daß im Scotismus Gott „das absolute Subjekt, aber als solches nicht der absolute Geist, sondern der absolut freie Wille“ sei⁵⁵. Damit ist der Punkt erreicht, um einerseits die reformatorische Kritik am Pelagianismus des Duns Scotus und der ihm darin folgenden Spätscholastik anzusetzen und um gleichzeitig die theologie- und philosophiegeschichtliche Bedeutung von Duns Scotus für die Vorbereitung der Rede vom „absoluten Geist“ aufzuzeigen, die mit dem Freiheitsverständnis dann auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu bestimmen helfe⁵⁶. Der weitere Entwicklungsgang der scholastischen Theologie findet dementsprechend kaum noch Beachtung und reduziert sich für Baur auf die erkenntnistheoretische Alternative zwischen einem „Realismus“ und einem „Nominalismus“⁵⁷. Die theologischen Weichenstellungen, die mit Duns Scotus gefallen waren, lassen aber auch in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht den Grundkonflikt des Spätmittelalters verstehen, der sich auf die Auseinandersetzung zwischen der kirchlichen Hierarchie und dem Recht des Individuums als eines sittlichen Prinzips konzentriert habe⁵⁸.

⁵¹ Vgl. aaO. 299 ff.

⁵² AaO. 353.

⁵³ AaO. 316 ff.

⁵⁴ AaO. 362.

⁵⁵ AaO. 362 f.

⁵⁶ AaO. 364.

⁵⁷ Vgl. aaO. 372 ff.

⁵⁸ Vgl. aaO. 536 f.

Baurs theologiegeschichtliche Darstellung scholastischer Theologie ordnet sich so seinem dogmengeschichtlichen Entwicklungsgrundsatz ein, die Freiheit des Selbstbewußtseins zum Ziel der gesamten Entwicklung zu erklären⁵⁹. Die Scholastik ist in dieser Hinsicht der Versuch, den „Inhalt des christlichen Dogma's durch das dialektische Denken mit dem subjectiven Bewußtseyn zu vermitteln“⁶⁰. In dieser eingegengten und auf den idealistischen Denkhorizont bezogenen Perspektive gewinnt das historische Phänomen der Scholastik trotz Baurs Bemühen um eine differenzierte Sicht kaum an Konturen, sondern dient letztlich nur einer dogmatischen und dogmengeschichtlichen Positionierung.

In Gottfried Thomasius' (1802–1875) Konzeption der Dogmengeschichte spielte der Entwicklungsgedanke ebenfalls eine zentrale Rolle, allerdings unterschied er sich durch seine Einbindung in das neulutherische Gesamtverständnis dezidiert von dem Ansatz Baurs⁶¹. Auch Thomasius bezeichnete die Scholastik zunächst als „eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte“, um dann doch in einem geschichtlichen Überblick die „allmähliche Auflösung“ der Scholastik schon in ihrem Wesen angelegt zu sehen. Den „Keim ihrer Selbstauflösung“ habe sie in dem „inneren Widerspruch“ ihres Glaubensbegriffs getragen, der zwar sowohl auf die „Übereinstimmung des Glaubens und Wissens“ als auch auf die „des Denkens mit dem Sein“ abgezielt habe⁶², der aber „nicht persönlich, nicht tief genug gefaßt“ und dessen Verhältnis zu seinem Objekt zu äußerlich gewesen sei⁶³. Thomasius' Versuch, der Scholastik ein Defizit an „persönlichem Glaubensbewußtsein“ nachzuweisen⁶⁴, verhindert letztlich eine positive Gesamtbeurteilung und gipfelt in der Kritik an ihrem „Formalismus“ und ihren „unfruchtbaren Spitzfindigkeiten“⁶⁵, auch wenn sich Thomasius in seinen Ausführungen zur dogmengeschichtlichen Entwicklung im engeren Sinne dann um ein differenziertes Bild bemüht.

Einen markanten Einschnitt in die protestantische Erforschung der Scholastik markieren demgegenüber die dogmen- und theologiegeschichtlichen Arbeiten von Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Harnack folgte Albrecht Ritschl in dessen Abwendung von Baurs Geschichtsdiagnostik und vollzog in der Hinwendung zum historischen Positivismus zugleich auch den – für ihn persönlich besonders

⁵⁹ Vgl. ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Stuttgart 1847, 16 f.; ders., Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, hg. v. F. F. Baur, Bd. 1, Leipzig 1865, 49 ff.; G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Göttingen 1988, 163.

⁶⁰ F. Chr. Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte, aaO. 156.

⁶¹ Vgl. F. W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877, München 1960, 164 ff.

⁶² G. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, Bd. 2, Erlangen 1876, 53 f.

⁶³ AaO. 63.

⁶⁴ AaO. 45.

⁶⁵ AaO. 66.

schmerzhaften – Bruch mit der lutherischen Tradition seines Vaters und seiner theologischen Lehrer in Dorpat⁶⁶. Sein primäres Interesse galt der Patristik, und von dieser Basis her versuchte er, die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung zum Mittelalter und zur Reformation darzustellen⁶⁷. Für Harnack war es das Charakteristikum der Scholastik, daß sie „nichts Anderes gewesen ist als wissenschaftliches Denken“⁶⁸. Ungeachtet der Defizite ihres Wissenschaftsideals und ihrer Weltbetrachtung rechnete Harnack dieser theologischen Methode ihre „wissenschaftliche Energie“ hoch an und distanzierte sich entschieden von dem Vorwurf, die Scholastik habe „künstliche“ und „ersonnene Probleme“ aufgeworfen⁶⁹. Auch die gängige theologiegeschichtliche Kontrastierung von Scholastik und Mystik und die damit verbundene kontroverstheologische Vereinnahmung der Mystik als vorreformatorisch lehnte Harnack mit dem Verweis auf die innere Korrelation – und letztlich sogar Einheit – von scholastischer und mystischer Denkweise ab⁷⁰. Die „Gegensätze, die im geistigen Leben des Mittelalters hervorgebrochen sind“, erklärten sich für Harnack ganz aus dem antiken Erbe der griechischen Kirche mitsamt ihrer Rezeption des Neuplatonismus und des Aristotelismus⁷¹. Während jedoch Anselms Denken zunächst noch von einer „friedlichen“ Synthese von Dogma, platonischem Realismus und Dialektik bestimmt gewesen sei, traten diese Elemente mit Abaelard und Petrus Lombardus auseinander, um dann in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in einen „festen Bund“ von kirchlichem Glauben, Mystik und aristotelischer Wissenschaft zu münden⁷². Einen weiteren Aufschwung erfuhr diese Entwicklung im 13. Jahrhundert durch die Stärkung der kirchlichen Hierarchie und durch die Frömmigkeit der Bettelorden, die der scholastischen Theologie ihren festen Ort und ihr spezifisches Gepräge gaben⁷³. Dabei habe sich das aristotelische Wissenschaftsideal mit einem Autoritätsglauben verbunden, so daß in dem spannungsvollen Ineinander von ratio und auctoritas die dogmatische Methode zum System ausgebaut und zugleich die Erträge der gesamten Wissenschaft(en) darin integriert werden konnten⁷⁴. Harnack bewertete diesen wissenschaftlichen Anspruch grundsätzlich positiv, während er die Durchführung dieses Programms letztlich für unzureichend hielt⁷⁵. Einen Grund für den Aufstieg des Nominalismus – und damit schließlich auch den Niedergang der Scholastik ins-

⁶⁶ Vgl. K. H. Neufeld, Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“ (ITS 4), Innsbruck/Wien/München 1979, 60 ff.

⁶⁷ A.v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen ⁴1910 (Nachdr. Tübingen 1990), VI (Vorwort zur ersten Auflage).

⁶⁸ AaO. 354.

⁶⁹ AaO. 355. – Zugleich grenzte sich Harnack aber auch von jener katholischen Sichtweise ab, die mit dem Wiedererstarken des Thomismus um die Jahrhundertwende die mittelalterliche Theologie ganz von diesem einen Vertreter her beurteilte.

⁷⁰ Vgl. aaO. 356 ff.

⁷¹ AaO. 360.

⁷² AaO. 375.

⁷³ AaO. 376 u. 455 ff.

⁷⁴ Vgl. aaO. 494 ff.

⁷⁵ Vgl. aaO. 500 ff.

gesamt – sah Harnack in der „Ausmerzungen des Augustinismus“, die unmittelbare Folge der Dominanz des Aristotelismus gewesen sei⁷⁶, und in der Instrumentalisierung dieser Theologie durch die kirchliche Hierarchie⁷⁷. Die theologische Arbeit habe einen „äußerlichen, formalistischen Charakter“ erhalten und zugleich eine pelagianische und probabilistische Tendenz gestärkt⁷⁸. So sei die Scholastik des 15. Jahrhunderts „verknöchert und hohl geworden“ und habe weder den Erfordernissen allgemeiner Frömmigkeit gerecht werden noch der ‚Renaissance‘ sowohl des Platonismus als auch des Augustinismus standhalten können, wenngleich deren Beitrag zur ‚Reformation‘ der Theologie eher indirekter Art gewesen und diese primär auf das „Gewissen eines Bettelmönchs“ zurückzuführen sei⁷⁹. Doch trotz dieser kritischen Beurteilung der Lehrentwicklung seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hält Harnack an seinem positiven Gesamturteil der Scholastik insbesondere in ihrer Ausprägung im 13. Jahrhundert fest. So betrachtete er es als ihr Verdienst, der dreifachen Aufgabe „wirklich gerecht geworden zu sein“, die alten articuli fidei und die Sakramentenlehre einerseits und den Augustinismus andererseits mit den Prinzipien der kirchlichen Praxis ihrer Zeit in Einklang zu bringen⁸⁰. In dieser Hinsicht habe die Scholastik, in der Geschichte der Theologie wohl einzigartig, „auf der Höhe der Situation, d.h. ihrer Zeit, gestanden“⁸¹. Daß Harnack von seinen theologischen wie auch historischen Denkvorsetzungen her die Epoche der Scholastik als eine vergangene und in Bezug auf die theologiegeschichtliche Weiterentwicklung auch übertroffene Zeit verstand, relativiert dieses Urteil, ohne es in seinem Wert zu mindern.

Seeberg, der dem konfessionellen und geschichtstheologischen Erbe Dorpats und Erlangens stärker verhaftet blieb⁸², entfaltete seine Darstellung der „Dogmenbildung des Mittelalters“ ganz von der „Wechselwirkung des lateinischen und des germanischen Geistes“ her⁸³. So wird die Scholastik

⁷⁶ AaO. 509.

⁷⁷ AaO. 666 ff.

⁷⁸ AaO. 510 f. u. 675 ff.

⁷⁹ Vgl. aaO. 512 ff. (Zitate 513 u. 515).

⁸⁰ AaO. 521.

⁸¹ Ebd.

⁸² Seeberg hielt sich 1883/84 in Erlangen auf, um hier nach den Examina seine Studien fortzusetzen und in der Auseinandersetzung mit Th. Zahn und F. H. R. v. Frank seine Promotion und Habilitation vorzubereiten, die dann 1884 in Dorpat, einer anderen Hochburg des lutherischen Konfessionalismus, erfolgten. Vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, in: E. Stange (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 1, Leipzig 1925, 173–206, hier: 175 ff.

⁸³ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: Die Dogmenbildung des Mittelalters, Leipzig 1930 (Nachdr. Darmstadt 1974), 5. – Diese Unterscheidung kehrt in Seebergs Charakterisierung der mittelalterlichen Mystik wieder. Hier ist es die „germanische“ Mystik, die im Unterschied zur „romanischen“ Mystik „schlichter und geistiger“, dabei nicht „transzendent“, sondern „transzendental“ ausgerichtet gewesen sei (aaO. 674). Der geistesgeschichtliche Hintergrund dieser Kontrastierung von „lateinischem“ bzw. „römischem“ und „germanischem Geist“, die sich ansatzweise auch bei Harnack findet (vgl. A. v. Harnack, DG III, aaO. 513), verweist nicht nur auf das konfes-

dem dritten „Entwicklungsstadium“ der mittelalterlichen Dogmengeschichte zugeordnet, in dem „die römische Kirchenidee über den germanischen Staat [herrscht]“, bevor diese – hierarchische – Einheit dann institutionell und geistesgeschichtlich im Spätmittelalter, d.h. theologiegeschichtlich in der Spätscholastik, auseinanderbricht⁸⁴. Das Ineinander von Ekklesiologie, Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte sowie scholastischer Theologie wird zum Gliederungsprinzip der dogmengeschichtlichen Darstellung Seebergs.

Angesichts der Gesamtkonzeption seiner Dogmengeschichte beschränkte Seeberg die Darstellung scholastischer Theologie auf die Entstehung neuer bzw. die Modifizierung bestehender Dogmen. Zum Auswahlkriterium wird hierbei die reformatorische bzw. antireformatorische Dogmenbildung erklärt⁸⁵. Trotz dieser eingegengten Perspektive gelingt es Seeberg, ein detailgetreues Bild scholastischer Theologie zu entfalten und gegen alle Verurteilungen scholastischer „Begriffsspielereien“ deren „energisches wissenschaftliches Denken“ zu würdigen⁸⁶. So boten s.E. auch die „Hochschätzung der Autoritäten“, der damit zusammenhängende metaphysische „Dogmatismus“, die Defizite in der „empirische[n] Beobachtung“ und die „Vermengung der Religion mit der natürlichen Erkenntnis“, die Seeberg als auffällige Wesensmerkmale der Scholastik hervorhebt, noch genügend Spielraum für verschiedenste Anschauungen⁸⁷. Die besonders eingehende Berücksichtigung der Frühscholastik des 11. und 12. Jahrhunderts unterstreicht Seebergs historischen Ansatz und verdankt sich zugleich auch der Analyse jener Quellen, wie sie Mignes Editionen in dieser Zeit erst allgemein zugänglich gemacht haben. Den Schwerpunkt seiner Darstellung bildet jedoch das 13. Jahrhundert als die „Blütezeit der Scholastik“. In theologischer Hinsicht strukturiert Seeberg diese Epoche unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von tradiertem Augustinismus einerseits und neu aufkommendem Aristotelismus andererseits. Deren Differenz und auch Korrelation wird insbesondere in der thomistischen und franziskanischen Schulentwicklung verfolgt und dogmengeschichtlich auf die Gnaden- und die Sakramentenlehre konzentriert. Deren innere Verknüpfung wird nun aber zum Ansatzpunkt der entschiedenen theologischen Kritik, denn „die innere Begeisterung und Erwärmung für die Sache, d.h. die eigentliche Wirkung des Evangeliums vollzieht sich nur auf dem Wege der sakramen-

sionelle Moment, sondern erklärt sich auch aus der spezifisch deutschen Perspektive dieser Geschichtsbetrachtung, wie sie im 19. und frühen 20. Jahrhundert grundgelegt und dann in den 30er Jahren ideologisch pervertiert wurde.

⁸⁴ R. Seeberg, aaO. 35 f.

⁸⁵ Vgl. aaO. 142 Anm. 2. – Hinsichtlich der Darstellungsform entschied sich Seeberg mit Harnack und Loofs für eine chronologische und gegen eine thematische Einteilung, wie sie noch die erste Auflage der Dogmengeschichte von Gottfried Thomasius bestimmte, deren Neuauflage des zweiten Bandes Seeberg dann 1885 selbst besorgte (vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, aaO. 178 f.).

⁸⁶ R. Seeberg, DG III, aaO. 142.

⁸⁷ AaO. 141 f.

talen Gnadeneingießung“⁸⁸. Damit wird nach Ansicht Seebergs „der Sakramentarismus des mittelalterlichen Christentums erst in seiner ganzen Tragweite offenbar“⁸⁹. Zugleich bestätigt sich der Eindruck, daß „der ganze religiöse Prozeß mechanisiert“ wird und „diese Fassung der Gnade leicht zu einer Überschätzung des menschlichen Handelns in der Richtung auf seine Verdienstlichkeit“ führe⁹⁰, wobei die „institutionelle Bindung des religiösen Lebens“ nicht noch als zusätzliches Moment hinzukommt, sondern selbst bereits „der gefährliche Punkt in dieser Gnadentheorie“ mit ihrer Tendenz zur ‚Verdinglichung‘ und ‚Veräußerlichung‘ wäre⁹¹.

Ohne die theologiegeschichtliche Richtigkeit dieser Feststellungen hier prüfen zu wollen, zeigt sich, wie stark Seebergs abschließendes Urteil bei aller Hochschätzung der Scholastik doch einerseits von der lutherischen Tradition geprägt wurde und er andererseits diesen konfessionellen Standpunkt von der Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts her entfaltete, insofern sein lebenslanger theologischer Kampf als sog. „modern-positiver“ Theologe eben jener „mechanistischen“ bzw. materialistischen Selbst- und Weltauffassung galt, die er für religiöse wie allgemein gesellschaftliche Fehlentwicklungen verantwortlich machte⁹². Dem suchte Seeberg aber in der Synthese seiner historischen und seiner dogmatischen Arbeit eben jene „Erkenntnis der geschichtlich geistigen Einheit der Menschheit“ entgegenzustellen, deren Fehlen er bereits als eines der grundsätzlichen Probleme und Defizite scholastischer Theologie ausmachte⁹³.

Es war der germanische „Personalismus“, der schließlich nach Ansicht Seebergs den „Legalismus und Absolutismus“ dieses institutionellen „Romanismus“ in seinen Grundfesten erschütterte⁹⁴. In diesen Prozeß wird mit den verschiedenen Frömmigkeitsbewegungen auch die weitere theologische Entwicklung eingeordnet, zu deren „Schlüssel“ Seeberg die Theologie des Duns Scotus erklärt, insofern hier der wissenschaftliche Anspruch noch gesteigert und damit zugleich begonnen wurde, „Theologie und Metaphysik voneinander zu trennen“⁹⁵. Der „kirchliche Positivismus“ – auch dies eine Kampfesformel seiner Zeit, denn Seeberg wandte sich gegen einen ‚materialistischen‘ Positivismus, um diesem als ‚Modern-Positiver‘ seine andere Wirklichkeitsauffassung entgegenzustellen – vermochte allein Disparates noch zusammenzuhalten, das aber schließlich immer weiter auseinander trat. Die zukunftsweisende Bedeutung von Duns Scotus sah Seeberg besonders in dessen „Voluntarismus“, der der Individualität des Men-

⁸⁸ AaO. 449.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ AaO. 447.

⁹¹ AaO. 486.

⁹² Vgl. ders., Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung, aaO. 184 f.

⁹³ Ders., DG III, aaO. 431.

⁹⁴ AaO. 601. – In der Häufung der „-ismen“ spiegelt sich auch der Weltanschauungskampf des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wider.

⁹⁵ AaO. 667 f. – Seeberg hatte sich zuvor in einer eigenen Untersuchung mit der Theologie des Duns Scotus befaßt (Leipzig 1900).

schen Geltung verschaffen konnte und dadurch „die Umrisse des Bildes des modernen Menschen“ erkennen ließ⁹⁶.

Die Nähe zu Seebergs eigener Dogmatik und hier insbesondere zu der als „voluntaristischer Geistmetaphysik“⁹⁷ konzipierten Anthropologie ist offenkundig⁹⁸. Wenn Seeberg die scotistische Theologie als „Idealismus“ kennzeichnet und von dem thomistischen „Rationalismus“ abhebt⁹⁹, dann dient auch diese Unterscheidung eher Seebergs eigener geistes- und theologiegeschichtlicher Positionsbestimmung, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, dem Idealismus gegenüber dem Rationalismus zum Durchbruch zu verhelfen¹⁰⁰, als der Klärung der mittelalterlichen Positionen. Daß dem franziskanischen ‚Idealismus‘ dabei die zukunftssträchtigere Entwicklungsfähigkeit beigemessen wurde¹⁰¹, kann von daher nicht überraschen. Der theologische und historische Ertrag des 14. und 15. Jahrhunderts bestand für Seeberg in erster Linie darin, daß das „überkommene theologische und kirchliche System allseitig erschüttert“ wurde. Herbeigeführt sah Seeberg dies „durch die nominalistische Kritik, durch die Ansätze zur Durchführung der alleinigen Autorität der Schrift, durch den Rückgang auf Augustin, durch das Auftreten eines mystisch und humanistisch beeinflussten Laienchristentums, durch die Stärkung des nationalen Bewußtseins“¹⁰². Doch waren auch diese Elemente für ihn letztlich nur „Mittel“ in Diensten der großen Auseinandersetzung zwischen „germanischem Geist“ und institutionellem Romanismus.

Die ausgewählten Beispiele der Theologiegeschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zeigen einerseits, daß das allgemeine historische Interesse und die damit einhergehende Verbesserung der Quellenlage ein differenzierteres Wissen um scholastische Theologie ermöglichte. Andererseits diente die Erforschung und Beurteilung der Scholastik immer noch dem vorrangigen Interesse der eigenen theologischen wie allgemein geistesgeschichtlichen Position, so daß es zu einer spezifischen Themen- und Begriffswahl kam, die dem historischen Phänomen nicht immer gerecht wurde.

⁹⁶ AaO. 669.

⁹⁷ G. Steege, *Mythos – Differenzierung – Selbstinterpretation. Versuch zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer entmythologisierten Theologie unter kritischem Rückblick auf die intuitive Erkenntnismethode Reinhold Seebergs*, Hamburg 1953, 47.

⁹⁸ Vgl. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, Bd. 2, Erlangen/Leipzig 1925, 481 ff.

⁹⁹ Ders., *DG III*, aaO. 671 f.

¹⁰⁰ Vgl. ders., *Die wissenschaftlichen Ideale eines modernen Theologenlebens und die Versuche ihrer Verwirklichung*, aaO. 184 f.

¹⁰¹ Vgl. ders., *DG III*, aaO. 672.

¹⁰² AaO. 797.

3. Ökumenische „Einebnung“ oder konfessionelle „Vertiefung“ der Kontroversen?

Nach dem Ersten Weltkrieg, der die Welt des 19. Jahrhunderts und ihre Ideale zum Einsturz gebracht hat, und mit der „erwachten kirchlichen und konfessionellen Bewußtheit“ Mitte der 20er Jahre konzentrierte sich die theologiegeschichtliche Arbeit auch auf Grund des allgemeinen theologischen Interesses wieder ganz auf die altkirchliche und reformatorische Lehrtradition¹⁰³. Seebergs Prognose aus dem Jahre 1930, es werde sich erweisen, „daß eine gesicherte Erkenntnis der Entwicklung des mittelalterlichen Geistes dann auch für das Verständnis der reformatorischen Ideenwelt, um das sich neuerdings wieder viele bemühen, fruchtbar ist“¹⁰⁴, sollte sich – noch – nicht bestätigen. Die allgemeine theologische Situation stand dem entgegen. Die Auseinandersetzung um die ‚Dialektische Theologie‘ ließ die scholastische Theologie allein hinsichtlich des Wissenschaftsverständnisses in den Blick geraten, und so war auch Barths Anselm-Studie nicht als eine historische Untersuchung konzipiert, sondern als eine systematisch-theologische Klärung. Die ‚ökumenische Bewegung‘ dieser Jahre konnte schon deshalb das ökumenische Interesse an der mittelalterlichen Tradition katholischer Theologie nicht nachhaltig fördern, weil die römisch-katholische Kirche selbst an dieser Bewegung nicht teilnahm. Schließlich waren es auch die politischen Umstände des Kirchenkampfes und der Nachkriegszeit, die andere Akzente setzen ließen. Erst die 60er Jahre führten hier teilweise zu Veränderungen. So stärkte der Umbruch, den das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche und ihr Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen bewirkte, auch das Interesse der protestantischen Kirchengeschichtsforschung an der scholastischen Theologie und hier insbesondere an der Frage, ob die Theologie Thomas von Aquins in ihrer Alternative zum spätscholastischen Nominalismus als eine ökumenische Verständigungsbasis angesehen werden könnte¹⁰⁵. Daneben war es die protestantische Lutherforschung, die mit der Erforschung des ‚jungen Luther‘ und des ‚reformatorischen Durchbruchs‘ auch

¹⁰³ G. Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, aaO. 246.

¹⁰⁴ R. Seeberg, Vorwort zu DG III, VI.

¹⁰⁵ In diesen Zusammenhang gehören die Arbeiten von U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (KiKonf 9), Göttingen 1965 und von H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (KiKonf 8), Göttingen 1965, die bei allen Differenzen im Detail doch vom Ansatz her mit der richtungsweisenden Thomas- (und Luther-) Forschung O. H. Peschs (vgl. u.a. ders., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (WSAMA.T 4), Mainz 1967; ders., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988 [Lit.]) übereinstimmen. Zum methodischen Problem dieses Interpretationsansatzes vgl. P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch* (VIEG.R 46), Wiesbaden 1967, 12 f. Anm. 40 u. 44 f.; G. Ebeling, *Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu den Thesen 20–40*, in: ders., *Lutherstudien*, Bd. 2, Tübingen 1989, 369 f.; M. Basse, aaO. (s. Anm. 4), 103 ff.

deren theologiegeschichtlichen Voraussetzungen in der Scholastik in den Blick nahm¹⁰⁶.

In diesen Rahmen gehört auch das Projekt einer „Ökumenischen Kirchengeschichte“, wie sie von Raymund Kottje und Bernd Moeller herausgegeben wurde. Entsprechend der Gesamtkonzeption, insbesondere die theologischen Entwicklungen aus der Perspektive des konfessionell Anderen darstellen zu lassen, wurde die Früh- und Hochscholastik von Leif Grane und die Spätscholastik von Gustav Adolf Benrath untersucht¹⁰⁷. Grane erklärt die Genese und das Wesen der Scholastik aus einer „radikalen Änderung des geistigen Klimas“ im 12. Jahrhundert und hier insbesondere auch aus den mit ihr verbundenen kirchenpolitischen und -rechtlichen Intentionen¹⁰⁸. Bestimmendes Interesse sei es gewesen, „die Tradition zu verstehen, sie zu durchleuchten, indem man neue Fragen an sie stellte statt lediglich alte Antworten auf alte Fragen weiterzugeben“¹⁰⁹. Als Wesensmerkmal der Scholastik wird angesehen, daß sie *Schultheologie* und zugleich kirchliche Wissenschaft war, in deren Dienst sowohl die Philosophie(n) als auch die „Autoritäten“ gestellt wurden, um so „das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung zu klären“¹¹⁰. Der Interpretationsansatz der Scholastik beinhaltete eine spezifische Fragetechnik und Sprache, die das Bildungsideal der Zeit prägten. Die Frühscholastik erstreckte sich nach Granes Ansicht von Anselm bis zum Lombarden, bevor durch die „philosophische Revolution“ der Aristoteles-Rezeption auch in theologischer Hinsicht ein neuer Abschnitt eingeleitet wurde, wobei in der franziskanischen Theologie Bonaventuras die augustinische Theologie noch als Alternative zum Aristotelismus Thomas von Aquins und dessen metaphysischer Begründung der Unterscheidung von ‚Natur und Gnade‘ entfaltet worden sei¹¹¹. Gerade in dieser die Hochscholastik bestimmenden Kontroverse kam für Grane die Spannweite scholastischen Denkens insgesamt zum Ausdruck mit ihrem Versuch einer umfassenden Synthese nicht nur der im engeren Sinne theologischen Traditionen, sondern auch jener vielfältigen geistigen Strömungen über nationale und kulturelle Grenzen hinaus¹¹².

Der relativen Einheitlichkeit der Hochscholastik folgt in Benraths Darstellung der Spätscholastik eine Zeit der zunehmenden Gegensätze, was auf die Abkehr von dem Ziel eines geschlossenen „Systems“ und der Hinwendung zu einzelnen Problemen zurückzuführen sei¹¹³. Insbesondere Ock-

¹⁰⁶ Vgl. H.A. Oberman, Spätscholastik und Reformation. Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965; Bd. II: Werden und Wertung der Reformation, Tübingen 1977; K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik* (BHT 46), Tübingen 1972.

¹⁰⁷ R. Kottje/B. Moeller (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte, Band II: Mittelalter und Reformation*, Mainz/München 1973, 142–191 u. 234–250.

¹⁰⁸ Vgl. aaO. 142 ff. (Zitat 145).

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. aaO. 147 ff. (Zitat 152).

¹¹¹ Vgl. aaO. 174 ff.

¹¹² Vgl. aaO. 190 f.

¹¹³ Vgl. aaO. 234.

ham habe die Bedeutung der Dialektik in einem Maße gesteigert, daß es zu „kühnen, zum Teil verstiegenen Folgerungen“ gekommen sei und – auch gegen Ockhams Selbsteinschätzung – in gnadentheologischer Hinsicht „zumindest die semipelagianische Lehre ausgebaut“ wurde¹¹⁴. Für die theologiegeschichtliche Beurteilung des Nominalismus wie auch der Spätscholastik insgesamt in ihrer symptomatischen Bedeutung für die Krise des Spätmittelalters ist aber nach Einschätzung Benraths wichtig, daß der Ockhamismus in der Folgezeit begrenzt und teilweise entschärft wurde, indem er „mit den älteren scholastischen Traditionen verknüpft und in sie eingepaßt wurde“¹¹⁵. Dadurch bestätigt sich die bereits von Grane vertretene Ansicht, daß bei allen Variationen doch das die gesamte Scholastik Verbindende überwiegt. Damit war allerdings nicht eine konfessionalistische Abgrenzung intendiert, vielmehr bemühten sich Grane und Benrath um eine sachgerechte Darstellung der Scholastik, die deren historische Leistung zu würdigen versuchte und zugleich die Ansätze der konfessionellen Differenzen erkennen ließ.

Die Relativierung des Ockhamismus, die Konsequenzen hat für die Frage, ob die reformatorische Theologie Luthers allein die Spätscholastik oder eben auch die Scholastik als Gesamtphänomen im Visier hatte, wird im nächsten Kapitel jedoch – von katholischer Seite (R. Bäumler) – wieder zurückgenommen, wenn die „theologische Unklarheit“ des Ockhamismus zu einer der „Voraussetzungen der Reformation“ erklärt wird¹¹⁶. Es sollte aber diese Linie sein, die die kontroverstheologische und theologiegeschichtliche Beurteilung des Verhältnisses von Scholastik und Reformation in der Folgezeit dominiert(e).

Dem allgemeinen Trend der 60er und 70er Jahre folgend, befaßte sich die nach dem Papstbesuch im Jahre 1980 eingesetzte ‚Gemeinsame Ökumenische Kommission‘, die Probleme des ökumenischen Miteinanders klären sollte, auch mit deren theologiegeschichtlichem Hintergrund¹¹⁷. Dabei beschränkte sich der Arbeitskreis auf Grund seines methodischen Ansatzes, die Probleme von den Lehrverurteilungen her anzugehen, in historischer Hinsicht auf das Zeitalter von Reformation und Tridentinum.

¹¹⁴ AaO. 237.

¹¹⁵ AaO. 239.

¹¹⁶ AaO. 282.

¹¹⁷ K. Lehmann/W. Pannenberg, Einführung der Herausgeber, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.B./Göttingen 1986, 9 f.; zur kontroversen Diskussion dieser Studie vgl. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1989; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991; U. Kühn/O. H. Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1991.

Lediglich ganz allgemein kam hier auch die mittelalterliche Theologie in den Blick, und so wurde konstatiert, daß „für Verständnis und Beurteilung der Reformation die genauere Unterscheidung zwischen altkirchlichen und mittelalterlich-lateinischen Denkansätzen sowie zwischen der Theologie der Hochscholastik und der von Luther studierten und vorwiegend bekämpften Spätscholastik“ bedeutsam wurde¹¹⁸. Damit verband sich ein bestimmtes hermeneutisches und kontroverstheologisches Interesse, wenn es heißt, „unmittelbare Folge der Fortschritte in Bibelwissenschaft und historischer Forschung ist die Einsicht, daß man offenbar nicht selten mit verschiedenen Worten dasselbe meinen kann“¹¹⁹. Hier hat sich ein primär systematisch-theologischer und erst sekundär theologiegeschichtlicher Ansatz durchgesetzt, die konfessionellen Differenzen einerseits als Mißverständnisse bzw. Überreaktionen zu erklären (Luther – Spätscholastik) und sie andererseits als verschiedene, grundsätzlich gleichberechtigte Ausdrucks- und Denkweisen zu betrachten (Luther – Hochscholastik)¹²⁰. Auf dieser historisch nicht weiter begründeten Basis wird das Tridentinum zum Bezugspunkt des ökumenischen Dialoges erklärt. Daß die dogmatischen Entscheidungen des Konzils sowohl in ihren Anathematisierungen als auch in dem Versuch einer positiven Formulierung der verbindlichen Lehre nicht nur auf das reformatorische Gegenmodell bezogen, sondern auch eng mit der hoch- und spätscholastischen Lehrentwicklung verbunden waren, wird mit der lapidaren Feststellung ausgeblendet, das Tridentinum erkläre sich aus einem „Ungenügen spätmittelalterlicher Theologie“¹²¹. Die komplexe Geschichte des Konzils von Trient, die gerade auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht ohne eine genaue Analyse der diffizilen Positionen der einzelnen theologischen Schulen untereinander und innerhalb dieser der noch einmal unterschiedlichen Akzentsetzungen der jeweiligen Schultraditionen nicht zu verstehen ist¹²², läßt hier doch mehr Verbindungslinien erkennen, als es dieser

¹¹⁸ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 21.

¹¹⁹ AaO. 22.

¹²⁰ Exemplarisch vertreten wird diese Ansicht von O. H. Pesch, der die „sapientiale“ Denkweise Thomas von Aquins von der „existentiellen“ Martin Luthers unterscheidet (O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, aaO. bes. 935 ff.); zur Überprüfung dieser Unterscheidung im Kontext der spätmittelalterlichen Theologie vgl. S. Grosse, *Heilungswißeheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (BHT 85), Tübingen 1994. – Pesch hat seinen Ansatz inzwischen noch einmal unter forschungsgeschichtlichen Gesichtspunkten aktualisiert (ders., *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Hamburg 1994).

¹²¹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 21.

¹²² Vgl. zur allgemeinen Konzilsgeschichte H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i.B. 1949–1975; zur tridentinischen Rechtfertigungslehre E. Stakemeier, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen*, in: ThQ 117 (1936), 188–207, 322–350, 466–504; W. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in: KuD 9 (1963), 41–69; M. Basse, aaO. 208 ff.

bestimmten ökumenischen Intention dienlich ist. Besonders deutlich wird dies, wenn es als ein Ergebnis der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung bezeichnet wird, daß zwischen der hoch- und der spätscholastischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre ein „fundamentaler“ Unterschied bestanden habe¹²³. Abgesehen davon, daß sich innerhalb der Hoch- wie auch der Spätscholastik noch einmal sehr unterschiedliche Positionen aufzeigen lassen, wird die eigentliche Absicht, zu bestreiten, daß eine der beiden „Ausdrucksform[en]“ zur allein verbindlichen festgeschrieben worden sei, zwar den historischen Tatsachen insoweit gerecht, als es eben in Trient weder der thomistischen noch der scotistischen Fraktion gelungen ist, ihre Position durchzusetzen. Dabei wird aber vernachlässigt, daß sich in der Abgrenzung zur reformatorischen Lehre doch alle – auch die augustinische Richtung Seripandos¹²⁴ – einig waren und daß dies keineswegs nur auf einem ‚Mißverständnis‘ – oder gar auf Unkenntnis – der ‚neuen‘ Lehre beruhte¹²⁵, sondern Gründe hatte, die eben in den gemeinsamen Grundanschauungen scholastischer Theologie verwurzelt waren.

So bleibt aber insgesamt zu fragen, ob die historische Perspektive um des grundsätzlich erstrebenswerten Zieles einer ökumenischen Verständigung willen in dieser Weise verkürzt werden darf oder ob nicht eine differenziertere historische Analyse, die die jeweiligen Unterschiede und Gegensätze bewußt stehen läßt, doch auch einer ökumenischen Verständigung dienen kann, insoweit in einem solchen dialogischen Prozeß die Tradition(en) nicht einfach korreliert, sondern selbst kritisch reflektiert werden müßte(n). Das hieße, weder neue bzw. alte Gräben zwischen den Konfessionen aufzureißen noch unsichere, weil überspannte, Brückenschläge zu unternehmen, sondern in dem Bewußtsein *historischer* Differenzen nach Möglichkeiten tragfähigen Miteinanders in der Gegenwart zu suchen. In systematisch-theologischer Hinsicht stünde dabei das konvergenzhermeneutische Modell zur Disposition und böte sich ein bescheidenerer Ansatz an, der die Konsensfähigkeit auch daraufhin überprüft, ob noch bestehende Grenzen gemeinsame Verständigung und gemeinsames

¹²³ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, 44.

¹²⁴ Vgl. H. Jedin, Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts, 2 Bde. (Cass. 2 u. 3), Würzburg 1937; E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; M. Basse, aaO. 212 ff. – Angesichts des Verlaufes und des Ergebnisses der Rechtfertigungsverhandlungen in Trient wird der allgemeine Grundsatz des Arbeitskreises „Im Zweifel für die Auffassung, die näher bei Augustinus steht!“ (aaO. 47) den historischen Gegebenheiten nicht gerecht.

¹²⁵ Zum Kenntnisstand der Konzilsteilnehmer vgl. Th. Freudenberger, Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient, in: R. Bäumer (Hg.), Von Konstanz nach Trient, Festgabe f. A. Franzen, München 1972, 577–601; V. Pfnür, Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient, in: AHC 8 (1976), 407–428.

Handeln ausschließen. Die Theologiegeschichtsforschung hätte in diesem Sinne die Aufgabe, das „Andere“ zu verstehen, die Grenzen zu markieren und in ihrer geschichtlichen Entstehung zu erklären¹²⁶.

¹²⁶ Ein vorläufiges Resümee evangelischer Erforschung der Scholastik bietet *Martin Anton Schmidt* in seinem Beitrag zum ‚Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte‘ (M. A. Schmidt, *Die Zeit der Scholastik*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hg. v. C. Andresen, Bd. I: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1982, 567–754). Diese Darstellung zeichnet sich auch dadurch aus, daß das ‚Wesen der Scholastik‘ weder vorgängig definiert noch abschließend summiert wird, sondern allein in seiner historischen Vielfalt anschaulich wird – auch Schmidts Erläuterung des Begriffs „scholastisch“ mit „schulgerecht“ (aaO. 568) ist weniger eine Definition als vielmehr eine Umschreibung, die erst in der Darstellung der einzelnen Vertreter und Schulen dieses methodischen Ansatzes spezifiziert wird. Besondere Beachtung finden hier Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham (vgl. aaO. 587–605, 650–683, 704–718). Gerade die Übergänge von der Früh- zur Hochscholastik sowie dann zur Spätscholastik werden in ihren Brüchen wie auch Verbindungen untersucht. Die differenzierende Beurteilung der Scholastik zeigt sich schließlich in der Ergründung jener Ursachen, die zur Krise spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit führten. In dieser Perspektive war nicht eine formalistische und kraftlose Theologie allein verantwortlich für den allgemeinen Vertrauensverlust dieser Zeit, vielmehr selbst auch Reflex der vielfältigen Erschütterungen und der daraus resultierenden Unsicherheit (vgl. aaO. 729).

Christentumsgeschichte in globaler Perspektive

Kirchliche Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende
und die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens*

Klaus Koschorke

1. Die Aufgabe

Im Jahr 1850 brach in Südchina eine Bauernrevolte aus, die als T'ai-ping-Bewegung in die Geschichte eingegangen ist. Von anderen Aufständen, die das China des 19. Jh.s erschütterten, unterscheidet sie sich schon durch ihre Größe und Ausbreitung. Zeitweilig kontrollierten die Rebellen die reichsten Provinzen Zentralchinas; und erstmals erschien die seit 1644 das Land regierende Manchu-Dynastie ernsthaft bedroht. Ein anderes herausstechendes Merkmal der T'ai-ping-Bewegung war ihr christliches Selbstverständnis. Anführer war ein gewisser *Hung Hsiu ch'üan* (Hong Xiuquan), der seit 1837 eine Reihe von Visionen hatte. Unter dem Einfluß des Studiums der chinesischen Bibel begann er, diese Visionen als Offenbarungen des christlichen Gottes zu verstehen und im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen zu deuten. Daraus leitete er für sich den Auftrag ab, wie einst Josua im Lande Kanaan die alten Götter Chinas zu stürzen und statt dessen ein „Himmlisches Königreich des Friedens“ zu errichten. 1851 ließ sich Hong in der alten Reichsmetropole Nanjing zum König ausrufen. Europäische Besucher begrüßte er dort als „transozeanische Brüder“, für sein China erstrebte er eine gleichberechtigte Stellung im Kreis der „christlichen (d.h. der westlichen) Nationen“. Diese Erwartungen wurden bitter enttäuscht. Im Gegenteil: britische Truppen unterstützten die regierenden Manchus bei der Niederschlagung des Aufstandes. Die Zahl der Opfer war ungeheuer hoch. Konservative Schätzungen gehen von 20 Millionen, andere von bis zu 35 Millionen Toten aus¹.

* Antrittsvorlesung an der Ev.-theol. Fakultät München am 24. 11. 1994.

¹ R. G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1982; *ders.*, God's country in the family of nations: the logic of modernism in the Taiping doctrine of international relations (in: J. M. Bak / G. Benecke [Hgg.], *Religion and rural revolt*, Manchester 1984, 354–372); Ph. A. Kuhn, *The Taiping Rebellion* (in: *The Cambridge History of China*. Vol. X/1, London etc. 1978. 264–317); J. S. Gregory, *British Intervention Against the Taiping Rebellion* (in: *Journal of Asian*

Die hier skizzierten Ereignisse sollen nun nicht Gegenstand der folgenden Ausführungen werden. Vielmehr wurden sie erwähnt, da sie hierzu-lande so gut wie unbekannt sind. Die T'ai-ping-Bewegung ist eines der Eckdaten nicht nur der politischen Geschichte Chinas im 19. Jh., sondern zugleich auch der Christentumsgeschichte Asiens. Dennoch wird sie in kaum einem der geläufigen kirchengeschichtlichen Nachschlagewerke überhaupt nur erwähnt, geschweige denn ausführlicher verhandelt. Dabei handelt es sich hier keineswegs um einen Einzelfall. In den Curricula der Kirchengeschichte (wie sie als akademische Disziplin an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums betrieben wird) ist die Geschichte des außereuropäischen Christentums zumeist ausgeblendet, und Kirchengeschichte wird im Regelfall als die Geschichte der Kirchen Europas (bzw. der westlichen Welt) betrieben. Wie problematisch eine derartige Einengung der Sichtweise ist, zeigt bereits ein Blick auf die Weltkarte und die sprunghaft gestiegene Bedeutung Asiens, des pazifischen Raumes, Afrikas und Lateinamerikas im Kontext einer immer stärker zusammenwachsenden Weltgesellschaft. Aber auch innerhalb des christlichen Lagers verschieben sich – global betrachtet – die Gewichte dramatisch. Bereits heute gibt es in der südlichen Hemisphäre mehr Christen als im Norden. In Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in diese Richtung verschieben. Eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte kann an dieser Entwicklung nicht vorbeigehen.

Im Regelfall wird die Geschichte des außereuropäischen Christentums, wenn überhaupt, allenfalls im Kontext der Missionsgeschichte verhandelt. Diese Arbeitsteilung mag lange Zeit sinnvoll gewesen sein. In der Sache jedoch erscheint sie zunehmend problematisch – schon deshalb, weil sich weite Bereiche etwa der Christentumsgeschichte Asiens eben *nicht* als das Resultat westlich-missionarischer Initiative darstellen lassen. Als die Portugiesen 1498 auf dem Umweg über Afrika jenen Seeweg nach Indien wiederentdeckten, den Columbus zuvor vergeblich im Westen gesucht hatte, trafen sie im südindischen Kerala mit den Thomaschristen ein einheimisches Christentum an, im Land seit mehr als 1000 Jahren kontinuierlich präsent². In Korea bildete sich seit 1784 eine einheimische katholische Kirche mit eigenem Klerus und einer theologischen Literatur in koreanischer Sprache, 50 Jahre *bevor* der erste europäische Missionar das Land betrat³. In anderen Regionen haben sich Kirchen, die aus missionarischer Gründung hervorgegangen sind, sehr schnell von diesen Anfängen gelöst und *eigen-*

Studies 19/1, 1959, 11–26). – Bibliographie: R. G. Tiedemann, Bibliography of Western Language Materials Concerning the Taiping Tianguo, London 1996 (angekündigt) – Zeitenössische Darstellung: Augustus F. Lindley, Ti-Ping Tien-Kwoh; The History of the Ti-Ping Revolution, London 1866 (New York ^N1970).

² St. Neill, A History of Christianity in India. Vol. I, Cambridge 1984, 87–93. 111 ff.; A. M. Mundadan, History of Christianity in India. Vol. I: From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century, Bangalore 1984, 216–233. 242–262.

³ Cf. H. Diaz, A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Ch'ong Yak-jong Augustine (1760–1801), Immensee 1986; K. Koschorke, Neue Impulse kirchengeschichtlicher Arbeit in Korea (in: NZM 49, 1993, 133–135).

ständige Strukturen ausgebildet – so besonders eindrucksvoll die sog. unabhängigen Kirchen Afrikas (seit etwa 1890), Kirchen mit einer besonders hohen Wachstumsrate⁴. Wohl bezogen auf einzelne Etappen und Regionen, nicht aber als generelle Beschreibung läßt sich die Geschichte des außereuropäischen Christentums sachgerecht unter das Stichwort ‚Missionsgeschichte‘ fassen. Das entspräche weder dem realen historischen Verlauf noch dem aktuellen Selbstverständnis der Kirchen dieser Länder.

Wir stehen also vor der Aufgabe, eine Kirchengeschichte zu entwickeln, die den radikal veränderten ökumenischen Rahmenbedingungen gerecht wird. Das schließt die stärkere Integration der außereuropäischen Christentumsgeschichte ein. *Wie* diese Aufgabe zu lösen ist – darüber hat die Diskussion eigentlich noch gar nicht begonnen. Wenig Sinn würde es dabei machen, den traditionellen Inhalten der Kirchengeschichte nun einfach noch weitere Details der Christentumsgeschichte Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas hinzuzufügen. Gesteigerte Konfusion wäre das Resultat. Wichtiger erscheint demgegenüber die Suche nach *übergreifenden Strukturen und verbindenden Themen*, die sowohl die Geschichte des Christentums im Kontext einzelner Regionen zu strukturieren wie die Verbindung zur Kirchengeschichte des Westens herzustellen und damit zugleich Etappen einer globalen Christentumsgeschichte zu markieren vermögen. In diesem Sinn verstehen sich die folgenden Überlegungen. Diskutieren möchte ich dabei die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung des Westens, in ihrer Wechselwirkung mit bestimmten Entwicklungen in den asiatischen Kirchen dieser Zeit. Ins Auge zu fassen ist dabei v.a. die Indigenisierungsbewegung im Asien der Jahrhundertwende. Sofern diese Bewegung relativ gleichzeitig an ganz verschiedenen Orten des riesigen Kontinents zu beobachten war, markiert sie eine übergreifende Erscheinung der asiatischen Christentumsgeschichte. Sofern sie den Protest gegen die konfessionelle Zersplitterung des missionarischen Christentums formulierte, wirkte sie – über die Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 – zugleich auch prägend auf die im Entstehen begriffene Ökumenebewegung des Westens ein. Umgekehrt gingen von Edinburgh starke Impulse zurück nach Asien (und Afrika) und verstärkten dortige Bestrebungen zum Aufbau eigenständiger Kirchen. In drei Schritten möchte ich diesen Sachverhalt darlegen.

⁴ Cf. A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950*, Oxford 1994, 493–539; F. Ludwig, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918*, Frankfurt etc. 1992, v. a. 281–358; E. Kamphausen, *Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika ... 1872–1912*, Bern 1976; P. B. Clarke, *West Africa and Christianity*, London 1986, 157 ff.

2. Ein Beispiel: Die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung

2.1. Die Indigenisierungsbewegung Asiens

Den Einsatzpunkt bildet also die Indigenisierungsbewegung im Asien der Jahrhundertwende⁵. Entstanden ist sie in einer spezifischen Problemkonstellation, im Spannungsfeld traditioneller missionskirchlicher Strukturen und des erwachenden Nationalismus der asiatischen Gesellschaften und Christen. Das 19. Jahrhundert ist vielfach als das „große Jahrhundert“ der protestantischen Missionen charakterisiert worden. In der Tat sind diese gegen Ende des Jahrhunderts in zahlreichen Gebieten präsent, die ihnen früher verschlossen waren. Sie verstanden es, zunehmend auch die lokalen Eliten anzusprechen, und waren weit über den Kreis der getauften Gemeindemitglieder hinaus wirksam⁶. Für diesen enormen Aufschwung waren sehr unterschiedliche Faktoren ausschlaggebend. Äußere Bedingungen – wie die massiv verbesserten Verkehrsmöglichkeiten und die im ganzen eher fördernde als hindernde Einstellung der jeweiligen Kolonialadministrationen – sind *ein* solcher Aspekt. Die Faszination, die die Missionen mit ihrem Apparat an Schulen und Spitälern als Agent einer Modernisierung auf die traditionsbestimmten asiatischen Gesellschaften ausüben konnten, ist ein anderer.

Als Ergebnis dieser Arbeit ist jedenfalls eine massiv *gesteigerte Präsenz* in unterschiedlichen Regionen zu verzeichnen. Von Korea, Japan und China, von Ceylon und Indien bis hin nach Indonesien spannte sich ein weites Netz protestantischer Missionen und Gemeindegründungen. Die so entstandenen Gemeinden unterschieden sich zwar untereinander im Blick auf ihr kulturelles Umfeld, andererseits stellten sie in vielem genaue Kopien ihrer jeweiligen Mutterkirchen dar. War die protestantische Missionsbewegung zunächst weithin vom Geist ökumenischer Kooperation geprägt, so verschärften sich gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend die konfessionellen Gegensätze. Zudem waren vielerorts die verschiedensten protestantischen Gruppierungen nebeneinander tätig, und das dann teilweise auch noch in unterschiedlichen nationalen Varianten. So wirkten etwa in Indien lutherische Missionen deutschen, skandinavischen und amerikanischen

⁵ Die folgenden Bemerkungen stehen im Zusammenhang zweier Forschungsprojekte: 1. K. Koschorke, Die christlichen Kirchen Sri Lanka's und der Revival von Buddhismus und Hinduismus 1880–1920 (beim Schweiz. Nationalfonds); 2. ders./F. Ludwig, Anti-Denominationalismus und Nationalismus. Die Anfänge ökumenischer Kooperation in Asien und Afrika [unter besonderer Berücksichtigung Indiens und Nigerias, 1890–1947] und ihr Einfluß auf die ökumenische Bewegung des Westens (bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft). Im zweiten Projekt werden auch die entsprechenden afrikanischen Entwicklungen thematisiert, die im vorliegenden Beitrag ausgelassen sind.

⁶ Die katholischen Missionen, durch den Tiefpunkt Ende des 18. Jahrhunderts gelähmt, waren zunächst weit weniger wirksam. – Klassische Darstellungen: K. S. Latourette, A History of The Expansion of Christianity. vols. 5&6: „The Great Century“, New York 1943 (N1980); H.-W. Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit (KIG 4/T), Göttingen ³1976, 26–48.

Ursprungs; und in China waren um die Jahrhundertwende sechs unterschiedliche Richtungen der Presbyterianer, fünf der Anglikaner sowie sechs methodistische Gruppierungen tätig. Weniger im ländlichen Raum, wohl aber in den größeren Städten standen diese unterschiedlichen Christentumsvarianten dann oft konkurrierend nebeneinander. Die resultierende Konfusion schilderte ein indischer Christ drastisch am Beispiel seiner eigenen Familie: der Großvater sei Anglikaner, die Großmutter Baptistin, dazu gebe es in der Familie auch noch Presbyterianer und Lutheraner. Sonntags mußten dann alle in verschiedene Kirchen gehen.

Die protestantische Missionsbewegung hatte aber noch einen ganz anderen Effekt: sie wirkte stimulierend ein auch auf die *nicht-christlichen Religionen Asiens*. Noch Mitte des Jh.s vielfach tot geglaubt, erlebten diese gegen Ende des Jahrhunderts ein dynamisches Erwachen. Das aber geschah vielerorts in einer gleichsam ‚modernisierten‘ Variante, die in zahlreichen Merkmalen geprägt war vom Gegenüber zu den protestantischen Missionen. Als Beispiel verweise ich auf den Revival des Buddhismus in Ceylon seit 1880: in seinen organisatorischen Strukturen (wie der Einrichtung buddhistischer „Sonntagsschulen“ und „Young Men’s Buddhist Association’s“⁷), in bestimmten Aspekten von Frömmigkeit und Ethos (wie etwa dem monogamen Eheideal) sowie in der Betonung des Laienelementes ist dieser revitalisierte Buddhismus in vielen Aspekten Abbild genau jenes Missionsprotestantismus, den er doch vehement bestreitet. Unter dem Stichwort „Protestant Buddhism“ – als *Protest* gegen und zugleich als *Anpassung* an das bestrittene protestantische Vorbild – wird dieser Sachverhalt in der religionssoziologischen Literatur diskutiert⁸. Analoge Entwicklungen lassen sich teils früher, teils später auch im Hinduismus Indiens⁹ oder im Konfuzianismus Chinas¹⁰ beobachten.

⁷ Diese buddhistischen YMBA’s waren den protestantischen YMCA’s nachgebildet, deren Bedeutung als Treffpunkt westlich gebildeter Eliten (und Rekrutierungsreservoir für indigene Kirchenführer) kaum übertrieben werden kann. Dementsprechend wurden im kolonialen Ceylon später dann auch noch (hinduistische) YMHA’s, (islamische) YMMA’s sowie (katholische) YMCathA’s gegründet.

⁸ So klassisch G. Obeyesekere, *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon* (in: *Modern Ceylon Studies VI* [1970] 43–63); R. Gombrich/ G. Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, Princeton 1988; cf. H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*. I, Frankfurt etc. 1966, 37–108 („Der buddhistische Modernismus“); G. D. Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Columbia SC 1988, 45–74 („The Early Revival and Protestant Buddhism“).

⁹ Cf. J. Lütt, *Hindu-Nationalismus in Uttar Pradesh 1867–1900*, Stuttgart 1970; R. J. Fox, *Resistant Hinduism. Sanscrit Sources in Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Wien 1981; H. Kulke/D. Rothermund, *Geschichte Indiens*, Stuttgart etc. 1982, 303–313; H.-J. Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981; D. Kopf, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton 1979, 176–186. – Zeitgenössische Darstellungen aus Hindu-Perspektive: The Hindu Organ (Jaffna) 18. 1. 1899 (p. 41); aus christlicher Sicht: C. F. Andrews, *The Renaissance in India*, London 1912, 106–123; J. R. Mott, *The Decisive Hour*, London 1911, 62–66; J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915, 430 ff. 442–445.

¹⁰ Cf. W. Franke, *Chinas kulturelle Revolution*, München 1957, 41 ff.; E. L. Farmer u. a., *Comparative History of Civilizations in Asia*. Vol. 2, Reading/Mass. 1977, 704 f.; zum

Wie dem auch immer sei: der Revival der traditionellen Religionen in sehr unterschiedlichen Kulturräumen Asiens um die Jahrhundertwende ist unbestreitbares Faktum, und verbunden ist er mit den *Anfängen* eines sich nun zunehmend auch *politisch* artikulierenden *Nationalismus*. Das neuentdeckte Selbstwertgefühl der vom europäischen Kolonialismus bedrohten (bzw. unterworfenen) Völker Asiens drückte sich vielerorts zunächst – und politisch unverfänglich – in der Wiederentdeckung des je eigenen kulturellen und religiösen Erbes aus, bevor man dann auch die Forderung nach erweiterten politischen Rechten erhob¹¹. Benares und Anuradhapura sind eben sehr viel älter als das metropolitane London, und lange vor Jesus Christus lehrten bereits Gautama Buddha oder Konfuzius¹². Damit bekam aber auch die religiöse Identität einen ganz neuen – nun politischen – Stellenwert. Zugehörigkeit zum Buddhismus oder zum Hinduismus galt nun in ganz neuer Weise auch als Ausdruck einer „nationalen Gesinnung“, und umgekehrt wurde gegenüber dem Christentum zunehmend der Vorwurf erhoben, es wirke „denationalisierend“, sei fremden Ursprungs und zerstöre die eigene kulturelle Identität¹³.

Für die aus der westlichen Mission entstandenen christlichen Kirchen Asiens markiert dieser religiös-kulturelle Revival eine enorme Herausforderung. Und in Reaktion auf diese Herausforderung formierte sich nun in ganz verschiedenen Regionen des Kontinents (wenngleich im einzelnen deutlich phasenverschoben) das, was ich als die *Indigenisierungsbewegung* dieser Periode bezeichnen möchte. Dabei handelt es sich keineswegs um eine irgendwie zentral koordinierte oder programmatisch konsistente Bewegung¹⁴. Wohl aber lassen sich nun in verschiedenen Kirchen vielfältige

Opferedikt von 1906: J. K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York 1966, 206; Mott, *Decisive Hour* (s. Anm. 9), 60–62.

¹¹ Zum Zusammenhang von „Cultural Renaissance and Nationalism“ in gesamtasiatischer Perspektive im Zeitraum 1880 bis 1920 cf. Farmer, *Comparative History* (s. Anm. 9), 653–728; sowie D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, London 1986, 765 ff. 770 ff. 789 ff. 807 ff.; K. M. de Silva, *A History of Sri Lanka*, Oxford/Bombay etc. 1981, 339–355; D. Rothermund, *Phases of Indian Nationalism and Other Essays*, Bombay 1970. Zeitgenössische Darstellungen: Mott, *Decisive Hour* (s. Anm. 9), 57–70; C. F. Andrews, *The Renaissance in India*, London 1912.

¹² In diesem Kontext ist auf die intensive Rezeption der Arbeiten europäischer Archäologen und Orientalisten im Asien der Jahrhundertwende zu verweisen.

¹³ „He (i. e. the educated Hindu) views Christianity as a *denationalising* factor“ – eine Feststellung, die sich um 1910 nicht nur in Berichten über Indien, sondern analog auch über Burma, Ceylon, Japan oder China findet. – Die Abfolge von religiös-kulturellem Revival und politischer Nationalbewegung stellt sich in den einzelnen Regionen Asiens unterschiedlich dar. Ein wichtiges Datum für die Ausbildung eines gesamtasiatischen Bewußtseins („Asia is one“) zumindest in den tonangebenden Segmenten der westlich gebildeten Eliten markiert der Sieg des asiatisch-buddhistischen Japans über das europäisch-christliche Rußland 1904/05 – ein Ereignis, das bis in die letzten Dörfer Bengalens hinein lebhaft diskutiert wurde. Zeitgenössische Schilderungen: C. F. Andrews, *The Effect of the Japanese Victories upon India* (in: *The East and the West* 3, 1905, 361–372); ders., *The Situation in the East* (in: *The East and the West* 5, 1907, 419–429); S. C. Rutnam, *An Oriental Study of Foreign Missions*, London 1920, 56, 109 f.

¹⁴ Auch der Terminus „Indigenisierung“ wurde erst später technischer Begriff – u. a.

Experimente beobachten, denen jeweils die Suche nach „einheimischen Ausdrucksformen“ und einer nicht-westlichen, „nationalen Gestalt“ des Christentums gemeinsam ist.

Aspekte dieser Indigenisierungsbewegung:

a. Kulturelle Ausdrucksformen

Vielfältige Reformen des kirchlichen Lebens werden nun diskutiert (wenngleich sie oft erst später zu konkreten Ergebnissen führen). Sie betreffen zunächst v.a. die Bereiche kirchliche Musik, Liturgie und Architektur. So beginnt man mit dem Bau von Kirchen in den unterschiedlichen Formen lokaler Architektur (anstelle des neogothischen Einheitsstils der viktorianischen Kolonialbauten); ähnliche Experimente auch bei der Gestaltung des Gottesdienstes, der Liturgie, in der Wahl der Musikinstrumente. Auf dem Boden sitzen, mit den Fingern essen, der Gebrauch einheimischer Namen – all das wird nun zum Thema. Über die Einrichtung christlicher Ashrams wird nachgedacht¹⁵. In den missionsschulischen Curricula wird verstärkt die lokale Geschichte (anstelle der Geschichte des britischen Empire) zum Thema gemacht, und der Unterricht in den einheimischen Sprachen wird nun zum Programm¹⁶. Auch die Wahrnehmung der außerchristlichen Religionen ändert sich. Modelle einer „Erfüllungstheologie“ werden zunehmend diskutiert. Christus kam nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus werden in der Ernsthaftigkeit ihrer religiösen Aspirationen begriffen, nicht länger als zu verwerfendes Heidentum¹⁷.

b. Selbstregierung

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Forderung *einheimischer Kirchenleitung* („indigenous leadership“) neue Brisanz. Gewiß, die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden einheimischen Kirche entsprach seit langem missionarischer Programmatik¹⁸, aber inzwischen doch eher vage und

als Folge der durch Edinburgh 1910 (und Jerusalem 1928) ausgelösten Diskussionen bzw. dann seit Anfang der Siebziger Jahre in Abgrenzung zum weitergehenden Konzept einer (die sozio-ökonomischen Realitäten einbeziehenden) „Kontextualisierung“.

¹⁵ Seit 1912 in größerem Kreis diskutiert, wurden die ersten christlichen Ashrams Indiens seit 1917/21 gegründet (etwa der Christukula-Ashram in Tiruppatur). Vereinzelt Experimente gab es bereits Ende des 19. Jahrhunderts.

¹⁶ Z. B. A. G. Fraser, *The Problem before Educational Missions in Ceylon*, London 1908.

¹⁷ Beispiele: T. I. Tambyah, *Foregleams of God. A Comparative Study of Hinduism, Buddhism and Christianity*, London/Madras 1925 (für Ceylon); C. Y. Cheng, *The Development of an Indigenous Church in China* (in: IRM 12, 1923, [368–388] 372) (für China); J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism*, Oxford etc. 1913 (für Indien). Zu Farquhar cf. E. J. Sharpe, *Not to Destroy But to Fulfill*, Uppsala 1965.

¹⁸ C. P. Williams, *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy*, Leiden etc. 1990.

in unverbindlicher Form. Nun aber wird sie in ganz neuer Weise auf die Tagesordnung gesetzt; und wo dieser Forderung *nicht* entsprochen wurde, kam es zu Protesten einheimischer Christen und zu Ansätzen der Bildung *missionsunabhängiger Kirchen* – so in Indien, Ceylon und Burma oder in je unterschiedlicher Weise auf den Philippinen, in China und Japan¹⁹. Eine andere Variante stellte die Gründung einheimischer Missionsgesellschaften dar, dezidiert *ohne* europäische Beteiligung und Kontrolle. So etwa die „Jaffna Students Missionary Society“ in Ceylon (1899) oder die „National Missionary Society“ Indiens (1905), die nach dem Motto „Indian people, Indian money, Indian leadership“ verfuhr. An prominenter Stelle wirkten darin Persönlichkeiten wie V. Samuel Azariah mit, dem wir später als indischem Delegierten in Edinburgh sowie als dem ersten einheimischen Bischof der anglikanischen Kirche Indiens wiederbegegnen werden²⁰.

c. Antidenominationalismus

Ein Aspekt dieser an sich sehr viel umfassenderen Indigenisierungsbewegung ist nun die Forderung nach Überwindung der konfessionellen Zersplitterung, und es ist dies Postulat, das am schnellsten zu konkreten Resultaten führen sollte²¹. Nichts belegte in den Augen weiter Kreise den fremden, „ausländischen“ Charakter des Christentums in Asien so deutlich wie die Vielzahl konkurrierender Denominationen; und der Problemdruck zu ihrer Überwindung war darum auf den sog. „Missionsfeldern“ Asiens ungleich früher und intensiver zu spüren als in den historischen Kirchen des

¹⁹ „The First Independence Movement Among Indian Christians“ im Indien des ausgehenden 19. Jahrhunderts hatte K. Baago in einer klassisch gewordenen Studie untersucht (in: ICHR 1, 1967, 65–78; cf. ders., *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969); wie sehr der Rekurs auf die Venn'sche Three-Self-Formel gerade auch in den innergemeindlichen Diskussionen einheimischer Christen eine bestimmende Rolle spielte, zeigen parallele Bewegungen etwa in Ceylon (s. K. Koschorke, *Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon*, in: NZM 50, 1994, 131–136). Eine auch nur ansatzweise Erfassung innerkirchlicher Emanzipationsbestrebungen im Asien der Jahrhundertwende – zeitgleich zu den Anfängen der unabhängigen Kirchen Afrikas – fehlt. Wichtige Einzelhinweise etwa bei: A. Hunter/Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge 1993, 119–123; W. R. Shenk, *The Origins and Evolution of the Three-Selfs in Relation to China*, in: IBMR 14 (1990) (28–35) 31 ff.; M. D. Clifford, *Iglesia Filipina Independiente. The Revolutionary Church*, in: G. H. Anderson (Hg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca/London 1969, 223–255; oder verstreute Angaben in den Länderartikeln von D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford/New York 1982.

²⁰ K. T. Paul, *The Missionary Spirit in the Indian Church*, Madras 1909; D. E. Ebright, *The National Missionary Society of India, 1905–1942*, Chicago 1944.

²¹ Klassische Forschungspositionen: R. Rouse/St. Neill/H. E. Fey (Hgg.), *A History of the Ecumenical Movement 1517–1968*. Bd. I, Genf 1993, 341 ff. 353 ff. 366 ff. 377–398; H. R. Weber, *Asia and the Ecumenical Movement 1895–1961*, London 1966, 143–163; wichtig auch: K. Baago, *A History of the National Christian Council of India 1914–1964*, Nagpur 1965. – Was in der bisherigen Diskussion viel zu wenig gesehen wurde, ist die enge Verknüpfung der Ökumenebewegung Asiens mit den zeitgleichen Indigenisierungsbestrebungen in den Kirchen des Kontinents.

Westens, wo sie ihren Ursprung hatten. Innerchristlich wurde diese Kritik in doppelter Hinsicht wirksam. Einmal als *strategische Erwägung* der in Asien tätigen Missionen. Sie führte zu Formen intensiver missionarischer Kooperation, so etwa zum Konzept regionaler Absprachen („comity“)²². Vor allem aber wurde sie gerade auch als *Initiative einheimischer Christen* wirksam, die eine „nationale Gestalt des Christentums“ anstrebten und sich dabei sowohl von der Kontrolle der Missionare wie von dem Konfessionalismus zu befreien suchten, den diese ins Land gebracht hatten²³. Hier stellt sich Ökumene also dar als *Protest gegen das westliche Christentumsmodell*. In jedem Fall steht die Frage intensiver ökumenischer Kooperation seit der Jahrhundertwende unübersehbar auf der Tagesordnung der asiatischen Christenheit.

2.2. Edinburgh 1910 und die Ökumenebewegung des Westens

Der Ort nun, wo diese innerasiatischen Entwicklungen für die protestantischen Kirchen des Westens relevant werden sollten, war die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. Edinburgh war keineswegs die erste internationale und interdenominationalle Veranstaltung dieser Art, wohl aber die im Blick auf Zahl, Gewicht und Repräsentativität der Teilnehmer bis dahin bedeutendste. 120 Gesellschaften und Kirchen aus den USA, Großbritannien und Kontinentaleuropa waren vertreten²⁴, darunter auch solche Gruppen (wie die hochkirchlichen Anglikaner), die früher eine Mitarbeit verweigert hatten²⁵. Die Zahl der asiatischen Delegierten war noch gering (17), das Gewicht ihres Beitrages (sowie die Präsenz asiatischer Themen) umso größer²⁶. Dadurch, daß Edinburgh das Problem der missionarischen Zusammenarbeit in den umfassenden Kontext eines weltweiten Zu-

²² Cf. R. P. Beaver, *Ecumenical Beginnings in Protestant World Mission. A History of Comity*, New York 1962.

²³ Überwindung der „zufälligen westlichen Unterschiede“ war zentraler Punkt dieser Kritik einheimischer Christen. Cf. Baago, *Pioneers* (s. Anm. 19), 4–11; J. C. B. Webster, *The Christian Community and Social Change in 19. Century North India*, Delhi 1976, 187 ff. Cf. unten Anm. 53.

²⁴ Sie entsandten 1355 Delegierte, darunter 594 amerikanische, 560 britische, 175 kontinentaleuropäische sowie 26 australische (W. Günther, *Von Edinburgh nach Mexiko City*, Stuttgart 1970, 11). Zu den Erfahrungen der deutschen Teilnehmer cf. den Bericht bei A. W. Schreiber, *Die Edinburgher Welt-Missionskonferenz, Basel 1910*. Organisatorisch war Edinburgh weitgehend nach dem Modell der gesamtindischen Missionskonferenz Madras 1902 gestaltet (cf. Rouse/Neill/Fey, *History* [s. Anm. 21] I, 392).

²⁵ Cf. W. H. Hogg, *Mission and Ökumene. Geschichte des Internationalen Missionsrates und seiner Vorläufer im 19. Jh.*, Stuttgart 1954, 137.

²⁶ Cf. Weber, *Asia* (s. Anm. 21) 130–135. Aus Indien kamen: V. S. Azariah, K. C. Chatterji, J. R. Chitambar, S. Ghose, Shivram Masoji, John Ragiah, R. K. Sorabji, Thang Khan; aus Burma: Ah Sou; aus China: C. Y. Cheng, T. E. Tong, D. T. Tsang; aus Korea: T. Y. Yun; aus Japan: Y. Chiba, T. Harada, Y. Honda, K. Ibuka. – Dem außerordentlich einflußreichen (zentralen) Fortsetzungskomitee der Edinburgh-Konferenz gehörten dann bereits 3 Asiaten an: Bischof Y. Honda (Japan), C. Y. Cheng (China) und K. S. Chatterji (Indien).

sammenwirkens auch der Kirchen stellte, wurde es zum „Geburtsort“ und zur „Initialzündung für die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jh.s“²⁷. Auch wenn man diese Feststellung im einzelnen abschwächen mag, ist doch die enorme Bedeutung Edinburghs für die im Entstehen begriffene ökumenische Bewegung des Westens völlig unbestreitbar.

Einzigartig war Edinburgh allein schon durch die Intensität der *Vorbereitung*. Über 500 Korrespondenten in den verschiedenen Überseegebieten (Missionare wie einheimische Christen) wurden im Vorfeld angeschrieben und detailliert zu den verschiedenen Konferenzthemen befragt (Situation vor Ort, Fragen missionarischer Kooperation, indigene Leitungsstrukturen oder das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen). Wer sich ein Bild von der Lage des Christentums an sehr unterschiedlichen Orten der außereuropäischen Welt um das Jahr 1910 machen will, findet in dieser Korrespondenz reichliches Material²⁸. Daß dabei die Situation in Asien sehr viel ausführlicher dargestellt wurde als die in Afrika²⁹, entsprach der größeren Intensität und längeren Dauer des missionarischen Engagements in diesem Kontinent. Daß hingegen Lateinamerika bei den Beratungen der Konferenz ausgeklammert blieb, war bewußter Entscheid. Thema war die Situation in der nicht-christlichen Welt, nicht aber Aktivitäten unter bereits christianisierten Völkern³⁰. Im Blick auf eine mögliche Zusammenarbeit mit den Katholiken war damit ein wichtiges Zeichen gesetzt.

Die Beratungen der Konferenz mündeten in einen *Schlußaufruf* an die weltweite Christenheit, an „die Mitglieder der Kirche (sg. !) in christlichen Ländern“; und die Dringlichkeit einer ganz neuen Qualität zwischenkirch-

²⁷ A. Lindt (in: KThQ IV/2 p. 54): „Initialzündung für die ganze ökumenische Bewegung des 20. Jh. s“; R. Rouse/St. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Göttingen 1957, I,497: „Geburtsort der neuzeitlichen ökumenischen Bewegung“; Hogg, *Mission* (s. Anm. 25) 121: „Anfang ... der ökumenischen Bewegung“; einschränkend: Siegmund-Schultze, *Zur Geschichte der ökumenischen Bewegung in deutscher Sprache* (in: ÖR 8, 1959, [88–100] 91). Cf. H. J. Margull, *Ökumenische Bewegung: Erste Phase* (1846) 1910–1920 (in: VF 22, 1977, 58–75); R. Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 43–45.

²⁸ In Microfiche-Edition ist diese vorbereitende Korrespondenz inzwischen allgemein zugänglich (International Missionary Council Archives, 1910–1961, bei: IDC, Leiden).

²⁹ Zu Afrika in den Beratungen von Edinburgh cf. E. Utuk, *From New York to Ibadan. The Impact of African Questions on the Making of Ecumenical Mission Mandates, 1900–1958*, New York/Bern etc. 1991, 34–58; sowie das Anm. 5 erwähnte Forschungsprojekt.

³⁰ Edinburgh inspirierte jedoch mit dem Panama-Kongreß des Jahres 1916 ein analoges Unternehmen auch für Lateinamerika, zu dem übrigens (wenngleich erfolglos) auch katholische Beobachter eingeladen wurden. Analogien zu der Situationsanalyse Edinburgh's bestanden dabei u. a. im betonten Verweis auf die Bedeutung nationalistischer Bewegungen als Triebfeder ökumenischer Kooperation (Panama Congress 1916. *Christian Work in Latin America*. Published ... by the Missionary Education Movement. Vol. III, New York 1917, 65–68: „National ideals as a unifying motive“). Zu Panama 1916 cf. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 798–800; J.-P. Bastian, *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika*, Luzern 1995, 166–170.

licher Zusammenarbeit wird gerade von der Einsicht in die aktuelle Situation her begründet, wie sie sich in den Beratungen dargestellt habe. „Während der letzten 10 Tage sind wir mit eifrigem und anhaltendem Studium der Lage des Christentums in nichtchristlichen Ländern beschäftigt gewesen ... Unser Überblick hat uns einen Eindruck von dem bedeutenden Charakter der gegenwärtigen Stunde gegeben. Wir haben aus vielen Gebieten gehört von dem *Erwachen großer Nationen*, von der Öffnung lange verschlossener Türen und von Bewegungen, welche alle auf einmal der Kirche eine neue Welt vor Augen stellen“. Dabei steht der Konferenz erkennbar gerade die Situation in Asien vor Augen, so der Einsturz feudaler Strukturen jüngst in der revolutionären Türkei, der beispiellose Sprung Japans in die Moderne³¹ oder die erstarkenden Nationalbewegungen Indiens oder Chinas, bei denen noch offen ist, ob sie sich für einen Weg mit oder ohne das Christentum entscheiden werden. *Beide* Optionen erscheinen in der Analyse von Edinburgh als möglich. Deshalb die Dringlichkeit entschlossenen, vereinten Handelns. „Die nächsten 10 Jahre werden aller Wahrscheinlichkeit nach einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte darstellen und können von entscheidenderer Bedeutung sein als viele Jahrhunderte gewöhnlichen Zeitlaufs ... Wenn diese Jahre ungenutzt verstreichen, kann eine Verwüstung angerichtet werden, welche Jahrhunderte nicht wieder gutzumachen vermögen. Wenn sie dagegen richtig verwandt werden, können sie zu den glorreichsten in der Geschichte des Christentums gehören“³².

Es ist dieses Bewußtsein einer historisch einmaligen Chance, die für Edinburgh eine ganz neue Qualität ökumenischer Kooperation erforderlich macht. Bloß organisatorische Verbesserungen des missionarischen Apparates reichen nicht aus. Die Christenheit als ganze muß zusammenfinden, um den Erfordernissen der gegenwärtigen „Stunde der Entscheidung“³³ gerecht zu werden. Dabei war die Situationsanalyse durch Edinburgh keineswegs so unrealistisch, wie dies im nachhinein erscheinen mag³⁴. 1911 etwa

³¹ Mott, *Decisive Hour* (s. Anm. 9) 5: „The Eastern nations are following Japan, as Japan is following the West, and what Japan has succeeded in doing to-day the others will do to-morrow“ – eine Faszination, die gerade auch die indigenen christlichen Eliten des Kontinents erfaßte. So lud die (1905 unter maßgeblicher Beteiligung v. S. Azariah's ins Leben gerufene) National Missionary Society Indiens noch im gleichen Jahr als erste ausländische Gäste japanische Christen nach Indien ein.

³² The World Missionary Conference, 1910. The History and Records of the Conference. Vol. IX, Edinburgh/London 1910, 108–110; zu vergleichen sind v. a. die Länder- und Regionalberichte in Vol. I.

³³ So der Titel der Zusammenfassung der Konferenzerhebungen durch J. R. Mott („The Decisive Hour of Christian Missions“, London 1910), noch im gleichen Jahr auch in deutscher Übersetzung erschienen („Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir“, Basel 1910) und auch sonst weit verbreitet.

³⁴ In Indien etwa sind gegen Ende des 19. Jh. s die Massenbewegungen unterprivilegierter Schichten zum Christentum zu registrieren; „and the effect was like a trumpet-call to the entire Indian Missionary World“ (*Baago*, Council [s. Anm. 21] 4). In China begann „1901 ... die einflußreichste Phase der christlichen Mission“ (J. K. Fairbank, *Geschichte des modernen China 1800–1865*, München 1991², 151; cf. *ders./K.-C. Liu*

wurde in China die seit Jahrhunderten regierende Manchu-Dynastie gestürzt. Der erste (provisorische) Präsident des republikanischen China – Sun Yat-Sen – war Christ; und „niemals zuvor bestand eine solche Gelegenheit, das Land für Christus zu gewinnen“ (so eine chinesische Kirchenkonferenz des Jahres 1912)³⁵. Andererseits: vier Jahre nach Edinburgh brach der Erste Weltkrieg aus, in den Augen vieler Asiaten drastischer Beweis für das moralische Versagen des Christentums. Die „Stunde der Entscheidung“ schien vertan.

Dennoch war nun eine Entwicklung eingeleitet, die sich nicht mehr rückgängig machen ließ. Die von Edinburgh ausgehenden Impulse für die Ökumenegeschichte des 20. Jh.s sind hier nicht im einzelnen nachzuzeichnen. Sie führten etwa 1921 zur Gründung des Internationalen Missionsrates, eines der drei Hauptstränge der organisierten Ökumene. Zugleich bestanden personelle und sachliche Querverbindungen zu den anderen Zweigen. So zur Bewegung „Faith and Order“, deren Initiator, der anglikanische Missionsbischof der Philippinen Charles Brent, bei diesem Unternehmen wesentlich von den Diskussionen der Edinburgh-Konferenz inspiriert war³⁶. Und als sich schließlich 1948 in Amsterdam der Ökumenische Kirchenrat konstituierte, wurde mit dem Amerikaner J. R. Mott jene Persönlichkeit zu seinem Ehrenpräsidenten gemacht, die bereits 1910 die treibende Kraft der Edinburgh-Konferenz gewesen war und der wie kein anderer die ökumenische Bewegung des 20. Jh.s personalisiert³⁷. Zugleich ist J. R. Mott jene Person, die bereits lange vor Edinburgh in Asien systematisch Kontakte zu künftigen einheimischen Kirchen- (und politischen³⁸) Führern aufgebaut hatte und dessen Name zugleich untrennbar mit der Rezeption Edinburghs in Asien verknüpft ist. Diesem Aspekt wollen wir uns nun zuwenden.

[Hgg.], *The Cambridge History of China*. Vol. 11/2, Cambridge etc. 1980, 277 ff. 465 ff. 515 ff.). „To many Chinese, old and young, in contact with Western missionaries at that time, Christianity appeared to be the wave of the future“ (*Ph. West, Christianity and Nationalism* [in: J. K. Fairbank (Hg.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge/Mass. 1981, 226–248], 227).

³⁵ „We recognize in the situation which confronts us all over North China today an opportunity probably unparalleled in the history of missions“ (Peking Conference 1913: CCC [s. Anm. 39] p. 272); cf. *ibid.* p. 324 (China National Conference 1913): „Never have all classes of the people been as accessible as they are now“. – J. R. Mott trug übrigens wesentlich zur Anerkennung des republikanischen China durch die amerikanische Wilson-Administration bei: C. H. Hopkins, John R. Mott 1865–1955, *Grand Rapids* 1979, 398 f.

³⁶ Cf. R. Frieling, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937*, Göttingen 1970, 20(ff.); *ders.*, *Weg* (s. Anm. 27), 43 f.

³⁷ Hopkins, Mott (s. Anm. 35) 696–698. 343–364.

³⁸ In Indien etwa hatte Mott – zum Mißfallen vieler seiner britischen Kollegen – bereits 1895 zielgerichtet Kontakte zum Indischen Nationalkongreß aufgenommen.

2.3. Rückwirkungen auf die asiatischen Kirchen

Zurück also nach Asien und der dortigen Rezeption der Beratungen von Edinburgh. Organisatorisch greifbar ist uns diese Rezeption zunächst in Gestalt der sog. Edinburgh-Fortsetzungskonferenzen der Jahre 1912/1913. 21 solcher Konferenzen fanden unter Mott's Leitung auf regionaler wie nationaler Ebene statt, und zwar in Ceylon, Indien, Burma, Singapore, China, Manschurei, Korea und Japan. Die Beratungen führten jeweils zur Gründung Nationaler *Missionsräte*, aus denen dann zehn Jahre später Nationale *Christenräte* hervorgingen (zunächst in Indien, Japan und Korea). Damit waren die Grundstrukturen einer Selbstverwaltung der asiatischen Kirchen gelegt, die (in ausgestalteter Form) bis in die Gegenwart bestimmend blieben.

Wenn man die Dokumente dieser Konferenzen³⁹ heute liest, erscheinen sie vielleicht wenig aufregend. Im Kontext der Zeit hingegen bargen sie viel Sprengstoff. So etwa die Empfehlung der Teilkonferenz japanischer Kirchenführer 1913 in Tokio. Hier wurde die Mitarbeit überseeischer Missionare zwar weiterhin begrüßt. Zugleich wurde jedoch empfohlen, diese sollten sich – vor jedem missionarischen Einsatz – zunächst für die Dauer von ein bis zwei Jahre unter die Leitung japanischer Pastoren begeben⁴⁰. Ähnlich der Beschluß der China-Konferenz von Kanton, daß „die chinesische Kirche selbst, und nicht fremde Organisationen, permanenter Faktor der Evangelisierung“ des Landes zu sein habe⁴¹. Bemerkenswert an diesem Beschluß ist allein schon die verwendete Terminologie: „Die christliche Kirche in China“, ohne nähere konfessionelle Spezifizierung, wird hier zum handelnden Subjekt erklärt. Analog der Sprachgebrauch anderer Konferenzen, die ebenfalls programmatisch von „der“ einen „Kirche Christi“ etwa in Indien, in Ceylon oder in Japan reden⁴².

Autorität besaßen diese Zusammenkünfte v.a. durch ihre repräsentative Zusammensetzung. Die wichtigsten protestantischen Missionen und Kirchen je eines bestimmten Gebietes waren vertreten⁴³. Zugleich markieren

³⁹ „The Continuation Committee Conferences in Asia 1912–1913 ... Published by the Chairman of the Continuation Committee“, New York 1913 (Abk.: CCC); wichtige Dokumente auch in *J. R. Mott, Addresses and Papers ...* 6 vol. s (New York 1946–47), v. a. die in „Experiences and Impressions During a Tour in Asia in 1912–1913, being Extracts from Personal Letters of J. R. Mott. Privately Printed“ (o. O., o. J.) zusammengestellte Korrespondenz. Im Blick auf die asiatische Rezeption bedeutend v. a. private Aufzeichnungen der Teilnehmer sowie die kirchliche Publizistik in den einzelnen Ländern. – Lit.: *Weber, Asia* (s. Anm. 21) 134–142; *Hopkins, Mott* (s. Anm. 35) 386–404; *K. Baago, Council* (s. Anm. 21), 7 ff.; *Rouse/Neill/Fey, History* (s. Anm. 21) I, 362–366.

⁴⁰ CCC (s. Anm. 39) p. 433.

⁴¹ CCC (s. Anm. 39) p. 193 ff.; *Hopkins, Mott* (s. Anm. 35) 395.

⁴² „At the national conference the name *Chung Hua Chi Tu Chiao Hui* (Chinese Christian Church) was adopted for general use as a common title for all the Christian Churches in China“ (*Weber, Asia* [s. Anm. 21] 138). – Cf. CCC (s. Anm. 39) p. 327: „Church of Christ in China“; p. 18: „The Church of Christ in Ceylon“; p. 125: „The Indian Church“; p. 159: „The Native Church in Burma“; p. 391: „The Korean Church“; p. 430: „The Japanese Church“ etc.

⁴³ *J. N. Farquhar, The Continuation Committee Conferences in India: IRM 2* (1913)

diese Konferenzen erste Versuche, über eine *nur innerprotestantische Verständigung* hinauszugelangen. So fanden etwa in Indien auch Treffen mit bzw. zwischen Vertretern der Syrischen Kirchen statt, die ja den ältesten Zweig des indischen Christentums repräsentieren. In der Folgezeit schlossen sich diese dann der Unionsbewegung an⁴⁴. Zugleich kam es sowohl in Indien wie in China zu ersten offiziellen Kontakten auch mit der katholischen Kirche – ohne konkrete Resultate noch, aber doch in einer Atmosphäre, die in anderen Teilen der Welt unvorstellbar erschien⁴⁵. Zugleich wurden Kontakte zu unabhängigen kirchlichen Gruppen in China aufgenommen.

Neben der Frage kirchlicher Einheit war der Aufbau *einheimischer Kirchen* zentrales Thema *aller* Konferenzen, und wenngleich die realen Voraussetzungen in den einzelnen Gebieten naturgemäß sehr unterschiedlich waren, so zielten die Beratungen jeweils in die gleiche Richtung. Die an sich alte Zielvorstellung einer sich selbst ausbreitenden, regierenden und finanzierenden Kirche wurde auf breiter Front erneuert und in unterschiedlichem Maße in konkrete Forderungen umgesetzt. So etwa im Blick auf die Stellung einheimischer Mitarbeiter. Während vielerorts bereits die Forderung nach erweiterten Mitspracherechten einen enormen Fortschritt markierte, votierte etwa die Regionalkonferenz im indischen Madras für „*vollständige Gleichheit*“ (complete equality) zwischen Indern und Europäern, „sowohl in Status wie in zugewiesener Verantwortung“⁴⁶. Ähnlich die chinesische Nationalkonferenz, die darauf verwies, daß andernfalls die historisch einmalige Chance (unprecedented opportunity) der gegenwärtigen Öffnung Chinas vertan werde⁴⁷. Das Ziel einer vereinten Kirche im nationalen Kontext⁴⁸ bzw. das Postulat „einer umfassenden kirchlichen Organi-

(269–290) 272; *Baago*, Council (s. Anm. 21) 12 f. – Parallel zu den Folgekonferenzen fanden übrigens vielerorts Veranstaltungen mit Studenten aller Glaubensrichtungen statt, oft mit Tausenden von Teilnehmern – Indiz sowohl für die ökumenische Vorreiterrolle der asiatischen YMCA's (und christlichen Studentenkonferenzen) wie für deren Anziehungskraft auf die westlich gebildeten Eliten des Kontinents. Cf. *M. D. David*, *The YMCA and the Making of Modern India*, New Delhi 1992, 105–108. 146–170. 196–203. 246–288.

⁴⁴ Zur Syrian Church Unity Conference (Serampore, 1.-2. Januar 1913), mit syrisch-orthodoxer, Mar-Thoma sowie anglikanischer Beteiligung, s. *Mott*, *Experiences* (s. Anm. 39) 10 f.; *Baago*, Council (s. Anm. 21) 10; *Hopkins*, *Mott* (s. Anm. 35) 392 f.

⁴⁵ In Madras kam es zu einer Begegnung mit dem römisch-katholischen Erzbischof über Fragen christlicher Einheit, „probably the first Roman Catholic Protestant dialogue held in India“ (*Baago*, Council [s. Anm. 21] p. 9; cf. *Mott*, *Adresses* [s. Anm. 39] V, p. 169); und aus Dairen (China) schrieb Mott an Oldham: „we went a great deal further in our relations to the Romans and Greek Catholic Churches in the Far East than we ever dreamed of elsewhere“ (cf. *Hopkins*, *Mott* [s. Anm. 35] 397 f. [China]. 401 [Korea]).

⁴⁶ „... the time has come for Churches and Missions to make a real and unmistakable advance, by placing Indians on a footing of complete equality, in status and responsibility, with Europeans“ (CCC [s. Anm. 39] p. 32), übernommen von der Indischen National-Konferenz (CCC p. 127).

⁴⁷ CCC (s. Anm. 39) p. 331. 330.

⁴⁸ So z.B. Madras (CCC [s. Anm. 39] p. 31): „Desire for a Nation-wide Church“; Jubulpore (CCC p. 60): „Development of one united Indian Church“; Canton (CCC p. 192): „one Church open to all Christians ... which in all its constituent parts will com-

sation, die den Erfordernissen des (eigenen) Landes angepaßt ist⁴⁹, sind weitere regelmäßig erhobene Forderungen. Sie verstehen sich als Ausdruck der „Solidarität mit der (eigenen) Nation“⁵⁰. Mit dem Aufbau kirchlicher Strukturen auf *nationaler* Ebene wurden erste Schritte in diese Richtung getan.

Daß viele dieser Forderungen lange Zeit auf dem Papier stehen blieben, wird kaum überraschen. Daß sie oft aber auch nicht den teilweise sehr viel *weitergehenden Erwartungen einheimischer Christen* entsprachen, sei ausdrücklich vermerkt. Engagierte Christen wie der indische Laientheologe Sri Pandipedi Chenchiah, die ebenso für die politische wie kirchliche Unabhängigkeit ihres Landes stritten, kritisierten, daß auch diese Reformvorschläge noch allzusehr an europäischen Vorbildern orientiert seien. Statt dessen forderten sie eine radikale Ausrichtung des indischen Christentums an den kulturellen und religiösen Traditionen des Landes⁵¹. Neben konservativer missionarischer Kritik gab es also stets auch weiterreichende Indigenisierungsbestrebungen einheimischer Christen, die sich teils innerhalb⁵², teils außerhalb⁵³ der bestehenden Kirchenstrukturen artikulierten.

Dennoch führten die durch Edinburgh ausgelösten Diskussionen rasch auch zu *praktischen Resultaten*. 1912 etwa wurde der Inder V. S. Azariah zum Bischof der Diözese Dornakal geweiht. Er war zwar keineswegs der erste einheimische anglikanische Bischof in der nicht-westlichen Welt⁵⁴, wohl

prehend the whole Christian life of the nation“; Tsinanfu (CCC p. 251): „development of a nation-wide Church“. Anders die japanische Nationalkonferenz: „maintenance of separate Churches“ (CCC p. 448).

⁴⁹ Indische Nationalkonferenz (CCC [s. Anm. 39] p. 125): „strong desire ... for a comprehensive church organization adapted to the country“.

⁵⁰ Indische Nationalkonferenz (CCC [s. Anm. 39] p. 126): „Solidarity with the Nation ... to take its rightful share in the regeneration of India“.

⁵¹ In der Madras' „Rethinking-Group“ – die sich kritisch im Vorfeld der Westmissionskonferenz Tambaram 1938 zu Wort meldete („Rethinking Christianity in India“, Madras 1939²) – sollten diese Stimmen nationalistischer indischer Christen dann ein repräsentatives, auch international beachtetes Forum finden.

⁵² P. Chenchiah (1886–1959) etwa nahm in seiner Kirche (der South India United Church bzw. nach 1947 der Church of South India) führende Positionen ein und nahm als indischer Delegierter an den Weltmissionskonferenzen Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 teil.

⁵³ „The administrative independence of the Indian church cannot be effected by the imposition of a machinery essentially foreign in its conception and execution ... It will be a national church of the western pattern, which will for ever be a handicap to the development of Christianity on Indian lines“ – so bereits 1921 der nicht-kirchlich organisierte *Christo Samaj* zu bestehenden Unionsplänen (in einem „Memorandum on the further development ... of Christianity in India“ vom 3. 12. 1921 an J. H. Oldham, Sekretär des IMC). Er steht mit dieser Kritik in Kontinuität zu den von *Baago*, Pioneers (s. Anm. 19) diskutierten nationalkirchlichen Bewegungen Indiens im letzten Drittel des 19. Jh. s.

⁵⁴ Das war vielmehr S. A. Crowther (ca. 1806–1891), der 1864 zum Bischof über das äquatoriale Westafrika geweiht worden war. Seine faktische Entmachtung 1890 löste die rege Anteilnahme auch asiatischer Christen aus. Zu Azariah und Crowther cf. K. Koschorke/F. Ludwig, Einheimische Bischöfe und innerkirchliche Protestbewegungen im Indien und Nigeria der Jahrhundertwende (in: NZM 52/1996). Wie Azariah war auch

aber für Asien das früheste derartige Beispiel. Ähnlich die Situation in China, wo mit Ching-Yi Cheng ein anderer asiatischer Edinburgh-Delegierter 1910 in kirchliche Führungspositionen berufen wurde⁵⁵. In Japan war die Emanzipation einheimischer Christen soweit fortgeschritten, daß eigenständige Konferenzen japanischer Kirchenführer organisiert wurden. Mit dem Ersten Weltkrieg gewann dann in Asien das Thema „Indigenous leadership“ erneut sprunghaft an Bedeutung. Eine gewisse Zäsur markieren die Entwicklungen des Jahres 1922/23. In Indien, Japan und Korea erfolgte damals die Umwandlung der Nationalen *Missions-* in Nationale *Christenräte* (als Organe prospektiver Selbstverwaltung einheimischer Kirchen). Zugleich wurde etwa in Indien festgelegt, daß in diesem Gremium mindestens 50% der Sitze einheimischen Delegierten vorzubehalten seien⁵⁶. Ähnlich stellte sich die Situation in Japan⁵⁷ und in China⁵⁸ dar. Als theoretische Frage hatten sich die Debatten über die Notwendigkeit einer einheimischen Kirchenleitung längst erübrigt.

Den vorläufigen Endpunkt der hier zu diskutierenden Entwicklung markiert die südindische Kirchenunion von 1947, im Jahr der politischen Unabhängigkeit Indiens (Gründung der Church of South India [CSI]). Als erste Union episkopaler und nicht-episkopaler Kirchen stellt sie ein Datum nicht nur der Christentumsgeschichte Asiens, sondern der globalen Ökumene dar. Dementsprechend weitreichend war das publizistische Echo in der protestantischen Welt⁵⁹. Ungleich früher als in den historischen Kirchen des Westens hatte die ökumenische Bewegung in Asien zu konkreten Resultaten geführt.

der Inder J. R. Chitambar Edinburgh-Delegierter (und Protagonist der National Missionary Society); 1930 wurde er der erste asiatische Bischof der Methodist Episcopal Church of Southern Asia.

⁵⁵ Nach seiner Rückkehr von Edinburgh (wo er u.a. mit den Worten „Euer Denominationalismus interessiert die chinesischen Christen nicht“ für Aufsehen gesorgt hatte) wurde Cheng Ching-Yi 1910 zum ersten chinesischen Pastor der LMS-Kirche in Peling ordiniert. Als Sekretär des Chinesischen Fortsetzungsausschusses (1913–1922), Nationalen Christenrates (1924–1934) und der Kirche Christi in China (ab 1934) sowie als Mitbegründer (1919) und Vizepräsident (1928–1938) des Internationalen Missionsrates zählte er zu den führenden Repräsentanten der chinesischen Kirche (cf. N. Bitton, Cheng Ching-Yi, a Christian Statesman, in: IMR 31 [1941] 513–520).

⁵⁶ Baago, Council (s. Anm. 21) 33: „Regarding membership it was made a constitutional rule that half of the members in both the National and the Provincial Councils should be nationals“.

⁵⁷ In Japan wurde festgelegt „to form a National Christian Council for Japan, with a membership of 100 of whom at least 51 should represent the Japanese Churches and 34 the missions, the remaining 15 being co-opted members“ (IRM 12, 1923, [191–223: „A missionary survey of the Year 1922“] 196).

⁵⁸ Beim Zusammentritt der National Christian Conference Chinas 1922 „the chairman and more than half the delegates were Chinese Christians, representatives of Christians groups in all parts of the republic“ (IRM 12, 1923, 203; cf. F. Brockmann, The National Christian Conference in China, in: IRM 11, 1922, 502–14; Weber, Asia [s. Anm. 21] 140 f.).

⁵⁹ Als „the outstanding event in the ecumenical history of time“, das an Bedeutung sogar die Gründung des Weltrats der Kirchen 1948 übertreffe, konnte dies Ereignis kommentiert werden (so etwa Th. O. Wedel [in: IRM 1949, 100–102] 100).

3. Perspektiven

Zusammenfassend kann man sagen: Diskutiert wurden die Anfänge der protestantischen Ökumene-Bewegung zu Beginn dieses Jh.s., und sie wurden diskutiert unter dem Aspekt der Wechselwirkung zwischen den Kirchen des Westens und denen der außereuropäischen Welt. Solche Wechselwirkungen waren intensiver, als weithin bekannt ist, wobei bemerkenswerterweise auf weite Strecken die Initiative (und zeitliche Priorität) bei den Kirchen der sog. Missionsfelder etwa Asiens lag. Früher als in der Alten Welt war dort die Problematik einer Perpetuierung der historisch gewachsenen Konfessionsstrukturen des Westens sichtbar geworden, und früher führten Anstrengungen zu deren Überwindung dort auch zu konkreten Resultaten. Als Ort des Umschlags regionaler Initiativen in die Ökumene des Westens erwies sich dabei Edinburgh 1910, das zugleich in der anderen Richtung als Transmissionsriemen weitergehender Emanzipationsbestrebungen fungierte. Stellte doch das Thema kirchlicher Einheit für viele Christen Asiens nur einen Teilaspekt der weitergehenden Suche nach einer „einheimischen“ Gestalt bzw. einer im „nationalen“ Leben verwurzelten Form des asiatischen Christentums dar.

Worin liegt die Bedeutung dieses Paradigmas? Wir stehen ja vor einer *doppelten* Aufgabe. Auf der einen Seite sind wir in ganz neuer Weise mit der Notwendigkeit konfrontiert, die Realität und Geschichte des Christentums in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas als *Größe eigenen Rechtes* zur Kenntnis zu nehmen. Das schließt die Wahrnehmung seiner Dynamik in unterschiedlichen regionalen Kontexten und kulturellen Varianten ein. Je stärker wir uns aber nun in diese *Vielfalt regionaler Kontexte* begeben, desto dringlicher stellt sich dann andererseits erneut die Frage nach *übergreifenden Strukturen* einer globalen Christentumsgeschichte – die nicht einseitig aus der Perspektive des Westens definiert sind (wie in traditionellen Darstellungen der Missionsgeschichte), die diese aber natürlich einschließen (und die insofern Etappen einer zunehmend als gemeinsam erfahrenen Christentumsgeschichte markieren). *Ein* derartiges Beispiel der Interaktion des Christentums in unterschiedlichen Teilen der Welt stellen sicherlich die hier diskutierten Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung dar. Andere Paradigmen beziehen sich auf frühere Epochen der Kirchengeschichte, die übrigens sehr viel stärker durch eine Pluralität regionaler Zentren gekennzeichnet war, als gemeinhin angenommen wird. Die Nestorianerkirche im Asien des 13. und 14. Jh.s – stärkste missionarische Potenz der zeitgenössischen Gesamtchristenheit⁶⁰ – ist nur ein derartiges Beispiel. Die (negativen) Auswirkungen der antireformatorischen Bestimmungen des Tridentinums auf die Entwicklung einheimischer Kirchen in Spanisch-Amerika sind ein anderes⁶¹. Die erheblichen Rückwirkungen, die der Streit

⁶⁰ So W. Hage, Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche (in: K. Schäferdick [Hg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. II/1, München 1978, 360–396), 373.

⁶¹ Cf. Prien, Lateinamerika (s. Anm. 30) 255 ff. 119 ff.; K. Koschorke, Konfessionelle

um die Geltung bestimmter chinesischer Riten auf die kirchliche wie außerkirchliche Öffentlichkeit im Europa des frühen 18. Jh.s hatte⁶², stellen ein drittes Beispiel dar.

Eine letzte Bemerkung noch zur eingangs erwähnten T'aiping-Bewegung. Von seinen „transoceanischen Brüdern“ hatte der T'aiping-König Hong – der wiederholt die Zehn Gebote als Grundlage seiner Herrschaft bezeichnete – ja wenig Verständnis erfahren. Neben massiven kolonialpolitischen Interessen (und der Sorge um gefährdete Opium-Einkünfte) waren es mentale Sperren, die eine solche Verständigung verhinderten⁶³. Zu wenig entsprach diese im chinesischen Kontext formulierte Christentumsvariante dem festgefügtten Weltbild zahlreicher europäischer Beobachter. Entsprechende Kommunikationsbarrieren sind auch in anderen Konstellationen immer wieder wirksam geworden. Wenn eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte (in Verbindung mit anderen Disziplinen der Theologie) dazu beitragen kann, die Sensibilität für die unterschiedlichen historischen Erfahrungen und sozialen Gestalten des Christentums im Kontext unterschiedlicher Kulturen zu schärfen, dürfte einiges gewonnen sein⁶⁴.

Spaltung und weltweite Ausbreitung des Christentums (in: ZThK 91, 1994, 10–24), 13–17.

⁶² G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy. From Its Beginnings to Modern Times*, Chicago 1985, 25–76; R. Widmaier (Hg.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Frankfurt 1990, 271–305; K. Koschorke, *Konzepte kirchlicher Pluralität in der Geschichte des außereuropäischen Christentums* (in: J. Mehlhausen [Hg.], *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 398–412), 401–403.

⁶³ Cf. J. S. Gregory, *British Missionary Reaction to the Taiping Movement in China* (in: *Journal of Religious History* 2, 1962/63, 204–218).

⁶⁴ Zu den pragmatischen Aspekten von Aufbau und Integration der Außereuropäischen Christentumsgeschichte in die allgemeine Kirchengeschichte cf. K. Koschorke, *Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte* (in: *EvTh* 52, 1992, 209–224), 222–224.

KRITISCHE MISZELLE

Monasterium Suuarzaha

Zu einem neuen Buch*

Josef Semmler

Die vorliegende Publikation behandelt die Frühgeschichte nicht einer klösterlichen Institution, sondern die in eigenartiger Weise miteinander verwobene Geschichte zweier frühmittelalterlicher monastischer Niederlassungen im Raum östlich des Maindreiecks, die des Frauenklosters Münsterschwarzach und des nur durch seine Gründungsurkunde von 816 bezeugten *monasterium Megingaudeshausen*. Beiden gemeinsam ist außer der nachbarschaftlichen Lage zu Beginn und dem gleichen Namen zu Ende des 9. Jahrhunderts der bedauerliche Mangel hinsichtlich der Aussage und der Interpretation unumstrittener Quellen. Die erhaltenen gibt der Vf. dankenswerterweise mitsamt den von der Historiographie in die Diskussion einbezogenen Dokumenten in Druck (S. 250, 254–257, 270 ff. und 341–352) und z.T. verkleinerte Facsimile-Abbildungen (S. 88, 111, 248 f., 258, 263, 272, 350 und 358) seinen Darlegungen bei.

Zweifelsfrei ist die Frauenabtei Münsterschwarzach erstmals 844 bezeugt. In seiner Urkunde vom 9. Januar dieses Jahres stellt sie König Ludwig der Deutsche als *monasterium puellare* vor, das Theodrada, seine Tante und Tochter Karls des Großen, der Bischofskirche zu Würzburg übertrug, das auf Bitten des Würzburger Bischofs und der karolingischen Prinzessin der Herrscher Blutenda, Tochter des verstorbenen Grafen Folkbert, auf Lebenszeit zur Nutznießung gegen vereinbarte Zinszahlungen an Würzburg zugestand, wenn sie Theodrada überlebe.¹

Daß dieser Zins jährlich am Palmsonntag abzuführen war und 10 sol. betrug, erfahren wir aus einer zweiten Urkunde Ludwigs des Deutschen vom 27. März 857. Sie bestätigte den Akt der Übergabe des Klosters an das Hochstift seitens Theodradas, die die Prinzessin mit der Auflage verknüpfte, daß Hildegard, Ludwigs des Deutschen Tochter, das *monasterium quod dicitur Suuarzaha* bis zu ihrem Tode innehave. Der Würzburger Bischof und seine Kanoniker erreichten aber, daß Hildegard das Kloster ins Eigenrecht der Würzburger Kirche überführte. Mit dieser öffentlich vollzogenen „Restitu-

* Franziskus Büll, *Das Monasterium Suuarzaha. Ein Beitrag zur Geschichte des Frauenklosters Münsterschwarzach von 788 (?) bis 877 (?)*, Münsterschwarzach (Vier-Türme-Verlag) 1992 (= Münsterschwarzacher Studien; 42), 390 Seiten mit 84 Abb. im Text.

¹ D Ludwig der Deutsche 34; Büll, 349 f., Nr. 6.

tion“ verbanden die Karolingerin, der amtierende Bischof und sein Klerus die Bitte, Hildegards Schwester Berta solle das *monasterium* auf Lebenszeit übernehmen. Erst nach deren Tod solle es *in ius et potestatem* der Bischofskirche von Würzburg zurückfallen und danach vom König ihr nicht mehr entzogen werden.²

Diese Verfügung Ludwigs des Deutschen, die nach dem Tod der Prinzessin Berta am 26. März 877 hätte in Kraft treten müssen, wurde nicht umgesetzt: Die *abbatia Suarzaha* entzogen *quidam maligni quadam arguta calliditate* der Würzburger Kirche *non longo tempore*, bis Otto III. sie im Dezember 999 dem Hochstift restituierte und bestätigte.³ Inzwischen aber bewohnten *monachi regularem vitam degentes* eben dieses *monasterium*,⁴ *fratres in eodem monasterio Deo servientes*, die schon vor 918 die 844 bezeugten *puellae* abgelöst haben müssen.⁵

Eine solch lückenhafte Dokumentation über eines der ältesten fränkischen *monasteria*, Frauenkloster, Königsabtei und über zwei Generationen hinweg Apanage karolingischer Prinzessinnen, stellte die regionale und lokale Historiographie, die des Hochstifts Würzburg, Mainfrankens und des Benediktinerklosters Münsterschwarzach keineswegs zufrieden. Die Tochter Karls des Großen als zeitweilige Eigentümerin⁶ verwies auf das karolingische Königtum, in dessen Umkreis weitere Quellen über Frauenschwarzach zu suchen wären. Der Münsterschwarzacher Historiker P. C. Wolff rezipierte 1938 die Identifikation der Nennung des *monasterium Suuarzaha* in der *Notitia de servitio monasteriorum* von 819⁷ mit seiner Profeßabtei⁸, die G. H. Pertz 1835 und A. Boretius 1883 vorgenommen hatten.⁹ Diese Gleichsetzung hält sich in der Literatur bis auf den heutigen Tag und wird von B. ausführlich begründet (S. 71–76; dort S. 72 Anm. 6 Auflistung der Vorgänger). Den Namen *Suarzaha* führte seit karolingischer Zeit ein zweites Kloster, Schwarzach in der Ortenau, und dessen Historiker stehen nicht an, den Eintrag in die *Notitia de servitio monasteriorum* für das badische *monasterium* zu reklamieren.¹⁰ Die *Notitia* plazierte das *monasterium Suarizaha „ultra Rhenum“*, worunter B. (S. 75, Anm. 11a) „das gesamte rechtsrheinische Gebiet außerhalb der Grenzen Bayerns und Alemanniens“ versteht. Eben

² D Ludwig der Deutsche 79; Büll, 351, Nr. 7.

³ D Otto III. 141; Büll, 353 f., Nr. 9.

⁴ Daß *abbatia* und *monasterium* (*coenobium*) synonym gebraucht werden, zeigte bereits A. Wendehorst, Die Anfänge des Klosters Münsterschwarzach, in: ZBLG 24 (1961), 165–168.

⁵ D Konrad I 33; Büll, 352 f., Nr. 8.

⁶ Vgl. D. Ludwig der Deutsche 79: *res proprietatis suae ... hoc est monasterium ... Suuarzaha*.

⁷ *Notitia de servitio monasteriorum*, in: P. Becker (Hg.), *Corpus consuetudinum monasticarum* I, Siegburg 1963, 495.

⁸ C. Wolff, Zur Gründung und Geschichte der Abtei Schwarzach am Main im Zeitalter der Karolinger, in: Abtei Münsterschwarzach. Festgabe zur Weihe der Kirche 1938, Münsterschwarzach 1938, 214 ff.

⁹ G. H. Pertz, in: MGH.L I, 244; A. Boretius, in: MGH.Cap I, 350.

¹⁰ Vgl. H. Schwarzmaier, in: GermBen V, Augsburg 1975, 574; vgl. auch Büll, 73, Anm. 7 u. 76, Anm. 17.

diese Lagebezeichnung gibt die *Notitia* auch für Schwarzsachs Nachbarkloster *Offunwillare* = Schuttern an,¹¹ rechnet demnach den rechtsrheinischen Teil der alten Diözese Straßburg nicht zur Alemannia, wo B. (S. 74) Schwarzsachs am Rhein unterbringen will.

Wenn somit Frauenschwarzsachs in die *Notitia de servitio monasteriorum* von 819 nicht aufgenommen wurde, dann entfallen auch alle Folgerungen, die B. (S. 77–85) aus dem behaupteten Eintrag zog: das Recht Münsterschwarzsachs auf Wahlfreiheit, erworben durch anderweitig nicht belegbare Übernahme der monastischen Observanz Benedikts von Aniane nach 816/17, Abgabepflicht Münsterschwarzsachs gegenüber dem König schon vor 819, Unterstellung des Klosters direkt unter den König, nicht den Würzburger Bischof.

Daß Münsterschwarzsachs ein königliches Frauenkloster in Franken war, ergibt sich aus der urkundlich dokumentierten Tatsache, daß es karolingische Prinzessinnen seit etwa 810¹² bis 877 kontinuierlich¹³ innehatten. Über Stärke, Zusammensetzung und monastische Prägung der ihnen unterstellten *puellae* erfahren wir nichts. Person¹⁴ und klösterliche Karriere Theodradas¹⁵ bieten keine Garantie dafür, daß ihre Münsterschwarzsacher

¹¹ Ob das ebenfalls *ultra Rhenum* gelegene *monasterium Sceubbuano* mit Stettwang richtig identifiziert ist, erscheint äußerst fraglich. Für die anderen *monasteria* Lorsch, Fulda, Hersfeld, Schlichtern trifft die Lagebezeichnung vollkommen zu.

¹² Theodrada erhielt Argenteuil von ihrem Vater Karl dem Großen, was Ludwig der Fromme bestätigte und durch eine Art Umtauschrecht ergänzte: BM² 848 = T. G. Waldman, in: Tr. 41 (1985), 266–271. Den Fälschungsverdacht Waldmans wies M. Groten, Die Urkunde Karls des Großen für Saint-Denis, eine Fälschung Sugers?, in: HJ 108 (1988), 5 f., mit Recht zurück. – Ludwig der Fromme stattete 814 seine Schwestern mit dem Pflichtteil aus und verwies sie in ihre Klöster: Astronomus, Vita Hludowici imperatoris, in: MGH.SS. II, 619; Nithard, Historiae, hg. v. E. Müller, in: MGH.SRG in us. schol., Hannover 1907, 2.

¹³ Die Anwartschaft der Grafentochter Blutenda dürfte nicht realisiert worden sein.

¹⁴ Vgl. die mit Quellen abgestützte Schilderung bei Büll, 95–100.

¹⁵ Theodrada erhielt Argenteuil *per beneficium*. Die Bestätigung durch Ludwig den Frommen erfolgte zu einem Zeitpunkt, da in Saint-Denis, dem Argenteuil angeschlossen werden sollte, der *ordo canonicus* vorherrschte; vgl. J. Semmler, Saint-Denis. Von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur benediktinischen Königsabtei, in: H. Atsma (Hg.), La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850 II, Sigmaringen 1989 (= Francia.B 16/2), 105 ff. Weder die genannte Kaiserurkunde noch die Tauschurkunde (J. Tardif, Monuments historiques, Paris 1866, 82, n° 118; Büll, 348 f., Nr. 5) von 824 verlieren ein Wort über die klösterliche Observanz zu Argenteuil, über die wir aus dem an Theodrada gerichteten Brief (in: MGH.Ep. IV, 581 f., n°7) auch nichts erfahren. Lediglich die Tauschurkunde stellt Theodrada als Äbtissin der *ancillae Dei* (in Argenteuil) *consistentes* vor. Als Äbtissin ohne Nennung ihres Klosters erscheint Theodrada in Fulda unter den *Nomina defunctorum regum* und in den Totenannalen ad a. 861 (in: K. Schmid (Hg.), Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter I, München 1978 (= MMAS 8/1), 215 u. 298). Wäre Theodrada mit der gleichnamigen 842 genannten Dame identisch (so P. Kehr, Vorbemerkungen zu D Ludwig der Deutsche, 34), hätte sie über Privateigentum verfügt. Seine Ansicht, Theodrada habe nicht vor 826 die Leitung der Münsterschwarzsachs übernommen, stützt Büll, 89 ff. u. 98–111 mit teils irriger (Lebensalter, Normannengefahr im Pariser Becken), teils unbeweisbarer (Verschie-

Kommunität benediktinisch ausgerichtet war. Von ihren Nachfolgerinnen, den Töchtern Ludwigs des Deutschen, wissen wir, daß auch sie sich nicht an das benediktinische Postulat des Verzichts auf persönliche Habe und private Nutzung des klösterlichen Gutes banden,¹⁶ obwohl sie in der Stiftung ihres Vaters zu Zürich eine Gemeinschaft leiteten, deren *conversatio monasterialis monachico cultu instituta* war.¹⁷ Wann und wie die *puellae* vor 918 von einer männlichen Kommunität abgelöst wurden, läßt sich nicht mehr ermitteln.¹⁸

Unbekannt wie das Ende des *monasterium puellare* zu Münsterschwarzach sind auch seine Anfänge. Das brachte zu Beginn des 16. Jahrhunderts den Würzburger Chronisten Lorenz Fries auf den Gedanken, daß Münsterschwarzach ein Eigenkloster der mainfränkischen Hochadelsfamilie der Mattonen gewesen sein müsse,¹⁹ das nach B. (S. 128 ff.) irgendein Familienmitglied irgendwann, am besten zwischen 783 und 794, Karl dem Großen aufgetragen hätte, wofür es natürlich keinerlei Belege gibt. Die Mittlerrolle bei der Übernahme Schwarzachs in königliches Eigen schreibt B. (aaO.) der Königin Fastrada zu, Karls des Großen dritter Gemahlin aus ostfränkischem Geschlecht,²⁰ die er im Gefolge des gelehrten Sanblasianers A. Ussermann²¹ den Mattonen zuordnet, nicht ohne zu betonen, daß dies auf „recht unsicherer Basis“ aufruhe.²² Denn nur Person und Wirken der Mat-

denheit der klösterlichen Observanz, Sebastian-Patrozinium in Münsterschwarzach) Begründung ab.

¹⁶ Hildegard, *virgo Christi* (Epitaph MGH.PL IV, 1, 335 n°1), erhielt das königliche *monasterium* Zürich lediglich als Oberin der *sanctimoniales feminae sub regulari norma degentes* mit Korrekptionsrecht *disciplinis regularibus et observantiae monasterialis institutione quantum vires suppedient* (DD Ludwig der Deutsche 67 u. 91). Berta, ihre Schwester und Nachfolgerin, verfügte über persönlichen Anteil am Klosterbesitz, sie erhielt Schenkungen ad proprium, woraus sie selbst eine Schenkung bestritt (D Ludwig der Deutsche 110; D Lothar II 34; D Karl III 8; J. Escher, P. Schweizer, Urkundenbuch von Stadt und Landschaft Zürich I, Zürich 1888, 53 f., n°131); vgl. J. Steinmann, in: HelSac III, 1, 3, Bern 1986, 1994 f.

¹⁷ DD Ludwig der Deutsche 67 u. 91. Noch im 11. Jahrhundert war die benediktinische Profeßformel der Karolingerzeit im Fraumünster zu Zürich im Gebrauch; vgl. H. Koellner, Eine wiedergefundene Handschrift aus Muri Berlin ms. theol. lat. 4^o 199, in: Studien zur Buchmalerei und Goldschmiedekunst des Mittelalters. Festschrift für K. H. Usener zum 60. Geburtstag, Marburg 1967, 294 f.; vgl. jetzt auch D. Geuenich, Aus den Anfängen der Fraumünsterabtei in Zürich in Geschichte und Kultur Churrätiens. Festschrift für P. Iso Müller OSB zu seinem 85. Geburtstag (Disentis 1986), 211 f. und 216–220.

¹⁸ Lorenz Fries, Chronik der Bischöfe von Würzburg I, in: N. Wagner, W. Ziegler, Fontes Herbipolenses 1, Würzburg 1992, 127 f., stellt sich den Wechsel so vor, daß Hildegard und Berta sich frühzeitig nach Zürich zurückgezogen hätten. Das kann man zwar nicht ausschließen, besagt aber nichts über das Schicksal der ihnen unterstellten Frauengemeinschaft.

¹⁹ Lorenz Fries, Chronik (s. Anm. 18), 106.

²⁰ Vgl. Einhard, Vita Karoli Magni, hg. v. O. Holder-Egger, in: MGH.SRG in us. schol., Hannover 1911, 22.

²¹ A. Ussermann, Episcopatus Wirceburgensis, in: Germania Sacra, St. Blasien 1794, 247 u. 289.

²² Büll, 120 f. u. 124.

tonin Fastrada könnten erklären, weshalb Fastradas Tochter Theodrada ausgerechnet Münsterschwarzach als Apanage erhalten habe.²³

Die mattonische Spur, schon anfangs des 18. Jahrhunderts von J. G. v. Eckhart gelegt,²⁴ führt B. (S. 123–180) zur *Dei famula et abbatissa Juliana*, die 776/96 persönliches Eigen, darunter ein Klösterchen zu Wenkheim, der Abtei Fulda übertragen ließ. Als Schwester eines Matto entstammte Juliana nachgewiesenermaßen der Mattonensippe, ihr monasterium mit Kirche und kirchlicher Ausstattung war demnach ein Eigenkloster der Mattonen.²⁵ E. E. Stengel zufolge könnte Juliana eine jener zur Leitung eines Klosters ungeeigneten Nichten gewesen sein,²⁶ deretwegen Bischof Meginaud von Würzburg, höchstwahrscheinlich ein Mattone,²⁷ nach dem Tod seiner Schwester, der Äbtissin Hruadlaug,²⁸ bei seinem Metropoliten anfragte.²⁹ Während die Äbtissin Juliana über Besitz des Klosters Wenkheim verfügte,³⁰ stand Hruadlaug abbatissa einer *casa s. Mariae* vor. J. G. v. Eckhart verwies Juliana jedoch nach Münsterschwarzach,³¹ in ausführlicher, an keiner Stelle überzeugender Begründung sucht B. (S. 155–178) die „Vermutung nahezulegen“, daß dem so war. 1794 schritt A. Ussermann auf Eckharts Pfad weiter und behauptete, daß Juliana ihrer Tante Hruadlaug in der Äbtissinnenwürde (von Münsterschwarzach) gefolgt sei.³² Mit Stengel darf man vielleicht mutmaßen, daß zwischen den beiden Äbtissinnen genanntes Verwandtschaftsverhältnis bestand, muß aber nachdrücklich unterstreichen, daß Belege dafür völlig fehlen. Zwar kann B. (S. 182–186) in Zweifel ziehen, daß die *casa s. Mariae* unbedingt mit Wenkheim zu identifizieren ist, um mangels urkundlicher Beweise trotz Anwendung des Ausschlußverfahrens mittels nicht immer stichhaltiger Begründung (S. 179–217) die Ussermann'sche These zu wiederholen, mit der *casa s. Mariae* sei Münsterschwarzach gemeint. Bei allem kritischen Scharfsinn vertritt B. die solchermaßen ausgestaltete hypothetische „Frühgeschichte“ Münster-

²³ Büll, 113–131. Büll, 25 u. 44 f. erwägt ohne jeden Anhaltspunkt in den Quellen, 783 könnte Karl der Große mit Fastrada den Grundstein der Klosterkirche zu Münsterschwarzach gelegt haben.

²⁴ J. G. v. Eckhart, *Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis* II, Würzburg 1725, 122 ff.

²⁵ E. E. Stengel, *Urkundenbuch der Abtei Fulda I*, Marburg 1958, 299, n° 202; Büll, 344 f., Nr. 4.

²⁶ E. E. Stengel, *Urkundenbuch* (s. Anm. 25), 222, n°150 Vorbemerkung.

²⁷ So A. Wendehorst, *Das Bistum Würzburg I: Die Bischofsreihe bis 1254*, (= *Germ-Sac NF* 1), Berlin 1962, 26.

²⁸ E. E. Stengel, *Urkundenbuch* (s. Anm. 25), 67 f., n°39; Büll, 341, Nr. 1: Die Äbtissin Hruadlaug nimmt zugunsten der *casa s. Mariae* die Hälfte der Schenkung eines Hahbertus und seiner Gattin Hruada entgegen. Megingoz episcopus unterzeichnet inmitten der Zeugen.

²⁹ MGH.ES I, 268 f., n°130; Büll, 342, Nr. 2.

³⁰ Da dies nicht expressis verbis bezeugt ist, streitet Büll, 155–161, umständlich ab, daß Juliana zum Zeitpunkt ihrer Schenkung Äbtissin in Wenkheim war.

³¹ J. G. v. Eckhart, *Comentarii* (s. Anm. 24), 122 u. 126.

³² A. Ussermann, *Episcopatus* (s. Anm. 21), 10.

schwarzachs, das als Frauenkloster im 8. Jahrhundert eine gewisse Rolle in der Missionierung Ostfrankens gespielt habe.³³

Ebenso brüchig stellen sich B.s Ausführungen über die Geschehnisse der klösterlichen Kommunität dar, die im zweiten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts in der Nähe Münsterschwarzachs zu Megingaudeshausen³⁴ als benediktinischer Männerkonvent ins Leben trat. Dank der Stiftung des *illustrer vir comes* Megingaud und seiner Gattin Imma³⁵ fand er ein *monasterium* vor, wohl dotiert mit Besitz und Nutzungsrechten des Stifterpaares und ausgestattet mit kostbarem liturgischem Gerät, Paramenten und Büchern, was die Gründer alles Gott, dem Abt und seinen *monachi peregrini* übereigneten, mit der Auflage, es sachgerecht zu verwalten, und dem Verbot, es nicht in *usus saecularium* zu überführen. Die spät überlieferte Gründungsurkunde des Grafenpaares umreißt darüber hinaus die Rechtsstellung Megingaudeshausens: *Defensio* bzw. *muniburdium* der Stifterfamilie wird zurückgedrängt, der Zugriff des frühmittelalterlichen Bischofs auf das Klostervermögen untersagt, weil im *monasterium* nur der Abt *potestas* besitzt. Der Abt soll nach Maßgabe der Benediktinerregel vom Konvent gewählt und eingesetzt werden, er untersteht nächst Gott dem König.³⁶

Die ausführliche Untersuchung „einer der ältesten in vollen urkundlichen Formen ausgeführten Privaturkunden auf dem Boden des heutigen Franken“ ergab vor mehr als einem halben Jahrhundert, daß im Wahlpasus sich eine Verfälschung eingenistet habe, der Inhalt indes „Satz für Satz ... bekannten Formularen der Merowinger- und Karolingerzeit“ entspreche. Dankenswerterweise weist B. Schmeidler auf die Nähe unserer Urkunde zu einer nordburgundischen Formel des 8. Jahrhunderts hin,³⁷ die ebenfalls dem Diözesanbischof herrschaftlich-administrative Befugnisse untersagt, dem Konvent das Wahlrecht nach Maßgabe der Vorschriften der *Regula s. Benedicti* und das Recht der Einsetzung des Abtes verleiht und Abt und Kloster indirekt dem königlichen Schutz unterstellt.³⁸ Die Königsnähe verlangte weitgehende Zurückdrängung des Einflusses der Gründersippe.³⁹ Da aber keine *traditio* an den König stattfand,⁴⁰ konnte dieser auch nicht die Immunität verleihen.⁴¹ Megingaudeshausen verblieb rechtlich auf der Stu-

³³ Büll, 15, 95, 127 u. 152 f.

³⁴ Zur Lage des abgegangenen Ortes Büll, 175 f., Anm. 87 und W. Störmer, Die Gründung des fränkischen Benediktinerklosters Megingaudeshausen im Zeichen der anianischen Reform, in: ZBLG 55 (1992), 240.

³⁵ Was über Megingaud, der wohl den Mattonen zugehörte, und seine Gattin Imma zu ermitteln ist, stellt nunmehr W. Störmer, Megingaudeshausen (s. Anm. 34), 248–251, zusammen.

³⁶ Gründungsurkunde von Megingaudeshausen, hg. v. B. Schmeidler, in: JFLF 5 (1939), 80–84.

³⁷ B. Schmeidler, Die Urkunde über die Gründung des Klosters Megingaudeshausen, in: JFLF 5 (1939), 74–94, dort auch Zitate.

³⁸ MG. Formulae, 480 f., n°43; vgl. B. Schmeidler, Die Urkunde über die Gründung des Klosters Megingaudeshausen (s. Anm. 37), 89.

³⁹ Vgl. etwa Vita Benedicti abbatiss Anianensis et Indensis, in: MGH.SS XV, 207.

⁴⁰ Darauf weist mit Recht hin W. Störmer, Megingaudeshausen (s. Anm. 34), 242.

⁴¹ Die Immunitätsverleihung vermissen B. Schmeidler, Die Urkunde über die Grün-

fe des Dynastenklosters,⁴² erfreute sich eines Rechtsstatus, den wir im 8./9. Jahrhundert nur bei dem Widonen-Salier-Kloster Hornbach in der Pfalz wiederfinden.⁴³ Aus dieser Erkenntnis ergibt sich, daß Megingaudeshausenes Gründungsurkunde trotz ihrer ungeschickten Formulierungen⁴⁴ inhaltlich in allen Punkten echt ist.

Als Beleg für die Fortexistenz des Konvents der Mönche zu Megingaudeshausen im 9. Jahrhundert gilt eine Liste mit den *Nomina fratrum de Svarzaha*, die auf einem beiderseitig beschriebenen Blatt wohl aus dem 3. Viertel des 9. Jahrhunderts⁴⁵ zwischen den Seiten 2 und 3 des Verbrüderungsbuches von St. Peter in Salzburg eingeschoben ist. Sie enthält auf der Vorderseite die Namen von 22 *presbiteri*, 9 *diaconi* und 3 *monachi*, auf der Rückseite 11 Männer- und 11 Frauennamen, denen ein *clericus Suidhardus* sich anschließt.⁴⁶ Seit Th. v. Karajans erster Untersuchung des Salzburger Verbrüderungsbuches wird diese Liste Münsterschwarzach zugewiesen, wohin demnach der Konvent von Megingaudeshausen ganz oder teilweise inzwischen umgezogen wäre.⁴⁷ In langen Ausführungen gelangt B. (S. 247–286) zu dem Schluß, daß die *Nomina fratrum de Svarzaha*, da sie ihm nach Schwarzach in der Ortenau nicht zu passen scheinen, aus Schwarzach am Main stammen müssen. Demgegenüber wies D. Geuenich nach, daß Namensbestand und Namensformen⁴⁸ für die Herkunft des „Salzburger Zet-

zung des Klosters Megingaudeshausen (s. Anm. 37), 93, und W. Störmer, Megingaudeshausen (s. Anm. 34), 242. Doch vgl. J. Semmler, Iussit ... princeps renovare ... praecepta, in: *Consuetudines monasticae*. Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlaß seines 70. Geburtstages (= *Studia Anselmiana*; 85), Rom 1982, 104–108.

⁴² Zu diesem Ergebnis gelangt Büll, 145 f.

⁴³ Schenkung der Dotation an den Abt, der allein über das Klostergut verfügt, und die Mönche, wozu der Bischof seine Zustimmung durch Konsensunterschrift gibt – Königsnähe durch das karolingische *defensor*-Amt, das jede sonstige Belästigung des Konvents ausschließt. Die Wahl des Abtes liegt bei der Mönchsgemeinschaft, doch müssen die *patroni* zustimmen. Hornbach bleibt *proprium* der heredes, die, wollen sie dem Konvent Abgabefreiheit und Abgabenbezug erhalten, darauf achten müssen, *indivisum eum* (d.i. das Kloster) *manere*. Vgl. dazu die Gründungsurkunde von Hornbach, hg. v. A. Doll, in: *AMRhKG* 5 (1953), 141 f.; *BM*²543, in: *Monumenta Boica* XXXI, München 1836, 46 f., n°18 und *D Lothar I* 17 sowie *BM*²699, in: J. F. und N. Tabouillet, *Histoire générale de Metz III*, Metz 1775, preuves 22 f. und *D Lothar I* 16. Zum Ganzen A. Doll, Das Pirminkloster Hornbach, in: *AMRhKG* 5 (1953), 124–131.

⁴⁴ Vgl. B. Schmeidler, Die Urkunde über die Gründung des Klosters Megingaudeshausen (s. Anm. 37), 92 ff.

⁴⁵ Vgl. B. Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit II, Wiesbaden 1980, 84.

⁴⁶ K. Forstner, Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg, in: *Codices selecti phototypice expressi* 51, Graz 1974, 39^v; Büll, 250 (Abbildung: 248 f. Abb. 38 u. 39).

⁴⁷ T. v. Karajan, Das Verbrüderungsbuch des Stiftes St. Peter zu Salzburg, Wien 1852, VI; A. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen, Regensburg 1890, 73. Auch B. Bischoff, Schreibschulen (s. Anm. 45), 42 beläßt die Liste bei Schwarzach am Main.

⁴⁸ Die überwiegend alemannischen Namensformen sucht B., 284, anders zu erklären.

tels“ aus dem badischen Schwarzach sprechen,⁴⁹ so daß er als Zeugnis für die Frühgeschichte sowohl des Frauenklosters Münsterschwarzach als auch des Megingaudeshausener Konvents entfällt.

Der benediktinischen Gemeinschaft⁵⁰ zu Megingaudeshausen stand im Jahre 816 ein Abt namens Benedikt vor,⁵¹ in dem die Münsterschwarzacher Haustradition den ersten Abt sieht. Ein unbekannter Abt, von dem man nicht einmal das Jahrgedächtnis feierte, weil man seinen Todestag nicht kannte und kennt, an der Spitze eines traditionsreichen Klosters ließ die fränkischen Historiographen nicht ruhen. Das Jahresdatum der Gründungsurkunde Megingaudeshausens lenkte J. G. v. Eckharts Suche unter den Zeitgenossen auf keinen Geringeren denn Benedikt von Aniane.⁵² Während der Münsterschwarzacher Konventuale P.C. Wolff „es allem Zweifel entrückt“ haben soll, „daß der angeredete Benedikt wirklich der von Aniane ist“,⁵³ gibt sein Mitbruder B. (S.135) freimütig zu, daß man über die bloße Vermutung nicht hinauskommt. Von diesem ersten Abt überliefert die spätmittelalterliche Hauschronistik Münsterschwarzachs den Eintrag in einer verlorenen Handschrift⁵⁴, daß er neben anderen Codices von einem *frater Theutgarius* den bedanischen Markus-Kommentar abschreiben ließ, den Theutgar mit einleitenden Versen versah, in denen er sich als Priester vorstellt und seinen Abt mit „*alme pater Benedicte, culmen summi honoris*“ anredet.⁵⁵ Den Schreibernönch Theutgar identifizierte die ältere Forschung mit dem gleichnamigen Abt von Herrieden, der 819 als prominenter Gast an der Kirchweihe in Fulda teilnahm.⁵⁶ C. Wolff aber entdeckte ihn später in der Schwarzacher Namensliste im Salzburger Verbrüderungsbuch.⁵⁷ Beide Identifikationsvorschläge, nicht verifizierbar, schließen einander aus, zumal die *Nomina fratrum de Svarzaha* mit Megingaudeshausen/Schwarzach nichts zu tun haben. Damit bleibt als Zeugnis, das auf Benedikt von Aniane als Gründerabt von Megingaudeshausen hindeuten könnte, die Pergamenthandschrift Cml XXXI aus dem Archiv des Benediktinerklosters Lambach, die, im Maingebiet oder auch im Mainzer Raum etwa im 2. Viertel des 9. Jahrhunderts geschrieben,⁵⁸ aus Münsterschwarzach stammen und im 11. Jahrhundert mit den Reformmönchen

⁴⁹ D. Geuenich, Beobachtungen zum Austausch von Verbrüderungslisten im Ausgang der Karolingerzeit, in: ZGO 131 (1983), 74–80.

⁵⁰ Daß die Megingaudeshausener Gründungsurkunde die benediktinische Formung der *monachi peregrini* besonders betont, unterstreicht W. Störmer, Megingaudeshausen (s. Anm. 34), 240 ff.

⁵¹ Gründungsurkunde Megingaudeshausen, hg. v. B. Schmeidler (s. Anm. 36), 80–84.

⁵² J. G. v. Eckhart, Commentarii (s. Anm. 24), 125.

⁵³ S. K. Strecker, in: MGH.PL VI, 1, 174 zu 9.

⁵⁴ S. K. Strecker (s. Anm. 53) 172.

⁵⁵ MGH.PL VI, 1, 173 f.

⁵⁶ Vita Aegili versibus explicata, hg. v. G. Becht-Jördens, in: Vita Aegili abbatis Fuldensis a Candido ad Modestum edita prosa et versibus, Marburg 1994, 59 vv.656 f.

⁵⁷ S. K. Strecker (s. Anm. 53) 173 f. zu 9.

⁵⁸ Vgl. B. Bischoff, Schreibschulen (s. Anm. 45), 41 f.; Büll, 357.

aus Münsterschwarzach nach Lambach gekommen sein könnte.⁵⁹ Eine Sammlung von Mönchsregeln enthaltend, weicht der *Lambacensis XXXI* in seiner Textfassung erheblich vom *Codex regularum* Benedikts von Aniane ab,⁶⁰ so daß er nicht als Zeugnis des Wirkens Benedikts von Aniane in Franken gelten kann.⁶¹ Die von P. Wolff und K. Strecker angeblich beseitigten Zweifel an der Identität des Megingaudeshausener Gründerabtes mit dem benediktinischen Reformator des karolingerzeitlichen Mönchtums sind daher nach wie vor berechtigt, ja geboten.

Im Jahre 918 bestätigte König Konrad I. eine Schenkung privaten Eigens, die Bischof Dracholf von Freising an das *coenobium Swarzacha appellatum* vorgenommen hatte. Es handelte sich um Güter *ad victum et vestitum* der in Schwarzach lebenden Mönche, von denen der Bischof einen Teil auf Lebenszeit zur Nutznießung zurückbehalten durfte.⁶² Demnach hatten *fratres* inzwischen die 844 zuletzt bezeugten *puellae* im monasterium *Swarzacha* abgelöst. Nicht der Bischof von Würzburg, der kraft der Verfügungen Ludwigs des Deutschen das Kloster hätte verwalten sollen, besorgte seine Geschäfte, sondern ein auswärtiger Prälat, und der entstammte der Adelsfamilie der Mattonen.⁶³ Die *fratres* kamen aus Megingaudeshausen.⁶⁴ Schon bei Lorenz Fries finden wir den Beleg für diesen Standortwechsel: Das Männerkloster Münsterschwarzach verfügte über den gleichen Besitz wie Megingaudeshausen.⁶⁵ Aus Megingaudeshausen hatten die Mönche aber auch ihren Rechtsstatus mitgebracht, aufgrund dessen Bischof Dracholf über das Klostergut verfügen konnte. Die Mattonen hatten also spätestens nach dem Tode der Prinzessin Berta den Erben Münsterschwarzachs ausgeschaltet, der sich später bitter beklagen sollte, *non longo iam tempore* hätten *quidam maligni quadam arguta calliditate* das Kloster der Würzburger Kirche widerrechtlich entzogen.⁶⁶

Die im Vorstehenden nachgezeichnete Geschichte des Frauenklosters Münsterschwarzach und des benachbarten ephemeren Männerklosters Megingaudeshausen entspricht auf weite Strecken hin nicht dem Bild, das B. von den Anfängen beider Institutionen entwarf. Dieses Bild enthält glorifizierende Überzeichnungen; B.s Ausführungen stellen sich oft als brüchige Hypothesenketten dar. Dem konnten nur kompromißlose Quellennähe

⁵⁹ Lambach wurde kurz nach 1056 von Münsterschwarzach aus besiedelt; vgl. W. Stelzer, in: LMA V, München/Zürich 1991, Sp. 1623.

⁶⁰ Vgl. K. Zelzer, Die Rufinusübersetzungen der Basilienregel im Spiegel ihrer älteren Handschriften, in: Latinität und Alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik zum 70. Geburtstag, Wien, Köln, Graz 1977 (= Wiener Studien; Beiheft 8), 345–348.

⁶¹ Mainfranken lag zudem weitab vom geographisch beschränkten Wirkungskreis Benedikts von Aniane; vgl. J. Semmler, Benediktinische Reform und kaiserliches Privileg, in: G. Melville (Hg.), Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Köln, Wien, Weimar 1992 (= Norm und Struktur; 1), 275–280.

⁶² D Konrad I 33; Büll, 352 f., Nr. 8.

⁶³ W. Störmer, in: LMA III, München/Zürich 1986, 1346 f.

⁶⁴ A. Wendehorst (s. Anm. 4), 172 f.

⁶⁵ Lorenz Fries, Chronik (s. Anm. 18), 146; jüngst bestätigt von W. Störmer, Megingaudeshausen (s. Anm. 34), 244–247 u. 251 ff.

⁶⁶ D Otto III; Büll, 353 f., Nr. 9.

und vertieftes Eindringen ins Detail, das neue Gesichtspunkte zutage förderte, entgegengesetzt werden. Ältere, bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende, nicht belegte, da nicht belegbare und im Potentialis formulierte Thesen kompromittieren leider auch die Darlegungen, die B. der Topographie des Schwarzacher Beckens und der Geschichte seiner Städte, Dörfer und Pfarreien widmet (S. 17–69), die Einblicke in die Frühgeschichte fränkischer Nachbarklöster (S. 155–215), die Vielzahl guter Beobachtungen, die er zur Auswertung klösterlicher Verbrüderungslisten karolingischer Zeit beisteuert (S. 253–283). Solche oft herauszusiebenden Mitteilungen aber machen zusammen mit der Auswertung der Grabungen in der Münster-schwarzacher Abteikirche 1935 (S. 293–340) und den zahlreichen, höchst instruktiven Abbildungen unstreitig den Wert des vorliegenden Buches aus.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Michael Basse, Blankenbergweg 7, 53229 Bonn

Dr. Volker Henning Drecoll, Scharnhorststraße 76, 48151 Münster

Dr. Sabine Holtz, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen

Prof. Dr. Klaus Koschorke, Institut für Kirchengeschichte, Schellingstraße 3, 80799 München

Prof. Dr. Josef Semmler, Historisches Seminar der Universität Düsseldorf, Universitätsstraße 1, 40225 Düsseldorf

Prof. D. Dr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 48161 Münster

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Herausgegeben von Jean-Marie Mayeur, Charles (†) und Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier, Heribert Smolinsky, Freiburg-Basel-Wien (Herder), Ln. geb.

Band 4: *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054).* Herausgegeben von Gilbert Dragon, Pierre Riché und André Vauchez. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Egon Boshof, 1994, 18, 982 S., ISBN 3-451-22254-X.

Band 5: *Machtfülle des Papsttums (1054–1274).* Herausgegeben von André Vauchez. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones, 1994, 40, 968 S., ISBN 3-451-22255-8.

Band 6: *Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449).* Herausgegeben von Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Bernhard Schimmelpfennig, 1991, 20, 912 S., ISBN 3-451-22256-6.

Band 8: *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30).* Herausgegeben von Marc Venard. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Heribert Smolinsky, 1992, 20, 1260 S., ISBN 3-451-22258-2.

Band 12: *Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und Totalitäre Systeme (1914–1958).* Herausgegeben von Jean-Marie Mayeur. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Kurt Meier, 1992, 16, 1248 S., ISBN 3-451-22262-0.

Die Geschichte des Christentums ist ein auf vierzehn Bände konzipiertes, zunächst französisches Unternehmen, das im Verlag Desclée/Librairie Arthème Fayard in Paris erscheint und von den Historikern Jean-Marie Mayeur, Charles † und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard herausgegeben wird. Mit leichter Verzögerung auf die französische Originalausgabe (*Histoire du christianisme des origines à*

nos jours) wird das Werk gleichzeitig in die deutsche und italienische Sprache übersetzt. Für die deutsche Ausgabe, die im Herder-Verlag Freiburg im Breisgau erscheint, und die keine reine Übersetzung, sondern zugleich eine Bearbeitung darstellt, zeichnen die Historiker und Kirchenhistoriker Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky verantwortlich. Während frühere kirchengeschichtliche Gesamtdarstellungen – wie die von Augustin Fliche und Victor Martin herausgegebene *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours* (24 Bde., Paris 1934–1964) und das von Hubert Jedin herausgegebene *Handbuch der Kirchengeschichte* (7 Bde., Freiburg 1962–1979) – von ihrer Konzeption her primär die Geschichte der römisch-katholischen Kirche zur Darstellung brachten, will dieses Handbuch ein Gesamtbild des Christentums entwerfen. Wie die Herausgeber der deutschen Ausgabe in ihrer Einführung zum Gesamtwerk hervorheben, „wird hier das Christentum betont in universalgeschichtlicher Breite und in interkonfessionellem Rahmen sowie in seinen zeit- und geistesgeschichtlichen Verflechtungen gesehen. Ferner gehört eine ebenso eindringliche wie allgemeinverständliche Darlegung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zur Signatur dieses Werkes“ (Bd. 6 V; vgl. auch die mit Band 6 zum Gesamtwerk ausgelieferte Dokumentation).

Das Bemühen, die Geschichte aller christlichen Kirchen darzustellen, zeigt sich anschaulich im vierten, von Gilbert Dragon, Pierre Riché und André Vauchez herausgegebenen Band – deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Passauer Mediävisten Egon Boshof –, der unter dem Titel *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)* die Geschichte des Christentums im Frühmittelalter enthält.

Der erste Teil des Bandes beschreibt das „byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts“ (1–387) und ist – mit Ausnahme des Kapitels über die griechische Kirche in Italien (André

Jacob und Jean-Marie Martin) – von Gilbert Dragon verfaßt, Professor für Geschichte und byzantinische Zivilisation am Collège de France. Der zweite Teil ist der „Christenheit im Osten“ (389–599) gewidmet und behandelt ausführlich die im deutschsprachigen Raum wenig bekannte Geschichte der orientalischen – melkitischen, maronitischen, monophysitischen, nestorianischen – Kirchen (Gérard Troupeau) sowie jene der armenischen (Jean-Pierre Mahé) und georgischen Kirche (Bernadette Martin-Hisard). Ein einführendes Kapitel informiert über die schwierigen Lebensbedingungen der Christen unter islamischer Herrschaft (Gérard Troupeau). Der dritte, in der Hauptsache von dem Mediävisten Pierre Riché verfaßte Teil schildert die Entwicklung der „Christenheit im Westen“ (602–879). Daß dabei das 10. Jahrhundert, welches gemeinhin als „saeculum obscurum“ bekannt ist (was hinsichtlich des Papsttums, das sich damals in der Krise befand [820–832], zutreffend erscheinen mag), als „eine große Zeit des Christentums“ (779) gewertet wird – man denke etwa an die große Zahl bedeutender Reichsbischöfe der Ottonenzeit, wie die heiligen Bischöfe Ulrich von Augsburg, Wolfgang von Regensburg und den nicht genannten Konrad von Konstanz –, sei eigens hervorgehoben. In der Bibliographie nachzutragen ist die für die westliche Kirche grundlegende Arbeit Arnold Angenendts, *Das Frühmittelalter*. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900 (Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 21995). Ein vierter und letzter Teil („Die neue Christenheit“, 881–952) beschreibt die mitunter konkurrierende Missionstätigkeit der lateinischen und griechischen Kirche bei den ost- und nordeuropäischen Völkern (Jerzy Kloczowski/Christian Hannick).

Die in diesem Band vorherrschende Konzentration auf die Ostkirche, der zwei Drittel des Werkes gewidmet sind, rechtfertigt André Vauchez, Professor für mittelalterliche Geistes- und Mentalitätsgeschichte an der Universität Paris, in der Vorrede aus chronologischen und didaktischen Erwägungen, aber auch aufgrund historischer Gewichtungen: Der Westen, „der bis zur Neuordnung durch die Karolinger von oft gewaltsamen Auseinandersetzungen erschüttert wurde, die den Aufbau der ‚barbarischen‘ Königreiche begleiteten, bot lange Zeit im Vergleich mit der byzantinischen und muslimischen Welt, die das Erbe der griechisch-römischen Antike bewahrte und durch Neuerungen bereicherte, das Bild eines ärme-

ren Verwandten, und dies insbesondere auf den Gebieten der städtischen Zivilisation und des kulturellen und künstlerischen Lebens“ (VI).

Das Schwergewicht des fünften Bandes liegt demgegenüber auf dem abendländischen Christentum, ohne indes die Entwicklung in den orientalischen und slawischen Kirchen aus den Augen zu verlieren. Bei der Gewichtung haben auch hier sachliche und inhaltliche Gründe den Ausschlag gegeben: „Denn die hier behandelte Epoche war geprägt vom machtvollen Aufstieg einer bisher im Vergleich zu ihrem östlichen Gegenpart nur schwach entwickelten lateinischen Christenheit“ (V). Der von André Vauchez herausgegebene Band – deutsche Bearbeitung durch Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones – ist dem Zeitabschnitt 1054–1274 gewidmet. Er behandelt also den Zeitraum zwischen dem folgenschweren Schisma von 1054, dem „bis heute nicht wieder geheilten Bruch zwischen den christlichen Kirchen von Rom und Byzanz“ (XXV), und der Entfaltung der *Machtfülle des Papsttums* (so der Titel des Bandes) im Mittelalter, wie diese im Sieg über die Staufer zum Ausdruck kam.

Der Band ist in fünf Teile gegliedert und behandelt in seinem ersten Teil „Das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht“ (3–178) von 1054 bis zum Wormser Konkordat 1122. Dargestellt werden „Das byzantinische Kaiserreich von 1054 bis 1122“ (Evelyne Patlagean) und „Die römische Kirche“ bis 1124 (Tod Calixtus' II.), einschließlich der Entstehung der römischen Kurie im 11. Jahrhundert (Agostino Paravicini Bagliani), ferner die Auseinandersetzungen, welche die päpstlichen Ansprüche in Frankreich, in England, im Reich, in Italien (Michel Parisse) sowie in den slawischen und skandinavischen Ländern (Jerzy Kloczowski) auslösten. Geschildert werden sodann die Erneuerung und Entwicklung des Ordenslebens (Eremiten, regulierte Chorherren, Benediktiner) in diesem Zeitraum (Michel Parisse) sowie die „Ausbreitung und Festigung der römischen Strukturen“ (181–387) zwischen dem Ersten Laterankonzil (1123) und dem Ende des 12. Jahrhunderts. Während Agostino Paravicini Bagliani die Entwicklung, Arbeitsweise und zunehmende Bedeutung der Römischen Kurie, auch die Herausbildung des kanonischen Rechts untersucht, beschreibt Michel Parisse die damit zusammenhängende „Neuordnung des Weltklerus“. Daran anschließend wird die

„Ausbreitung der römischen Kirchenverfassung“ gezeigt und zwar für die Iberische Halbinsel und die Pilger- und Kreuzfahrerbewegung des 12. Jahrhunderts (Michel Parisse), für Süditalien und Sizilien (Jean-Marie Martin), für die skandinavischen Länder und für Osteuropa (Jerzy Kloczowski). In einem weiteren Kapitel beschreibt Evelyne Patlagean die „Öffnung und Abschließung“ der griechischen Kirche zwischen 1123 und 1204 sowie die Beziehungen zwischen Konstantinopel und Rom von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Der dritte Teil („Der gelebte Glaube“, 389–551) gibt einen Überblick über Organisation und Frömmigkeit der verschiedenen monastischen Gemeinschaften, einschließlich der neuentstehenden Ritterorden, über die „Christianisierung der Gesellschaft“ (Michel Parisse), über den Wandel im Bildungswesen, das Aufkommen der Armbewegung (André Vauchez) sowie über Spaltungsbewegungen in der byzantinischen Kirche (Evelyne Patlagean). Der vierte Teil („Römischer Zentralismus und Einigung der Christenheit“, 555–795) beschreibt zum einen die Vormachtstellung des Papsttums in der Zeit zwischen den Pontifikaten Innozenz' III. (1198–1216) und Gregors X. (1271–1276) und in der Auseinandersetzung mit den Stauferkönigen, Frankreich und England (Agostino Paravicini Bagliani); zum andern schildert er die Lage der Kirche in den slawischen Ländern im 13. Jahrhundert (Jerzy Kloczowski), den Zerfall des byzantinischen Kaiserreiches und die „Herrschaft der Lateiner“ (Evelyne Patlagean), schließlich das Leben der Juden in der abendländisch-christlichen Gesellschaft, die Kreuzzüge des 13. Jahrhunderts, das Ende der Kreuzfahrerstaaten sowie die vor allem von den Bettelorden unternommenen missionarischen Bemühungen in der islamischen Welt (André Vauchez). Der überaus reichhaltige Band schließt mit dem fast ausschließlich von André Vauchez verfaßten Teil: „Cura animarum – Eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Laien“ (797–940), welcher die „pastorale Erneuerung der lateinischen Kirche“, die „Bettelorden und ihr Wirken in der städtischen Gesellschaft“, den „Aufstieg der Universitäten und die Blüte der Hochscholastik“ (dieses Kapitel unter Mitarbeit von Agostino Paravicini Bagliani), die Bekämpfung häretischer Bewegungen (insbesondere der Katharer) in der Westkirche sowie den „Einstieg der Laien in das religiöse Leben“ thematisiert.

Der 1991 als erster Band der Reihe er-

schienene sechste Band behandelt unter dem Titel *Die Zeit der Zerreißproben* das ausgehende Mittelalter. Er wurde herausgegeben von Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez. Die deutsche Bearbeitung besorgte Bernhard Schimmelpfennig, Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Augsburg. Als „Eckdaten“ des behandelten Zeitraumes dienen die erfolglos gebliebenen Unionskonzilien von Lyon 1274 (in der Einleitung kurz dargestellt von Michel Mollat du Jourdin) und Ferrara/Florenz 1439. Darstellung findet also das Ringen um kirchliche Einheit sowohl zwischen abendländischer und byzantinischer Kirche als auch innerhalb der abendländischen Kirche und zwar nicht in strenger Chronologie, sondern gegliedert in drei Teile, welche entsprechend der berühmten Bulle *Unam sanctam catholicam* Papst Bonifaz' VIII. aus dem Jahre 1300 die Frage nach der Einheit, der Heiligkeit und der Universalität der mittelalterlichen Kirche stellen. Deshalb tragen die drei Teile dieses Bandes die Titel: „Eine Kirche?“, „Heilige Kirche?“, „Katholische Kirche?“. Diese Aufteilung hat allerdings zur Folge, daß ein Thema nicht geschlossen sondern an verschiedenen Orten behandelt wird, der Leser also, wenn er sich über eine ganz bestimmte Frage orientieren will, sich darauf einstellen muß, Informationen nicht nur an einer Stelle zu suchen. So findet sich z.B. die Darstellung über John Wycliff und die Lollarden bzw. über Jan Hus und die Husiten sowohl im ersten Teil im Kapitel über „Neue Häresien und national-religiöse Bewegungen“ (338–346) als auch im dritten Teil im Kapitel über die Kirche auf den Britischen Inseln (672–677) bzw. im Kapitel über die Entwicklung der Kirche in Böhmen (804–807). Von Wycliff und Hus ist die Rede auch im Kapitel über den Kirchenbegriff im lateinischen Abendland (279–284).

Der erste Teil („Eine Kirche?“, 17–346) befaßt sich mit dem Aufbau und den Institutionen der römischen Kirche im 13. und 14. Jahrhundert, einschließlich einer Schilderung der päpstlichen Hofhaltung in Avignon und der Krise des Papsttums bis zur Auseinandersetzung zwischen Papst Bonifaz VIII. und Frankreich (Bernard Guillemin). Es folgt ein Kapitel über das „Schisma und die Konzilien“ (Paul Ourliac) von der Doppelwahl von 1378 bis zum „Sieg des Papsttums“ über die konziliare Bewegung Mitte des 15. Jahrhunderts. Zur Sprache kommt des weiteren die Entwicklung in der byzantinischen Kirche (Marie-Hélène Congourdeau), in

den orientalischen Kirchen Asiens und Afrikas (Jean Richard) und in den Kirchen der „byzantinisch-slawischen Christenheit“ (Jerzy Kloczowski). Es folgen je ein Kapitel über den Kirchenbegriff im lateinischen Abendland (André Vauchez) und in der griechisch-orthodoxen Kirche (Marie-Hélène Congourdeau) sowie eine Darstellung über Protest- und Häresiebewegungen innerhalb der römischen Kirche (André Vauchez). Der zweite Teil („Heilige Kirche?“, 349–564) ist der Glaubensvermittlung (Charles de la Roncière, Marie-Hélène Congourdeau) und den Heilswegen in der römischen und byzantinischen Kirche gewidmet sowie den Themenbereichen „Sitten und Moral“ (mit Erörterung der moraltheologischen Fragen: „Die Kirche und das Geld“ und „Die Kirche und die Gewalt“) und „Heiligung“ (André Vauchez, Marie-Hélène Congourdeau). Der dritte Teil („Katholische Kirche?“, 567–887) beschreibt das Verhältnis zwischen der Kirche und den weltlichen Mächten in West und Ost. Beleuchtet werden sowohl die Beziehungen zwischen dem Papsttum und den sich verselbstständigenden territorialen Mächten Europas (Bernard Guillemain) als auch die Relation von Patriarch und Kaiser in Byzanz (Marie-Hélène Congourdeau). Ausführlich wird die kirchliche Situation in den einzelnen Regionen behandelt, und zwar nacheinander im französischen Königreich (Bernard Guillemain), auf den Britischen Inseln (Philippe Contamine), in den „Kirchenprovinzen des Deutschen Reiches“ (dieser irreführende Begriff wurde, wie Francis Rapp begründet, der „Einfachheit halber“ [683] verwendet), in den Mittelmeerländern (Italien, Iberische Halbinsel und lateinische Staaten des Ostens) sowie in den Kirchen Mittelost- und Nordeuropas (Jerzy Kloczowski). Drei weitere Kapitel über die Beziehungen (Unionsprobleme) zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens (Marie-Hélène Congourdeau für Byzanz, Jean Richard für die übrigen orientalischen Kirchen), über die Beziehungen zwischen Christen und Moslems in Spanien, bzw. zwischen Christen und Juden innerhalb der verschiedenen Länder der Christenheit (Jacqueline Guiral-Hadziiofiss, Francis Rapp), ferner über die Kreuzzüge und die Missionsversuche in der asiatischen Welt und an den Grenzen des christlichen Europa (Jean Richard) beschließen diesen Band.

Der achte Band ist der *Zeit der Konfessionen* gewidmet und wurde herausgegeben von Marc Venard, Professor für Geschich-

te der Neuzeit an der Universität Paris, während die deutsche, in allen Kapiteln überarbeitete Übersetzung vom Freiburger Kirchenhistoriker Heribert Smolinsky betreut wurde. Der Band beginnt für den an die übliche Einteilung gewöhnten Leser etwas überraschend nicht mit der Ausgangssituation der Reformation, Martin Luther und dem Durchbruch der reformatorischen Idee, sondern setzt mit der „Konfessionalisierung“ ein, das heißt mit „der Aufspaltung der abendländischen Christenheit in verschiedene Kirchen, Gruppen und Bewegungen, deren Folgen tief in Lehre und Leben der Christen, aber auch in ihr politisches, kulturelles und soziales Verhalten eingriffen“ (V). Er behandelt in drei Teilen den Zeitraum von 1530 (Publikation des „Augsburger Bekenntnisses“) bis 1620/30 (vorläufiger Abschluß der konfessionellen Entwicklung).

Der erste Teil beschreibt das „Phänomen der Bekenntnisse“ (3–388), wobei alle Konfessionen ihrem Umfang nach gleichrangig behandelt werden: „Die lutherischen Kirchen“ unter Berücksichtigung auch der skandinavischen Verhältnisse (Bernard Vogler); „Die reformierten Kirchen“ in den Städteorten der heutigen Schweiz (Zürich, Bern, Genf, Basel und am Oberrhein (Olivier Millet); „Die Wiedertäufer“ und andere Gruppierungen (Marc Lienhard); „Die anglikanische Reformation“, näherhin die Entwicklung der englischen Staatskirche von König Heinrich VIII. bis Jakob I. (Viviane Barrie-Curien); „Die katholische Kirche“ und die in ihr im Anschluß an das Konzil von Trient (das selber nur knapp dargestellt wird) sich vollziehenden Veränderungen (Marc Venard). Zwei weitere Kapitel beschäftigen sich mit den konfessionellen Kontroversen und Religionsgesprächen (Marc Lienhard und François Laplanche) und – nur an dieser Stelle – mit der Lage der Orthodoxie nach dem Fall von Konstantinopel (Alain Ducellier). Der zweite Teil zeichnet „Die Landkarte der geteilten Christenheit“ (389–956) und bringt eine Verlaufsgeschichte der konfessionellen Auseinandersetzungen und kirchlichen Sonderentwicklungen zwischen 1520 und 1630 in den einzelnen europäischen Ländern (Bernard Vogler für die deutschen, schweizerischen und skandinavischen Gebiete). Im Anschluß daran richtet sich der Blick auf die Ausbreitung des Christentums im Zeichen des Kolonialismus in Afrika und Lateinamerika (Alain Milhou), in Indien, Japan (Minako Debergh) und China (Claudia von Collani). Der dritte, in der Hauptsache von Marc

Venard verfaßte Teil („Das Leben der Christen“, 957–1245) schildert konfessionsübergreifend Gemeindestrukturen (Marc Venard und Bernard Vogler), kollektive und persönliche Formen des religiösen Lebens unter Einbezug auch der zeittypischen, alle Konfessionen betreffenden Auswirkungen des Dämonenglaubens und der Hexenverfolgungen. Drei weitere Kapitel geben Auskunft über die Haltung der Kirchen und der Theologie zur neuzeitlichen Wissenschaft (François Laplanche), zu Fragen der Ethik (Marc Venard) sowie zur sakralen darstellenden Kunst und Musik (Olivier Christin und Patrice Veit).

Der zwölfte Band (*Erster und Zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme*) behandelt die Zeit von 1914 (Ausbruch des Ersten Weltkriegs) bis 1958 (Tod Papst Pius XII.) und wurde herausgegeben von Jean-Marie Mayeur, Professor für die Geschichte der Neuesten Zeit an der Universität Sorbonne Paris. Die deutsche Bearbeitung besorgte Kurt Meier, emeritierter Professor für Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte an der Universität Leipzig. Der Band bringt die wichtigsten religiös-kirchlichen Institutionen, geistigen Strömungen und Frömmigkeitstendenzen in der Epoche der Weltkriege und Totalitarismen zur Darstellung, wobei gegenüber den vorausgegangenen Bänden der europäische Horizont zurücktritt, da Nord- und Südamerika in diesem Zeitraum stärker ins Gewicht fallen. Für die Entwicklung der Kirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens in dieser Epoche ist aus „historiographischen Erwägungen heraus sowie aus Gründen der Proportionalität“ (V) auf Band 13 verwiesen.

Der erste Teil („Protagonisten, Institutionen, Entwicklungen“, 1–435) beschreibt ausgehend von den Institutionen Papsttum (Jean-Marie Mayeur) und Ökumenischer Rat der Kirchen (Jean Baubérot) die innere Entwicklung der Kirchen (Jean Baubérot für den Protestantismus, Étienne Fouilloux und Albert Raffalt für den Katholizismus), einschließlich ihrer Missionsstrategien (Jacques Gadille) und ihrer internationalen Beziehungen (Jean Baubérot für die protestantischen Kirchen; Jean-Marie Mayeur für die katholische Kirche). Der zweite Teil ist dem „Christentum in Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ (439–912) gewidmet, wobei katholisches und evangelisches Christentum in den einzelnen Ländern jeweils parallel und durch denselben Autor dargestellt werden: Südeuropa mit Italien (Jean-Dominique Du-

rand) und der Iberischen Halbinsel (Antonio Matos Ferreira); Frankreich (Étienne Fouilloux); die Niederlande (Jan Theodor Bank), Belgien (André Tihon) und die Schweiz (Philippe Chenaux); Deutschland und Österreich (Kurt Meier); die Britischen Inseln (Régis Ladous), Irland (Roland Marx) und Nordeuropa (Christian Chanel); Ostmitteleuropa (Jerzy Kloczowski). Der dritte, von Étienne Fouilloux verfaßte Teil behandelt „Die bedrohten Ostkirchen“ (915–1028), der vierte Teil Nordamerika (Régis Ladous und Michèle Champagne) und Lateinamerika (Jean-André Meyer). Wie die vorausgegangenen Bände zeichnet sich auch dieser Band durch seine Reichhaltigkeit aus, auf die im Einzelnen nicht eingegangen werden kann. Hingewiesen sei wenigstens auf die wichtigen Ausführungen Jean-Marie Mayeurs über die Politik Pius' XII. im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit (402–434). Was namentlich das in der Geschichtsschreibung kontrovers diskutierte „Schweigen“ des Papstes gegenüber der Judenverfolgung (411–421) betrifft, beurteilt Mayeur die gewählte Handlungsweise Pius' XII. als „ein vorsichtig taktisches Abwägen aller Schritte im Blick auf ihre humanitären Erfolgsaussichten zugunsten der Betroffenen“, und fügt hinzu: „Im nachhinein mag diese Maxime als zu zögerlich erscheinen; im Vollzug des Geschehens hatte sie offensichtlich das verantwortungsethisch Gebotene im Auge“ (421).

Alle hier angezeigten Bände sind mit farbigen und schwarzweißen Abbildungen reich illustriert. Jede Abbildung ist kommentiert, doch fehlt ein Abbildungsverzeichnis. Außerdem ist jeder Band mit Tabellen und Karten ausgestattet, die indes in ihrer Qualität heutigen Ansprüchen nicht immer voll zu genügen vermögen. Ein Verzeichnis der Karten (und graphischen Übersichten) ist beigegeben. Die Bände 4–6 enthalten außerdem ein Glossar byzantinischer Fachtermini. Für ein Handbuch dieser Größenordnung entschieden nachteilig wirkt sich hingegen aus, daß das Register ein ausschließliches Personenregister ist. Das Fehlen eines Registers der Ortsnamen und eines Sachregisters ist um so bedauerlicher, als Periodisierung und Gliederung von herkömmlichen Einteilungen abweichen, einzelne Themen – wie gesagt – an verschiedenen Orten behandelt werden, die Herausgeber aber Doppelungen und Überschneidungen in Kauf nahmen, ohne diese auch redaktionell miteinander zu verknüpfen. Entsprechende Register hätten geholfen,

die Fülle der unterschiedlichen Themen und Inhalte leichter aufzufinden. Doch ist anzunehmen, daß mit Band 14, der ein Gesamtregister enthalten soll, diesem Mangel abgeholfen wird. Desungeachtet setzt die hier gebotene Gesamtdarstellung der Geschichte des Christentums in ihrer universalgeschichtlichen und ökumenischen Ausrichtung, ihrer Vielseitigkeit, ihrer Integration unterschiedlicher historischer Ansätze (wodurch namentlich die Ergebnisse der französischen frömmigkeitsgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Forschung vermittelt werden) und in ihrem Bemühen um ein differenziertes Urteil einen hohen Maßstab. Es ist zu hoffen, daß die noch ausstehenden Bände dieses Niveau halten können.

St. Gallen

Franz Xaver Bischof

Joachim Dahlhaus / Armin Kohnle (Hrg.): *Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 39), Köln – Weimar – Wien (Böhlau), 13, 667 S., 14 Abb., Ln. geb., ISBN 3-412-10894-4.

Daß die Festschrift für einen Mediävisten viele kirchenhistorische Beiträge enthält, kann schwerlich erstaunen. Von 26 Abhandlungen verraten sich 19 in dieser Hinsicht schon in ihrem Titel und davon sind nicht weniger als 12 der Papstgeschichte gewidmet, was wiederum den nicht erstaunen kann, der das wissenschaftliche Werk des Jubilars kennt oder sich darüber in dem wie üblich der Festschrift beigegebenen Schriftenverzeichnis (S. 659–666) informiert. Zeitlich reichen die behandelten Themen von der Frühkirche bis ins 20. Jahrhundert. Am Anfang steht eine Abhandlung von Reinhard Schneider über „Bischöfliche Thron- und Altarsetzungen“ (S. 1–36), die natürlich bis auf die ersten Bezeugungen eines Bischofsthrones im 3. Jahrhundert zurückgreifen mußte, ihren Schwerpunkt aber im Späteren Mittelalter hat und bis in die Frühe Neuzeit ausgreift. Am Ende der Festschrift reflektiert Hanna Vollrath über E. Rosenstock-Huessy und sein zuerst 1931 erschienenen Buch über „Die europäischen Revolutionen“ (S. 629–657). Daß man unmittelbar vorher in dem vorletzten unter den 5 der Neuzeit gewidmeten Beiträgen durch Theo Kölzer über die erste Rezeption von J. Mabillon's berühmten Werk „De re diplomatica“ in Deutschland bei dem 1710 verstorbenen

Gießener Professor Johann Nikolaus Hert, Verfasser einer 1699 erschienenen „Dissertatio de diplomatis Germaniae imperatorum et regum“, informiert wird (S. 619–628), erfreut sicher alle, die sich mit Hermann Jakobs durch die Pflege der sogenannten Historischen Hilfs- oder Grundwissenschaften verbunden fühlen. Da dieser aber auch die Landesgeschichte in Forschung und Lehre zu vertreten hatte, findet sich als zweite Abhandlung eine der Kulturraumforschung verpflichtete Betrachtung über „Sachsen als historische Landschaft“ von Joachim Ehlers (S. 17–36), der vor allem auch die Bedeutung der kirchlichen Gliederung betont. Die Vielfältigkeit der Festschrift macht es nötig, ihre zahlreichen Einzelstudien, wie schon begonnen, lediglich in ihrem wesentlichen Inhalt zu charakterisieren. Dies soll in der Reihenfolge der ohnehin chronologisch geordneten Beiträge erfolgen.

Egon Boshof (S. 37–67) ordnet den Protestbrief des bayerischen Episkopats gegen die päpstliche Politik bei der Mission in Mähren aufgrund eines Vergleichs mit dem Brief Pilgrims von Passau an Papst Benedikt VI. (BZ n. † 513) und dem berühmten Schreiben Hattos von Mainz an Papst Johannes IX. plausibel unter die Pilgrimschen Fälschungen ein, die er in der Nachfolge von H. Büttner als Niederschlag geschichtlicher Studien zugunsten Passauer Missionspläne im Donauraum wertet. Johannes Fried gelingt es in Beantwortung der durch H. Bresslau provozierten Frage „Prolepsis oder Tod?“ (S. 69–119) in Auseinandersetzung mit E. Hlawitschka und D. C. Jackman durch eine Neuinterpretation der Hammersteiner Genealogie in der „Arbor consanguinitatis“ von Saint-Omer Klarheit in den Konradiner Stammbaum zu bringen und dadurch auch in den berühmten Hammersteiner Eheprozeß über die angeblich allzu nahe Verwandtschaft zwischen Otto und Irmgard von Hammerstein. Stefan Weinfurter (S. 121–134) geht den vielfach artikulierten Ansprüchen Heinrichs II. auf das Königtum 1002 nach und betont die Bedeutung des Mainzer Krönungsordo, dessen kirchlich-liturgische Königsidee neben dem Erbrecht erfolgreich ins Treffen geführt wurde. Rudolf Schieffer konzentriert sich bei der Besprechung der „ältesten Papsturkunden für deutsche Domkapitel“ (S. 135–155) anders als L. Santifaller auf jene Diplome, die zuerst im lothringischen Raum nicht dem Bischof, sondern den Domherren und ihren Dignitären ausgestellt wurden, und ediert aus der Photosammlung der Piusstiftung in Bonn

erstmal vollständig die im Original erhaltene Urkunde Innozenz II. für Toul von 1140, die auf einem Privileg Calixt II. von 1119 beruht. Die Förderung der Lütticher Heimatkirche durch Papst Stephan IX. behandelt Wolfgang Peters (S. 157–175) und auch dessen in der „Fundatio“ bezugte Rolle vorher bei der Gründung des Albanstiftes in Namur. Von Joachim Dahlhaus darf eine Neuedition der „Gesta episcoporum Tullensium“ erwartet werden, deren bekannte und auch neu entdeckte Handschriften in ihren Besonderheiten und Filiationen vom Schüler dem Lehrer und den Lesern seiner Festschrift vorgestellt werden (S. 177–194). Den Nachwirkungen des Hirsauer Formulars in den ältesten, von Heinrich V. stammenden Königsurkunden für Gottesaue und Odenheim und damit der vielfach problematischen Frühgeschichte dieser beiden Reformklöster in der Speyrer Diözese wie auch dem Fortleben der Hirsausischen Bewegung geht Hansmartin Schwarzmeier (S. 195–225) nach. Daß der Speyrer Dom noch nicht unter den Saliern, sondern erst in der späteren Stauferzeit zur „kaiserlichen Grablege“ und zur Repräsentation des Kaisertums avancierte, und daß das mit dem deutschen Thronstreit zusammenhängend, ist die Meinung von Odilo Engels (S. 227–254). Wolfgang Petke bespricht (S. 255–296) eine aus Riechenberg bei Goslar stammende Kasseler Handschrift der „Glossa ordinaria“ aus dem 12. Jahrhundert unter nützlicher Beigabe von Photos. Ludwig Falkenstein behandelt und ediert (S. 297–328) eine Urkunde über die von Eugen III. 1147 in Châlons-sur-Marne vorgenommene Altarkonsekration, deren Original J. Ramackers im Zuge der Vorarbeiten zur „Gallia pontifica“ aufgefunden hatte, von der indessen noch weitere Handschriften des 18. Jahrhunderts aufgetaucht sind, um besser als seit dem 17. Jahrhundert die Aktivitäten dieses Reisepapstes in Frankreich zu belegen. Ebenfalls dem Itinerar Eugens III. ist der Beitrag von Rudolf Hiestand gewidmet (S. 329–359), der bei divergierender Überlieferung klärt, wieso das 1148 abgehaltene Konzil statt in „Troyes oder Trier?“ in Reims stattfand. Bei dem um eine Jurapfarre vor einem delegierten Richter und in Rom 1178/79 geführten Prozeß zwischen den Domherren von Besançon und den Zisterziensern hat das aus dem römischen Recht tradierte ius postliminii die Berufung auf die praescriptio übertroffen, ein Problem, dem sich Dietrich Lohrmann (S. 348–359) widmet. Den Beziehungen der Stadt Köln zu den

Päpsten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts geht Hugo Stehkämper (S. 361–400) nach und stellt heraus, wie die jeweilige politische Situation von Kaisertum und Papsttum geschickt genützt wurde. In Weiterführung früherer Untersuchungen präzisiert Armin Wolf in seiner „begriffsgeschichtlichen Untersuchung“ (S. 401–435), daß man seit der Wahl des Habsburgers Albrecht 1298 von Kurfürsten sprach, und skizziert die Vorgeschichte des Begriffs ebenso wie die Entwicklung bis zur Goldenen Bulle. Ebenfalls dieser wichtigsten Verfassungsurkunde des mittelalterlichen Reiches gewidmet sind die Betrachtungen von Jürgen Miethke (S. 437–450) und insbesondere dem bekanntlich verschwiegene Approbationsrecht der Päpste. Was man in spätmittelalterlichen Reisebeschreibungen von Ausländern über die Rheinlande erfahren kann, vor allem auch Abbau oder Bestätigung nationaler Vorurteile, untersucht Folker E. Reichert (S. 451–471). Aus den Vorarbeiten zu den „Acta Cusana“ rekonstruiert Erich Meuthen (S. 473–502) das Itinerar des Nikolaus Cusanus 1451/52 während seiner deutschen Legationsreise. Die Instruktion einer 1455 nach Rom reisenden Kölner Gesandtschaft macht Wilhelm Janssen (S. 503–518) in deutscher Inhaltsangabe und lateinischem Text bekannt. Wenig erfreulich ist die Aufdeckung der politischen Hintergründe des Regensburger Prozesses von 1472 gegen den wittelsbachischen Kanzler Heinrich Erlbach in dem gemeinsam von Karl-Friedrich Krieger und Franz Fuchs verfaßten Beitrag (S. 519–553), das damalige Ausgeliefertsein an eine grausame Justiz im Dienste fürstlicher Interessen.

Mit der von Armin Kohnle (S. 555–572) dargestellten „Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen 1523 ist die Schwelle zur Neuzeit überschritten und wird die Problematik einer Kanonisierung zu Beginn der Reformation deutlich. Von den der frühneuzeitlichen Geschichte gewidmeten Beiträge sei noch derjenige von Eike Wolgast über die Heidelberger Universität in der Zeit der Pfälzer Vorreformation 1517–56 und ihr Verhältnis zum Papsttum genannt (S. 573–602) sowie was Volker Sellin (S. 603–618) darüber mitteilt, wie Papst Innozenz XI. als Vermittler im Pfälzischen Erbstreit 1688 schamlos von Frankreich für seine politischen Absichten ausgenützt wurde.

Daß eine Festschrift viele Themen abhandelt und reiche Anregungen vermittelt, ist nicht weiter erstaunlich. Deutlich wird aber in unserem Falle, daß den Auto-

ren anscheinend keine Grenzen gesetzt wurden, in welchem Ausmaß sie ihre literarischen Gaben dem Jubilär dedizieren wollten. Damit wurde nicht nur diesem, sondern der Wissenschaft ein echtes und wertvolles Geschenk gemacht. Der Rezensent möchte nicht nur mit einer Empfehlung zur Lektüre an alle seine Leser, sondern auch mit einer nachträglichen Gratulation an den Heidelberger Fachkollegen schließen.

Tübingen Harald Zimmermann

Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen. Redigiert von Brigitte Degler-Spengler (= Helvetia Sacra, Abteilung I: Erzbistümer und Bistümer, Band 2/I–II), Basel-Frankfurt am Main (Verlag Helbling & Lichtenhahn) 1993, 1143 S., Ln. geb., ISBN 3-7190-1252-2.

Daß sich einst im weiten Umkreis des Bodensees, im Großraum zwischen Rhein, Aare und Iller, Gotthardmassiv und mittlerem Neckar, das Bistum Konstanz – flächenmäßig der größte bischöfliche Sprengel des Heiligen Römischen Reiches – erstreckt hat, ist dem allgemeinen Bewußtsein längst verschwunden. Lediglich in der Stadt Konstanz, deren Bild bis heute von der ehemaligen Kathedrale beherrscht wird, und im gegenüberliegenden Meersburg, der ehemaligen Residenz der Konstanzer Fürstbischöfe, ist die Erinnerung an die bischöfliche Vergangenheit noch lebendig. Das Bistum Konstanz, um 600 entstanden und schließlich den Hauptteil des alemannischen Siedlungsraumes umgreifend, fiel am Beginn des 19. Jahrhunderts der kirchlichen Neuorganisation Deutschlands und der Schweiz zum Opfer. Der Auflösungsprozeß wurde eingeleitet durch die Abtrennung des schweizerischen Bistumsanteils – der „Schweizer Quart“ – am 1. Januar 1815 und dessen interimistische Unterstellung unter einen Apostolischen Vikar und fand sein Ende in der Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz durch die Bulle „Provida solersque“ vom 16. August 1821. Die „Erben“ des alten konstanzer Sprengels waren in Deutschland das neue Erzbistum Freiburg im Breisgau (für das Großherzogtum Baden und die Fürstentümer Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen), das neue württembergische „Landesbistum“ Rottenburg und zu einem kleinen Teil das bayrisch gewordene Bistum Augsburg, in Österreich (Vorarlberg) das Bistum Brixen

und in der Schweiz das neuorganisierte Bistum Basel, das neue Bistum St. Gallen und das Bistum Chur.

Und doch ist allen päpstlichen Machtansprüchen zum Trotz das alte Bistum Konstanz bis heute nicht völlig erloschen. Ausgerechnet in der Schweiz, deren Verhältnis zum zuständigen Bischof von Konstanz als einem „ausländischen Souverän“ seit ihrem Rückzug aus dem Verband des alten Reiches (nach dem „Schwaben-“ oder „Schweizerkrieg“ 1499) sehr distanziert gewesen war und die seinerzeit den ersten Anstoß zum Untergang dieses „länderübergreifenden“ Bistums gegeben hatte, lebt es – wohl ein singulärer Fall – in einigen Kantonen noch weiter: nämlich in den dem Bistum Chur aus der konstanzer „Bistumsmasse“ bis heute nur provisorisch angeschlossenen Kantonen Uri, Unterwalden, Glarus und Zürich sowie in dem ebenfalls nur provisorisch dem Bistum St. Gallen angeschlossenen Kanton Appenzell. In diesen Orten fungieren die Bischöfe von Chur und St. Gallen bis heute lediglich als „partis Helvetiae dioecesis olim Constantiensis Administratores“.

Nachdem bereits in den letzten Jahren die Geschichte des Bistums Konstanz und seiner Bischöfe wieder vermehrt thematisiert worden ist – beispielsweise in (dem auch vorzüglich bebilderten) zweibändigen Werk „Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur“ (herausgegeben von Elmar L. Kuhn u. a., Friedrichshafen 1988), im Ausstellungskatalog „Glanz der Kathedrale. 900 Jahre Konstanzer Münster“ (Konstanz 1989), in den beiden aus den Quellen geschöpften Darstellungen „Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) von Franz Xaver Bischof (= Münchener Kirchenhistorische Studien 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1989) und „Das Domkapitel von Konstanz und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit“ von Konstantin Maier (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 11, Stuttgart 1990) sowie in zahlreichen Beiträgen des „Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte“ –, liegt nunmehr in dem seit langem erwarteten „2. Bistumsband“ der HELVETIA SACRA eine umfassende historisch-statistische Darstellung bzw. Beschreibung dieses altertümlichen Bistums vor. Der zweiteilige Band enthält außerdem – entsprechend der Konzeption der HELVETIA SACRA – einen Artikel über das Erzbistum Mainz (mit Bischofsliste) als den für Konstanz zustän-

digen Metropolitansitz (S. 957–998) und einen Artikel über das Bistum St. Gallen als eine der schweizerischen Nachfolgediözesen des Bistums Konstanz (S. 999–1063).

Die Einleitung zum (neun Zehntel des Bandes umfassenden) Artikel „Konstanz“ bietet zunächst einige statistische Informationen über die Zugehörigkeit des Bistums Konstanz zur Kirchenprovinz Mainz (seit 810 urkundlich belegt), über Namen, Gründung (um 600), Aufhebung (1821/27) und Bistumspatrone (Maria, Pelagius, Konrad), über die Kathedrale (karolingische Ursprung, in der Krypta teilweise erhalten, der heutige Bau eine frühromanische dreischiffige Anlage mit Ostquerschiff, im 15. Jahrhundert gotisiert, im 17. und 18. Jahrhundert dem Zeitgeschmack angepaßt, frühklassizistischer Hochaltar, 1776 geweiht) und über die bischöfliche Residenz (die mittelalterliche Bischofspfalz neben der Kathedrale 1830 abgebrochen, seit dem Durchbruch der Reformation in der Reichsstadt Konstanz und deren Degradierung zur österreichischen Landstadt im 16. Jahrhundert Verlegung der bischöflichen Hauptresidenz nach Meersburg). Es folgt die „Circumscription“ des Bistums, dessen Ausdehnung Ergebnis sowohl herrscherlicher Willensakte als auch einer allmählichen Entwicklung war, wohl nicht zuletzt mitbestimmt durch den starken Besitzzuwachs der den Konstanzer Bischöfen in der karolingischen Zeit unterstehenden Großklöster Reichenau und St. Gallen im Gebiet nördlich des Hochrheins und Bodensees. Das berühmte Barbarossa-Privileg von 1155, die erste urkundliche Bistumszirkumskription, gibt jedenfalls nicht den Zustand in der merowingischen Epoche, sondern den Befund um die Mitte des 12. Jahrhunderts wieder, mag auch der konstanzer Sprengel ursprünglich in etwa dem Wirkungsbereich des alemannischen Herzogs entsprochen haben. Andererseits zeigt die Geschichte der weltlichen Herrschaft der Konstanzer Bischöfe, daß sie durch die mächtige Konkurrenz der beiden genannten Klöster (die schließlich die Exemption von der bischöflichen Gewalt errangen und zu Reichsklöstern aufstiegen), dann (im Spätmittelalter) der Habsburger und der Eidgenossenschaft gehindert wurden, ihren Hochstiftsitz entsprechend ihrer – zumindest zeitweise – bedeutenden reichskirchlichen und politischen Stellung auszubauen. Zwar vermochten sie zumal im 13. Jahrhundert – nach Ausweis der Liste ihrer Ämter und Lehen (S. 64–77) – ihren Besitzstand erheblich zu vermehren und gleich den üb-

rigen Reichsbischöfen zu reichsfürstlichem Rang aufzusteigen, doch ihr weltliches Terrain zu einem geschlossenen Flächenstaat abzurunden gelang ihnen nicht. Die Stadt Konstanz aber entwand sich Schritt für Schritt ihrer Herrschaft, bis sie 1413 die volle Reichsfreiheit erlangte, sich im folgenden Jahrhundert der Reformation zuwandte (wodurch Bischof und Domkapitel in der Stadt ihre letzten Positionen verloren) und schließlich nach der Niederlage der Protestanten im Schmalkaldischen Krieg unter österreichische Herrschaft geriet. Obwohl weite Teile des Bistums Konstanz der Reformation zufielen und die Eidgenossenschaft die „auf Schweizer Boden“ gelegenen hochstiftlichen Ämter in konsequenter Politik mediatisierte, konnten die Konstanzer Bischöfe im Reformationsjahrhundert (und später) gleichwohl ihr Terrain „auf Reichsboden“ nochmals erweitern, insbesondere durch die Inkorporation der Reichsabtei Reichenau in die bischöfliche Mensa (1535/40), und so ihre Verluste zumindest teilweise kompensieren. Auf Ganze gesehen blieb indes der Staat der Fürstbischöfe von Konstanz mit seinen zuletzt rund 1200 (in der Hauptsache Landwirtschaft betreibenden) Untertanen „mehr imaginär als Realität“, wie 1788 Joseph von Sartori urteilte. Die reichspolitische Stellung der Konstanzer Fürstbischöfe beruhte denn auch weit mehr auf dem Kreisausschreibeamt in Schwaben, das sie zusammen mit dem Herzog von Württemberg innehatten.

Die in drei Abschnitte eingeteilte Geschichte des Bistums – Früh- und Hochmittelalter (S. 85–92, Helmut Maurer), Spätmittelalter (S. 92–122, Brigitte Degler-Spengler), Neuzeit (S. 122–152, Rudolf Reinhardt) – befaßt sich zunächst mit der Problematik seiner Entstehung: ob zu Lasten bereits bestehender Bistümer der Römerzeit „aus wilder Wurzel“ in der „Stadt“ am See gegründet (dann gegen Ende des 6. Jahrhunderts) oder durch Verlegung des Bischofsstuhls von Windisch (Vindonissa) in die einstige römische Siedlung Constantia entstanden (dann im ersten oder zweiten Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts). Für beide Annahmen sprechen einige Gründe, doch über Hypothesen gelangt man hier nicht hinaus. Immerhin könnte Dagobert I. (623–639) den Bischofsitz mit Königsgut ausgestattet und möglicherweise wenigstens südlich des Hochrheins und Bodensees die Bistumsgrenzen bestimmt haben. Im übrigen war die Entwicklung von Bischofskirche und Bistum – wie bereits angedeutet – mit je-

ner der Bodenseeklöster Reichenau und St. Gallen, die zeitweise die Konstanzer Bischöfe in Personalunion leiteten, eng verbunden. In der karolingischen und ottonisch-salischen Zeit spielten einige Konstanzer Bischöfe – beispielsweise die drei Salomone oder die nachmals kanonisierten Bischöfe Konrad und Gebhard – eine bedeutende politische Rolle, was natürlich auch die geistig-geistliche Geltung ihrer Kathedra stärkte.

Doch die „Gregorianische Reform“ trug mit dem „Investiturstreit“ – wie anderwärts auch – vielfache Spaltung in das Bistum, ebenso der nachfolgende Kampf der Päpste mit den Staufern. Dazu kam die territoriale Konkurrenz der inzwischen unabhängig gewordenen Abteien Reichenau und St. Gallen, seit dem 13. Jahrhundert außerdem jene der aufstrebenden Habsburger. Alle diese Faktoren schwächten erheblich die Position der Konstanzer Bischöfe, die dennoch um eine solide Verwaltung ihrer riesigen, nach dem 1275 verfallenen „Liber decimationis“ in 10 Archidiakonate und 64 Landkapitel mit rund 2000 Pfarreien gegliederten Diözese bemüht waren und eine entsprechende Ämterstruktur entwickelten (Offizial seit 1254 mit anfänglichen Unterbrechungen, Generalvikar seit 1260, Weihbischof gegen Ende des 13. Jahrhunderts, Insignier erstmals 1319, dazu Anwälte, Notare und Sekretäre). Im 14. Jahrhundert aber entwickelten sich die Dinge zu einer „historia calamitatum“. Uneinigkeit des Domkapitels, dadurch verursachte zwiespältige Bischofswahlen und darüber an der päpstlichen Kurie zu Avignon geführte Prozesse, päpstliche Provisionen und Reservationen, aber auch künstliche Verlängerung der Sedisvakanz durch die avignonesischen Päpste aus rein finanziellen Gründen, überhaupt das schlimme Finanzgebaren des avignonesischen Papsttums, endlich während des großen Abendländischen Schismas die Spaltung des Bistums in zwei Obödienzen: dies alles stürzte den Konstanzer Bischofsstuhl mit seinem noch gänzlich der Naturalwirtschaft verhafteten Hochstift in den finanziellen Ruin. Fortan wurde „die Geldfrage zum beherrschenden Thema der Konstanzer Bistumsgeschichte“ (S. 107). Das Domkapitel nützte die Notlage der Bischöfe, die in Anbetracht der hohen Schuldenlast kaum noch über Einkünfte verfügten, um sich Aufsichtsrechte in der Bistums- und Finanzverwaltung zu reservieren (Wahlkapitulationswesen), ohne dadurch zur Abtragung der Schuldenlast, um die sich

fast alle Bischöfe des 15. Jahrhunderts redlich, wenngleich ohne viel Erfolg, bemühten, beizutragen. Aber die Bischöfe unterlagen auch im lange schwelenden Konflikt mit der selbstbewußt gewordenen Bürgerschaft ihrer Residenzstadt, die 1372 die faktische Anerkennung als Reichsstadt erlangte. Und in den Auseinandersetzungen der Habsburger mit den Eidgenossen zwischen den Fronten stehend, verloren sie auch hier an Einfluß. Durch ihren Sieg im „Schwaben-“ oder „Schweizerkrieg“ von 1499 festigten die Eidgenossen an Bodensee und Oberrhein ihre territorialen Grenzen. Die bischöflichen Besitzungen südlich des Bodensees gingen zwar nicht unter, aber sie wurden eidgenössischer Landesherrschaft unterworfen. Den aus ihrer Stadt verdrängten und nunmehr auch der Herrschaft über ihre Burgen Gottlieben, Arbon und Bischofszell beraubten Konstanzer Bischöfen blieb an der Schwelle zum 16. Jahrhundert als Reichsfürsten nur noch der Rückzug nach Meersburg, ihrer Residenz nördlich des Bodensees, übrig. Ungeachtet all dieser Wirrnisse hatten die meisten Konstanzer Bischöfe ihre Aufsichtspflicht über den Welt- und Ordensklerus ihrer Diözese durchaus wahrgenommen und seit den Reformkonzilien von Konstanz und Basel durch Einberufung von Diözesansynoden, durch Mahn- und Strafschreiben noch intensiviert. Erfolg war ihnen angesichts der obwaltenden widrigen äußeren Umstände (und wohl auch ihrer eigenen Lebensführung) kaum beschieden. Doch mancher von ihnen spürte, daß die Zeichen auf Sturm deuteten und eine innerkirchliche Revolution sich anbahnte, so Bischof Thomas Berlower, der 1495 in einem an seinen Klerus gerichteten Mahnschreiben die Befürchtung aussprach, daß die Kirche „infolge des ungeordneten und zügellosen Lebenswandels der Kleriker und ihres verderblichen Beispiels im Innersten zerrissen werde“ (zit. S. 122). Als schließlich 1522 ein bischöfliches Hirtenwort vor den „schismatici et rebelles“ warnte, fegte der Reformationssturm bereits über das Bistum Konstanz hinweg und riß weite Teile mit sich fort, darunter ganze Kantone der auch in kirchlichen Angelegenheiten auf Autonomie pochenden Eidgenossenschaft, die Stadt Konstanz und die meisten oberdeutschen Reichsstädte, das Herzogtum Württemberg und die zum Bistum gehörenden „oberen Teile“ der Markgrafschaft Baden.

Man kann nicht sagen, daß die Konstanzer Bischöfe des Reformationszeitalters, so wenig sie dem „tridentinischen Bi-

schofsideal“ entsprachen, reformunwillig gewesen wären. Sie strebten vielmehr alle im katholisch gebliebenen Rest ihres Bistums Reformen an und dekretierten sie: Um den wiederholten „Separations“-Versuchen der Eidgenossenschaft zu begegnen und wenigstens nominell die Einheit des Bistums zu retten, setzten sie in den eidgenössischen Orten – auf Grund vertraglicher Regelung 1605 zuerst im katholischen Vorort Luzern, seit 1579 Sitz eines Apostolischen Nuntius – Bischöfliche Kommissare ein, denen sie einen Großteil der bischöflichen Jurisdiktion delegierten. Sie ordneten die Zentralverwaltung von Hochstift und Diözese durch Errichtung eines Weltlichen und eines Geistlichen Rates (mit kollegialer Geschäftsführung). Sie sorgten für die Vereinheitlichung der Liturgie durch Reform der liturgischen Bücher nach römischem Vorbild, während ihre Bemühungen um die Errichtung eines Priesterseminars vor allem aus finanziellen Gründen zunächst fehlgeschlugen und erst 1735 verwirklicht werden konnten. Bemühungen dieser Art verfolgten die Konstanzer Bischöfe, die nunmehr zumeist aus dem Domkapitel hervorgingen, bis zum Ende des Ancien Régime, und ein Vergleich der Visitationsakten des 18. Jahrhunderts mit ähnlichen Dokumenten früherer Zeiten läßt erkennen, „daß inzwischen die Anforderungen an die Amtsführung der Geistlichen und die Lebensführung der Laien wesentlich gestiegen waren“, wohl auch „die Seelsorge differenzierter, ‘geistlicher’ geworden war“ (S. 140). Das Problem der hohen Verschuldung ihres Hochstifts allerdings, durch die Reformation und deren Folgen noch verschärft, schoben die Konstanzer Fürstbischöfe vor sich her. Erst Maximilian von Rodt, der Vorletzte in der Reihe der Konstanzer Bischöfe (1775–1800), ließ sich unter dem Druck der äußeren politischen Verhältnisse schließlich zu einem Sanierungsplan herbei, entworfen von seinem Koadjutor Karl Theodor von Dalberg, dem durch konsequente Sparmaßnahmen und Konzentration der Verwaltung am Vorabend der Säkularisation zumindest noch eine spürbare Schuldenreduzierung glückte.

Als das Bistum nach der Säkularisation des Hochstifts (1802) bereits seinem unaufhaltsamen Ende entgegenging, wurde es unter seinem letzten Bischof Karl Theodor von Dalberg (1800–1817), einem der „würdigsten und besten“ Konstanzer Oberherren (S. 471), und dessen hochgebildeten, tüchtigem Generalvikar Ignaz Heinrich Reichsfreiherrn von Wessenberg

nochmals von einer Welle der Reform ganz im Sinne einer auf religiöse Verinnerlichung ausgerichteten katholischen Aufklärung (sailerianischer Prägung) erfaßt. Gerade Wessenberg ist ein sprechendes Beispiel dafür, daß auch unter den widrigen Umständen des Zusammenbruchs der alten Reichskirche und massiver staatskirchlicher Übergriffe am Beginn des 19. Jahrhunderts in die Zukunft weisendes reformerisches Wirken durchaus möglich war. Im übrigen verdankte nicht nur die Kirche in der Schweiz Dalbergs und Wessenbergs Ansehen und diplomatischem Einsatz die Sicherung ihres Besitzstandes, sondern im Jahr 1806 gelang es ihnen auch noch, mit dem Kanton Luzern eine umfassende vertragliche Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat unter Wahrung der bischöflichen Rechte zu treffen („Übereinkunft in geistlichen Dingen“), die alle kirchlichen und staatlichen Umbrüche, auch den Kulturkampf, überdauerte und bis 1931 in Geltung blieb. Daß Wessenberg von den Vertragsverhandlungen mit Bedacht den Luzerner Nuntius ausschloß und in ihnen die Einrichtung eines Priesterseminars im kaum mehr lebensfähigen Franziskanerkloster Werthenstein (bei Luzern) vereinbarte, vorbehaltlich der päpstlichen Zustimmung, wurde ihm zum Verhängnis. Auf Drängen des Nuntius verweigerte Pius VII. die erbetene Zustimmung (und verwarf das ganze Vertragswerk). Zwar wurde das geplante Priesterseminar gleichwohl schon im folgenden Jahr eröffnet, nicht in Werthenstein (wie fälschlich auf S. 469 angegeben), sondern in Luzern; doch auf Wessenberg (und Dalberg) lastete seither der (vom Nuntius immerfort geschürte und bis in unser Jahrhundert herein tradierte) Vorwurf, gegen die kanonische Ordnung verstoßen zu haben und unkirchlich gesinnt zu sein. Dieser völlig ungerechtfertigte Vorwurf war letztlich auch der Grund dafür, daß bei der Errichtung der Oberheinschen Kirchenprovinz 1821 entgegen guter Gepflogenheit der Titel von Konstanz nicht auf das neue Erzbistum Freiburg übertragen wurde: Wessenberg – nach Dalbergs Tod (1817) gewählter konstanzer Bistumsverweser – sollte jeglicher Anspruch auf ein höheres Amt in der neugeordneten deutschen Kirche oder auch nur auf Übernahme in das Freiburger Metropolitankapitel entzogen sein. Er wurde „kaltgestellt“.

An einen Exkurs über die – wie oben erwähnt – bis heute bestehende „Administratio Constantiensis ... in der Schweiz“

(S. 215–228) schließen sich die Listen der Konstanzer Bischöfe (S. 229–494), Weihbischöfe (S. 503–524), Generalvikare (S. 525–579), Offiziale (S. 581–606), Insiegler und Fiskale (S. 607–639), der Präsidenten des Geistlichen Rates (S. 641–664) und der Generalvisitatoren (S. 665–672), der Bischöflichen Kommissare in der Schweizer Quart mit (für diese Institution als solche aufschlußreichen) geschichtlichen Einleitungen zu den Kommissariaten der einzelnen Orte (S. 673–727) sowie der Kanzler, ebenfalls mit geschichtlicher Einleitung (S. 729–764), an. Die weiteren Kapitel behandeln das in seinen Uranfängen erstmals um 826 greifbare Domstift (Domkapitel), seine innere Verfassung, seinen Besitzstand und seine Dignitäre (S. 765–850) sowie das durch Urkunden des ausgehenden 10. Jahrhunderts erstmals belegte Institut der konstanzer Archidiakone, mit dem, wie es scheint, nur die sogenannte Sendgerichtsbarkeit verbunden war und das in der Bistumsverwaltung kaum eine Rolle spielte (S. 851–881). Entsprechend der schwerpunktmäßigen Ausrichtung der *HELVETIA SACRA* auf die Schweiz folgen Verzeichnisse der Dekanate und Pfarreien (S. 883–923), Stifte, Klöster und Konvente im schweizerischen Teil des Bistums Konstanz (S. 925–956).

Sämtliche in den einzelnen Listen aufgeführten Personen werden in (teilweise aus den Quellen geschöpften) Kurzbiographien oder Biogrammen vorgestellt. Die hier dargebotene Fülle an Fakten und Daten, etwa im Hinblick auf Abstammung und Herkunft, Bildungsgang und Beförderung, Tätigkeit im politischen und kirchlichen Bereich veranschaulichen nicht nur höchst eindrucksvoll die dynastischen Verflechtungen und Familienpatronagen im Domkapitel und auf dem Bischofsstuhl, sondern sie gewähren auch Einblick in die in der alten Reichskirche möglichen „Karrieremuster“. Die Konstanzer Bischofsliste weist neben zahlreichen Persönlichkeiten aus dem Hochadel, der Reichsritterschaft und Ministerialengeschlechtern Mönche von der Reichenau, St. Gallen, Einsiedeln und Hirsau, ehemalige königlich-kaiserliche Kapelläne, einen vertriebenen Erzbischof von Lund und ernannten Bischof von Roskilde (Johannes von Weeze, 1538–1548), einen Papstnepoten (Kardinal Mark Sittich von Hohenems, einen Neffen Pius' IV. aus dem Geschlecht der Mailänder Medici, 1561–1589), aber (in Spätmittelalter und früher Neuzeit) auch einige bürgerliche Bischöfe auf. Und wie im 9. Jahrhundert die drei

nahe verwandten Salomone fast nacheinander die Konstanzer Bischofskathedra bestiegen hatten (838/39–871, 875–889, 890–919), so wurde im 18. Jahrhundert Fürstbischof Kasimir Anton von Sickingen (1743–1750) von seinem Neffen Franz Konrad von Rodt (1750–1775, 1756 Kardinal) und dieser von seinem leiblichen Bruder Maximilian von Rodt (1775–1800) „beerbt“.

Der Artikel „Erzbistums Mainz“ (von Werner Kundert) ist, weil lediglich als Orientierungshilfe für den Benutzer gedacht, knapp gehalten, bietet aber dennoch einen Überblick über die Geschichte des Erzbistums und eine Liste der Erzbischöfe und Kurfürsten einschließlich Karl Theodor von Dalbergs, der das Unglück hatte, als Bischof von Konstanz (seit 1800) wie auch als Erzbischof und Kurfürst von Mainz (seit 1802) der letzte sein und als Erzkanzler des Reiches und Fürstprimas, von Kaiser und Reich, Papst und Kurie gleichermaßen im Stich gelassen, Verantwortung tragen zu müssen, ohne daß ihm die geringste Chance blieb, das Schicksal der Reichskirche nochmals zu wenden oder doch wenigstens auf die kirchliche Neugestaltung Deutschlands Einfluß zu nehmen. Diesem feingebildeten, von geradezu kantischem Pflichtbewußtsein erfüllten und bis zu seinem Tod rastlos um die Zukunft der Kirche Deutschlands bemühten Reichsprälaten zwar „kluge, wenn auch letztlich schwache Diplomatie“ (S. 997) vorzuwerfen oder Dalbergs „Standpunkt“ im Zusammenhang mit der Säkularisation schlichtweg „schwächlich-vermittelnd“ zu nennen – so derselbe Autor an anderer Stelle (S. 63) –: dies ist nichts anderes als eine Wiederholung alter Klischees und verrät (zum mindesten!) eine völlige Verkennerung der ausgewogenen Situation, mit welcher Dalberg von allem Anfang an konfrontiert war (vgl. dagegen die treffliche Würdigung Dalbergs durch Rudolf Reinhardt, S. 464–478). Man könnte als ein Gegenbeispiel den letzten Fürstabt von St. Gallen, Pankraz Vorster, anführen. Ihm hätte sich zu Beginn der Mediation die Chance, sein Stift – in Verbindung mit der geplanten Errichtung einer „kantonalen“ Bischofskathedra – zu retten, tatsächlich geboten, allerdings unter der Bedingung des formellen Verzichts auf die stiftische Landeshoheit. Doch realistische Einschätzung der politischen Möglichkeiten war nicht seine Sache. Er versteifte sich „diplomatisch“ nach der Devise „Alles oder nichts“ auf seine „souveränen“ Rechte, die de facto nicht mehr waren, und besie-

gelte damit endgültig den Untergang seines Stifts.

Im Artikel „Bistum St. Gallen“ (von Johannes Duft) ist davon unter dem Stichwort „Geschichte“ gerade nur andeutungsweise in einem Halbsatz die Rede (S. 1003). Doch schildert der Verfasser anschaulich den komplizierten Prozeß der Errichtung dieses Bistums: 1823 kam es auf konkordatärer Grundlage zunächst zur Gründung eines Doppelbistums Chur-St. Gallen mit je eigenem Domkapitel und Generalvikar; der Bischof sollte an beiden Sitzen je ein halbes Jahr residieren. Diese Personalunion wurde aber 1836 beendet. Seither ist St. Gallen de iure ein selbständiges „kantoniales“ Bistum, 1845 schließlich nicht ohne Schwierigkeiten konkordatär sanktioniert, mit Bischofswahlrecht des Domkapitels (allerdings wurde dieses nach der Bischofswahl von 1930 insofern eingeschränkt, als für die vom Domkapitel zu erstellende Sechserliste vor dem Wahlakt das päpstliche Placet eingeholt werden muß). Die Listen der Bischöfe und Dignitäre des Domkapitels reichen bis in die Gegenwart (der letzte aufgeführte Bischof, Dr. Otmar Mäder, hat 1994 resigniert). Der Band schließt mit einem Kapitel über das dem Bistum St. Gallen bis heute provi-

sorisch angeschlossene, jedoch seit 1966 nicht mehr besetzte, Kommissariat Appenzell (mit Liste der Kommissare), mit einer Übersicht über die im Bistum St. Gallen beheimateten Orden und Kongregationen sowie mit einem ausführlichen Register, das die Personen- und Ortsnamen und eine Auswahl von Sachbegriffen erfaßt. Bleibt noch hervorzuheben, daß sämtliche Kapitel (geschichtliche Überblicke und Personenlisten) nicht nur sorgfältig belegt und mit ausführlichen Literaturverzeichnissen versehen sind, sondern auch die jeweils einschlägigen archivalischen Bestände ausgewiesen werden.

Im Vorwort berichtet Brigitte Degler-Spengler, die leitende Redaktorin der *HELVETIA SACRA* und Redaktorin dieses Bandes, über dessen lange, mühsame und von vielen Wechselfällen begleitete Entstehungsgeschichte. Sie reicht zurück bis in die Jahre 1962–1964. Die Mühe des Einsatzes hat sich gelohnt; denn das Ergebnis ist eine in Kooperation von vierzehn Autoren erarbeitete historiographische Glanzleistung – ebenso facetten- wie perspektivenreich –, die für die bistumsge-
schichtliche Forschung Maßstäbe setzt.

München

Manfred Weitlauff

Alte Kirche

Lukas Bormann: Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (= Supplements to Novum Testamentum 78), Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1995, 248 S., Ln. geb., ISBN 90-04-10232-9.

Der römischen Kolonie Philippi kommt innerhalb der Geschichte des Christentums eine besondere Bedeutung zu. Philippi ist der erste Ort in Europa, der missioniert worden ist. Zwar hat es in Rom ältere Gemeinden gegeben, diese aber sind wahrscheinlich durch Zuwanderung von Christen aus dem Osten und nicht durch eigentliche Missionierung entstanden. In Philippi gelang es Paulus, zum ersten Mal auf europäischem Boden eine christliche Gemeinde ins Leben zu rufen. Wie mehrere Andeutungen in seinen Briefen erkennen lassen, war Paulus den philippinischen Christen besonders eng verbunden. So lobt er sie für ihre Spendenbereitschaft im

Zusammenhang mit der Jerusalem-Kollekte (2 Kor 8,1–5) und bekennt in Phil 4,15 f., daß er zunächst nur von ihnen materielle Unterstützung angenommen hat. Anderen Gemeinden gegenüber ist Paulus erheblich zurückhaltender in der Annahme von Lebensunterhalt (s. 1 Kor 9,6–18).

Diese besondere Beziehung des Paulus zur christlichen Gemeinde in der römischen Kolonie Philippi ist der Untersuchungsgegenstand der Dissertation von L. Bormann, die im Fachbereich Evangelische Theologie der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main bei Dieter Georgi entstanden ist. Bormann vertritt die These, die Christen in Philippi hätten ihre Beziehung zu Paulus im Rahmen des antiken Klientelverhältnisses gedeutet. Die Gemeinde habe sich als „Klientel“ des „Patrons“ Paulus verstanden. Näherhin bestimmt Bormann die Christen in Philippi als „emanzipierte[n] Klien-

tel" (S. 217), denn sie stünden nicht in einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis zu Paulus, sondern ließen in mehrfacher Hinsicht Selbständigkeit erkennen. So hätten sie die Gemeindeorganisation aus eigenem Antrieb gestaltet (Episkopen und Diakone usw.) und begleitet aktiv und kritisch die missionarischen Aktivitäten ihres Patrons Paulus. Paulus habe der Gemeinde gegenüber seine Rolle als Patron akzeptiert.

Aus dem Selbstverständnis der Gemeinde als Klientel zieht Bormann Konsequenzen für das Verhältnis dieser Christen zum römischen Staat und für die Beurteilung der Konflikte mit der römischen Obrigkeit, denen sowohl Paulus als auch die Gemeinde selbst ausgesetzt gewesen seien. Da die Kolonie Philippi unter dem Patronat des Kaisers Augustus gestanden habe, mußten das eigenständige Patronat des Paulus über die christliche Gemeinde und deren vielfältige Kontakte zu anderen Gemeinden außerhalb Philipphis zum Konflikt mit dem Staat führen. Zudem habe die kleine Gruppe der Christen auch aufgrund anderer Besonderheiten (Frauen in der Gemeindeleitung, gemeinsame Geldverwaltung, gute innere Organisation usw., S. 221) die Kennzeichen einer den Staat belastenden Religion getragen. Die paulinische Mission, so schließt Bormann, habe sich nicht bloß in Auseinandersetzung mit einem religiösen Pluralismus befunden, sondern sie sei „mit der offiziellen, gesellschaftstragenden und herrschaftslegitimierenden religiös-politischen Ideologie des frühen Prinzipats“ (S. 224) in Konflikt geraten.

Seine These begründet Bormann in mehreren Schritten. Nach der Einleitung (Kap. 1), in der er die Aufgabenstellung umreißt und die verwendeten Quellen vorstellt, widmet er sich in drei historischen Kapiteln der „Colonia Augusta Julia Philippensis.“ Er überblickt die Geschichte der Kolonie von ihrer ersten Gründung durch Antonius über ihre Neugründung durch Augustus bis ins 2. nachchristliche Jahrhundert (Kap. 2). Er vertritt gegen das in der neutestamentlichen Forschung verbreitete Bild die Ansicht, daß die religiöse Situation in Philippi im 1. Jahrhundert n.Chr. nicht von einem religiösen Synkretismus bestimmt gewesen sei, sondern daß der Augustusverehrung die herausragende Bedeutung zugekommen sei (Kap. 3). Die anderen Kulte seien in diesen öffentlichen Kult integriert worden. Entscheidend sei also, daß Philippi im 1. Jahrhundert n.Chr. „in seinem religiösen und politischen Selbstverständnis von

seiner Gründung als augusteische Kolonie im Patronat des julisch-claudischen Hauses geprägt“ (S. 65) gewesen sei. Ein Blick in die antike Geschichtsschreibung (Kap. 4) bestätige dieses Bild. Philippi werde regelmäßig mit dem Sieg des Antonius (und Augustus) über die Caesarmörder (42 v.Chr.) und mit dem Sieg des Augustus über Antonius in der Seeschlacht von Actium (31 v.Chr.) in Verbindung gebracht. Beide Schlachten hätten einen Bezug zu Philippi, der für das Selbstverständnis dieser Kolonie von größter Bedeutung sei: die erste, insofern sie bei Philippi stattgefunden habe und die Abkehr von der republikanisch-aristokratischen Verfassung Roms bedeutet habe, die zweite, insofern sie dem Prinzipat endgültig Durchbruch verschafft und zur Neugründung Philipphis als augusteische Kolonie geführt habe.

Im 5. Kap. wendet sich Bormann den Einleitungsfragen zum paulinischen Philippenerbrief zu. Dabei vertritt er eine (gegenüber bisherigen Vorschlägen leicht variierte) Dreiteilung des Philippenerbriefs, wobei dem Brief A (Phil 4, 10–20.21–23) als Dankesbrief des Paulus eine Schlüsselrolle für die in den folgenden Kapiteln entfaltete Hauptthese Bormanns zukommt. Phil 4, 10–20 zeige nämlich, daß die konkrete Hilfe der Philipper in den größeren Rahmen eines gegenseitigen Gebens und Nehmens gehöre und daß dieses das Verhältnis zwischen dem Apostel und der Gemeinde entscheidend bestimme (Kap. 6).

Bormann sucht nun Parallelen in der hellenistisch-römischen Umwelt, die eine Analogie oder gar ein unmittelbares Vorbild für die Austauschbeziehung zwischen Paulus und den Philippnern darstellen könnten. Verschiedene Konzeptionen stellt er vor (Kap. 7), um sich dann für das Klientelverhältnis zu entscheiden. Die Philipper hätten Paulus als ihren Patron angesehen und sich selbst als dessen Klientel begriffen. Paulus habe sich darauf eingelassen. Im Brief an die Philipper findet Bormann unter anderem folgende bestätigende Hinweise (Kap. 8): Die materielle Unterstützung der Philipper für Paulus werde nicht spontan aufgrund der besonderen Notlage des Apostels gewährt, sondern gehöre zum festen Bestand der Beziehung; deshalb rechne Paulus auch mit der Hilfe. Des weiteren verstünden die Philipper die Kosten des gefangenen und angeklagten Paulus als ihre eigenen Kosten, da es um die gemeinsame Sache, das Evangelium, gehe. Der Prozeß sei „die klassische Situation des Zusammenwirkens von Patron und Klientel“ (S. 213);

die Anklage des Paulus vor Gericht fasse die Gemeinde als ihre eigene Notsituation auf. Außerdem kündige Paulus seinen Besuch in Philippi als angemessene Gegenleistung für die Unterstützung durch die Gemeinde an (Phil 1,24–26; 2,24); auch dies habe seinen festen Ort in der Vorstellung vom Patronat, wonach die Ankunft des Patrons dessen Ruhm auf die Klienten ausstrahlen lasse (vgl. Phil 1,26, wo es allerdings um den Ruhm der Gemeinde „in Christus“ gehe).

Es ist ein reizvolles Unterfangen, die Beziehung des Paulus zu seiner Gemeinde in Philippi mit gesellschaftlichen Konventionen der Umwelt zu vergleichen. Allerdings sollten die Unterschiede nicht übersehen werden. Auch wenn Paulus im Philipperbrief den Aposteltitel nicht auf sich anwendet, so tritt er der Gemeinde doch – zusammen mit Timotheus – als „Sklave[n] Jesu Christi“ (Phil 1,1) gegenüber. Paulus verkündet Jesus Christus; der Ruhm der Gemeinde gründet deshalb nicht im „Patron Paulus“, sondern im Heil, das sie von Gott empfängt. Fragwürdig ist die Behauptung Bormanns, Paulus rechne fest mit der materiellen Hilfe der Philipper; man bedenke nur, daß Paulus in anderen Briefen seine wirtschaftliche Unabhängigkeit betont und auch im Philipperbrief den Ausnahmecharakter der Unterstützung hervorhebt (Phil 4,15). Die besondere Situation (Gefängnis; keine Gefahr für die Glaubwürdigkeit seiner Verkündigung) erlaubt es Paulus, von seiner Regel abzuweichen. Anzumerken bleibt auch, daß sich mit dem Untergang der Republik das Klientelverhältnis gewandelt hat. Die Klientel verlor ihre politische Bedeutung, auf die Bormann so sehr abhebt, und lebte nur noch als gesellschaftlich-wirtschaftliche Institution weiter (s. die Beschreibungen bei Juvenal und Martial). Der Wert der Dissertation liegt in der reichen Verwendung antiken Quellenmaterials und in der Erhellung des politisch-religiösen Hintergrundes der Verhältnisse in Philippi am Beginn des Prinzipats. Darin und in den Folgerungen für das Selbstverständnis der philippischen Gemeinde liegt das Neue an den Thesen Bormanns.

München

Lothar Wehr

E[kkehard]. Mühlenberg / J. van Oort (Hrg.): *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen (Kok Pharaos Publishing House) 1994, 134 S., geb., ISBN 90-390-0301-7.

Da die altkirchliche Predigt bisher nur wenig erforscht ist, dürfte die vorliegende

Publikation auf einiges Interesse stoßen. In ihr schlagen sich gewissermaßen die wichtigsten Ergebnisse einer patristischen Tagung nieder, die sich diesem Themenkomplex vom 2. bis 5. Januar 1993 in Herrnhut gewidmet hat. Präsentiert werden können freilich nur die überarbeiteten und mit einer Fülle von Anmerkungen versehenen Vorträge, nicht aber auch die ergiebigen Diskussionen.

Im ersten Beitrag versucht E. Mühlenberg, das „Augustinische“ in „Augustins Predigten“ zu ergründen. Als solches erscheint ihm zum einen dessen Bewußtsein, daß eine Predigt – auch wenn sie gut vorbereitet und engagiert vorgetragen wird – letztlich nur dann Erfolg haben kann, wenn Gott mitwirkt. Ein anderes Charakteristikum seiner Predigten wird darin gesehen, daß sie biblisch und theologisch fundiert sind, argumentativ jedoch nicht überfordern. Und schließlich ergeben sich nach Meinung des Verfassers auf die Frage, wie Gott aus der Perspektive Augustins im Predigen anwesend ist, drei mögliche Antworten: durch die Konfrontation mit der Glaubenslehre, die Schärfung des Gewissens und die Relativierung des irdischen Lebens im Blick auf das ewige.

Im zweiten Beitrag haben wir es mit einigen philologischen Überlegungen „zum paganen Umfeld der christlichen Predigt“ zu tun. Dabei beschränkt sich C. Schäublin von vornherein ganz bewußt und knüpft lediglich an Predigten des Hieronymus und Augustins an. Ausgeklammert bleiben jegliche Versuche, etwas auf andere Väter zu übertragen, die Predigt genetisch in den Blick zu nehmen oder mögliche Zusammenhänge mit synagogalen Redeformen bzw. populärphilosophischen Lehrvorträgen zu prüfen. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Homilie, die in der Regel einen im Gottesdienst verlesenen Text der Gemeinde nahebringen will und die in ihrer Art nicht aus paganen Redeformen hergeleitet werden könne. Selbstverständlich setze sie rhetorische Kenntnisse voraus; da es den Predigern aber vor allem darauf ankommt, eine Botschaft erfolgreich zu vermitteln und nicht zu „glänzen“, sei es notwendig, auf die Reaktionen der Zuhörer einzugehen und frei improvisieren zu können. Während sich dadurch der Aufbau mancher Predigten schwer nachvollziehen lasse, gebe es andererseits auch solche, die einen längeren Text recht nüchtern Vers für Vers erklären oder aber eine Schriftstelle nur zum Ausgangspunkt der Erörterung anstehender Probleme nehmen. Auf jeden

Fall – und das ist der Tenor des ganzen Artikels – könne man die Predigten Augustins und des Hieronymus zwar mit Elementen der Rhetorik beschreiben, sie letztlich aber mit keiner der paganen Gattungen identifizieren. Es wäre jedoch empfehlenswert, auf diesem Gebiet weiterzuforschen.

Der dritte Beitrag widmet sich einer Frage, die offensichtlich noch nie grundlegend untersucht worden ist: „Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?“ Hierbei geht É. Junod im Anschluß an F. Fournier, demzufolge es sich bei den betreffenden Homilien um „als Predigten gehaltene Kommentare“ handelt, erst einmal von einer großen Ähnlichkeit aus, zeigt dann aber auch die unterscheidenden Merkmale: Während ein Kommentar den biblischen Text für anspruchsvolle Leser vollständig erklären und auf alle Probleme kritisch eingehen wolle, stehe eine Homilie vor der Aufgabe, eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinde in begrenzter Zeit auf selektive Weise und möglichst allgemeinverständlich zu unterrichten und zu erbauen. Ob man aus den Unterschieden zwischen Kommentar und Homilie auf zwei Schriftauslegungen des Origenes schließen könne, wird in der Schwebe gelassen.

Im Blick des nächsten Beitrags steht die zweite Homilie des Johannes Chrysostomus zum Matthäusevangelium. Sie war auf der Tagung Gegenstand gemeinsamer Überlegungen. W. Stoellger hat die wichtigsten Beobachtungen zusammengefaßt und weitergeführt. Zu ihnen gehört z.B., daß Johannes bei seiner Schriftauslegung sehr stark der Tradition verhaftet ist und auf manche Probleme und Lösungen nur deswegen eingeht, weil sie dort bereits behandelt werden. Außerdem fällt bei seinen zumeist zweigeteilten Homilien auf, daß die Aktualisierung oftmals einen breiteren Raum einnimmt als die vorausgehende Interpretation des Textes und auch recht unabhängig davon betrieben wird.

Im fünften Beitrag geht es schließlich um den – wie es heißt – „liturgischen Ort“ der altkirchlichen Predigt. Auf wenigen Seiten gibt H. G. Thümmel dazu einen prägnanten Ein- und Überblick sowie anregende Gesichtspunkte zur weiteren Diskussion. Betrachtet werden das Verhältnis zwischen gehaltener und überlieferter Predigt, die Person des Predigers, die Häufigkeit, der Rhythmus und die Dauer der Predigt, die kirchliche Raumordnung und die Hörer. Verständlicher Weise muß man hierbei aufgrund der zeit- und räumlichen

Ausdehnung der Alten Kirche mit einer großen Variationsbreite rechnen.

Auf den letzten Seiten – einem Rück- und Ausblick der beiden Herausgeber – wird noch einmal der „Werkstatt-Charakter“ der ganzen Publikation deutlich: Mit ihren notwendigerweise thematisch auf nur einige Schwerpunkte beschränkten und recht unterschiedlich gearteten Beiträgen will und kann sie keine abgerundeten Ergebnisse oder vielleicht sogar eine Geschichte der altkirchlichen Predigt bieten; sie möchte aber an der Forschungsdiskussion teilnehmen lassen und diese vorantreiben. Das unterstreichen auch die verschiedenen Hinweise auf wichtige Literatur, übergangene Themen und offene Fragen.

Erfurt

Gerhard Feige

Horacio E. Lona: *Über die Auferstehung des Fleisches*. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 66), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1993, 13, 304 S., Ln. geb., ISBN 3-11-013928-6.

Der in Benediktbeuern lehrende Vf. legt eine weitere Studie vor, die aus seiner über zehnjährigen Beschäftigung mit der Eschatologie des Neuen Testaments hervorgegangen ist. Daß ein Neutestamentler in das nicht nur angrenzende, sondern gewissermaßen ihn umgebende Feld der Patrologie hinübergreift, hat gute Tradition und zeigt die innere Verflochtenheit der Disziplinen (cf. H. E. Lona, *Eschatologie*, in: *Schrift und Patristik*, ed. B. Daley = HDG IV/7a, Freiburg u.a. 1986, 44–83, 45). In seinem neuesten Werk widmet sich der Vf. nun fast ausschließlich nichtkanonischen Schriften, indem er frühere Ansätze fortführt (cf. z. B. ders., *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief* = fzb 48, Würzburg 1984, 374–404 zur Auferstehung in der Gnosis, im *Ev Phil* und *Ep Rheg.*).

Wiederholt wurde in jüngster Zeit festgestellt, daß es „an einer umfassenden Darstellung der altkirchlichen Auferstehungslehre“ fehlt, so R. Staats, *Art. Auferstehung I/4. Alte Kirche*: TRE IV, 1979, 468 und C. Marksches, *Valentinus Gnosticus?* (WUNT 65), Tübingen 1992, 281³³. Auch wenn sich der Vf. nicht vorgenommen hat, eine solche zu bieten, möchte er doch wenigstens, nachdem er beim Durchgang der Forschungsgeschichte der vergangenen 100 Jahre (3–7) feststellt, daß auch

der Teilbereich „der Auferstehung des Fleisches“ weitgehend brachliegt, diese Teillücke füllen: „Das Problem (soll) umfassend von den Anfängen bis zur festen Bezeugung des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches als Glaubensgut behandelt (werden)“ (7).

Im klar formulierten „methodische(n) Ansatz“ (7–9) des im ganzen übersichtlich gegliederten Werkes wird das lexikalisch-formale Auswahlprinzip dargelegt: Es geht dem Vf. um Autoren und „Texte, die in der einen oder anderen Form der ‚sarx‘ eine eschatologische Zukunft einräumen“ (7). In Einzelinterpretationen werden vorgeführt: Einige jüdische Apokryphen und Pseudepigraphen (11–19), 1 Clem (23–31), Ign. (33–42), Barn (43–49), 2 Clem (51–65), Herm (67–78), EpAp (79–90), Justin (91–109), Tatian (111–125), Athen. (127–133), PsJustin, DeRes (135–154), 3 Kor (155–171), Theoph. (173–187), Iren. (189–215), EpRheg (217–233), EvPhil (235–256). In der Regel gibt der Vf. nach jedem dieser Teile und nochmals am Ende eine systematische Zusammenfassung. Im Schlußresümee beantwortet er seine am Anfang gestellten Fragen (8f.) zur „sprachlichen Grundlage“, zu den Motiven, zur eschatologischen Zukunft des Fleisches, zur Relevanz paulinischer Theologie und zur Anthropologie mit Blick auf seine zuvor gewonnenen Ergebnisse (257–269).

Mit den Stärken treten bei dem gewählten Ansatz aber auch die Schwächen deutlich zutage: Offen bleibt zu Beginn, ob der Vf. auch Texte heranziehen möchte, in denen sich nicht der Begriff $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$, sondern Synonyme desselben finden (z. B. $\sigma\omicron\mu\alpha$, vom Vf. für Herm und Tatian aufgezeigt und deshalb dort berücksichtigt) (69.116–119) oder in denen die gleiche Sache bildhaft ausgedrückt ist (für ApkEl(hebr) 22,6ff. zugestanden, einen Zusammenhang mit der Thematik jedoch bestritten) (13f.). Unklar ist und bleibt auch, inwieweit der Vf. nur die Auferstehungshoffnung des Fleisches für die Menschen im allgemeinen oder ob er auch die Auferstehung Jesu Christi in seine Untersuchung einzubeziehen beabsichtigt (unberücksichtigt für Barn; behandelt bei EpAp u.a.). Oder will er sich wirklich auf das vorkommen der „Formel“ von der „Auferstehung des Fleisches“ beschränken (so S. 19 u. öfter)? Warum untersucht er dann aber Schriften, in denen nicht einmal die Auferstehung des Fleisches bezeugt ist (cf. Athen., Leg.)? Viele der Unklarheiten resultieren u.a. aus der weitgehend offengelassenen Frage, welchen Bedeutungs-

schnitt von $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ der Vf. letztlich untersuchen will, nachdem er in der Forschungsgeschichte zuvor mehrfach auf die von anderen herausgearbeitete „semantische Breite des ‚sarx‘-Begriffes in der frühchristlichen Literatur“ verwiesen hat (4). Wie man aus den verschiedenen Kapiteln zusammentragen kann, schließt er eine Reihe von Bedeutungen, die $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ haben kann, als für seine Betrachtung irrelevant aus (A. d. Toten, d. Menschheit im allgemeinen, d. Leibes, d. Gebeine; $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ als Bezeichnung der menschlichen Wirklichkeit, eines spezifischen Teils des Leibes). Texte, in welchen $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ diese Bedeutung(en) besitzt, tragen der Meinung des Vf. nach für die Erläuterung der Genese der Formel nichts bei (AT, NT, jüd. Lit.). Ist man zunächst auf Vermutungen angewiesen und gespannt, was denn unter $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ nun zu fassen sei, liest man S. 14 zur ApkEl(hebr) 22,6ff.: „Die Toten werden auferstehen in der gleichen Gestalt ihrer irdischen Existenz. Das hätte auch in der Begrifflichkeit der Auferstehung des Fleisches ausgedrückt werden können.“ Und ebd.: „Der gleiche Inhalt“ ist aber nur im „Bild“ zur Sprache gebracht, der Text folglich kein Zeugnis für die Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Toten (21). Was aber ist mit Texten, in denen von der Auferstehung des Fleisches gehandelt, in denen sie aber abgelehnt wird? Um es vorwegzunehmen: Texte dieser Art bleiben in der Untersuchung ausgeblendet, werden aber manchmal dort nachgetragen, wo sie zum Verständnis notwendig sind (z.B. 57f.; Kelsos 128.269). Desgleichen nimmt der Vf. hier und da von seinem Auswahlkriterium Abstand, um einzelne Entwicklungen aufzuzeigen. Er beschäftigt sich trotz negativen Befundes mit rabbinischer und targumischer Literatur (19–21), mit Barn und Herm. Warum aber wird dann nicht auch die pagane Einstellung (z. B. Kelsos) diskutiert und fehlen Autoren und Texte wie Did, Valent. (?), frg.11, in: Hippol., Ref X 13,4 ($\tau\eta\nu\delta\epsilon\sigma\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\mu\eta\sigma\phi\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota$), Noet, in: ebd. IX 10,12; Polyc; MartPol; EvPetr; Melito, DePas, um nur einige zu nennen? Läßt sich die Auferstehung des Fleisches als Glaubensgut umfassend behandeln, wenn nur eine Seite, nämlich die befürwortende, dargestellt wird? Eine Beantwortung dieser Frage wird man in den Einzelinterpretationen zu suchen haben.

Nach dem weitgehend negativen Ergebnis in § 1 zur jüdischen Literatur, folgt § 2 zu 1 Clem (23). Doch der erste Satz läßt bereits aufmerken: „Innerhalb der christlichen Literatur ist 1 Clem 26,3 das älteste

Zeugnis für die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches" (23). Wie soll damit harmonisieren, was man S. 2 las: „Das älteste Zeugnis bringt wohl Justin, Dial. 80,5, also kurz nach 150 in Rom. Im Zusammenhang mit der chiliastischen Hoffnung erscheint der Glaube an die Auferstehung des Fleisches als Ausdruck echter Rechtgläubigkeit." Im Abschnitt zu Justin wird jedoch gezeigt, daß Justin auch Leute als Christen bezeichnet, die seine chiliastische Hoffnung (da in 80,5 auch die Auferstehung des Fleisches genannt ist, müßte sie konsequenterweise wohl mitgenannt werden) nicht teilen (106). Worin liegt nun die Ursprünglichkeit des einen und des anderen? Als Gegner wird ebd. (106) Markion genannt, der, so erfährt man, „die Auferstehung der Toten geleugnet" habe, in der Anmerkung hierzu (106²⁹²) heißt es aber laut Tert., AdvMarc V 10,3: Marcion enim in totum *carnis* resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens. – Auf S. 43 liest man, in Barn sei „nur an zwei Stellen ... von der Auferstehung die Rede: 5,6 und 21,1, ohne allerdings die Auferstehung des Fleisches in Betracht zu ziehen", man vgl. aber Barn 15,9: ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν; ich zweifle auch, ob die Auslegung von Barn 5,5–7 und 21,1 korrekt ist. An letzter Stelle ist wegen des Zusammenhangs mit dem ἀνταπόδομα gewiß von der künftigen Auferstehung die Rede, nicht aber von derjenigen Jesu; als conclusio der Zwei-Wege-Lehre geht dies auch parallel mit dem Schluß von Did 16,6, wo vom dritten Zeichen, der ἀνάστασις νεκρῶν, gesprochen wird. Die erste Stelle, Barn 5,5–7, ist zugegebenermaßen schwierig zu deuten und strittig; P. Prigent übersetzt in seiner Ausgabe, SC 172,109: „.... prouver la résurrection des morts ... que c'est lui même qui jugerait après avoir opéré la résurrection". In seiner Anmerkung gibt er an, es handle sich hier um die theologischen Konsequenzen des Leidens und Auferstehens Jesu; von letzterer steht jedoch nichts in seinem Text. Gegen seine Interpretation sprechen der letzte Teil, der wiederum, wie in 21,1 mit dem Richten verbunden ist, und ebenso die Parallelität im Ausdruck – es heißt τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεῖξαι und ἐπίδειξαι τὴν ἀνάστασιν –. Richtig scheint mir die Übersetzung Prigents zu sein, nach der diese Stelle nicht auf Christus bezogen ist. – S. 35. 158–170 entgeht dem Vf. wohl wegen der Frühdatierung der Ignatianen die Parallelität zwischen IgnSm 2,1 und 3 Kor 3,5–8; nach 3 Kor wurde nicht Jesu „Fleisch von den Toten aufweckt" (165), sondern, wie der Vf. (158) richtig angibt,

gehört die Auferstehung von den Toten, als deren Typus sich Christus erwies, zum Werk Jesu Christi; ist die Parallelität erkannt, besitzt man einen weiteren Hinweis auf die Abhängigkeit beider Schriften von den monarchianischen Antithesen des Noet, auf die hingewiesen wird bei R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel des Noet von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10,9–12 und X,27,1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian: MThZ 40 (1989) 279–311, 297.303⁷⁷, eine Studie, die nicht zu Rate gezogen wurde. – S. 58 stellt der Vf. zu 2 Clem 9,1–5, einer der beiden einschlägigen Stellen in dieser Homilie, richtig fest, daß das Auferstehen des Fleisches „ohne Beziehung auf die Auferstehung Jesu bleibt" (cf. 63^{164,77}). In 2 Clem 9,1,5 heißt es: „1. Und es soll von euch keiner sagen, daß dieses Fleisch nicht gerichtet wird, noch aufersteht! 5. Ein einziger Christus, der Herr, der uns gerettet hat, zuerst Geist seiend, wurde er Fleisch; und auf diese Weise berief er uns, auf diese Weise werden auch wir in diesem Fleisch den Lohn empfangen." Auch an der zweiten Stelle, 2 Clem 14,1–5, ist keine Rede von der Auferstehung Jesu, sondern in Übereinstimmung zur ersten wird als Begründung für die Rettung im Fleisch folgendes angeführt: „Sie (die Kirche) war nämlich pneumatisch wie auch unser Herr Jesus Christus; er erschien aber in den letzten Tagen, damit er uns rette." Trotz dieser Nichterwähnung der Auferstehung Jesu lautet der Kommentar des Vf. zum zuvor Zitierten: „Christus ist nun der Geist, indem er nach seiner Auferstehung wiederum in die göttliche Sphäre zurückgekehrt ist" (62). Er folgt hier wohl der unpräzisen Interpretation von K. P. Dornfried, The Setting of Second Clement in Early Christianity = NTS 38, Leiden 1974,163 („Christ ... now because of his resurrection and ascension he is again in the spiritual realm"); cf. dagegen H. Windisch, Das Christentum des zweiten Klemensbriefes, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, Leipzig 1921, 119–134,129: „Von seiner (Jesu) Auferstehung (wird) überhaupt nicht (gesprochen)", entsprechend die Deutung bei K. Wengst, Zweiter Klemensbrief, in: Schriften des Urchristentums, eingel., hg., übertr. u. erl. von K. Wengst, Darmstadt 1984,229. Ich breche mit der Einzelkritik ab, es könnte noch manches angehängt werden (z. B. eine Reihe weiterer Inkonsistenzen, Formalia, häufige Druckfehler).

Die Beanstandungen sollen nicht über die Positiva hinwegsehen lassen. Auf sicher nicht ausgetretenen Pfaden sammelt

der Vf. über die bisher vorliegenden Untersuchungen hinaus Material, sichtet es immer auf dem Hintergrund der es umgebenden Textfelder und ihrer Theologie, systematisiert es und kommt zu Schlüssen, vor allem in seiner Zusammenfassung am Ende, die das weitere Forschen intensiv anregen werden. Deutlich zeigt er, daß dort Einfluß und „Kontinuität“ paulinischer Theologie vorliegt, „wo die Auferstehungshoffnung christologisch begründet ist“ und die „Einwohnung des Heiligen Geistes als Voraussetzung für die Auferstehung“ gilt (266). Es klingt kühn, wenn er sagt, daß Schriften wie EpRheg und EvPhil „der paulinischen Theologie näher (stehen) als die Theologen der Großkirche, indem sie das Moment der Transzendenz der auferstandenen Leiblichkeit durch den Verweis auf den symbolischen Charakter jeder Aussage darüber unterstreichen“ (266). In Markion, den er nicht eigens diskutiert, läge m. E., wie auch die Diskussionen bei Tert., AdvMarc, DeCarChris und DeResCar zeigen, ein möglicher Schlüssel für die Geschichte der Auferstehung (derjenigen Jesu und der des Fleisches) im 2. Jahrhundert, auch wenn dies im Rahmen einer Rez. hier nur als Arbeitshypothese formuliert werden kann. Zurecht schreibt der Vf., daß Paulus „der einzige Verfasser des Neuen Testaments ist, der eine ‚Theologie der Auferstehung‘ bietet“ (8). Während bei den nicht von Paulus beeinflussten Autoren vor Markion der Glaube an die Auferstehung (nicht nur die des Fleisches allgemein, sondern besonders auch derjenigen Jesu, cf. R. Staats, a.a.O. 467) – mit Ausnahme von den ntl. Evangelisten – selten oder keine Erwähnung findet, ist offenkundig mit Markion nicht nur die Frage des rechten Evangeliums und der paulinischen Theologie ins Bewußtsein getreten, sondern wird auch die der Auferstehung zum ersten Mal breit aufgenommen und diskutiert. In gnostischen Kreisen jedenfalls kann Paulus schlicht „Apostel der Auferstehung“ (ExcTheod 23,2) genannt werden (8.168). Die Untersuchung des Vf. stützt diese These jedenfalls durch eine Reihe seiner Bemerkungen, auch wenn er selbst keine solche Überlegung angestellt hat: z. B. entdeckt er in dem für ihn „ältesten Zeugnis“ 1 Clem paulin. Anklänge, die Auferstehungslehre ist aber (noch) nicht christologisch, sondern eschatologisch ausgerichtet (26; ähnlich zur „unvergänglichen Leiblichkeit“ bei Herm. 78). Eine eschatologische Orientierung (unter Hinweis auf die Fleischwerdung) findet er in 2 Clem (52.57); eine solche be-

gnet aber auch in Did. Barn. Die Situation nach Markion ist, wie aus den vom Vf. vorgeführten Zeugnissen offenkundig wird, erheblich verändert: Die Formel der „Auferstehung des Fleisches“, einmal gegen Markions Theologie und Christologie (106–109) (z. B. Justin; 3 Kor; Theoph.) und gegen die doketische oder „gnostisch inspirierte Leugnung“ (64.128) gewonnen (Ign.; 2 Clem; EpAp; PsJustin; Iren.; 3 Kor), verankert sie sich mit der $\sigma\alpha\sigma\chi$ als „Kernbegriff“ in die Eschatologie (257). In ihrer Entwicklung kann die Formel dann Ausdruck für verschiedenes sein: für chiliastische Hoffnung (Justin; Iren.), Anzeige der Kontinuität des irdischen mit dem auferstandenen Leib (125) (Tatian; Justin), eine Ermahnung zur Keuschheit oder auch eine Bejahung der Schöpfung.

Cambridge

Markus Vinzent

Lactantius. Epitome Divinarum Institutionum. Herausgegeben von Eberhard Heck und Antonie Wlosok (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart-Leipzig (Teubner Verlag) 1994, 176 S., kt., ISBN 3-519-01933-7.

Im J. 1987 legte der Franzose M. Perrin eine zweisprachige Epitome-Ausgabe vor (SChr 335), die sich einmal durch eine reich dokumentierte Einleitung über Autor, Inhalt und Überlieferung, aber auch durch eine eigenständige Überprüfung des handschriftlichen Materials auszeichnet, so daß in wesentlichen Punkten ein Fortschritt gegenüber der bis dahin benutzten CSEL-Ausgabe von S. Brandt (Wien 1890) erreicht wurde. Wenn es nun in kurzem zeitlichen Abstand erneut zu einer Bearbeitung dieser Kurzfassung des großen, sieben Bücher umfassenden Hauptwerks „Divinae Institutiones“ kam, so hat das besondere Gründe, welche E. Heck in der Gnomon-Besprechung der Arbeit seines französischen Vorgängers dargelegt hat (64, 1992, 597 ff.). Man hatte ursprünglich vor, so liest man dort, das Hauptwerk zu edieren, jedoch sei dieser Plan „aus verschiedenen Gründen“ nicht zustande gekommen, so daß man sich zunächst an das kleinere Opus machte. Dennoch hat die Neubearbeitung ihre volle Berechtigung, wie man bes. aus der Anlage des Apparats erkennen kann. Er bringt zwar keine kurzen inhaltlichen notes, jedoch in sorgfältig getrennten Abschnitten zunächst die Entsprechungen mit den Institutionen, die Zitate aus früheren Auto-

ren und schließlich den eigentlichen textkritischen Apparat, der sich durch größere Genauigkeit als der von Perrin, aber andererseits auch durch erfreuliche Kürze auszeichnet. Im einzelnen begründen die Herausgeber die neue Edition gegenüber ihrem Vorgänger mit dessen bisweilen zu weiter Entfernung von der Brandtschen Bearbeitung, durch Fehler im Text und Ungenauigkeiten im Apparat (einzeln aufgeführt in der genannten Gnomon-Besprechung) sowie durch mangelnde Beachtung der Konjekturen, die vor, aber auch nach Brandt vorgenommen wurden (bes. von Th. Stangl, RhM 70, 1915).

Die *Praefatio* bringt alles Wissenwerte für den Benutzer: Zunächst geht es um das Schicksal des 68 Kapitel umfassenden Büchleins, das bis zum 18. Jh. nur in einer verstümmelten Fassung bekannt war (so schon Hieron, vir. ill. 80: in libro uno ἀκεφάλῳ), bis S. Maffei und C. M. Pfaff im J. 1711 im Turiner Archivio di stato den fast vollständigen Codex T entdeckten (er lag früher im Kloster Bobbio). Im zweiten Abschnitt über die Art der Kürzung gegenüber dem Hauptwerk liest man, daß es sich streng genommen nicht um einen Auszug handelt, sondern um eine verkürzte und verbesserte Neufassung mit erheblichen Änderungen und Zusätzen (Fehlen mancher Kapitel, veränderte Anordnung, andere Zitate usw.), was hier in einer übersichtlichen Tabelle aufgelistet wird. Sehr ausführlich ist naturgemäß der Abschnitt über die Handschriften ausgefallen, die bis ins 6. Jh. zurückreichen. Außer dem Taurinensis I B 1127 (mit einer Lücke zwischen Kap. 14 und 15 und Eingriffen einer 1. und 2. Hand, die im einzelnen aufgeführt sind) werden die unvollständigen Zeugen B (Univ.bibl. Bologna, nr. 701) und P (Paris, bibl. nat. nr. 1662) eingehender beschrieben, die beide erst mit Kap. 51 einsetzen. Nach einer kurzen Rechenschaft über die Textgestaltung aus diesen und weiteren Zeugnissen (über die Abweichungen von Brandt und Perrin ist ein Aufsatz in den WS 1996 angekündigt) erfährt man in einer *instructio praemonenda* mit Freude, daß die Orthographie der Vorgänger geändert wurde (man schreibt imm-, ass-, ill-, coll- statt inm-, ads-, inl-, conl-). Die nötigen indices über Editionen, Kommentare, Compendien und Siglen beschließen die Vorrede, ein *index locorum* (einschließlich der Bibelstellen) et *nominum* rundet das Bändchen insgesamt ab.

Wem es allein um den Text zu tun ist, der wird in Zukunft sicherlich zu dieser Ausgabe greifen, wer jedoch auch inhalt-

liche Informationen sucht, wird weiterhin auf die ausgezeichnete „introduction“ und die „notes“ Perrins nicht verzichten wollen, ganz abgesehen davon, daß die französische Übersetzung noch kein entsprechendes Äquivalent im Deutschen gefunden hat.

Wendelstein

Richard Klein

Timothy D. Barnes: *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge/Mass.-London (Harvard University Press) 1993, 18, 343 S., Ln. geb., ISBN 0-674-05067-3.

Unter den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts ist in der Beurteilung durch die neuzeitliche Forschung wohl keiner so umstritten wie Athanasius von Alexandrien, und dies obwohl, oder vielleicht gerade weil ein Gutteil des kirchengeschichtlichen Quellenmaterials aus seiner eigenen Feder stammt. War Athanasius in erster Linie Theologe, der entschiedene Vorkämpfer für die Gültigkeit des Nizänums (und insofern von ökumenischer Bedeutung) oder Kirchenpolitiker, näherhin ein kirchlicher Machtpolitiker, der eiskalt und mit allen Mitteln um seine Rechte kämpfte? Bei einer Deutung als Kirchenpolitiker wiederum erhebt sich die Frage: Standen seine kirchlich-politischen Aktivitäten eher im Dienste seiner persönlichen oder seiner lokalen alexandrinischen Machtinteressen, oder haben wir in Athanasius einen ersten Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche vom Staat zu sehen, einen Streiter wider die frühesten Formen des Caesaropapismus? Eine Annäherung an diese Frage erfordert zum einen eine kritische Sichtung der durchweg polemischen apologetischen Schriftstellerei des Athanasius und zum anderen eine Beurteilung der allgemeinen kirchenpolitischen Situation unter Konstantin und seinen Söhnen. Eine überzeugende Zusammenschau der theologischen und der kirchenpolitischen Deutung des Athanasius fehlt und darum wohl auch eine moderne größere Biographie, die den genannten Anforderungen gerecht wird. Die biographischen Skizzen von Schneemelcher, Campenhausen, Tetz und Kanengiesser sind nur Vorarbeiten auf diesem Weg.

Das hier anzuzeigende Buch versucht jedenfalls, eine Lücke der Forschung zu schließen. Der in der Vergangenheit schon mit seinen Arbeiten über Tertullian und

Euseb von Caesarea (Constantine and Eusebius, Cambridge/Mass. 1981) hervorgetreten, in Toronto lehrende Althistoriker Timothy D. Barnes hat eine weitere Arbeit zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts vorgelegt. Die Studie über Athanasius und Constantius II. enthält tatsächlich mehr als der Titel vermuten läßt. Sie sammelt und sichtet das gesamte Quellenmaterial für eine Biographie des Athanasius und bietet letztlich eine Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts (bis 373) unter besonderer Berücksichtigung des Athanasius und seiner Beziehungen zu Kaiser Konstantin und seinen Söhnen. Dabei sind freilich (wie schon bei den früheren Arbeiten) alle theologischen Aspekte, soweit sie direkt nichts für die historische Rekonstruktion austragen, bewußt ausgespart. Diese Selbstbeschränkung und Konzentration auf Faktengeschichte und Chronologie erwächst aus der Zugangsweise des Althistorikers. Sie erweist sich zum einen für den Leser als hilfreich und klärend, läßt andererseits aber auch manche Fragen unbeantwortet, ja stellt sie gar nicht.

Ein kurzes Vorwort und ein Einleitungskapitel (I: Introduction) bestimmen Methode und Gegenstand der Untersuchung und informieren über die wichtigsten Quellen.

Der Vf. bestimmt selbst als Gegenstand seiner Arbeit „the political career of Athanasius and its historical context“ (S. 9). Dabei ist Barnes geneigt, Athanasius und seiner Darstellung der Ereignisse grundsätzlich zu mißtrauen: „This study starts from the presumption that Athanasius consistently misrepresented central facts about his ecclesiastical career, in particular about his relationship with the emperor Constantine and his three sons.“ (S. 2).

Barnes verwendet im einzelnen viel detektivische Sorgfalt darauf, dem wahren Gang der Ereignisse auf die Spur zu kommen und zu zeigen, wie und warum Athanasius sie jeweils so und nicht anders darstellt.

Die Darstellung (in 16 meist kurzen Kapiteln: II–XVII) folgt mit ganz wenigen Ausnahmen der Chronologie und umfaßt den ganzen Lebenslauf des Athanasius. Die Kapitel XVIII (The Emperor and the Church 324–361) und XIX (Bishops and Society) haben zusammenfassenden Charakter, ein „Epilogue“ (Kapitel XX) geht kurz auf Athanasius' Nachfolger Petrus ein. Der Darstellung folgen elf Appendices (S. 183–234), teils tabellarische Übersichten zum leichteren Nachschlagen (z.B.

„Imperial residences ad Journeys 337–361“ und „Creeds and Councils 337–361“), teils Exkurse zu einzelnen Dokumenten und zur Geschichte des Paul von Konstantinopel). Die Anmerkungen nehmen die Seiten 235–319 ein. Mehrere Indices beschließen das Buch: Außer einem „General Index“ finden sich noch besondere Register der athanasianischen Texte, der Synoden und Bischöfe und schließlich der modernen Gelehrten.

Es handelt sich um ein außergewöhnlich materialreiches Buch. Die folgende Übersicht beschränkt sich auf einige wesentliche Aspekte und stellt besonders die neuen Lösungsvorschläge vor, die Barnes zu mehreren Punkten macht.

Athanasius (geb. 295 oder 299) stammte aus einfachen städtischen Verhältnissen in Alexandria. Er wurde christlich erzogen, empfing aber keine Bildung im klassischen Sinne. Die Sprache der Bibel und ihre Gedankenwelt prägten seine Denk- und Argumentationsweise und seine Schriftstellerei zeitlebens. Obwohl er ein Mann des Volkes war, schrieb er nach Barnes' Überzeugung niemals in Koptisch. Eher traut er ihm, nicht zuletzt aufgrund der langen Exilsjahre im Westen, einige Kenntnis des Lateinischen zu (S. 13). Das erste schriftstellerische Zeugnis des Athanasius ist das Rundschreiben des Bischofs Alexander (in der Zählung der Urkunden des arianischen Streitens bei Opitz die Nr. 4b), das er als Diakon verfaßt hat (S. 16).

Das Doppelwerk „*Contra Gentes*“/„*De Incarnatione*“ möchte Barnes in die Jahre 325–328 setzen. Möglicherweise ist die Absicht des Athanasius, sich durch Darlegung seiner Glaubensüberzeugung als würdiger Nachfolger des Bischofs Alexander zu präsentieren (S. 13).

Das Konzil von Nicaea hatte zwar Arius und seine Gefährten verurteilt, aber das melitianische Schisma in Ägypten nicht überwinden können. Dieses Schisma bezeichnet, zusammen mit dem Problem des Arius und seiner Lehre, den Hintergrund der Geschichte des Athanasius. Eine Synode in Nikomedien (Dezember 327/Januar 328) hatte Arius und die Seinen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen (S. 18), aber Bischof Alexander verweigerte die Wiedereinsetzung des Arius, und sein Nachfolger Athanasius blieb dieser Linie treu.

Die ersten Amtsjahre des jungen Bischofs sind erfüllt von innerägyptischen Auseinandersetzungen mit den Melitianern. Barnes ist davon überzeugt, daß die gegen Athanasius vorgebrachten Vorwürfe nicht ganz unberechtigt sind. Im Falle

des Mordvorwurfes gegen den Bischof Arsenius von Hypsele trug Athanasius zwar einen glänzenden Sieg davon, indem er das vermeintliche Mordopfer 334 auf einer Synode in Caesarea lebend präsentieren konnte; aber in einer anderen Geschichte, nach der Makarius im Auftrag des Athanasius den Kelch des Ischyra zerbrochen und seinen Altar umgestoßen habe, ist Barnes geneigt, einen wahren Kern (wenigstens im Sinne einer geplanten Störung des Gottesdienstes) zu erkennen (S. 28). Den späteren Widerruf des Ischyra hält Barnes für erzwungen.

Die Annahme, Athanasius habe in jenen Jahren systematisch Gewalt gegen seine Gegner gebraucht (S. 32), stützt Barnes auf den *Papyrus Lond.* 1914, den Harold Idris Bell 1924 veröffentlicht hat. In diesem Papyrusbrief schildert ein melitianischer Mönch namens Kallistos einen Fall, in dem Anhänger des Athanasius Gewalt gegen melitianische Kleriker und Mönche angewendet haben. Barnes' Annahme, dies sei ein typisches Beispiel systematischer Gewaltanwendung, erscheint angesichts dieses vereinzelten Beweisstückes etwas kühn. Aber gerade das Fehlen weiterer Hinweise ist für Barnes das Ergebnis einer gelungenen Vertuschung und Vernebelung durch Athanasius: „If the violence of Athanasius leaves fewer traces in the surviving sources than similar behavior by later bishops of Alexandria..., the reason is not that he exercised power in a different way, but he exercised it more efficiently and that he was successful in presenting himself to posterity as an innocent in power, as an honest, sincere, and straightforward 'man of God'." (S. 33).

Tatsächlich führt Barnes an vielen Beispielen vor, wie Athanasius in seinen Verteidigungsschriften Tatsachen und Texte durch ganz geringe Veränderungen oder Auslassungen in einem für ihn günstigen Licht erscheinen läßt.

Bemerkenswert sind Barnes' historische Rekonstruktionsversuche. Vom Tode Konstantins bis zur Rückkunft des exilierten Bischofs in Alexandria verging ein halbes Jahr. Athanasius nahm von Trier aus den Landweg und nutzte die Zeit einerseits zu einer ersten Kontaktaufnahme mit Konstantius (in Viminacium in Moesien im Sommer 337), andererseits zu kirchenpolitischen Aktivitäten im Osten. Nach Barnes' Überzeugung hat er bei der Weihe des Paul von Konstantinopel mitgewirkt (S. 36). Am 23. November zog er in Alexandrien ein.

Schon in den Winter 337/38 setzt Barnes (mit Eduard Schwartz) die (erste)

Synode der Eusebianer in Antiochien, die die alten Anschuldigungen von Tyrus (335) wiederholt und durch neue ergänzt haben muß, die sich auf die jüngsten Ereignisse während und nach seiner Rückkehr aus dem Westen bezogen (S. 36f.). Auch die Verteidigungssynode in Alexandria datiert er schon in das Jahr 338. Für das Frühjahr 338 rekonstruiert Barnes überzeugend (um nicht zu sagen: meisterhaft) eine Reise des Athanasius nach Kappadokien, wo er in Caesarea ein zweites Mal mit Konstantius zusammentraf und offenbar die drohende Absetzung abwenden konnte (S. 41–45). Die Reise nutzte er auch zu kirchlichen Aktivitäten in Syrien und Palästina. Im nächsten Winter trat dann (wiederum in Antiochien) eine Synode zusammen, die den Absetzungsbeschuß erneuerte, der nun endlich zum zweiten Exil des Athanasius führte.

In Rom schrieb der verbannte Bischof seine drei *Arianerreden*. Im kirchlichen Konflikt verband sich sein Schicksal (nun unter Fürsprache des römischen Bischofs) mit demjenigen des Markell von Ankyra (und dem des Paul von Konstantinopel). Vor allem aber suchte Athanasius nun seine Sache mit der „großen“ Reichspolitik zu verknüpfen, indem er sich an Konstantius und Konstans wandte. Barnes rekonstruiert vier Begegnungen zwischen Athanasius und Konstans in den Jahren 342–345. Zwischen der Wiedereinsetzung des Athanasius durch die Synode von Serdika (nach Barnes: 343) und der endgültigen Zustimmung des Konstantius vergingen wiederum zwei Jahre. Für diese beiden Jahre kann es Barnes sehr wahrscheinlich machen, daß Athanasius nicht einfach abwartete, sondern sich ein oder zweimal illegal und heimlich in das Territorium des Konstantius begab (S. 82–86). Das Zugeständnis der Wiedereinsetzung des Athanasius erpreßte Konstans von seinem kaiserlichen Bruder durch eine massive Kriegsdrohung. Den Brief aus dem Jahr 345, aus dem der Kirchenhistoriker Sokrates zitiert, hält Barnes für echt (S. 89). Es fiel Konstantius um so leichter einzulenken, als Gregor, der „Ersatzmann“ auf dem Thron von Alexandria, gerade gestorben war. Am 21. Oktober 346 kehrte Athanasius im Triumph zurück.

In seiner Darstellung der folgenden Jahre kommt Barnes z.T. zu neuen Ergebnissen: Schon im Jahr 349 (so auch Seck und R. Klein) ist Athanasius wiederum durch eine antiochenische Synode verurteilt worden. Die *Verteidigung gegen die Arianer* (die sog. *apologia secunda*) ist nach

Barnes als Vorlage für diese Synode verfaßt (S. 98f.). Der Umschwung der politischen Lage (Usurpation des Magnentius, den Barnes übrigens für einen Christen hält [S. 102], und Tod des Konstans) bewahrte Athanasius zunächst vor der erneuten Absetzung. Aber schon 351 verurteilte eine (zweite) Synode in Sirmium Markell, Photin und Athanasius. Das Synodalschreiben dieser Synode hat nach Barnes' Überzeugung die Vorlage für die Konzilien von Arles (353/54) und Mailand (355) gebildet (S. 109f.). Als Antwort schrieb Athanasius 352 sein Werk *Über die Beschlüsse der Synode von Nicaea*, das endgültig seine Sache mit der des nizänischen Glaubens verknüpfte (S. 110–112). Im folgenden Jahr schickte er eine Gesandtschaft unter Führung des Serapion von Thmuis zu Konstantius. Barnes hält es für wahrscheinlich, daß die Abgesandten eine erste Rezension von Athanasius' *Apologetik an Konstantius* (Kapitel 1–12 und 14–18) mit sich führten, die durch die Ereignisse allerdings schnell überholt wurde (S. 112–114. 196f.).

Erst im dritten Exil (nach 356) gibt Athanasius alle Zurückhaltung auf und stilisiert in seiner *Geschichte der Arianer* Konstantius endgültig als arianischen Herrscher und Patron der Häretiker. Die tendenziöse Darstellung dieser Schrift hat das spätere Bild von Konstantius stark geprägt. (S. 126–132). Aber auch in dieser Schrift ist die Kritik am Kaiser letztlich keine grundsätzliche: „Athanasius implicitly asserts that emperors have a right to overrule church councils - provided that they do so in the interest of orthodoxy rather than heresy.“ (S. 132). Diese Meinung dürften wohl die Bischöfe aller Parteien geteilt haben. Die Beurteilungen von Synodalentscheidungen ermangelten in jenen Jahren auf allen Seiten der Objektivität.

Eine neue Phase der theologischen Auseinandersetzung bahnt das Auftreten des Aetios und Eunomios an, die Barnes für aristotelische Dialektiker, keinesfalls für Neo-Arianer hält (137f.). Abgesehen von seinen *Briefen an Serapion über den Heiligen Geist* greift Athanasius in die folgenden Auseinandersetzungen nur noch einmal ein, durch die von ihm einberufene Synode von Alexandrien 362. Im übrigen zeichnet Barnes den späten Athanasius als „elder statesman“, der sich zuletzt in die theologische Debatte und in außerägyptische Kirchenpolitik nicht mehr einmischte (S. 164).

Das Gesamtbild, das entsteht, ist das eines sorgsam auf seine Interessen bedach-

ten Kirchenmannes, der alle Chancen, die sich durch Veränderungen der politischen Situation ergaben, nach Kräften und mit Geschick ausnutzte. Aber zu dem „unique phenomenon“ (S. 9) der Karriere des Athanasius gehörten auch Umstände, die nicht zu planen waren: 350 und 365 nötigten Rebellionen die Kaiser zum Einlenken gegenüber dem alexandrinischen Bischof. Die Gefahr eines möglichen Abfalles der wichtigen Provinz Ägypten unter Einfluß seines mächtigen Primas wog schwerer als andere Pläne (S. 167f.).

Zugleich erhält aber die genaue Aufarbeitung der wechselvollen Geschichte des Athanasius die besonderen strukturellen Zusammenhänge zwischen kirchlicher und staatlicher Politik im „konstantinischen Zeitalter“. Athanasius ist für Barnes ein Vertreter eines neuen Bischofstypus, der aufgrund der freundlichen Kirchenpolitik Konstantins sich schnell seit 324 herausbildete. Die großzügige Ausstattung des Bischofsamtes gab dem Inhaber eine große Machtstellung und weitgehende Unabhängigkeit auch gegenüber den lokalen Behörden. Diese Unabhängigkeit wurde noch gestärkt durch die rechtliche Immunität der Bischöfe und ihr Privileg, sich in allen Rechtsfragen und Streitigkeiten nur vor einer Synode von Bischöfen verantworten zu müssen.

Trotzdem möchte Barnes nicht von einer Reichskirche oder gar von Caesaropapismus im konstantinischen Zeitalter sprechen. Die Geschichte des Athanasius belegt in vielen Episoden diese Auffassung des Verfassers, der etwa aus der Tatsache, daß Athanasius sich immer wieder drohenden Verhaftungen oder Vorladungen entziehen konnte, schließt, daß die direkte Macht der Kaiser in Ägypten begrenzt war (S. 167f.). Als Argument dient Barnes aber vor allem die Synodalpraxis: In vielen, aber keineswegs in allen Fällen traten Synoden auf kaiserliche Einladung hin zusammen. Oft, aber keineswegs immer, bestimmte der Kaiser die Tagesordnung. Von 324 bis 379 hat nach Barnes (169) nur eine einzige Synode (Sirmium 359) unter dem Vorsitz eines Kaisers getagt. Bei den Synoden von Nicaea (325) und Tyrus (335) muß nach Barnes' Auffassung zwischen der feierlichen Eröffnung und dem eigentlichen Verlauf der Gespräche klar unterschieden werden.

Die von Konstantin eingeführte und gewöhnlich vom ihm und seinen Söhnen auch praktizierte reichsrechtliche Bestätigung und Inkraftsetzung von Synodalbeschlüssen stärkte sogar die Unabhängigkeit der Kirche und machte Bischofskoali-

tionen und Kirchenparteien möglich. Und Männer wie Athanasius, Hilarius und Lucifer können sogar – noch in der Regierungszeit Konstantius II. – ihre Gedanken über eine Trennung oder gar eine Antithese von Kirche und Staat formulieren.

In gelegentlich scharfer Abgrenzung gegen Ed. Schwartz und Girardet (und das Gros der deutschen und „kontinentalen“ Forschung) vertritt Barnes (im Anschluß an Kelly u.a.) mit Nachdruck die Auffassung, daß unter Konstantin und seinen Söhnen noch nicht von reichskirchlichen Strukturen oder kaiserlicher Synodalgewalt gesprochen werden darf. Bedenkenswert ist für das Verständnis von Ed. Schwartz und manchen Zeitgenossen sein Hinweis auf den Hintergrund des kaiserlichen Deutschlands für die Auffassung, daß schon bei Konstantin sich reichskirchliche Strukturen und vielleicht gar eine frühe Form von Caesaropapismus entwickelten (S. 168f., 292f.).

Die eigentliche Bedeutung dieses Buches besteht darin, daß nach vielen Jahrzehnten der mosaikartigen Darstellung von Ed. Schwartz (in seinen *Gesammelten Schriften III und IV*) eine ganz neu aus den Quellen erhobene, zusammenhängende und gut lesbare Gesamtdarstellung der Karriere des Athanasius an die Seite gestellt wird.

Die auf die Fakten konzentrierten Ausführungen Barnes' wird man im Einzelfall sicher kritisch gegenlesen und über seine „sometimes speculative conclusions“ (S. IX) diskutieren müssen. Trotzdem dürfte das vorgestellte Buch in der Athanasiusforschung einen wichtigen Platz behaupten. Einer künftigen Athanasiusbiographie hat Barnes jedenfalls das Material geliefert.

Marburg

Uwe Kühneweg

Christoph Riedweg (Bearb.): Ps.-Justin, (Markell von Ankyra?). *Ad Graecos de vera religione* (bisher „Cohortatio ad Graecos“), I: Einleitung, II: Kommentar (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 25/1–2), Basel (Friedrich Reinhardt-Verlag) 1994, 10, 711 S., kt., ISBN 3-7245-0859-X.

In einer philosophischen Habilitationsschrift liefert R. eine Einleitung und einen umfänglichen Kommentar zu einem Werk frühchristlicher apologetischer Literatur, dessen Verfasser und Abfassungszeit bislang nur sehr allgemein bestimmt werden konnten. Erst sehr spät ist dieses

Werk Justin zugeschrieben worden (in den *Sacra Parallela* des Ioannes von Damaskos). Nach vorsichtigem und behutsamem Abwägen aller Indizien kommt R. auf das spätere 3. oder die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts als Abfassungszeit, wobei näherhin Übereinstimmungen mit Eusebs *Praeparatio evangelica* konstatiert werden können. Eine Reihe von Redewendungen konnte auf elektronischem Wege als gemeinsames Gut von Ps.-Justin und Markell von Ankyra festgestellt werden, während sie bei anderen frühchristlichen Autoren kaum begegnen. Das wiegt umso schwerer als vom theologischen Werk Markells nur Fragmente erhalten sind. Die Stellen (S. 168–174 mit Anm. 706) sind nicht alle von gleichem Aussagewert, doch im ganzen so beschaffen, daß kaum ein vernünftiger Zweifel an der Autorschaft Markells möglich ist. Die Literaturwissenschaft hat schon aufgrund wesentlich schwächerer Indizien Zuschreibungen vorgenommen. Weitere sachliche Übereinstimmungen mit Markell kann R. anfügen. Von besonderem Gewicht ist die Bezeichnung des Logos als von Gott ἄχωριστος δύναμις in Frgm. 77 und 129 und die Anwendung des εἰκὼν θεοῦ-Gedankens auf den Inkarnierten in 91. 95 (Klostermann-Hansen) u. a. o., die auch in Cohortatio 38,1 begegnen (S. 177–180).

Mit dem Titel des Werkes ist R. eigenwillig umgegangen. Vielleicht ist der bisherige Titel Λόγος παρανετικός τὸς ἁλλήνας nicht der originale, doch ist er sowohl durch die *Sacra Parallela* als auch durch den Arethas-Codex (s. u.) bezeugt. Und seine Bestandteile finden sich in der unbestritten echten ersten Zeile des Werkes. Mag R. auch recht haben, daß das Werk nicht der Gattung der Parainese zugehört, so hat der Autor es doch als solche angesehen. Das Ersetzen des traditionellen Titels durch die Thema-Angabe in 1,2 schafft nur Verwirrung in der Bezeichnung des Werkes. R. bestimmt das Wesen dieser Schrift auch nicht als Protreptikos, obwohl sich davon entscheidende Elemente im Werk finden, sondern als Symbole, „als eine öffentliche Rede ...“, durch die das Publikum in einer kontroversen Frage beraten werden sollte“ (S. 69).

Hauptzeugen für den Autor (Markell) sind Platon und Homer, und er erweist sich dabei als gründlicher Kenner, der sein Wissen nicht nur aus Doxographien geschöpft hat. Die Einschätzung beider ist ambivalent, insofern ihre Meinungen in der Art skeptischer Tradition den Aussagen anderer Denker gegenübergestellt

werden, und so aus der Widersprüchlichkeit auf das Unvermögen der heidnischen Philosophie geschlossen wird. Andererseits werden sie als die beiden größten Autoren auch als Zeugen der Wahrheit in Anspruch genommen. Für Platon wird dabei das Schema in Anwendung gebracht, er habe zwar seine Weisheit aus dem Alten Testament, speziell von Moses, bezogen, doch habe er aus Angst, das Schicksal des Sokrates erleiden zu müssen, dieses Wissen nur verhüllt weitergegeben.

Das Werk bietet naturgemäß weniger positive christliche Theologie – wesentliche Theologumena sind der Monotheismus, weiterhin Schöpfung, Auferstehung und Gericht – als vielmehr die Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt in Gestalt von Dichtung und Philosophie, wobei das ganze Denken der Kaiserzeit in den Blick kommt. Die Philosophie, mit der sich Markell (Ps.-Justin) im Besonderen auseinandersetzt, bestimmt R. als mittelplatonisch, wobei er engere Beziehungen zu Longinos und dem jungen Porphyrios konstatiert. Wichtig ist daran die Erkenntnis, daß mit dem Auftreten Plotins der Neuplatonismus nicht einen Siegeslauf angetreten hat, der für andere Positionen keinen Raum mehr gelassen hätte. Wesentlicher Angriffspunkt ist die sich aus der Timaios-Exegese ergebende Lehre von den drei Prinzipien (Gott, Ideen, Materie), wobei bereits auch die Weltseele in den Blick kommt, weiterhin die Fragen nach Seiendem und Gewordenem und ob die Ideen ihren Ort im Denken Gottes haben. Von den reichlich hundert Zitaten (je nach Zählweise) finden sich etwa zwanzig bei Euseb, wozu besonders die aus dem Timaios gehören.

Wenn in der Strukturanalyse R. feststellen muß, daß der Autor „ein an sich klares Grundkonzept ... dem Publikum nicht mit der ebenso nötigen Klarheit vermittelt“ (S. 20), so handelt es sich ja um ein Problem, das nicht nur diese Schrift betrifft. Zu fragen wäre, ob nicht damals die Herstellung eines solchen Werkes eben ganz anders vor sich ging als heute. Der Autor hatte sicher ein besseres Gedächtnis, und er hatte eine Gliederung vor Augen. Die Ausarbeitung ging aber dann doch linear vor sich, insofern in der Regel der Text einfach herunterdiktiert wurde. Unklarheiten, ja Brüche im Gedankengang, Einfügen von Assoziationen, Verlieren des Fadens sind dann Erscheinungen, die sehr schnell eintreten konnten.

Der Kommentar, der mehr als zehnmal so umfangreich wie die Schrift selber ist,

bezieht sich sowohl auf die philologischen Details wie auf den sachlichen Gehalt, wobei vor allem die Quellen, die Belege aus der heidnischen Literatur, die Parallelen in der christlichen Apologetik, aber auch die Genealogien der einzelnen Vorstellungen geboten werden. Dabei fand R. einen guten Ausgangspunkt im Apparat der Ausgabe von Marcovich (s. u.). Ein großer Teil der Belege ist im Zitat gegeben. Freilich besteht die Gefahr, daß die übergroße Fülle des Materials in der unübersichtlichen Gestaltung untergeht. Für den orphischen Hymnus OF 245 (S. 332. 550) ist auch Riedweg, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos, 1993, mit umfangreicheren Nachweisen heranzuziehen.

Die Fülle des Materials wird durch Register erschlossen, die den Kommentar auch für andere Werke der apologetischen Literatur brauchbar machen. Außer einem „Lesetext“ gibt R. als Appendix auch eine Übersetzung des Werks.

Was die Textüberlieferung betrifft, so erweisen sich alle Handschriften als von einer abhängig, dem berühmten Arethas-Codex Parisinus graecus 451 von 914. Freilich fehlt hier der Schluß des Werkes, so daß auf die frühen Abschriften zurückgegriffen werden muß. R. liefert Vorarbeiten für eine kritische Ausgabe. Eine solche hat zuletzt Marcovich 1990 erstellt. Da die Überlieferungsverhältnisse sehr einfach sind, beschränken sich die Abweichungen im wesentlichen auf andersartige Konjekturen und eine andere Bewertung der indirekten Überlieferung. So erfüllt auch der „Lesetext“ (S. 531–582) bereits die Forderungen einer textkritischen Ausgabe. Freilich ist eine kritische Ausgabe durch R. im Corpus Christianorum geplant. Daß dies eine gute Ausgabe wird, ist gar nicht zu bezweifeln, doch bleibt die Frage, warum bereits kritisch ediertes mit geringen weiteren Emendationen erneut ediert wird, wo doch wichtige andere Werke nur in ungenügender Gestalt vorliegen.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Franz Mali: *Das „Opus imperfectum in Matthaeum“ und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus* (= Innsbrucker theologische Studien 39), Innsbruck (Tyrolia-Verlag) 1991, 347 S., kt., ISBN 3-7022-1805-X.

Das *Opus Imperfectum* ist der umfangreichste erhaltene Matthäuskommentar

in lateinischer Sprache aus der frühchristlichen Zeit und wurde im Mittelalter entsprechend viel gelesen. Der Verfasser des Johannes Chrysostomus zugeschriebenen Werkes war ein Arianer, der gegen die Homousianer polemisiert und seine eigene Kirche (deren Klerus er angehörte) als verfolgt ansieht. Er interessiert sich aber bei seiner Exegese weniger für theologische Fragen als für das christliche Leben in der Nachfolge Jesu. Der Kommentar, der in einem guten und lebendigen lateinischen Stil geschrieben ist, zeugt von der grossen Fähigkeit und Bildung seines Verfassers. Es ist umstritten, ob ein griechisches Original dahintersteht. Wenn ja, so hat der Übersetzer sehr unabhängig gearbeitet, um ein eigenständiges lateinisches Werk zu schaffen, wenn nicht, so war der lateinische Verfasser gut zu Hause in der griechischen exegetischen Tradition. Es lockt, den Verfasser bzw. Übersetzer mit einer bekannten Persönlichkeit zu identifizieren – so etwa mit dem von dem Kirchenhistoriker Sokrates erwähnten arianischen Priester Timotheus zu Konstantinopel, der sich exegetisch betätigte und Origenes las, mit dem arianischen Bischof Maximinus, mit Anianus von Celeda, dem Pelagianer und Chrysostomus-Übersetzer, oder mit dem anonymen Übersetzer des Matthäusevangeliums des Origenes – aber keiner dieser Vorschläge hat allgemeine Anerkennung gefunden.

Bisher befanden sich alle Untersuchungen über das Werk auf schwankendem Boden, weil keine kritische Ausgabe vorlag. Jetzt wird aber eine neue Edition von J. van Banning für das *Corpus Christianorum* vorbereitet (der Einleitungsband mit einer ausführlichen Beschreibung der auf Bobbio zurückgehenden handschriftlichen Überlieferung erschien 1988 als CCL 87B). Diese Ausgabe wird nicht nur einen besseren Text geben, sondern auch manche Teile, die bisher unbekannt waren, hinzufügen. van Banning stellte Mali Fotokopien des neuen Textes zur Verfügung, sodass seine Studie nicht unter dem Mangel eines unzuverlässigen Textes zu leiden hatte.

Die Arbeit Malis, eine leicht überarbeitete Grazer Dissertation des Jahres 1990, ist eine Untersuchung, bzw. eine Quellensammlung zu der Frage, ob das *Opus Imperfectum* von den Matthäusevangelien des Origenes und des Hieronymus abhängt. Das erste Teil des Buches enthält einen sehr nützlichen, systematisch angelegten Bericht über den Stand der wissenschaftlichen Forschung zu jedem der drei Werke. Hierdurch wird der Leser auf die

verwirrende Vielfalt der Gelehrtenmeinungen bezüglich des Verfassers und der Quellen des *Opus Imperfectum* aufmerksam gemacht. Aber auch beim Matthäusevangelium des Origenes liegen die Dinge nicht einfach. Vom griechischen Text des Kommentars sind nur die Bücher 10 bis 17 (zu Mt 13,36–22,33) erhalten, während die lateinische Übersetzung die Exegese von Mt 16,13–27,66 enthält. Wo beide Fassungen vorhanden sind, bringt manchmal die eine, manchmal die andere einen Überschuss, sodaß man schließen muß, daß keine der beiden Fassungen den ursprünglichen Text vollständig wiedergibt. Außerdem sind Katenauszüge sowohl aus den erhaltenen, wie auch aus den nicht erhaltenen Büchern auf uns gekommen. Was den Kommentar des Hieronymus angeht, so zählt er seine Quellen im Vorwort auf – die Herausgeber des Werkes in CCL 77 konnten seine Abhängigkeit nicht nur von Origenes, sondern auch von Apollinaris und Theodor von Heraklea (anhand der Katenafragmente dieser Schriftsteller) feststellen, während die von ihm erwähnte Auslegung von Didymus leider verlorengegangen ist.

Im zweiten, längsten und wichtigsten Teil seines Buches stellt Mali die Parallelen aus den drei Werken einander gegenüber und versieht sie mit kurzen Zwischenbemerkungen. Im letzten Teil faßt er seine Ergebnisse zusammen. Es folgen eine Liste der ähnlichen Stellen, ein Anhang mit zusätzlichen Parallelen zwischen Hieronymus und Origenes, ein Literaturverzeichnis und zwei Register.

Es ist Mali gelungen, eine grosse Anzahl von Parallelen zwischen dem *Opus Imperfectum* einerseits und Hieronymus und Origenes andererseits aufzudecken. Die meisten derselben sind inhaltliche Ähnlichkeiten, wo derselbe Gedanke oder dieselben Zitate in zwei oder drei der erwähnten Werke auftauchen. Man hat den Eindruck, dass der Verfasser des *Opus Imperfectum* mit diesem Stoff recht unabhängig umging. Es gibt aber auch wörtliche Parallelen. In seiner Tabelle S. 357ff. und in der Anmerkung 888 (S. 325) wählt Mali 17 Parallelen zu Origenes aus, die er als wörtlich und nicht nur inhaltlich bezeichnet. Von diesen sind manche sehr kurz und andere doch eher als nur inhaltliche Parallelen anzusehen. Bei zweien derselben (S. 135 und 282) gibt es auch eine Parallelstelle bei Hieronymus, welche meiner Ansicht nach dem *Opus Imperfectum* näher steht. Was aber auch auffällt, ist daß nicht weniger als 13 von diesen Parallelen sich nicht im durchgehen-

den Text des Origenes, sondern in Katenenausügen finden. Ein Grund dafür ist wohl der Tatbestand, dass beide (sowohl der Verfasser des *Opus Imperfectum* wie auch der Katenist) die infragekommenen Gedanken nur summarisch wiedergeben. Dies sieht man besonders deutlich an dem Beispiel auf S. 202, wo nicht nur ein Katenenauszug, sondern auch der volle Text erhalten ist. Es ist aber auch zu berücksichtigen, dass die Zuweisung der Katenenfragmente oft unsicher ist, d.h. daß manche möglicherweise aus anderen Schriften des Origenes stammen oder anderen Verfassern zuzuschreiben sind. Von den von Mali angeführten Stellen gehört eine (S. 119) zu einem von Klostermann nur in Klammern wiedergegebenen, d.h. als unecht bezeichneten Fragment (fr.70), eine zweite (S. 282, 326) zu einem Fragment, dem nichts im vollen Text entspricht (fr.469I; vgl. aber Theodor von Heraklea fr. 122 in J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche, Texte und Untersuchungen* 61, Berlin 1957), während eine dritte (S. 98, 325) sich als ein Satz aus Chrysostomus entpuppt, aber auch in anderem, dem *Opus Imperfectum* noch ähnlicheren Wortlaut, nämlich als Eigentum Theodors von Heraklea erscheint (fr.26, vgl. dazu GCS Origenes 12.2 (1955) S. 71). Bei den wörtlichen Parallelen zu Origenes ist es auch interessant, dass solche sich eher zur lateinischen Übersetzung als zum griechischen Text feststellen lassen (vgl. S. 156-7, 196 (über die „tortuosi cameli“), 206, 264, und S. 343 Anmerkung 949).

Während Mali die Parallelen zwischen dem *Opus Imperfectum* und Origenes etwas übertreibt, unterschätzt er diejenigen zu Hieronymus. In seiner Tabelle S. 357ff. bezeichnet er keine derselben als wörtlich, obwohl er doch anderswo zugibt, dass sich Übereinstimmungen bis ins Vokabular finden und 6 solche Stellen aufzählt (S. 342-3 mit Anmerkung 950). Hinzufügen sind zwei Stellen (von Mali auf S. 317 und 345-6 zitiert), deren Wortlaut so ähnlich ist, dass Nautin (der meint, das *Opus Imperfectum* sei ein auf griechisch verfaßtes Werk) zu dem Argument greifen mußte, sie seien Interpolationen des lateinischen Übersetzers.

Im Ergebnisteil seines Buches versucht Mali, die Unabhängigkeit des *Opus Imperfectum* von Hieronymus zu beweisen. Dass der Verfasser des *Opus Imperfectum* manchmal eine Auslegung bringt, die mit derjenigen des Hieronymus nicht übereinstimmt oder auf einem anderen Text basiert (S. 340ff.), zeigt jedoch nicht

mehr, als daß er ihm nicht in allem sklavisch folgt. Ob alle wörtlichen Übereinstimmungen sich ohne die Annahme einer direkten Abhängigkeit erklären lassen, scheint mir unsicher. Meines Erachtens hat aber Mali darin recht, daß viele der Ähnlichkeiten zwischen dem *Opus Imperfectum* und Hieronymus durch die Annahme einer gemeinsamen griechischen Quelle zu erklären sind (so S. 340f.). Wo die Gedanken ähnlich gehen, aber die Wortwahl anders ist, hat man oft den Eindruck, dass beide unabhängig voneinander aus dem Griechischen übersetzen. Es fällt auch auf, dass der Wortlaut der gemeinsamen Bibelzitate fast immer verschieden ist. Mali nimmt aber an – wenn ich ihn richtig verstehe –, diese griechische Quelle müsse immer Origenes sein (vgl. z.B. S. 187). Er scheint die Möglichkeit gar nicht zu erwägen, dass es andere gemeinsame Quellen hätte geben können – dies, obwohl er für den Teil der Exegese, zu dem der Kommentar des Origenes erhalten ist, nicht weniger als 63 Parallelen zwischen dem *Opus Imperfectum* und Hieronymus aufzählt, für die er keine entsprechende Stelle bei Origenes findet (vgl. die Tabelle, S. 362-369; 27 dieser Parallelen sind aus dem Teil des Kommentars des Origenes, in dem sowohl der griechische Text wie auch die lateinische Übersetzung erhalten ist). Er nimmt aber an, daß der Text des Matthäuskommentars des Origenes, der dem Verfasser des *Opus Imperfectum* vorlag, weder mit dem erhaltenen griechischen Text noch mit der lateinischen Übersetzung bzw. deren Vorlage identisch, sondern an manchen Stellen vollständiger war (S. 327ff.) – dies deswegen weil es Parallelen sowohl zur lateinischen wie auch zur griechischen Fassung gibt, welche in der jeweiligen anderen Fassung keine Entsprechung finden (in diesem Abschnitt sind nicht alle zitierten Beispiele überzeugend – auf S. 328 beruft sich Mali auf einen Katenenauszug (fr.418), den Klostermann als „äußerst zweifelhaft“ bezeichnet, auf S. 333 stimmt es nicht, dass eine Aussage über die „Nachfolge im Handeln, in guten Werken“ im griechischen Text steht).

Wie Mali selbst zugibt, ist das letzte Wort über das *Opus Imperfectum* noch nicht gesagt worden. Er schreibt von seiner eigenen Arbeit: „es soll mit ihr nur das Tor zur weiteren Erkundung des *Opus Imperfectum* und dessen Quellen aufgestossen werden“ (S. 356), und weist insbesondere auf drei Fragen, die gründlicher zu erforschen sind (S. 354-5: den Bibeltext, die weiteren Quellen, und den Aria-

nismus des Verfassers). Was die Quellenfrage anbelangt, so würde ich vermuten, dass es keine einfache Lösung gibt – man müsste wohl fragen, nicht nur ob der Verfasser des *Opus Imperfectum* die Werke des Hieronymus und des Origenes (auf Latein? auf Griechisch?) direkt benutzte, sondern auch, ob er mit Hieronymus gemeinsame Quellen zur Verfügung hatte, die ihrerseits wiederum von Origenes abhängig waren (meines Erachtens wären z.B. die auf S. 195 und 203 zitierten Parallelen, die teils Hieronymus (*mentitus est/mentitur, hora tertia* usw.), teils Origenes (*accipio et quasi uera/ ὡς συγκαταθέμενος* (quasi consentiens), Adam, et qui cum eo fuerunt/ Adam ... et eos qui fuerunt in tempore illo) näher sind, wenn nicht durch eine gleichzeitige Abhängigkeit von beiden Quellen, dann eventuell auf diese Weise zu erklären). Es werden auch manche Gedanken des Origenes zum Allgemeingut der griechischen exegetischen Tradition geworden sein, sodaß sie auch auf indirektem Wege in die späteren Kommentare hineinfließen konnten.

Wenn man auch nicht mit allen Ergebnissen Malis übereinstimmen kann, so ist dies verhältnismässig unwichtig. Die Hauptleistung seiner Arbeit besteht in dem Aufsuchen und Zusammenstellen der vielen Parallelen, die dem Leser ein eigenes Urteil ermöglichen. Dafür jedenfalls muß man ihm sehr dankbar sein.

Cambridge

Caroline Bammel

Klaus Koschorke: *Spuren der Alten Liebe*. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (= *Paradosis* 32), Freiburg/Schweiz 1991 (Universitätsverlag), 403 S., geb., ISBN 3-7278-0771-7.

Basilius ist nicht nur deshalb besonders interessant, weil seine „kirchenkritischen Äußerungen zu den schärfsten zählen, die aus dem Bereich der Alten Kirche erhalten sind“ (S. 8), sondern auch deshalb, weil er seine Aufmerksamkeit nicht, wie fast alle anderen „reichskirchlichen Theologen“ (S. 29) – auch die beiden anderen großen Kappadokier (S. 31, Anm. 3) – auf die objektive, übergeschichtliche Heiligkeit der Kirche richtet, die sich durch allegorisch-ekklesiologische Exegese erfassen läßt, sondern auf die Urgemeinde, in welcher „die Kirche so, wie Gott sie gewollt hat, Wirklichkeit gewesen ist“ (S. 31). Dadurch bekommt die Ekklesiologie des Basilius einen stark nostalgischen Zug, wie man heute sagen würde; jeden-

falls hält er der Kirche stets „im Spiegel idealer (oder vielleicht doch eher idealisierter) Vergangenheit ihren Soll-Zustand“ vor Augen (S. 30); er will die „Bande der alten Liebe erneuern“ (Ep 70,1; S. 30), oder doch wenigstens im Kontakt mit den Kollegen die „Spuren der alten Liebe“ finden (Ep 190,3; S. 35). So erklärt sich auch der Haupttitel des Buches. Daß Basilius aber einen „Bußruf“ an die *vollkommene* Christenheit gerichtet haben soll (S. 30), ist mir unerklärlich; und in seinen praktischen Maßnahmen, um „die Kanones der Väter zu erneuern“, hat er „irregulär geweihte Landkleriker“ wohl nicht „vom Dienst *dispensiert*“ (ebda.), sondern suspendiert, bzw. ihre Weihe für ungültig erklärt; auf Seite 220 spricht Koschorke dann tatsächlich korrekt von der „Suspendierung“; allerdings identifiziert er dort ohne weitere Begründung die „Dienenden“ (*hyperetountes*) bzw. Diener (*hyperetai*) mit Subdiakonen, obwohl Basilius den Titel „hypodiakonos“ kennt und verwendet (z.B. Ep 219,2). Die Praxis zeigt sich auch in der Betonung und Deutung der Märtyrerfeste, welche die Väter „eben zu dem Zweck eingerichtet haben, um der mit der Zeit durch die räumliche Trennung entstehenden Entfremdung (*allotriosis*) entgegenzuwirken“ (S. 36). Die „von Basilius für erforderlich und erfahrbar gehaltene Kontinuität zur Urgemeinde setzt“ aber „ein Charismenverständnis voraus, welches das Mirakulöse ausscheidet bzw. an den Rand rückt“ (S. 37, Anm. 37). Ja, Basilius verzichtet darauf, „die Verbindung mit der apostolischen Urzeit durch eine formalisierte Sukzessions- und Traditionstheorie herzustellen“ (S. 38).

Verf. befaßt sich auch mit der berühmten Abschaffung des Bußpriesteramtes in Konstantinopel im Jahre 391, obwohl die längst nicht mehr in die Lebenszeit des Basilius fällt, und findet, „die Wiedergabe dieses Ereignisses bei Vorglimmer“ (Buße und Krankensalbung = Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1978, IV,3 S. 72) und in meinem „*Coetus Sanctorum*“ (Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche, Bonn 1968, S. 208f.) gehe „an der Quellenanalyse durch E. Schwartz (Gesammelte Schriften V, 354 ff.) vorbei“, und behauptet weiter, „auch das Bekenntnis vor dem Bußpriester“ sei „ein öffentlicher, kein privater Akt“ gewesen (S. 178 Anm. 93). E. Schwartz behauptet nicht nur dies tatsächlich, sondern auch, schon der Historiker Sozomenos habe „die Erzählung von der Vornehmen Dame, die durch ei-

nen Diakon verführt wurde, nicht mehr verstanden, sondern das vor dem Bußpriester abzulegende Bekenntnis als ein *privates* und nicht als ein *öffentliches* aufgefaßt; „so schnell“ sei „in etwa einem Menschenalter die Erinnerung an die Exhomologese geschwunden“ (355 f.). Schwartz hat allerdings hier keine weiteren Untersuchungen und auch keine eingehenderen Textanalysen angestellt, sondern sich auf Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive*, Paris 1902, I, 150–160) berufen, dessen Untersuchung aber offenbar nicht zu Ende gelesen, sondern sich nur seinem ablehnenden Urteil über die Darstellung des Sozomenos angeschlossen. Für Batiffol ist es aber ausgemacht, daß sich in den Texten „seit dem zweiten Jahrhundert keine Spur“ eines öffentlichen Sündenbekenntnisses findet (S. 153). Auch die Darstellung des Sokrates lasse erkennen, daß das Bekenntnis der vornehmen Dame für sie keine nachteiligen Folgen hatte; ihre Schuld sei also nicht öffentlich bekannt geworden. Außerdem bescheinigt Batiffol dem Sozomenos, dessen Darstellung des Ereignisses er nicht akzeptiert, dann doch in dieser Frage einen weiteren Horizont und nimmt seinen Hinweis, von Anfang an sei es nicht im Sinne der Bischöfe gewesen, daß die Sünden öffentlich „wie in einem Theater“ bekannt würden, als die zutreffende Beurteilung der frühen Bußdisziplin.

Koschorke geht natürlich nicht nur den Ideen und Gedankengängen des Basilius nach, sondern stellt auch ein Gutteil seiner Biographie und seiner kirchenpolitischen Tätigkeit dar. Man kann Basilius tatsächlich nur richtig einschätzen, wenn man seine kurze Schrift über das Gericht Gottes ernst nimmt, die Koschorke sicher zu Recht mit der Mehrheit der Forscher als eine der frühesten Schriften ansieht (S. 43 ff.). Basilius faßt da seine Erfahrungen vieler Reisen zusammen; während alle anderen Bereiche der Gesellschaft gut zusammenspielen, herrsche in der Kirche Verwirrung und Zwietracht; die Christenheit stelle sich dar wie Israel, als es noch keinen König hatte. Alles, was Basilius dann geschrieben hat, vor allem seine *Moralia*, und alles, was er kirchenpolitisch unternommen hat, dient der Überwindung dieses Kirchenjammers. Vor allem im Kapitel VIII, „Einheit der Kirche“ (239–283), schreibt Koschorke sozusagen Kirchengeschichte der Basiliuszeit. Vielleicht wäre es gut gewesen, noch hinzusetzen, daß Euseb, der vermutliche Präsident der Synode von Tyana 367, Bischof von Caesarea in Kappadokien war (S. 246). Auf

der Synode im karischen Antiochien (hier präzisiert Koschorke) kamen nicht 34 arianische (S. 247), sondern asianische Bischöfe zusammen; jedenfalls erklärt Sozomenos (H.e. VI, 12,4 f.), diese Bischöfe aus der Asia hätten sich zwar immer noch gegen das *Homoousios* gesperrt, aber die Synodalen von Tyana gelobt, welche das Nizänum angenommen hatten; Arianer hätten das sicher nicht getan.

Koschorke kommt erwartungsgemäß auch auf die theologischen Bemühungen des Basilius zur Durchsetzung des Nizänums im Osten zu sprechen, wobei der Briefwechsel mit Apollinaris von Laodicea eine besondere Rolle spielte; Koschorke hält mit Prestige, Riedmatten, Hübner und anderen den Briefwechsel trotz der früheren Einwände von Lietzmann und Schwartz und der neueren Bedenken von Fedwick für echt (S. 242). Mit der großen Abhandlung von R. Weijenborg „De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum“ (*Antonianum* 1958, 197–240; 371–414 und 1959, 245–298; vgl. dazu meine Bemerkungen „Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris“: *ThQ* 175, 1995, S. 46–60) hat Koschorke sich nicht befaßt, obwohl sie in der Basilius-Ausgabe der Bibliothek Helikon Paterson, auf die er für mehrere Werke verweist (S. 351 ff.), zu Brief 361 ff. angegeben und mehrfach berücksichtigt wird.

Besonders interessant ist tatsächlich das Verhältnis des Basilius zum Westen, mit dem er über Athanasius in Verbindung zu treten versuchte; aber der hatte kein Interesse daran, dem Westen die Anerkennung des Meletios, den er in seinem *Tomus ad Antiochenos* nicht einmal genannt hatte, zu empfehlen, wie Basilius wünschte (Ep 69,1). Koschorke analysiert sehr sorgfältig den Brief 70, der keine Anrede enthält, vielleicht nur ein Entwurf war, jedenfalls nie in Rom angekommen ist (S. 271–273). Die überaus interessante und wohl auch gewichtige Stelle im Brief an Athanasius (69,1), wo Basilius sagt, was er vom römischen Bischof erwartet, läßt Koschorke bei Seite. Basilius schreibt: „Es ist uns aber folgerichtig erschienen, dem Bischof von Rom zu schreiben, er solle die Verhältnisse hier (d.h. im Osten, besonders in Kleinasien) untersuchen (episkepsasthai) und sein Urteil abgeben (dounai gnomen); da es schwierig ist, aufgrund gemeinsamen Synodalbeschlusses einige (Bischöfe) von dort (also aus dem Westen) abzusenden, soll er (der Bischof von Rom) in eigener Vollmacht über die

Sache entscheiden (authentēsai peri to pragma) und Männer auswählen, die ... im Stande sind, diejenigen zurechtzuweisen, die hier bei uns verdreht sind ... sie sollen alles mitbringen, was nach (der Synode von) Rimini geschehen ist, zur Auflösung dessen, was dort (nur) unter Druck beschlossen worden war ...". Die Gesandten des Papstes sollen also Dokumente mitbringen, die es im Osten nicht gibt, also offenbar römische Entscheidungen gegen die Synode von Rimini, die dann auch im Osten gegen die Parallel-Synode von Seleukia geltend gemacht werden können (vgl. dazu meine Rezension von „Basilius von Caesarea. Briefe. Eingel., übers. und erl. von Wolf-Dieter Hauschild, Teil I. 1990, Teil III, 1993, in der ThQ 175, 1995, S. 67–70, bes. S. 69). Überschreitet das, was Basilius da vom römischen Bischof erwartet, wirklich „nicht die Grenzen solidarischer Hilfe, wie sie... zwischen Gliedern des Leibes Christi üblich sein sollte“ (S. 272)? Koschorke bezieht sich mehrfach auf M. Wojtowytch, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (Stuttgart 1981), macht aber keinen Versuch, Basilius gegen dessen ungerechtfertigten Vorwurf in Schutz zu nehmen, er habe genau gewußt, was Eustathios in Rom unterzeichnet hatte, das aber trotzdem abgestritten (vgl. dazu meine Rezension in ThQ 1984, S. 223–225).

Tübingen

Hermann J. Vogt

Gregor von Nyssa: In Canticum Canticorum Homiliae. Homilien zum Hohelied, 3 Teilbände, Übersetzt und eingeleitet v. Franz Dünzl (= Fontes Christiani 16/1–3), Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1994, 875 S., kt., (ISBN 3-451-22123-3, 3-451-22124-1, 3-451-22116-0).

F. Dünzl, der bereits zu den Canticum-Homilien Gregors eine umfangreiche Monographie vorgelegt hat (Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993), erschließt den Text Gregors durch eine gut strukturierte Einleitung, eine flüssig lesbare Übersetzung sowie zahlreiche Anmerkungen im Übersetzungsteil. Damit wird eine zentrale Schrift Gregors einem breiteren Publikum zugänglich gemacht und somit ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte des vierten Jahrhunderts geliefert.

Im folgenden seien vor allem die wichtigsten Ergebnisse dargestellt: F. Dünzl be-

tont zu Recht, daß die Homilien zum Hohelied ein Spätwerk Gregors sind, das dieser kurz vor seinem Tod verfaßt hat. Die gesamte Schrift läßt jedoch im einzelnen keine konkreten Rückschlüsse auf die zeitgeschichtliche Situation zu (7). Um sich dem geschichtlichen Kontext zu nähern, zeichnet der Verf. in wenigen Strichen biographische Daten nach (8–17), worunter er aber nicht nur die lebensgeschichtliche Situation faßt, sondern auch die Entwicklung der Theologie seit Arius und Nizäa einschließlich der Bedeutung der drei kappadokischen Väter für die Ausformulierung der Trinitätstheologie (13–17).

Für den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund der Canticum-Homilien verweist F. Dünzl in einem weiteren Schritt auf Gregors literarische Kontroversen (17–22). Während die Auseinandersetzungen mit Apolinarius und dessen Anhängern sowie die Herausbildung der Lehre von der Gottheit des Geistes in den Canticum-Homilien kaum Spuren hinterlassen hätten (21f.), dürfe man für die zentralen Aussagen der Unfaßbarkeit Gottes, seiner Unendlichkeit usw. nicht übersehen, daß diese Konzeptionen in der Kontroverse mit Eunomius entstanden seien, auch wenn die trinitätstheologischen Erörterungen in den Homilien zum Canticum keine Rolle mehr spielten (21). Aufgrund dieser Zuordnung stellt der Verf. einige Grundzüge der eunomianischen Theologie und Gregors Reaktionen darauf dar (18–21).

Nach den Überlegungen zu den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergründen wendet sich F. Dünzl den näheren Umständen der Canticum-Homilien zu. In übersichtlichen Bemerkungen stellt er den Adressatenkreis des Werkes heraus (die Dame Olympias aus einer vornehmen Familie Konstantinopels; 22–25). Die Adressaten sind nicht etwa in asketischen Eliten zu suchen, sondern es sind durchschnittliche Christen, die sich in ihrem geistlichen Fortschritt durchaus unterscheiden. In seinen Homilien verbindet Gregor die verschiedenen, im Hohelied auftretenden Personen mit diesen geistlich unterschiedlich „reifen“ Christen (25–28). Die Auslegung des Canticum steht dabei ganz unter dem Vorzeichen der Allegorese, die zu einem tieferen Sinn und damit zu einem größeren Nutzen für die Leser führen soll (28–31). Darüber hinaus betont der Verf., daß die Canticum-Homilien aus Predigten entstanden sind, die aufgezeichnet und z.T. überarbeitet wurden; sie sind vermutlich nicht in Kon-

stantinopel entstanden. F. Dünzl plädiert bei der relativen Chronologie der Spätwerke *De vita Moysis* und *In Canticum Canticorum* für einen zeitlichen Vorrang von *De vita Moysis* (31–39). Im Anschluß daran widmet sich der Verf. verschiedenen Fragen des Werkes und der Auslegung des Canticum durch Gregor selbst, so zunächst dem Problem der griechischen Textgrundlage (39–47), und dem formalen Aufbau der Homilien mit einem festen Schema (47–51), wobei Gregor in seiner Auslegung inhaltlich z.T. von Origenes abhängig ist (51–60).

In einem zentralen Abschnitt seiner Überlegungen wendet sich F. Dünzl der Theologie der Canticum-Homilien zu (60–78). Gregor von Nyssa wolle in den Homilien einen Fortschritt aufweisen, den der Gläubige bzw. die Seele erreichen kann. Indem die Seele in sich selbst blickt bzw. sich auf sich selbst hinwendet, vollzieht sie einen nie endenden Aufstieg zu Gott. Dabei unterscheidet F. Dünzl, wie schon in der Forschung gesehen wurde, zwei Aspekte: der unendliche Aufstieg der Seele muß einerseits individuell gesehen werden; er ist notwendig, weil der Mensch seine ursprüngliche Vollkommenheit verloren hat, die er im Aufstieg wiederherstellen muß (63). Zum anderen ist der Aufstieg zu Gott für den wandelbaren Menschen aufgrund der Unendlichkeit Gottes selbst unendlich. Die Teilhabe am Guten, die von Gott als unablässige Veränderung zum Besseren gewährt wird, kann im Kontext der Unendlichkeit Gottes nie an ein Ende kommen. Indem alles Sichtbare hinter sich gelassen werde, könne sich der Mensch an Gott angleichen. Da alle Begriffe und Vorstellungen Gott nicht treffen können, ist ein direkter Zugriff auf Gott unmöglich: nur im Glauben kann Gott trotz seiner Unfaßbarkeit gefaßt werden, indem Gott selbst dem Menschen entgegenkommt (Schöpfung, Menschwerdung). Dabei wird allerdings das unendliche Streben zu Gott nicht allein von der individuellen Seite aus betrachtet, sondern über die Figur des Lehrers vermittelt (77).

Neben diesen Erörterungen zur Theologie der Homilien verweist der Verf. auf wichtige Fragen zum Stil (79–81), zu unterschiedlichen Deutungen der Homilien (81–85), Editionen und Übersetzungen (86–88) sowie den Textzeugen (88–92), worauf allerdings im Rahmen dieser Besprechung nicht weiter eingegangen werden soll. Die Übersetzung der kritischen Edition von H. Langerbeck (GNO 6), die hier abgedruckt ist, geht weit über die bis-

her nur in gekürzter Fassung vorliegende Version v. Balthasars hinaus und stellt insgesamt eine bedeutende Leistung dar (97–829). Die drei Teildände werden durch verschiedene Verzeichnisse abgeschlossen, die es ermöglichen, einen sehr guten Zugang zu diesem Werk Gregors zu erhalten: Abkürzungen (830–835), Literaturverzeichnis (836–850) und Register zur Bibel, zu griechischen Begriffen, Personen und Sachen (851–875).

Dünzl hat sich bereits durch seine Promotion als hervorragender Kenner von *In Canticum Canticorum Homiliae* Gregors ausgewiesen. Das spiegeln auch die Einleitung und die Übersetzung mit den hilfreichen Anmerkungen wieder. Man hätte sich aber gewünscht, daß auch andere Fragen, die in der Einleitung aufgegriffen werden, mit einem gleich hohen Standard behandelt worden wären. Dazu einige Anmerkungen:

1. Für die Formel $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha - \tau\rho\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, die der Verf. für die Kappadokier hervorhebt, müßten weitere Klärungen vorgenommen werden: zum einen reicht es nicht aus, allein auf die Sprachregelung und den literarischen Anteil zu verweisen (13). Vielmehr handelt es sich um einen konzeptionellen, d.h. für den Gedanken notwendigen Beitrag, der zur Folge hat, daß in dem literarischen Schaffen auch die Sprachregelung einer Klärung zugeführt wird. Zum anderen ist zwar die Formel „ein Wesen, drei Hypostasen“ durchaus bei Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entwickelt. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, daß etwa für den Begriff $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ bei Basilius und Gregor von Nyssa Unterschiede bestehen und sich zudem die Verhältnisbestimmung von $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ und $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ bei Basilius selbst noch entwickelt, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Apolinarius.

2. Nach der Ansicht von F. Dünzl unterscheidet Eunomius innerhalb der Trinität verschiedene, einander untergeordnete Wesen mit je eigenen Wirksamkeiten; bestimmte Namen oder Begriffe kommen den Wesen von Natur aus zu. Das wichtigste Argument der Verschiedenheit der göttlichen Wesen bestehe in der Möglichkeit, exakte Begriffe für das Wesen anzugeben (z.B. die $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ für Gott). Dies beruhe auf sprachphilosophischen Voraussetzungen: „daß es nämlich zum einen derart naturgemäße, authentische Wesensbegriffe wirklich gebe und sie zum anderen dem menschlichen Denken auch verfügbar seien.“ (19) Bei dieser gesamten, hier nachgezeichneten Argumenta-

tionsstruktur müßten aber m.E. andere Gewichtungen vorgenommen werden: die sprachphilosophischen Voraussetzungen einer naturgemäßen Benennung, die von Platons Kratylus bis zu dem Kratyluskommentar des Proklos reichen (vgl. J. Daniélou, L. Abramowski, R. Mortley u.a.), können nicht, wie in dem obigen Zitat, einfach mit der Verfügbarkeit des menschlichen Denkens parallel gesetzt werden. Vielmehr bilden die wesensmäßigen Benennungen, die durch einen göttlichen Akt mitgeteilt werden (vgl. 19 Anm. 43), die Grundlage dafür, daß der Mensch das Wesen der Dinge durch sein Denken (ἐπίνοια) erfassen kann. Daß nun die οὐσία Gottes durch den Begriff ἀγεννησία eindeutig bestimmt werden kann, hängt sicher mit diesen sprachphilosophischen Voraussetzungen zusammen. Die grundlegende Herleitung der ἀγεννησία Gottes durch Eunomius (vgl. Apol. 7), die der Verf. nicht nachzeichnet, belegt, daß für den *einen* Gott in der Tradition der (neuplatonischen) Auslegung des platonischen Parmenides jede Form der Gewordenheit ausgeschlossen werden muß und erst so die Ungewordenheit eine exakte Benennung des göttlichen Wesens ist. Ferner müßte für die Sprach-Theorie des Eunomius zwischen Benennungen für die οὐσία (z.B. die Agennesie) und für die ἐνέγγεια (z.B. Vater und Sohn) deutlich unterschieden werden, was so aber nicht vom Verf. herausgearbeitet wird (18).

Auf die Herausforderung durch Eunomius reagierte Basilius mit seiner Schrift *Adversus Eunomium* I–III (man hätte hier wohl auch neuere Überlegungen von F.X. Risch zu Ps.Basilus, Adv. Eun. IV–V mit reichen Parallelen zu Apollinarius heranziehen müssen). Dagegen setzt sich Eunomius wiederum zur Wehr. Nach dem Tod seines Bruders Basilius übernahm Gregor von Nyssa dessen Verteidigung (19), indem er sowohl für die Bestimmung des Wesens Gottes als auch für die Sprachphilosophie neue Ansätze lieferte. Hier verweist F. Dünzl zum einen auf die Unendlichkeit Gottes (im Anschluß an E. Mühlhberg; man hätte vielleicht auch eine Kontraposition wie die von W. Ullmann einfließen lassen können). Zum anderen betont der Verf. für Gregors Ansatz vor allem die sprachschöpferische Tätigkeit der Vernunft: dem Menschen kommt es zu, auch die unterschiedlichen Gottesbezeichnungen zu bilden. Damit gelinge es nicht, einen einzigen Begriff zu finden, der Gottes Wesen umfaßt (20). Neben diesen, in sich zu treffenden Überlegungen wäre es viel-

leicht angebracht gewesen, vor allem die stoischen Elemente der Sprach-Theorie Gregors herauszuarbeiten sowie die Struktur der Differenz (διάστημα und διάστασις), die der Sprache selbst eigen ist. Mit Hilfe der in sich differentiellen Sprache ist es nicht möglich, ein ἀδιάστατον, nämlich Gott, zu umschreiben. Damit wird auch klar, daß die Bestimmung des Wesens Gottes mit Hilfe der Sprache von unterschiedlichen *philosophischen* Richtungen abhängt, die Eunomius und Gregor von Nyssa beeinflusst haben (Dünzl meldet jedoch gegen eine philosophische Interpretation Vorbehalte an: 83f.).

3. Neben den Überlegungen zur Sprachstruktur hebt Dünzl als Grundposition hervor, daß die Unendlichkeit Gottes ontologisch die Gewißheit verbürgt, beim Aufstieg niemals an ein Ende zu gelangen (65). Dies kann allerdings nicht so allgemein stehen bleiben. Richtet man nämlich seinen Blick z.B. auf Plotin, so fällt in diesem Zusammenhang auf, daß dieser durchaus von einer unendlichen δύναμις oder der Unendlichkeit des Einen sprechen kann, zudem aber von einer Einung mit dem Einen, die auch dem Menschen möglich ist. Somit kann gerade für Plotin die Unendlichkeit des Einen *nicht* verbürgen, daß der Aufstieg zum Einen nie enden kann. Worin liegt dann aber das Spezifikum Gregors? Dieser Frage müßte weiter nachgegangen werden. Zudem möchte ich an dieser Stelle für den Begriff der ὁμοίωσις, den der Verf. mit „Angleichung“ wiedergibt (66; 82 usw.), vorschlagen, diesen im Sinne Gregors mit dem im Deutschen ungewöhnlichen Wort „Anähnlichung“ einzuführen. Denn der Mensch wird in dem unendlichen Aufstieg Gott nicht etwa gleich, sondern ähnlich; dies zeigt auch die ursprüngliche Verwendung dieses Begriffs bei Platon (Theait 176b), der den wichtigen Zusatz „soweit als möglich“ (κατὰ τὸ δυνατόν) für die ὁμοίωσις anfügt. Schließlich sollte man für die Frage einer unendlichen (wohl nicht „ewigen“, wie der Verf. schreibt: 68) Bewegung (κίνησις) das für Gregor wichtige Problem des Verhältnisses von κίνησις und στάσις anschneiden sowie für die konzeptionelle Gestaltung des Glaubensbegriffes auf die οὐγή verweisen (vgl. Eccl 7, p. 411,1–14).

Trotz mancher Anfragen und Ergänzungen ist mit diesen Bänden ein wertvoller Beitrag zur Erforschung Gregors von Nyssa geleistet. Damit zeigt sich erneut der hohe Standard der Reihe *Fontes Christiani*.

München

Thomas Böhm

Ferdinand R. Gahbauer: Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (= Frankfurter theologische Studien 42), Frankfurt am Main (Verlag Josef Knecht) 1993, 11, 467 S., kt., ISBN 3-7820-0657-7.

Vf., Angehöriger der Benediktinerabtei Ettal und mit Publikationen aus dem Bereich der Ostkirchenkunde und der Patristik hervorgetreten, legt hier seine Habilitationsschrift vor, die im Sommersemester 1991 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen/ Frankfurt am Main angenommen wurde. Er behandelt ein Thema, das mindestens seit dem 19. Jahrhundert wiederholt Gegenstand einer größeren Anzahl von Publikationen war, für deren Präsentation Vf. bald 30 Seiten benötigt (S. 4–32).

Das Thema ist freilich von bleibender Aktualität. Denn verhandelt wird Bedeutung und Verhältnis von Patriarchats- und Primatsstruktur als grundlegender Ausdruck orthodoxer und römisch-katholischer Kirchenverfassung. Es geht um die Frage, ob die gemeinsame Verantwortung für die Leitung der Kirche durch die fünf altkirchlichen Patriarchate Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, wie sie sich in der Alten Kirche herausbildete, eine bleibende Bedeutung hat und wie sich dazu die Stellung des Bischofs von Rom verhält. Es geht also um eine ekklesiologische Kernfrage von fundamentaler Bedeutung für den Dialog zwischen diesen beiden Kirchen, deren Klärung von gesamtökumenischer Relevanz ist. Die Frage hat freilich dogmatische Qualität, und in ihrer Beantwortung und Behandlung in der bisherigen Literatur schlägt sich konfessionelle Identität und geschichtliche Erfahrung vieler Jahrhunderte nieder. So beansprucht das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bis in der Gegenwart für die Pentarchie den Rang altkirchlicher Tradition, während das II. Vatikanum in seinem Ostkirchendekret sich noch nicht einmal zur Nennung der vier orientalischen Patriarchate durchrang, weil man sich nicht darauf einigen konnte, auch Rom unter den 5 Patriarchaten aufzuzählen, und viele lateinische Theologen das Patriarchat für eine ausschließliche Einrichtung des Ostens halten (Vgl. S. 1 ff.).

Diese römische Haltung dokumentiert sich vor allem in der älteren Literatur, in der man geneigt war, die Pentarchie allein als Konkurrenz zum Primat zu verstehen (J. Hergenröther; M. Jugie). Selbst bei

grundsätzlich positiver Würdigung der Pentarchie wird dort noch eine römische Sicht derselben vertreten, wonach die sog. petrinische „Triarchie“ der drei petrinischen Sitze Rom, Alexandrien und Antiochien das ältere und eigentlich allein von Rom in der Alten Kirche anerkannte Verfassungsmodell sei (W. de Vries).

Für das Verständnis der Haltung des Ökumenischen Patriarchates grundlegend sind die – bei uns leider nur schwer zugänglichen – Studien zur Pentarchie des Athener Kirchengeschichtlers und Kanonisten B. Pheidas (ders., *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως του θεσμού της πενταρχίας των πατριαρχών ...* Athen 1969; ders., *Ιστορικανονικά προβλήματα περί την λειτουργίαν του θεσμού της πενταρχίας τῶς πατριαρχῶν ...*, Athen 1970), eines der einflussreichsten theologischen Berater des Ökumenischen Patriarchats in der Gegenwart. Für Pheidas ist die Pentarchie keine historisch bedingte Größe, die sich aus der Angleichung der kirchlichen an die politische Verfassung erkläre, sondern hat ausschließliche und unveränderliche Bedeutung aufgrund der Gültigkeit der Kanones der ökumenischen Synoden. Pentarchie und Primat lassen sich nach ihm nicht miteinander vereinbaren.

Herrscht schon keine Einigkeit über das historische Aufkommen der Pentarchie und ihre Bewertung, so noch weniger über den zeitlichen Ansatz einer „Pentarchietheorie“, also einer begründeten Vorstellung der Pentarchie. Orthodoxerseits verfehlt man hier einen möglichst frühen Ansatz noch vor Justinian I. Vf. verweist zu recht auf eine verbreitete begriffliche Unschärfe hin, indem nicht zwischen einer „Pentarchieidee“ und einer begründeten „Pentarchietheorie“ unterschieden wird (S. 31 ff.)., ein Begriff, der erstmal bei Hergenröther auftaucht (S. 34). Vf. hat sich nun zur Aufgabe gesetzt, die „Pentarchietheorien“ aller kirchengeschichtlichen Epochen quellenorientiert zu analysieren und zu interpretieren. Die Arbeit umspannt also nicht nur die gesamte Kirchengeschichte, sondern sucht die kritische Auseinandersetzung mit der zu den jeweiligen Geschichtssphasen bereits bestehenden Literatur.

Materialien behandelt Vf. in Kap. 1 „Bausteine für die Bildung der Pentarchietheorie“ (S. 38–93). Dazu gehören: „Die Entwicklung der Patriarchalverfassung“, „Der Patriarchentitel“, „Die rechtliche Stellung der Patriarchen“, „Die Beziehungen der Patriarchate untereinander“, „Die Anfänge der Pentarchieidee“ u.a.m. Kap. 2 ist dem Thema „Das Zeitalter des

Ikonoklasmus und die Pentarchietheorie“ gewidmet (S. 94–137). Diese Abgrenzung ist gerechtfertigt, insofern sich in der Auseinandersetzung mit dem Ikonoklasmus und im Kampf gegen die Synoden von Hiëreia (754) und Konstantinopel (815) eigentlich erst eine pentarchische Konzilsidee durchsetzt und erstmals so etwas wie eine „Pentarchietheorie“ auftaucht. Ein eigenes 3. Kap. ist den „Chronisten zwischen den Konzilen von Nikaia (787) und Konstantinopel (869/70)“ vorbehalten (S. 138–147). Man hätte die beiden ikonophilen Historiker Theophanes und Georgios Monachos freilich auch noch in Kap. 2 mitbehandeln können (Zu Kap. I und 2. i.e. vgl. unten). Kap. 4 behandelt „Die Wirren um Photios und die Pentarchietheorie“ (S. 148–176). In dieser Epoche schält sich im Osten die Vorstellung der Pentarchie als Stiftung göttlichen Rechtes heraus mit der starken Tendenz, die 5 Patriarchate als gleichrangig zu betrachten. „Die Pentarchietheorie im Zeitalter des sog. Großen Schismas von 1054“ lautet die Überschrift von Kap. 5 (S. 177–214). Neben die Verankerung im *ius divinum* tritt nun auch die Vorstellung der Pentarchie als Schöpfungsordnung, die aus dem Vergleich mit den 5 Sinnen gewonnen wird. Gleichzeitig tauchen erstmals Pentarchielisten auf, in denen Konstantinopel den ersten Rang einnimmt. Ein eigenständiges Kap. 6 ist völlig zu recht den byzantinischen Kanonisten des 12. und 14. Jahrhunderts vorbehalten (S. 215–241). Sie haben mit ihren Kommentaren zum byzantinischen Kirchenrecht bis heute in der griechisch-sprachigen Orthodoxie größten Einfluß auf die dortige Sicht der Entwicklung der altkirchlichen Kirchenverfassung und sind in der Sammlung von G. Rhalles und M. Potles (dies., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. I–VI, Athen 1852–1859) allenthalben präsent. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Pentarchietheorie von Theodoros Balsamon, für den die Pentarchie nicht nur *iure divino* und als Schöpfungsordnung besteht, sondern der nun auch den Vorrang der Kaiserstadt über alle anderen Patriarchate vertritt und im Sinne einer kollegialen Leitung in allen 5 Patriarchaten zusammen das *eine* Haupt der Kirche erblickt. „Zeugen der Pentarchietheorie vor dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1439)“ und „Das Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1445)“ bilden die Kap. 7 und 8 (S. 242–272, 273–316). Kap. 9 über „Pentarchietheorien in der Neuzeit“ (S. 316–341) behandelt u.a. die Erhebung des Patriarchates Moskau 1593

und die Geschichte der Patriarchate auf dem Balkan hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Fünzfzahl für die Pentarchietheorie. Besonders wichtig ist hier natürlich das mit der Zuweisung des 5. Platzes an Moskau verbundene definitive Ausscheiden Roms und die Einnahme des 1. Platzes durch Konstantinopel. Ein eigenes 10. Kap. ist den Zeugnissen für „Die Pentarchietheorien der lateinischen Kirche“ vor 1054, nach 1054 und nach 1204 gewidmet (S. 342–400). Das die Sachuntersuchung abschließende Kap. 11 behandelt die „Tetrarchietheorie“ (S. 401–416) und ist von einigem Interesse, insofern deutlich wird, daß die Vorstellung einer vierköpfigen Kirchenverfassung nicht von Anfang an antirömischen Ursprungs ist oder eine Folge des Schismas von 1054 darstellt, sondern genauso alt ist wie die Pentarchieidee. In ähnlichem Sinne muß hier hingewiesen werden auf die Abschnitte (1.5.4.4.; 2.9; 7.3), die Pentarchietheorien in der ostsyrischen Kirche untersuchen. So läßt sich ein erstmaliges Auftauchen einer Pentarchietheorie überhaupt ca. 585 bei Iso‘jahb und der Synode v. Seleukia/Babylonien feststellen (S. 81). Konstantinopel fehlt dort in der Pentarchie. Auch hier sind also sehr „irdische“ Einflüsse (Perserherrschaft!) auf dogmatische Theoriebildungen nicht zu übersehen. Noch Ebedjesu, Metropolit von Nisibis im 13. Jahrhundert, vertritt eine Pentarchietheorie völlig eigenständiger Art, die mit der Einbeziehung von Ephesos aber deutlich einen vorchalkedonischen Vorstellungshorizont markiert. Eine – ausgewählte – Bibliographie und Register (Personen, Orte, Begriffe) beschließen das Werk.

Wir haben in dieser Untersuchung somit die umfassendste und erstmalige Darstellung aller in der Geschichte der Kirche vertretenen Pentarchietheorien (Vf. zählt 10 Varianten!) und Tetrarchietheorien vorliegen. Etliche der dargestellten Geschichtsphasen waren noch völlig unerforscht, so daß Vf. historisches Neuland betritt. Dies betrifft bes. die Pentarchietheorien der Zeit der Konstantinopeler Synode von 869/70 (Kap. 4), nach dem 12. Jahrhundert (Kap. 6 und 7), die Chronisten des 9. Jahrhunderts (Kap. 3), die Zeugnisse aus der syrischen Kirche (Kap. 1.5; 2.9; 7.3) sowie Pentarchietheorien des 17. Jahrhundert. Insgesamt bietet Vf. so die erste Gesamtdarstellung zu diesem Problem. Darin liegt ohne Zweifel die Bedeutung der Studie und ihr Wert. Abschließend behandelt Vf. den s.E. gegebenen Modellcharakter der Pentarchie für

die Einheit von Römisch-katholischer Kirche und Orthodoxie. Nachdem es sich hier um Überlegungen dogmatischer Natur handelt, sind sie an dieser Stelle nicht zu kommentieren (vgl. dazu aber die Rez. v. H. M. Biedermann in: OstSt 42 (1993) 199–202).

Zu kommentieren ist nun aber die Darstellungsweise und Quellenbehandlung des Vf.s in den Kap. 1 und 2. Diese sind natürlich in historischer Perspektive von besonderer Bedeutung, weil sie die geschichtliche Grundlage aller sich später bildenden „Pentarchietheorien“ darstellen, und alle geschichtliche Herleitung ekklesiologischer Theoriebildungen historisch überprüfbar bleiben muß.

Hier sind nun die Abschnitte über die Entwicklung der Patriarchalverfassung insofern enttäuschend, als die Darstellung der historischen Grundlagen für die Entstehung der Patriarchate nicht aus eigenständigem Quellenstudium gewonnen wird, sondern als zusammenfassende Präsentation von Thesen recht disparater Publikationen konzipiert ist. Darunter befindet sich z.B. auch das ständig herangezogene Werk von *Maximos von Sardes* (ders., Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg i.Br. 1980 [griechisches Original: Thessaloniki 1972]), das man als Beleg für eine historische Bestandsaufnahme der Gegebenheiten des 2.–6. Jahrhunderts nun wirklich nicht zitieren kann, sondern das eigentlich nur als „Pentarchietheorie“ benutzbar ist. Vf. tut dies dennoch, obwohl er bei erster Gelegenheit, wo er selbst die Quellen analysiert, feststellt, was von den „Belegen“ bei *Maximos* zu halten ist (S.52, Anm. 211); zur „Zuverlässigkeit“ des Werkes des Metropoliten *Maximos* für das 16. Jahrhundert vgl.: H. Ohme, Die „Heilige und Große Synode“ der Orthodoxen Kirche von Jahre 1593 und die Erhebung des Moskauer Patriarchates, in: KO 33 (1990) 70–90, Anm. 8.9.34.84 (vom Vf. zitiert in Anm. 1140); zu seiner kirchenpolitischen Bedeutung vgl. die Rez. v. Th. Nikolaou in: ZKG 88 (1977) 111 ff.

So läßt die Darstellung der altkirchlichen „Konzilskanones“ für die „Entwicklung der Patriarchalverfassung“ nun Mängel deutlich werden und Fragen auftauchen. Zuerst einmal: Man kann die Kanones von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) einfach nicht mehr nach *Mansi* zitieren (vgl. z.B. Anm. 145.146.148 u. dann passim. Einschlägig ist trotz mancher Mängel: P.-P. Joannou, *Discipline Generale antique* [III^e–IX^e s.], t. I–III, Grottaferrata [Roma] 1962 ff.). *Mansi* reicht

genauso nicht, wenn man sich zur Subskriptionsliste des I. Nicaenums äußert (S. 39) (zur einschlägigen Lit. vgl.: CPG 8516 und die Studien von E. Honigsmann in: Byz 11; 12; 14; 16; 20). Unausrottbar scheint auch die falsche Zuweisung der antiochenischen Kanones zur „Kirchweihsynode“ von 341 zu sein (S. 38 u.ö.).

Eine m.E. unzutreffende Beweisführung legt Vf. hinsichtlich can. 2 von Konstantinopel (381) vor, in dem er die Obermetropolitanordnung begründet sehen will. Can.2 verbietet bekanntlich den Bischöfen einer Reichsdiozese, sich in die Angelegenheiten einer anderen Reichsdiozese einzumischen, deren Grenzen ohne Einladung zu überschreiten oder dort Ordinationen vorzunehmen. Genannt werden die 5 Diözesen der östlichen Reichshälfte: Aegyptus, Oriens (man sollte dies nicht mit „Anatolien“ übersetzen, so: Anm. 150), Asia, Pontus, Thracia. Unberührt davon sollen die in Nizäa geregelten Kompetenzen der Provinzsynoden bleiben sowie die Zuständigkeiten für die außerhalb der Reichsgrenzen liegenden Missionskirchen. Umstritten ist, wie der Anfang des Kanons zu interpretieren ist: „Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπεροχοῖς ἐκκλησίαις μὴ ἐπιβαίνειν μηδὲ συγγέειν τὰς ἐκκλησίας“ (Joannou, aaO., t. I, 1 S. 46, 14ff.). Vf. behauptet undiskutiert, daß es sich bei den „Bischöfen ὑπὲρ διοίκησιν“ um einen „neuen Terminus“ handle, der im Gegensatz stehe zu den „Bischöfen ἐν τῇ παρχίᾳ“, von denen in can. 4 und 6 von Nizäa die Rede ist. Ausschlaggebend ist für ihn „ein Blick in den kirchenhistorischen Atlas“ (verwiesen wird auf: Großer historischer Weltatlas, hg. v. bayerischen Schulbuchverlag, München 1953, 41; H. Jedin u.a., Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1970, 13. Wenn es denn Atlanten sein sollen, vgl. dagegen: F. van der Meer / Chr. Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt, Gütersloh 1959, Nr. 16a u. 19), weil man da sehen könne, daß sich „in ihrem (sc. der „Bischöfe ὑπὲρ διοίκησιν“) Territorium Erzbischofssitze befanden, in denen nicht wenige Synoden vor dem Konzil von Konstantinopel (381) abgehalten wurden.“ (S. 39). Verwiesen wird dann auf die „Erzbistümer“ Laodikeia und Synada für Ephesus (= Asia), Philippopolis für die Diözese Thrakien, der fälschlicherweise Nikomedien als „kirchliches Zentrum“ zugeordnet wird (S. 39) (Nikomedien ist Metropolis von Bithynien und gehört zur Diözese Pontos; einschlägig wäre hier: R. Janin, *La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace*, in: REByz 17 [1959]

136–149. Der Vorort der Diözese Thracia heißt *Heraclea/Herakleia* und nicht „*Herakleion*“ [41]), und *Ankyra, Gangra* und *Neokaisareia* für *Pontos*. Einmal abgesehen davon, daß man für den Osten nicht einfach den Begriff des „Erzbistums“ synonym für „Metropolis“ verwenden kann, sehe ich nicht, wie sich aus der Tatsache von frühen Provinzialsynoden oder Reichssynoden vor 381, die natürlich stets in den Provinzhauptstädten tagten, irgendeine Schlußfolgerung in der Frage von Obermetropolitanrechten der Bischöfe in den Diözesanmetropolen ergibt. Was hat die traditionell in Philippopolis lokalisierte orientalische Teilsynode des *Serdicensis* (342), die aber wahrscheinlich dort gar nicht stattgefunden hat (vgl. K. M. Girardet, *Kaisergericht und Bischofsgericht* [Antiquitas I, 21], Bonn 1975, 113 Anm. 45), mit einer postulierten kirchlichen Vorrangstellung *Herakleas* in der Diözese Thracia zu tun? Was haben die unmittelbar nach dem Ende der Verfolgung im Osten abgehaltenen Synoden von *Ankyra* (313/4) und *Neokaisareia* (315), also den Metropoleis der *Galatia* und des *Pontos Polemoniakós*, mit dem kirchlichen Rang von *Kaisareia* zu tun? Was gar hat die uns nur durch eine Notiz von *Dionysios von Alexandrien* († 264/5) bekannte (*Euseb*, h.e. VII 7,5) antimontanistische Synode in *Synada/Phrygien* (zu diesem Zeitpunkt noch nicht einmal *Metropolis*, da die *Phrygia* erst Anfang des 4. Jahrhunderts geteilt wird) mit postulierten ephesinischen Obermetropolitanrechten zu tun?

So scheint es mir völlig spekulativ zu sein, wenn man fragt, ob mit dem infragestehenden Terminus („Bischöfe ὑπὲρ διοίκησιν“) „ein Synodalgremium der Diözese gemeint (sei), das über der Eparchialsynode steht, oder ... eine Kette von Nachfolgern im ersten kirchlichen Rang einer politischen Diözese“ (S. 40). Der Blick in den *Atlas* reicht da eben nicht aus. Was allein weiterhilft, ist die rein philologische Frage, ob es sich denn bei den „Bischöfen ὑπὲρ διοίκησιν“ wirklich um einen „neuen Terminus“ verfassungsmäßiger Natur handelt. Die Frage ist, was ὑπὲρ hier bedeutet; m.E.: „außerhalb“ (vgl.: H. G. Liddel / R. Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1966, 1858 s.v. „B“). Dann wäre schlicht zu übersetzen, daß außerhalb einer bestimmten Diözese die Bischöfe sich nicht in die außerhalb der Grenzen ihrer Diözese gelegenen Kirchen einzumischen haben (so m.E. richtig bereits: A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* [FKDG 15],

Göttingen 1965, 87 Anm. 1. Es handelt sich um die zentrale Monographie zum *Constantinopolitanum I*, die der Vf. nicht zur Kenntnis nimmt).

Eine eigenständige Quellenanalyse unternimmt Vf. in Kap 1 nur hinsichtlich des Aufkommens des Patriarchentitels (S. 51–58). Danach kommt dieser erst ab Mitte des 5. Jahrhunderts nach dem *Chalcedonense* zur Verwendung, als Selbstbezeichnung zuerst bei *Gennadios von Konstantinopel*. Im 6. Jahrhundert setzt er sich im Osten weiterhin für die Bischöfe von *Alexandrien*, *Antiochien* und *Jerusalem* als Synonym für den Titel „Erzbischof“ durch. Dieser wurde in *Chalcedon* erstmals für die Obermetropolitanen benutzt und manifestiert sich in den dortigen Subskriptionslisten synodalprotokollarisch in der Plazierung der „Erzbischöfe“ vor den Metropolitani. Mit der Erhebung *Jerusalems* in *actio V* bieten diese erstmals ein „pentarchisches“ Erscheinungsbild im späteren Sinne. Auch hier ist zu bemängeln, daß es nicht angeht, gerade in textkritisch relevanten Detailfragen wie der Verwendung bestimmter Titel sich auf *Mansi* zu berufen anstatt mit *ACO* zu belegen (so: Anm. 229, 230). Die pentarchische Rangfolge der 5 Kathedren mit Benutzung des Patriarchentitels ist zuerst in *Justinians* *Novelle 123,3* belegt. Freilich wird der Titel auch für die Oberhäupter der nach 451 abgespaltenen Kirchen benutzt.

Wie der Patriarchentitel so manifestiert sich auch die Pentarchieidee erstmals in *Chalcedon* und wird dann ibs. in *Justinians* *Novellen 109* und *131* (S. 71–79) als byzantinisches Kirchenverfassungssystem staatskirchenrechtlich verankert. Von einer „Pentarchietheorie“ kann man freilich noch nicht reden, nachdem keinerlei Begründungen auftauchen. Die „Fünffzahl“ kommt erstmals auf dem III. *Constantinopolitanum 680/1* ins Spiel. Von einer „Pentarchietheorie“ kann vor 700 nicht gesprochen werden (S. 92).

Im Kapitel 1.5 über „Die Anfänge der Pentarchieidee“ (S. 65–81) zeigt sich nun, daß die Beschränkung auf *Mansi* an dieser Stelle dann auch inhaltlich auf Abwege führen muß. So spekuliert Vf. über „Bausteine der Pentarchieidee“, die in *Nizäa* „erstmal“ „erkennbar werden“, anhand des bei *Mansi* abgedruckten Textes „ex libello synodico“ (*Mansi* 2, 748A). Er findet dort eine Erwähnung der Patriarchate in einer „unklassischen Form“ und will den Text vor 381 datieren (S. 65, Anm. 285; als Ergebnis präsentiert auf S. 417). Allein, dem Vf. ist nicht bekannt, daß es sich hier

um einen Abschnitt des nach 887 entstandenen sog. „*Synodicon vetus*“ handelt, von dem eine kritische Edition vorliegt (J. Duffy / J. Parker, *The Synodicon vetus. Text Translation and Notes* [CFHB XV. Ser. Washingtonensis = DOT 5], Washington 1979). Im Jahre 1601 war es von dem Straßburger Lutheraner *Johannes Pappus* (1549–1610) erstmals ediert worden und dann auch in diverse Editionen von Konzilsakten, so auch bei Mansi, mitaufgenommen worden (vgl. Duffy/Parker, aaO., XXII f.). Das *Synodicon vetus* ist deshalb für die Frage nach den Anfängen der Pentarchieidee im 4. Jahrhundert schlicht unbrauchbar. Es hätte allerdings auf seine Konzeption der „Pentarchietheorie“ hin für das 9. Jahrhundert untersucht werden müssen. Ähnlich spekulativ sind die Ausführungen über das I. Constantinopolitanum (S. 67), in denen Erwägungen über die Teilnehmer angestellt werden ohne Berücksichtigung der einschlägigen Literatur (vgl. ibs.: CPG 8601). Auch über die Synode von Karthago von 419 kann man anhand von Mansi keine Aussagen mehr treffen (S. 68) (einschlägig wäre: Ch. Munier [Hg.], *Concilia Africae* A.345–A.525 [CChr.SL 149], Turnhout 1974), ebenso nicht – sofern jedenfalls Subskriptionslisten betroffen sind – über das III. Constantinopolitanum, (S. 87 ff.) trotz der 1991 noch nicht abgeschlossenen Edition in den ACO von R. Riedinger (denn einschlägig war bereits: ders., *Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils* [680/81] und der Papyrus Vind.G.3 [ABAW.PH 85] 1979).

Zu recht betont Vf. S. 89 f. die zentrale Bedeutung von can. 36 des Quinisextums (692) für die Ausprägung der Pentarchieidee, insofern dort erstmals kanonisch die Reihenfolge der byzantinischen Pentarchie formuliert wird. Nach den politischen Katastrophen des 6./7. Jahrhunderts mußte nun für die Kirchen außerhalb der politischen „Ökumene“ kirchenrechtlich formuliert werden, was staatskirchenrechtlich nicht mehr griff. Für das Quinisextum selbst konstatiert Vf. allerdings „eine Abweichung von dieser in Kanon 36 festgesetzten Norm... Entgegen den bisherigen Gewohnheiten nämlich stehen die östlichen Patriarchen mit Konstantinopel an erster Stelle an der Spitze der Unterschriftenliste, wohingegen die Unterschrift des Papstes ihren Platz unter den gewöhnlichen Bischöfen einnimmt.“ (S. 90). Als Beleg wird angegeben (Anm. 373): „Mansi II, 928C“. Dort steht freilich nichts dergleichen, sondern die von Mansi

wieder abgedruckte „*Admonitio ad lectorem*“ der „*Editio Romana*“ von 1612, die die Akten des Quinisextums erstmals griechisch edierte. Aber auch aus ihr geht an dieser Stelle hervor, daß für den Papst der erste Platz freigehalten worden war. Ebenfalls ergibt sich aus ihr, daß in derselben Subskriptionsliste der Bischof von Jerusalem angeblich vor dem von Antiochien unterschrieben habe. Die von Mansi tatsächliche gebotene Liste (XI, 988 ff.) entspricht dem, was dem Vf. aber nicht aufgefallen ist und nicht interpretiert wird. Man muß dazu nicht die Untersuchung des Rezensenten (H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste* [AKG 56], Berlin – New York 1990, S. 119 f., 122, 144) gelesen haben, die Vf. kennen könnte, nachdem er sein Vorwort auf den 11. 7. 1991 datiert. Auch die Kenntnismahme anderer einschlägiger, älterer und ältester Lit. würde hier schon ausreichen, was aber nicht der Fall ist (in der genannten Reihenfolge z.B.: V. Laurent, *L'œuvre canonique du Concile in Trullo* [691–692]. *Source primaire du droit de l'église orientale*, in: REByz 23 [1965] 7–41.27; E. Caspar *Geschichte des Papsttums*, Bd. 2, Tübingen 1933, 634 [Vf. benutzt nur Bd. II!]; C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte I–III*, Freiburg i.Br. 2^{1873–1877}, III 343).

Im gemeinsamen Kampf von Ost- und Westkirche gegen den Ikonoklasmus setzt sich erstmals eine pentarchische Konzils-idee durch, wonach der aktive Einsatz aller 5 Patriarchen für den Glauben ein Kriterium für die Ökumenizität einer Synode sei. Als ersten Vertreter einer solchen Pentarchietheorie benennt Vf. *Johannes von Jerusalem* (S. 96 ff., 98) mit der diesem zugeschriebenen Schrift *Adv. Constantinum Caballinum*. Nun scheint mir historisch fragwürdig zu sein, ob man diese Entwicklungslinie so personalisieren darf, nachdem die Zuschreibung dieser Schrift an den Jerusalemer Mönch ein reines Postulat der Ikonoklasmusforschung ist, was Vf. bekannt ist (S. 96). Dabei hätte nun auch die Untersuchung von P. Speck (ders., *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen* [Poikila Byzantina 10], Bonn 1990, Anhang 5: „Die Schrift Adversus Constantinum Cabalinum“, S. 321–440) beachtet werden müssen, wonach es sich um eine durch verschiedene Erweiterungen angeereicherte Schrift handelt, deren Kern vor 754 datiert, deren vom Vf. herangezogener Passus zur Pentarchie (*Adv. Const. Caball. 16: PG 95, 332CD*) aber das II. Nicaenum voraussetzt und einen antikonoklastischen Diskussionsstand gegen Ende des

8. Jahrhunderts repräsentiert, wie ihn Theodor Studites dann endgültig auf den Begriff bringt (Speck, aaO., 430 ff.). Kap. 2.3 „Das zweite Konzil von Nikaia (787) mußte also vor dem Kapitel über Johannes von Jerusalem zu stehen kommen.

Theodoros Studites (759–826) ist in römisch-katholischen Darstellungen oft besondere Bedeutung zugewiesen worden, weil man aus dessen Äußerungen gern eine Dogmatik des päpstlichen Primats konstruiert hat (S. Salaville; M. Jugie). Diese Sicht weiß Vf. zutreffend zu korrigieren (S. 104–112). Tatsächlich ist Theodor der erste, der von der „pentarchischen Autorität“ oder „fünfhäuptigen Macht“ (πενταρχικὸν κράτος) der Kirche redet. Dabei stehen die Patriarchen trotz ihrer traditionellen byzantinischen Rangordnung auf gleicher Stufe hinsichtlich ihrer Aufgabe der Wahrung der „göttlichen Lehren“. Ihnen kommt nach Theodor also in gemeinsamer Verantwortung die Leitungsgewalt und das kirchliche Lehramt zu. Wichtigster Beleg ist ep. 129 an Leon Sakellarios (PG 99, 1417C; S. 105 ff.). Vf. ist hier nun allerdings weiterhin der herkömmlichen römischen Deutung verpflichtet, wenn er Theodor unterstellt, „den Singular des Herrenwortes an Petrus in Mt 16,19 in einen Plural umzuwandeln und die Patriarchen als Nachfolger der Apostel zu rühmen“ (S. 105; genauso S. 107, 131: „Rückgriff auf Mt 16,19“). Die biblische Begründung für die apostolische Herleitung seiner Pentarchietheorie ist für Theodor nämlich die den Aposteln verliehene Vollmacht „zu binden und zu lösen“. Der griechische Wortlaut des Beleges (Vgl. Anm. 417) macht nun freilich deutlich, daß der Studite gar nicht Mt 16,19 zitiert – wie römische Primatstheologen wohl immer gleich meinen –, sondern Mt 18,18, wo dieselbe Vollmacht eben allen „Jüngern“ verliehen wird. *Dort* knüpft Theodor an für seine apostolische Herleitung der Pentarchie, womit sich zumindest für diese zentrale Stelle die Frage nach der Vereinbarkeit von „Primat“ und Pentarchie gar nicht stellt. Vf. befindet sich freilich mit seinem Irrtum in philologisch „bester Gesellschaft“. Denn auch in der neuen kritischen Edition der Briefe Theodors von G. Fatouros (dort = ep. 478) wird falsch auf Mt 16,19 verwiesen (ders., [Hg.], *Theodor Studitae epistulae* [CFHB XXXI/2 Ser. Berolinensis], Berlin – New York 1991, S. 697, 59 ff.).

Ich breche hier ab. Wer praktisch alle Epochen der Kirchengeschichte behandelt, wird sich wohl zwangsläufig auch Blößen geben müssen. Insofern ist Nach-

sicht geboten. Allerdings hat die historische Frage der Entstehung der Patriarchatsverfassung und das erste Aufkommen ihrer dogmatischen Theoretisierung so grundlegende Bedeutung, daß es hier nun auf jedes Detail ankommt. Vf. hat eine zu begrüßende Untersuchung über alle „Pentarchietheorien“ vorgelegt. Insofern ist der Titel zutreffend und verspricht auch nicht mehr. Wer sich allerdings historisch über die Entstehung der altkirchlichen Patriarchate und damit verbundene „Pentarchieideen“ kundig machen will, muß noch zu anderer Literatur greifen. Hier geht es vorrangig um „Theorien“ und nicht um eine Klärung der historischen Grundlagen aller Theoriebildungen.

Erlangen

Heinz Ohme

Michael Borgolte: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 430 S., 28 Abbildungen, Ln. geb., ISBN 3-525-3563-5.

Wie beispielsweise die Arbeiten von Klaus Schatz SJ über die Geschichte des päpstlichen Primats (Würzburg 1990) oder von Albert Rauch und Paul Imhof SJ (Hg.) über das Dienstamt der Einheit in der Kirche (St. Ottilien 1991) bezeugen, bemüht man sich gerade heute wieder verstärkt in überblicksartigen Studien um die Erfassung grundlegender theologischer und historischer Aspekte des römischen Papsttums. Dieses anspruchsvolle Ziel verfolgt ohne Zweifel auch der V. des vorliegenden Bandes, indem er erstmals sämtliche Grablegen der Bischöfe von Rom zu erfassen, zu charakterisieren und vor allem in ihrer umfassenden Bedeutung zu würdigen versucht.

Gemäß dem Erscheinungsbild der jeweiligen Papstsepulturen unterscheidet der V. näherhin acht Epochen, die er – in chronologischer Reihenfolge – in ebensovielen Kapiteln ausführlich charakterisiert. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei vor allem dem Motiv der Grabplatzwahl sowie den sozialen Gruppen, denen die Erhaltung der Papstgräber und damit auch das Papstgedenken anvertraut war. Nach den Ergebnissen des V.s machen sich in der Geschichte des Papsttums näherhin drei traditionsbildende Grablegen bemerkbar: die „Papstgruft“ der Calixtus-Katakombe

(3. Jh.), die Sepultur beim vatikanischen Petrusheiligtum (6.-9. Jh., 15. Jh. – heute) sowie die Grablege in der römischen Bischofskirche auf dem Lateran (12. Jh.). Die Belegung der genannten Gräber weist freilich keine ungebrochene Kontinuität auf, sondern wird immer wieder von Perioden dezentraler Papstbestattungen (4./5., 10./11., 13./14. Jh.) unterbrochen. Unter den sozialen Gruppen, die sich in besonderer Weise um die Gräber der Päpste und ihre memoria gekümmert haben, ist an erster Stelle die römische Gemeinde zu nennen. Seit Leo dem Großen († 461) übernahmen hingegen in zunehmendem Maße Gemeinschaften von Mönchen, Klerikern oder Kirchenbediensteten diese Aufgabe. Abgesehen von diesen geistlichen Institutionen und Körperschaften oder den leiblichen Angehörigen der Päpste fügen sich seit dem Ende des 8. Jh.s auch vereinzelte deutsche und französische Herrscher in diesen Kreis und nicht zuletzt auch Kommunen, die als kostbaren Schatz ein Papstgrab in ihren Mauern bargen. Auf ideengeschichtlicher Ebene war im Frühmittelalter vor allem dem Gedanken, „im Papstgrab die Petrusnachfolge zum Ausdruck zu bringen“, Erfolg beschieden, im Hochmittelalter ergänzt durch das „Motiv fürstlicher Selbstdarstellung, das im Constitutum Constantini als *imitatio imperii* umschrieben wird“ (S. 337 f.). Als letztes Ziel aller Sorge um die Papstgräber zeichnet sich aber vor allem ab, „daß im Grundsatz eine größtmögliche Öffentlichkeit und Gebetshilfe für den Verstorbenen angestrebt wurde“ (S. 341).

Darüber hinaus vermochte der V. – nicht zuletzt aufgrund seiner umfassenden Perspektive – auch eine Reihe von neuen Einzelergebnissen zu erzielen, von denen hier einige der altkirchlichen Periode genannt seien. So konnte Borgolte darauf aufmerksam machen, daß die „Papstgruft“ der Calixtus-Katakombe ein *Novum* in der Geschichte des gesamten antiken Bestattungswesens darstelle. Hätten in ihr doch erstmals „die aufeinander folgenden Inhaber eines Leitungsamtes ihre Ruhestätte gefunden“ (S. 26). Dabei mache sich als Bestattungsmotiv näherhin die Absicht bemerkbar, den Mitgliedern der römischen Gemeinde auf diese Weise das Prinzip der apostolischen Sukzession gewissermaßen handgreiflich nahezubringen. Im 4. Jh. könne man dagegen eine Streuung der Papstgräber beobachten, ein Phänomen, das ebenfalls nicht auf einem Zufall beruhe. Denn die vom Staat anerkannte Kirche strebte nunmehr

allenthalben nach optischer Repräsentanz: „Streuung, nicht Konzentration der Kultstätten war [demzufolge] die Devise“ (S. 42). Die Bestattung Leos des Großen († 461) beim Petrusgrab entspreche hingegen seiner Petrinologie, gemäß der jeder Papst im römisch-rechtlichen Sinne Erbe Petri sei, weshalb er auch ein Erbberäbnis bei seinem Erblasser beanspruchen dürfe (S. 58 f.). Schließlich orientiere sich die Anfang des 7. Jh.s ebenfalls vor einer Peter- und Paulskirche angelegte Grablege der Erzbischöfe von Canterbury – nicht zuletzt aufgrund der römischen Herkunft des Gründerbischofs Augustinus († 604/609) – am Vorbild der zeitgenössischen Papstsepulturen (S. 87).

Zum Schluß seien für die gleiche Periode noch einige Anmerkungen gemacht. Zu S. 15 f., Anm. 4: Etwas dürftig ist hier das Grab des Klemens († ca. 101) behandelt, zumal dazu bereits ausführliche weiterführende Studien von Snopek (1918), Amati (1941) und Esser (1964) existieren; vgl. die genauen Literaturangaben im Quellen- und Literaturverzeichnis von Johannes Hofmann, *Unser heiliger Vater Klemens. Ein römischer Bischof im Kalender der griechischen Kirche*, in: *ThSt* 54 (1992). – Zu S. 16, Anm. 9: Zur Archäologie des Petrusgrabes und des frühchristlichen Rom wäre neuerdings noch heranzuziehen Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, in: *WUNT*, Reihe 2, 18 (1987 [1989]). – Zu S. 28: Der V. setzt seine Datierung wohl etwas zu spät an, wenn erst die Jahrzehnte um 200 als jene Phase charakterisiert, in der die römischen Bischöfe „die Leitung von Gemeinde und Priesterkollegium zu gewinnen“ vermochten; vgl. dazu speziell für Rom Johannes Hofmann, *Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom*, in: *HJ* 109 (1989), 1–23. – Zu S. 17: Bei dem mit dem Montanisten Proklos streitenden Gaius handelt es sich nicht – wie der V. meint – um einen römischen Kleriker, sondern um einen gelehrten römischen Gemeindevorsteher, der zur Zeit des Bischofs Zephyrin von Rom († ca. 217) lebte; vgl. Eusebius, *H.E.* 2,25,6 u. 6,20,3. – S. 35: Wertvolle Ergänzungen zu Hippolyt von Rom bieten Agostino Amore, *I Martiri di Roma*, Rom 1975, 98–101 u.ö. und Enrica Follieri, *Ipólito nell'agiografia e nella liturgia Bizantina*, in: *SEAug* 13 (1977), 31–43. – S. 45: Es trifft keineswegs zu, daß die römischen Bischöfe erst seit Papst Damasus

(† 384) in der Regel aus der persönlichen Umgebung der Vorgänger stammen; vgl. Michel Andrieu, *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du Moyen Age*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 21/2 (1947), 90–120. – S. 86: Bekanntlich wurde Kaiser Konstantin († 337) ursprünglich auf sehr symbolträchtige Weise in der Apostelkirche bestattet, um dann – offensichtlich ebenfalls nicht zufällig – nach 359 außerhalb derselben in einem eigenen Mausoleum sein Grab zu finden; vgl. Richard Krautheimer, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*, in: *JAC.E 1* (1964), 224–229; hier 228. Wegen der hohen Bedeutsamkeit dieser Translation, die eventuell auch die ursprünglich außerhalb von St. Peter durchgeführte Anlage der Papstsepulturen beeinflusst haben könnte, wäre ein diesbezüglicher Hinweis wohl nicht verfehlt gewesen.

Dankbar nimmt der Leser am Ende des Werkes ein ausführliches Orts-, Personen- und Sachregister (S. 405–427) zur Kennt-

nis sowie einen der schnellen Orientierung dienenden Anhang, der in einer Grabplatz-Tabelle unter den Rubriken „Todes- bzw. Begräbnisdatum“, „Name“, „Grabplatz“, „Nachweis [im Buch] Seite“ und „Abb[ildung]“ sämtliche Päpste in chronologischer Reihenfolge aufführt (S. 343–360) und auf diese Weise vor allem das über das jeweilige Papstgrab Geschriebene im Buch leicht auffinden läßt. Darüber hinaus steigern 28 Abbildungen in Gestalt von Karten, Plänen, Fotografien, Rekonstruktionen usw. die Anschaulichkeit des Werkes. Erweist sich das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 362–403) schon ganz allgemein für jeden an der Papstgeschichte Interessierten als eine reiche Fundgrube, so wird man – vor allem was die Papstsepulturen anbelangt – auf dieses im wesentlichen sehr sorgfältig gearbeitete Standardwerk künftig nicht mehr verzichten können.

Eichstätt/Niederaltaich

Johannes Hofmann

Notizen

Gisela Muschiol: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 41), Münster 1994 (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung), 51, 396 S., kt., ISBN 3-402-03975-3.

Wer aufgrund des eher bescheiden formulierten Titels annimmt, es handle sich um eine im striktesten Sinne liturgiegeschichtliche Studie – die es natürlich *auch* ist – wird bei der Lektüre rasch eines Besseren belehrt. Entsprechend dem weitgefaßten Begriff von Kirchengeschichte, den der Doktorvater der Autorin, Arnold Angenendt, mit Recht in seinen eigenen Arbeiten vertritt, weitet sich auch im vorliegenden Fall das Thema, vom liturgischen Aspekt ausgehend, zu einer sehr konkreten und in ihren sorgfältig beschriebenen Details höchst informativen *inneren* Geschichte merowingischer Frauenklöster. Im einzelnen geht es grundsätzlich um die Rolle der Frauen in der Merowingerzeit, worüber in den letzten Jahren neue und grundlegende sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen aus dem Bereich der seriösen

Frauenforschung erschienen sind. Es geht ferner um „fromme Frauen in Gallien“, wobei für eine angeblich so quellenarme Zeit doch insgesamt sehr viel interessantes Material von der Verfasserin zusammengetragen und systematisch ausgewertet worden ist.

Das zweite Großkapitel (S. 81 ff.) gilt der Stundenliturgie. Die Verfasserin geht zwar vom Formalen und dessen Wandlungen naturgemäß aus, aber sie konfrontiert und erläutert die sich ergebenden Textfragen mit einer Fülle konkreter Details aus erzählenden Quellen, wodurch aus zahlreichen Belegstellen ein sehr anschauliches Bild des liturgischen wie des monastischen Lebens insgesamt entsteht – bis hinein in die Fragen des Alltags in Frauenklöstern. Mit anderen Worten: Das Normative wird stets mit gegebenen Lebenssituationen erhellt und damit unheimlich anschaulich. Auch in dieser Hinsicht bewähren sich wiederum moderne Forschungsansätze, wonach hagiographische Texte nicht nur positivistisch als „Faktensteinbrüche“ ausgewertet werden dürfen, sondern daß in der wechselseitigen Erhellung von Norm und Realität Topik und konkretes Erzählgut auch Mentalitäten

transparent werden, die anderenfalls nur schwer zu fassen sind.

Das dritte Großkapitel ist „besonderen liturgischen Vollzügen“ gewidmet (Eucharistie, Confessio, Totenliturgie etc.). Bei dem Unterabschnitt über „puellae oblatæ“ wie in anderen Kapiteln tritt übrigens die große Bedeutung des Caesarius von Arles sehr klar hervor, eine Persönlichkeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter, die nach den älteren Monographien von C. F. Arnold und A. Malnory aufgrund des neuen Forschungsstandes eine moderne Biographie verdiente.

In der Schlußzusammenfassung dieser substantiellen und ergebnisreichen Arbeit deutet die Autorin mit Recht an, daß es an der Zeit wäre, den bisherigen Studien über den „Holy Man“ (Peter Brown) entsprechende Arbeiten über die „femina Dei“ zur Seite zu stellen, die in vergleichbarer Weise Heilungen, Segnungen und sogar Totenerweckungen zu bewirken vermag. Zu diesem zweifellos vorhandenen Forschungsdesiderat, dem sich gerade jetzt eine Reihe wichtiger Arbeiten und laufender Untersuchungen intensiv widmen, hat die Verfasserin mit diesem Buch einen höchst bemerkenswerten Beitrag geleistet.

München

Friedrich Prinz

Petra Kehl: *Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754–1200)* (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 26), Fulda (Verlag Parzeller) 1993, 264 S., kt., ISBN 3-7900-0226-7.

Spätestens seit Matthias Zenders volkswissenschaftlicher Arbeit über *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung* aus dem Jahre 1959 (²1973) ist erwiesen, welche Bedeutung Untersuchungen zur Kultgeschichte und -topographie der Heiligen für die Religions- und Sozialgeschichte haben. Die Ergebnisse der historischen Anthropologie konnten dies durch neuere methodische Zugänge noch erweitern. Deshalb ist es in der Tat überraschend, daß der Kult eines der bedeutendsten Heiligen des früheren Mittelalters, des angelsächsischen Missionars und Kirchenreformers Bonifatius (672/75–754) nämlich, abgesehen von kleineren Arbeiten bislang noch nicht Gegenstand einer entsprechenden Untersuchung geworden ist. Diese mißliche Lücke schließt nun die Arbeit von Petra Kehl, eine von Jürgen Petersohn betreute Dissertation, die im

Wintersemester 1991/92 vom Fachbereich Geschichtswissenschaften der Philipps-Universität Marburg angenommen und für den Druck leicht gekürzt worden ist.

Die Eckdaten der Untersuchung sind der Märtyrertod des Bonifatius am Morgen des 5. Juni 754 nahe des friesischen Ortes Dokkum (der bei genauer Betrachtung freilich kein Martyrium, sondern ein Raubmord war), die einer ortsgebundenen Kanonisation gleichkommende Translation der Gebeine des Fuldaer Klostergründers in die neuerbaute Ratgersbasilika am 1. November 819 sowie das Ende des 12. Jahrhunderts als Höhepunkt der Verehrung des Heiligen, konkretisiert durch das Aufkommen des von Hans Ulrich Rudolf schon 1971 untersuchten Apostelepithetons. Als Quellengrundlage dienen die verschiedenen Bonifatiusviten, weitere hagiographische und historiographische Werke sowie liturgische Zeugnisse. Leider nur am Rande (S. 187) erwähnt wird die Bildüberlieferung zum Bonifatiuskult. Denn die Durchmusterung der erhaltenen Darstellungen des 10. bis 12. Jahrhunderts in ihren unterschiedlichen Bildkonzeptionen hätte eine weitere Differenzierung der Kultentwicklung ermöglicht. Erinnert sei nur daran, daß die Fuldaer Prachtsakramentare des späten 10. Jahrhunderts mit konkreten Absichten von dem Bonifatiuskloster aus exportiert worden sind.

Auf dieser Quellenbasis beschreibt die Autorin im ersten Teil die Anfänge der Bonifatiusverehrung bis 819 (S. 17–87), die sich vor allem auf Fulda, Mainz, Dokkum, Utrecht und die angelsächsische Heimat des Heiligen konzentrierte. Dabei werden die Gründe für den zögerlichen Beginn des Kultes, die in der kirchenpolitischen Kaltstellung des Bonifatius in seinen letzten Lebensjahren zu suchen sind, nicht recht deutlich. Die langsame Ausdehnung seiner Verehrung dagegen wird sorgsam und quellengesättigt nachgezeichnet. Der zweite Teil (S. 91–211) schildert die Entwicklung von 819 bis ins 12. Jahrhundert. Auch in diesem Zeitraum lag die Initiative zunächst in Fulda, ging aber bald deutlich darüber hinaus. Insgesamt betrachtet gelingt es der Autorin (auch wenn man über manche Details Aussagen diskutieren könnte), ein klares Bild der unterschiedlichen Entwicklungsstufen der Bonifatiusverehrung zu entwerfen. Sie war keineswegs so einheitlich, wie die Bedeutung des Bonifatius zu Lebzeiten vermuten lassen würde. Einige bislang nicht edierte Texte zum Bonifatiuskult (S. 219–222) so-

wie sorgfältig erstellte Verzeichnisse und Register schließen die gelungene Arbeit ab.

Everswinkel Lutz E. von Padberg

Alfons Zettler: Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen – Schriftquellen – St. Galler Klosterplan. Mit einem Beitrag von Helmut Schlichtherle (= Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland 3), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1988, 362 S., zahlreiche Karten und Abb., Ln. geb., ISBN 3-7995-7353-4.

Das Werk, eine aus der Schule des Freiburger Mediävisten Karl Schmid stammende Doktordissertation (1984), ist das Ergebnis langjähriger Forschungen zur Baugeschichte eines der bedeutendsten Kulturzentren der karolingischen und ottonischen Zeit: des 724 vom irofränkischen Wanderbischof Pirmin gegründeten Bodenseeklosters Reichenau. Dabei stützt sich der Verf. auf die rund 500 Handblätter umfassende Grabungsdokumentation des Leiters des Bezirksbauamts Konstanz Emil Reisser (1878–1943) aus den Jahren 1920–1941, auf den in der Reichenauer Schreibstube gefertigten St. Galler Klosterplan, auf schriftliche Überlieferungen und vor allem auf eigene archäologische Beobachtungen in den Jahren 1970–1984. Auf dieser Grundlage gelingt es ihm, die bauliche Entwicklung dieses Inselklosters vom ersten noch auf Pirmin und seine Mönche zurückgehenden Holzbau bis zum Bau der 1048 geweihten und im großen und ganzen in ihrer ursprünglichen Gestalt erhaltenen (zweiten) Markuskirche Abt Bernos, mit der die gestaltende und erneuernde Großbautätigkeit am Klosterum endet, weitgehend zu rekonstruieren, nicht zuletzt dank der besonders günstigen Voraussetzungen für die archäologische Forschung; denn der Konventsneubau des frühen 17. Jahrhunderts ist nicht auf den Fundamenten des mittelalterlichen Klosters auf der Nordseite des Münsters, sondern auf dessen Südseite errichtet worden, wodurch die alten Bauzustände konserviert blieben. Für die 300 Jahre der mittelalterlichen Bautätigkeit lassen sich sechs Bauperioden nachweisen, und es können auch eine ganze Reihe von Räumlichkeiten des Klosterbezirks nach Lage und Funktion sowie in ihrer Gesamtzuordnung bestimmt werden: die Infirmerie der Mönche und das vermutliche Noviziats-

gebäude, der Mönchsfriedhof und die Grabstätten klösterlicher Wohltäter und hochgestellter Persönlichkeiten im Chor der Klosterkirche oder im unmittelbaren Umkreis des Klausstrums, der Wärmerraum der Mönche und das vermutliche Cellarium, aber auch die klösterliche Schiffslände, die für Wirtschaft und Verkehr des Inselklosters vitale Bedeutung hatte. Die einzelnen Befunde werden durch Wiedergabe von Handblättern Emil Reissers, durch Karten und Photographien veranschaulicht. Darüber hinaus bietet die Arbeit u.a. im Kapitel über den Mönchsfriedhof und die anderen Grabstätten eine bemerkenswerte Einführung in das mittelalterliche Todesverständnis und die darin gründenden Begräbnisriten sowie im Kapitel über den Wärmerraum der Mönche eine hochinteressante Geschichte der Heizbaukunst. Im Licht dieser Untersuchungen – als einer „Fallstudie“ zum Thema „Frühmittelalterlicher Klosterbau“ – erscheint der von Reichenauer Mönchen konzipierte vieldiskutierte St. Galler Klosterplan nicht mehr als bloßer „Ideal-“ oder „Musterplan“ für karolingische Benediktinerklöster nach Maßgabe der Aachener Reformen Ludwigs des Frommen 816/17, sondern viel eher als Übertragung Reichenauer Verhältnisse auf die örtlichen Vorgegebenheiten St. Gallens; denn – so der Verfasser – „insgesamt stimmte ..., soweit man heute urteilen kann, die tatsächliche bauliche Gestalt des Reichenauer Klausstrums um 830 mit den Angaben des St. Galler Klosterplans überein, auch was die Geschoßgliederung betrifft“ (S. 262).

München

Manfred Weitlauff

Heinz Löwe: Religiosität und Bildung im frühen Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Tilman Struve, Weimar (Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger) 1994, 15, 384 S., Ln. geb., ISBN 3-7400-0920-9.

Der Titel, unter dem im vorliegenden Band ausgewählte Arbeiten von Heinz Löwe zusammengefaßt sind, zeigt die beiden Schwerpunkte an, Religiosität und Bildung, zwei Schwerpunkte, deren innere Einheit Löwes Aufsätze eindrucksvoll verdeutlichen.

Im ersten Beitrag „Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jahrhundert“ behandelt Löwe nicht nur literaturgeschichtliche Fragen, sondern auch

grundlegende Probleme der frühen Salzburger Geschichte. Vor allem versucht er, seine These von Virgil als dem Autor der Kosmographie des Aethicus Ister zu untermauern. Im Aufsatz „Lateinisch-christliche Kultur im karolingischen Sachsen“ geht Löwe folgenden Fragen nach: „1) welche Bedeutung die Zeitegenossen Schulen und Bibliotheken ... beimaßen, 2) welcher Anteil dabei Kräften aus England und dem Frankenreich zukam, 3) welche Ausblicke die sächsischen Quellen auf den erstrebten geistigen und religiösen Wandel eröffnen“. Die Arbeit „Westliche Peregrinatio und Mission“ behandelt, wie der Untertitel formuliert, deren „Zusammenhang mit den ländler- und völkerkundlichen Kenntnissen des früheren Mittelalters“. Auch in „Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit“ nennt Löwe in der ihm eigenen präzisen Art anfangs die Problemstellung, die Frage „nach 1) den Voraussetzungen, die sie auf dem Felde der Mission bereits vorfanden, 2) den Gebieten, auf denen sie die Ausbreitung des Christentums gefördert haben, und 3) den Methoden, denen sie ihre Erfolge verdankten“. Der Beitrag „Die Iren und Europa im früheren Mittelalter“ ist Löwes Resümee des von ihm initiierten gleichnamigen großen Sammelwerkes, des Standardwerkes schlechthin zu diesem Thema. In „Findan von Rheinau. Eine irische peregrinatio im 9. Jahrhundert“ richtet Löwe seinen Blick auf „1) den Verfasser und die Intentionen seines Werkes, wobei auch die Frage nach dem Vorhandensein von *Miracula Findani* zu behandeln sein wird, 2) die Chronologie Findans, wie sie sich aus der Vita ableiten läßt, 3) das Bild der Vita Findani von der Kirche im Pictenland, 4) Findan als peregrinus und inclusus und sein Nachleben in Rheinau bis in das 12. Jahrhundert“. In „Irische Genealogien aus St. Gallen und ihr historischer Hintergrund“ zeigt Löwe, daß diese erfundenen Genealogien von Gallus und Brigida der die peregrini umgebenden Adelswelt zu erkennen geben sollten, „daß ihr Ständesdünkel gegenüber den peregrini einmal dem Gebot mönchischer Demut widersprach und andererseits sogar Standesgenossen treffen konnte“. Die drei letzten Aufsätze „Cyrill und Methodius zwischen Byzanz und Rom“, „Ermenrich von Passau, Gegner des Methodius. Versuch eines Persönlichkeitsbildes“ und „Methodius im Reichenauer Verbrüderungsbuch“ belegen Löwes eingehende Beschäftigung mit diesen beiden Slawenmissionaren.

Insgesamt ist dem verdienstvollen Herausgeber Tilman Struve zuzustimmen, daß die ausgewählten Arbeiten naturgemäß nur in Ausschnitten ein Bild von Religiosität und Bildung im frühen Mittelalter vermitteln, dies aber in exemplarischer Weise tun. Abgerundet wird der auch in seiner Ausstattung ansprechende Band durch ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von Heinz Löwe.

Bad Aibling

Gottfried Mayr

Hartmut Hoffmann: *Mönchskönig und „rex idiota“*. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. (= MGH Studien und Texte 8), Hannover (Hahn-sche Buchhandlung) 1993, 216 S., 25 Abb., geb., ISBN 3-7752-5408-0.

Die beiden Kaiser des frühen 11. Jahrhunderts fanden traditionell Anhänger in höchst unterschiedlichen Kreisen der historisch Interessierten: Wer den heiligen Bistumsgründer Heinrich II. (1002–1024) verehrte, blieb dem „vollsaftigen Laien“ (K. Hampe) und kriegerischen Helden Konrad II. (1024–1039) gegenüber reserviert und umgekehrt. Auf die Vordergründigkeit dieser Entgegensetzung hat 1951 Theodor Schieffer hingewiesen und die Kontinuität in der Regierungsweise beider Herrscher betont, indem er vor allem aufzeigte, in welchem Ausmaß das historische Bild Konrads von der kritischen Beurteilung durch Autoren der Kirchenreform des späteren 11. Jahrhunderts bestimmt und verzerrt wurde.

In seinem neuen Buch sucht Hartmut Hoffmann die Kirchenpolitik beider Herrscher neu zu bewerten, indem er zunächst die Quellenlage resümiert und daran anschließend in einzelnen Kapiteln Heinrichs und Konrads Handeln unter den Stichworten Klosterreform, Konzilien und Kirchenreform, Simonie, Episkopat und Kirchengründungen kontrastiert. In allen Bereichen fällt das Ergebnis zugunsten Heinrichs II. aus, der durchweg eine bessere Vertrautheit mit kirchlichen Dingen zeigte und den Wünschen kirchlicher Repräsentanten aufgeschlossener gegenübertrat. Deshalb ist die Reaktion der (geistlichen) Zeitgenossen kaum verwunderlich, wenn sie Heinrichs Tod lebhaft beklagten, der Frömmigkeit Konrads jedoch allenfalls Standardfloskeln widmeten. Hoffmann gelingt es – dank souveräner Quellenkenntnis – sowohl Bekanntes konzentriert zusammenzufassen, als auch immer wieder erhellende Einsichten

zu einzelnen Quellenstellen sowie weiterführende Detailuntersuchungen zu liefern (so z.B. S. 85–98 zu den Bamberger Gründungsurkunden von 1007). Im ganzen wird deutlicher, wie es den beiden Protagonisten – im Rahmen der herrscherlichen Regierungspflichten und -gewohnheiten ihrer Zeit – doch möglich war, individuelle Akzente zu setzen, in denen sich wiederum ihr Unterschied in Charakter, Bildungsgang und Interessen ausgedrückt findet. Konrad II. blieb der Welt der bewaffneten Laien verhaftet, während Heinrich II. durch Persönlichkeit und Wirken „gleichsam der ideale König für das ottonisch-salische Reichskirchen-system“ (S. 145) gewesen ist.

Nicht unwesentlich bereichert Hoffmann sein Buch mit vier „quellenkritischen Exkursen“, deren erster den Nachweis erbringt, daß die bisher ins 12. Jahrhundert gesetzte zweite Version der Chronik Thietmars von Merseburg eine überarbeitete Fassung des Autors darstellt. Weitere – mit zahlreichen Abbildungen aus den Handschriften ergänzte – Exkurse gelten monastischen Consuetudines aus Werden und Hildesheim, der ältesten Handschrift von Lantberts Vita des hl. Heribert sowie dem Text einer Totenmesse für Heinrich II. und Kunigunde aus Bamberg.

Erlangen

Stefan Beulertz

Jane Sayers: Innocent III. Leader of Europe 1198–1216 (= The Medieval World), London – New York (Longman) 1994, 13, 222 S. kt., ISBN 0-582-08341.

Trotz Jakob Burckhardt's Zweifel wird Innozenz III. fast überall in der Geschichtsschreibung „Historische Größe“ zuerkannt, zählt er zu den „most important popes of the medieval period“. seine Bedeutung wird an den vielen welthistorisch wichtigen Geschehnissen während seines Pontifikates gemessen, die zumindest des Papstes Stellungnahme herausforderten. Für den Kenner der Papstgeschichte erübrigt sich eine Aufzählung, aber auch die Feststellung, daß nicht alles nach den Wünschen des Papstes geriet, so daß der Titel „Leader of Europe“ eine Übertreibung darstellt. Um Innozenz III. als herausragende Persönlichkeit zu erweisen, wird im vorliegenden Buch mit der Methode des Vergleichs gearbeitet und dabei oft weit über die Regierungszeit dieses Papstes hinausgegriffen, nach rückwärts über Gregor VII. bis zu Sil-

vester I. und nach vorwärts über Bonifaz VIII. bis zu Pius XII. Daß in diesem breiten Panorama vieles unscharf bleiben mußte, schon aus Platzgründen, daß der Spezialist für die Zeit um 1200 in anderen Epochen Fehler passierten, das versteht sich von selbst. Auch nicht jede sich rasch aufdrängende Parallele hilft zur Klärung der historischen Situation: so war die prekäre Lage des vom faschistischen Italien umkreisten Vatikan eben doch anders als die „unio regni ad Imperium“, die man um 1200 in Rom befürchtete und bekämpfte. Die Darstellung beruht auf der gängigen Literatur, darunter sogar deutschen Werken, doch werden oft auch die Quellen herangezogen und zitiert, wie vor allem das Register Innozenz III. Dem Leser wird im ersten Kapitel der Papst und dessen persönliche Umgebung vorgestellt, ein zweites Kapitel schildert die päpstliche Politik vor allem im und für den Kirchenstaat, das dritte ist der kirchlichen Gesetzgebung und der Entwicklung des Kirchenrechts gewidmet, das vierte der damaligen Armutsbewegung und dem Ketzerproblem, das letzte dem Kreuzzug und anderen kriegerischen Implikationen zu jener Zeit von England bis Sizilien. Es gibt Conclusionen nach jedem Kapitel, aber sie resümieren bloß und bleiben ein Persönlichkeitsbild des Papstes schuldig. Dieses hätte sich nur bei größerer Beachtung der Einzelentscheidungen des Papstes und ihrer Formulierung in Urkunden und Briefen ergeben und die Frage nach der menschlichen Größe des Papstes in seiner Zeit und darüber hinaus beantworten helfen, wobei dann auch sein Traktat „De contemptu mundi“ und andere Schriften und Sermonen nicht so rasch hätten beiseite geschoben werden dürfen, wie dies geschah.

Tübingen

Harald Zimmermann

Auf den Spuren des heiligen Antonius. Festschrift für Adalbert Mischlewski zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Peer Frieß, Memmingen (in Kommission beim Verlag Memminger Zeitung) 1994, 10, 370 S. (mit Bildteil), kt., ISBN 3-927003-12-3.

Die Antoniter (Antoniusorden, Regularkanoniker vom hl. Antonius, benannt nach dem Mönchsvater Antonius dem Eremiten des 4. Jahrhunderts) wurden um 1095 in Südfrankreich als Bruderschaft zur Pilger- und Krankenpflege gegründet. Besonders nahmen sich die Brü-

der erfolgreich der am „heiligen Feuer“ („Antoniusfeuer“ = Mutterkornbrand) Erkrankten an. 1247 gestattete Innocenz IV. den Antoniusbrüdern, die damals bereits die Krankenpflege an der päpstlichen Kurie versahen, einen Konvent zu bilden und nach der Augustinus-Regel zu leben. Seitdem wurden sie als eigener Orden angesehen, seit 1297 als Augustiner-Chorherren. Der streng zentralistisch organisierte Orden fand weite Verbreitung; in der Blütezeit gab es über 300 Niederlassungen (Präzeptoreien) im ganzen Abendland. Trotz äußeren Glanzes und erheblicher Bedeutung in der Medizin- und Frömmigkeitsgeschichte begann schon im 14. Jahrhundert der Niedergang, der über viele Reformversuche 1774/76 zur Union mit dem Johanniter-Orden (Malteser) führte. Die Säkularisationen am Beginn des 19. Jahrhunderts brachten das endgültige Erlöschen des Ordens.

Ausgehend von den Studien zu seiner kirchenhistorischen Dissertation (Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts, Köln – Wien 1976) hat sich Adalbert Mischlewski um die Geschichte dieses Regularikanoniker-Ordens größte Verdienste erworben. Diese Arbeit fand u.a. Anerkennung in einer stattlichen Festschrift, in der 25 kompetente Autoren durchweg gewichtige Beiträge zur Geschichte der Antoniter im Bereich des Heiligen Römischen Reiches und darüber hinaus (Rom, Frankreich) beigezeichnet haben, geordnet unter die Themenbereiche allgemeine Ordensgeschichte, Strukturen – Wirkungsweise – Ordensalltag, religiöse Aspekte, kunstgeschichtliche Aspekte, Nachklang in der Neuzeit. So entstand in verschiedener Beleuchtung ein lebendiges Bild einer fast vergessenen Ordensgemeinschaft.

Am 16. Februar 1991 wurde in Grünberg/Oberhessen, am Sitz eines der ehemals größten Häuser des Antoniterordens, dessen Niederlassungen den ganzen Ostseeraum umspannten, das Antoniter-Forum gegründet, die Gesellschaft zur Pflege des Erbes der Antoniter. Unter dem

Vorsitz und der Gesamtreaktion von Adalbert Mischlewski sind bisher zwei ansprechende Jahreshefte des Antoniter-Forums herausgekommen (1993, 1994), die jeweils acht einschlägige Aufsätze bringen (Gesellschaft zur Pflege des Erbes der Antoniter e.V., Pflummernstraße 3, D-87700 Memmingen; Jahresmitgliedsbeitrag DM 40.–).

München

Georg Schwaiger

Gottfried Michaelis: Der Fall Vischer. Ein Kapitel des Kirchenkampfes. Ein Beitrag zur Geschichte Bethels, (Luther-Verlag) Bielefeld 1994, 190 S., kt., ISBN 3-7858-0367-2.

Hauptanliegen der Untersuchung ist die Widerlegung des Vorwurfes, daß neben Nationalsozialisten auch das Kuratorium der Betheler Anstalten sowie das Kollegium der Theologischen Schule Verantwortung für die Vertreibung des Alttestamentlers Wilhelm Vischers im Jahr 1933 aus Bethel tragen. Der Verfasser bemüht sich umfangreich um die Erschließung von Quellen, so daß über Vischer ein umfangreiches Lebensbild und über die in sein Betheler Geschick involvierten Persönlichkeiten August Beckhaus, Wilhelm Brandt, Robert Frick, Hanns Löhr und Hans Wilhelm Schmidt kurze Lebensskizzen möglich wurden. – Der Verfasser beansprucht die Autorität des Zeitzeugen, der insbesondere dem Anstaltsleiter F. von Bodelschwingh nahe stand; das beeinflusst sein Urteil. Daher überrascht das durchgängig belegbare, apologetisch wirkende, insbesondere gegen die Sicht der Ereignisse durch Ch. Hardmeier gerichtete Bemühen des Autors nicht. So ist es beispielsweise merkwürdig, daß ausgerechnet der im Falle Vischer intrigante Kreisleiter der NSDAP und Betheler Chefarzt Dr. med. Löhr als entlastender Kronzeuge für die in Bethel verantwortlichen Männer bemüht werden kann.

Bonn

Heiner Faulenbach

UNTERSUCHUNGEN

#320

Katharina Zell geb. Schütz
(1497/98–1562)

#335

Eine „Laientheologin“ der Reformationszeit?

Martin H. Jung

Die neuere Reformationsforschung befaßt sich unter anderem mit zwei früher vernachlässigten Aspekten der Reformationsgeschichte, nämlich mit der Rolle der Frauen und ihrem Selbstverständnis und der Frage, ob auch außerhalb der Universitäten und von Personen, die keine kirchen- und gemeindeleitenden Ämter innehatten, reformatorische Theologie entwickelt und vertreten wurde.

Insbesondere Profanhistoriker fragen nach den Einstellungen und Erwartungen, die der „gemeine Mann“ mit den reformatorischen Veränderungen verband. Peter Blickle hat den Begriff „Gemeindereformation“ in die Diskussion eingebracht¹ und meint, auch in bildungsmäßig unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen reformatorische „Theologie“ feststellen zu können.² Paul Albert Russel verwendet wie schon vor ihm Berndt Hamm³ in diesem Zusammenhang den Begriff „Laientheologie“.⁴ Dieser Sprachge-

¹ Peter Blickle: *Gemeindereformation: Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*. München: Oldenbourg, 1985. – Die Gestaltung der Literaturnachweise orientiert sich an der DIN-Norm 1505, T. 2, und die dabei verwendeten Abkürzungen, insbesondere für Zeitschriften und Reihentitel, entsprechen der 2. Aufl. des Abkürzungsverzeichnisses der TRE. Die Zitate aus den Quellentexten folgen in der Orthographie und der Interpunktion streng den Vorlagen. Einfache Abkürzungen (insbesondere Querstriche) und Ligaturen werden jedoch aufgelöst, und Umlaute sind in der heute üblichen Form geschrieben; ein mit einem „o“ überschriebenes U wird einfach als U wiedergegeben.

² P. Blickle: *Gemeindereformation*, S. 29.60.71.121. – Kritisch hierzu Ulrich Köpf: *Rez. von: P. Blickle: Gemeindereformation*. In: NELKB 43 (1988), S. 116 f.

³ Berndt Hamm: *Laientheologie zwischen Luther und Zwingli: Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24*. In: Josef Nolte (Hg.); Hella Tompert (Hg.); Christof Windhorst (Hg.): *Kontinuität und Umbruch: Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert: Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 8 „Spätmittelalter und Reformation“* (31. Mai – 2. Juni 1975). Stuttgart: Klett-Cotta, 1978 (SMAFM 2), S. 222–295.

⁴ Paul A[lbert] Russell: *Lay Theology in the Reformation: Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525*. Cambridge: Univ., 1986.

brauch ist allerdings nicht eindeutig. Sowohl das Grundwort „Theologie“ als auch das Bestimmungswort „Laien“ und die Zusammensetzung bedürfen einer Erläuterung. Mit „Laientheologie“ kann Theologie *für* Laien ebenso gemeint sein wie Theologie *von* Laien, und die Rede vom Laien ist ebenfalls doppeldeutig. Der Begriff Laie hat gerade in der Reformationszeit einen entscheidenden Bedeutungswandel erfahren und kann bezogen auf das frühe 16. Jahrhundert sowohl verwendet werden, um normale Christenmenschen von den Klerikern, den Inhabern der Kirchengewalt, zu unterscheiden, als auch, um Menschen, die keine theologische Universitätsbildung genossen haben, von den studierten Theologen abzugrenzen. Auch der Theologiebegriff ist nicht eindeutig, da er sowohl in einem weiteren Sinn für jegliche Rede von Gott als auch im engeren Sinn für die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Problemen des Glaubens und des christlichen Lebens verwendet wird. Interessant sind die Fragen, ob, in welcher Weise und für welche Zielgruppe in der Reformationszeit Laien, d.h. einfache Menschen ohne akademische Bildung, Theologie – „Laientheologie“ – formuliert haben.

Die neuere theologische Forschung schenkt der Rolle von Frauen im Reformationsgeschehen stärkere Beachtung, wobei selbst spärlichen Spuren weiblicher Aktivitäten für die Reformation, zum Beispiel der Rolle von Frauen im Bauernkrieg, nachgegangen wird.⁵ Die Kirchengeschichtsschreibung ist nicht mehr wie früher an unterhaltsamen und erbaulichen Lebensbeschreibungen angesehener Frauen der Reformationszeit interessiert, sondern an dem Selbstverständnis dieser Frauen, an den Erwartungen, die sie mit der Reformation verknüpften, und an ihrem Beitrag zu den reformatorischen Veränderungen.⁶

Die Straßburger Pfarrfrau Katharina Zell geb. Schütz ist eine Gestalt, bei der sich beide aktuelle Forschungsinteressen, die Frauenthematik und die Frage nach der Laientheologie, miteinander verbinden lassen. Verglichen mit Katharina Luther geb. von Bora (1499–1552) oder Argula von Grumbach geb. von Stauff (1492–1554) ist die Straßburger Handwerkertochter nur wenig bekannt, obwohl von ihr so viele Quellen erhalten sind wie von keiner anderen Frau aus der Reformationsbewegung. Anders als von Bora und von Grumbach werden ihr in den deutschsprachigen theologischen Lexika nur selten eigene Artikel eingeräumt, sondern sie findet meist lediglich im Zusammenhang mit ihrem Mann Matthäus Zell (1477–1548),⁷ dem

⁵ Marion Kobelt-Groch: Aufsässige Töchter Gottes: Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen. Frankfurt a. M.: Campus, 1993 (R. Gesch. u. Geschlechter 4).

⁶ Einen Überblick über die Literatur bietet Merry E. Wiesner: *Women in the Sixteenth Century: A Bibliography*. St. Louis: Center for Reformation Research, 1983 (SCB 23).

⁷ Vgl. zu ihm Timotheus Wilhelm Röhrich: Matthäus Zell, der erste evangelische Pfarrer in Straßburg. In: Timotheus Wilhelm Röhrich: *Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses*. Bd. 3: *Evangelische Lebensbilder, und die Anfänge der neuen Zeit in der straßburger Kirche*. Straßburg: Treuttel u. Würtz, 1855, S. 85–154; Marc Lienhard: *La Percée du mouvement évangélique à Strasbourg: Le Rôle et la figure de Matthieu Zell (1477–1548)*. In: Georges Livet (Hg.); Francis Rapp (Hg.): *Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle: Hommage à Lucien Febvre: Actes du Col-*

ersten Straßburger Reformator, Erwähnung.⁸ In der Straßburger und elsässischen Regionalkirchengeschichtsschreibung wurde sie jedoch regelmäßig beachtet, so daß sie für Reformationshistoriker keine völlig unbekannte Gestalt ist. Allerdings haben die meisten Veröffentlichungen, in denen sie vorgestellt wird, einen eher populären und erbaulichen Charakter und stammen überwiegend aus dem 19. oder aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie beschäftigen sich vor allem mit ihrem Lebenslauf und ihrem öffentlichen Wirken, weniger mit dem, was sie gedacht und gesagt hat.⁹ In jüngerer Zeit hat sich besonders die amerikanische Reformations- und Frauenforschung für sie interessiert. In mehreren Veröffentlichungen über die Rolle von Frauen in der Reformationszeit wird sie erwähnt oder sogar ausführlich behandelt,¹⁰ und bibliographisch ist sie hervorragend erschlos-

logue international de Strasbourg (25–29 mai 1975). Straßburg: Istra, 1977 (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est, Série grandes publications 12), S. 85–98.

⁸ C[arl] Schmid: Zell, Matthäus. In: RE¹, Bd. 18 (1864), S. 484 f., hier S. 485; C[arl] Schmid: Zell, Matthäus. In: RE², Bd. 17 (1886), S. 485; Johannes Ficker: Zell, Matthäus. In: RE³, Bd. 21 (1908), S. 650–652; R[obert] Stupperich: Zell, Matthäus. In: RGG³, Bd. 6 (1962), Sp. 1891 f. – In der 1. und der 2. Aufl. der RGG waren ihr noch eigene Artikel eingeräumt worden: [Gustav] Anrich: Zell, 1. Katharina. In: RGG¹, Bd. 5 (1913), Sp. 2198; [Gustav] Anrich: Zell, 1. Katharina. In: RGG², Bd. 5 (1931), Sp. 2092.

⁹ Timotheus Wilhelm Röhrich: Katharina Zell, geborne Schütz, die Reformatorinnenmutter. In: T. W. Röhrich: Mittheilungen, S. 155–179; A[lfred] Erichson: Matthäus Zell: der erste elsässische Reformator und evangelische Pfarrer in Straßburg. Straßburg: Heitz, 1878 (Schr. des prot. liberalen Vereins in Elsaß-Lothringen 9), bes. S. 42–64; G[eorg] Em[il] Schweitzer: Katharina Zell. Straßburg: Ev. Gesellschaft, 1901 (Ev. Lebensbilder aus dem Elsass [R. 1] 2); Otto Michaelis: Katharina Zell (1497–1562). In: Otto Michaelis: Elsässische Gestalten: Begegnungen in zwölf Jahrhunderten. Straßburg: Ev. Buchhandlung, 1942, S. 56–65; Y[vonne] M[adeleine] Ehrismann: Catherine Schütz: Une Strasbourgeoise remarquable au presbytère de la Cathédrale 1497–1562. In: BSHPF 104 (1958), S. 94–106. – Außerdem sind noch zu nennen: Maria Heinsius: Katharina Zell. In: Maria Heinsius: Das unüberwindliche Wort: Frauen der Reformationszeit. München: Kaiser, 1951, S. 12–36.160; Robert Stupperich: Die Frau in der Publizistik der Reformation. In: AKuG 37 (1955), S. 204–233, bes. 224–227.

¹⁰ William Henry Klausermeyer: The Role of Matthew and Catherine Zell in the Strassburg Reformation. (Mikrofilm-Xerokopie der Ausg. [Palo Alto], Stanford Univ., Department of History, Diss., masch., 1965). Ann Arbor: Univ. Microfilms, [1965], bes. S. 200–225; Roland H[erbert] Bainton: Katherine Zell. In: MeH NS 1 (1970), S. 3–28; Roland H[erbert] Bainton: Katherine Zell (1497/8–1562). In: Roland H[erbert] Bainton: Women of the Reformation in Germany and Italy. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971, S. 55–76; Miriam U[sher] Chrisman: Women and the Reformation in Strasbourg 1490–1530. In: ARG 63 (1972), S. 143–168, hier S. 152 f. 156–158; P. A. Russell: Lay Theology in the Reformation, bes. S. 204–210. 263 f. 268; Merry [E.] Wiesner: Women's Response to the Reformation. In: R[onnie] Po-Chia Hsia (Hg.): The German People and the Reformation. Ithaca: Cornell Univ., 1988, S. 148–172, hier S. 164; Merry E. Wiesner: Nuns, Wives, and Mothers: Women and the Reformation in Germany. In: Sherrin Marshall (Hg.): Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Public and Private Worlds. Bloomington: Indiana Univ., 1989, S. 8–28, hier S. 21. – Außerdem sind als neuere deutsche Veröffentlichungen zu nennen: Barbara Becker-Cantarino: Frauen in den Glaubenskämpfen: Öffentliche Briefe, Lieder und Gelegenheitsschriften. In: Gisela Brinker-Gabler (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen.

sen.¹¹ Dennoch fehlt bisher eine grundlegende wissenschaftliche Monographie (wie sie jüngst über Argula von Grumbach erschienen ist¹²), die das Leben, Denken und Wirken Katharina Zells ausführlich, und das heißt unter Berücksichtigung aller zur Verfügung stehender Quellen, beschreibt und würdigt.¹³

Die folgenden Ausführungen können und sollen die wünschenswerte monographische Behandlung des Themas nicht überflüssig machen. Es soll lediglich unter einer Fragestellung, die in der bisherigen Literatur kaum berücksichtigt wurde, auf Katharina Zell zugegangen werden, nämlich unter der Frage, ob sie als eine Theologin, als eine „Laientheologin“ der Reformationszeit, angesehen werden kann. Ihre Schriften werden also unter inhaltlichen, theologischen Gesichtspunkten ausgewertet. Über ihr Leben soll nur der zum Verständnis ihrer Werke notwendige kurze Abriß gegeben werden. Allerdings bedarf die Frage ihrer Bildungsvoraussetzungen einer etwas ausführlicheren Erörterung, da nur so die Frage nach der Theologie angemessen beantwortet werden kann. Die Behandlung des Bildungsaspekts erfolgt jedoch erst nach der inhaltlichen Auswertung ihrer Schriften, weil diese eine Fülle von Informationen enthalten, die Rückschlüsse auf ihre Bildungsvoraussetzungen zulassen.

Der thematische Zugang impliziert, daß im Hauptteil der Arbeit Katharina Zells Gedanken systematisierend dargestellt werden müssen. Dieses Vorgehen ist nicht unproblematisch, weil – wie im Folgenden deutlich wird – ihre Schriften aus verschiedenen Zeiten stammen und sehr situationsbezogen und von völlig verschiedenem literarischen Charakter sind. Es läßt sich jedoch feststellen, daß ihre Werke unter vielen inhaltlichen Aspekten eine einheitliche Linie erkennen lassen, so daß eine zusammenfassende Darstellung ihrer Gedanken nicht unmöglich erscheint.

Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. München: Beck, 1988, S. 149–172 u. 483 f., hier S. 153–155; Barbara Becker-Cantarino: Der lange Weg zur Mündigkeit: Frau und Literatur (1500–1800). Stuttgart: Metzler, 1987, S. 96–103; Hellmut Zschoch: Bileams Eselinnen: Frauen in der Publizistik der Reformationszeit. In: PTh 83 (1994), S. 477–497, bes. S. 484–491; Roland H[erbert] Bainton; Marion Obitz (Übers.; Bearb.): Katharina Zell (1497–August 1562). In: Roland H[erbert] Bainton: Frauen der Reformation: Von Katharina von Bora bis Anna Zwingli: 10 Porträts / Marion Obitz (Übers.; Bearb.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995 (Gütersloher Taschenbücher 1442), S. 56–83.

¹¹ Marc Lienhard hat 1978 eine nahezu vollständige Übersicht über die Quellen und die Sekundärliteratur zusammengestellt: Marc Lienhard: Catherine Zell, née Schütz. In: *Bibliotheca dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles* / André Séguenny (Hg.). Bd. 1. Baden-Baden: Koerner, 1980 (BBAur 79), S. 97–125.

¹² Silke Halbach: Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften. Frankfurt a. M.: Lang, 1992 (EHS.T 468).

¹³ 1992 wurde von Elsie Anne McKee ein zweibändiges Werk unter dem Titel „Katharina Schütz Zell: The Life, Theology, and Writings of a Sixteenth-Century Reformer“ angekündigt. Vgl. Elsie Anne McKee: The Defense of Schwenckfeld, Zwingli, and the Baptists, by Katharina Schütz Zell. In: Heiko A[ugustinus] Oberman u. a. (Hg.): *Reformiertes Erbe: FS f. Gottfried W[ilhelm] Locher*. Bd. 1. Zürich: TVZ, 1992 (Zwingli. 19/1), S. 245–264, hier S. 245, Anm. 2.

1. Katharina Zell – ein Überblick über ihr Leben und ihre Schriften

Katharina wurde zwischen dem 15. Juli 1497 und dem 15. Juli 1498¹⁴ in Straßburg als Kind des Schreinermeisters Schütz (geb. ca. 1453, gest. nach 1538)¹⁵ geboren. Schon als junges Mädchen war sie stark von religiösen Fragen erfüllt und sah sich – zurückblickend – von ihrer „iugent an“ durch Jesus Christus „gezogen“. ¹⁶ Schon als Zehnjährige besuchte sie mit großem Eifer den Gottesdienst,¹⁷ und trotz ihrer Jugend, so sagte sie, hätten sie „alle Pfarherr vnnd kirchen verwandten geliebt vnnd geförchtet“. ¹⁸

Schon vor Beginn der Reformationszeit führte sie ein intensives geistliches Leben und begann damit, aufzuzeichnen, wie sie sich mit Gott „erspracht“ habe.¹⁹ Sie war von Fragen und Zweifeln erfüllt, die auffallend stark an Luthers „Turmerlebnis“ erinnern. Aus dem Rückblick berichtet sie im Jahr 1557 über ihre „anfechtung vmb deß himmelreichs willen“: Trotz frommer Werke, Sakramente und asketischer Leibesübungen habe sie keinen Trost und keine Ruhe empfunden, denn sie sei „der lieb vnnd genaden Gottes“ nicht sicher gewesen. An „seel vnd leib“ sei sie damals „biß auff den todt kranck vnd schwach“ geworden.²⁰ Diese Schilderung ist frömmigkeitsgeschichtlich betrachtet von höchstem Interesse, da sie ein Zeugnis dafür ist, daß auch Menschen aus dem einfachen Volk von ähnlichen Fragen umgetrieben wurden, wie sie sich der Mönch, Priester und Theologieprofessor Martin Luther stellte.²¹ Katharina Zell erzählt sogar von vielen „alten

¹⁴ Zur Eingrenzung des Geburtsdatums vgl. Joh[ann] Adam: Eine unbeachtete Schrift der Katharina Zell aus Strassburg. In: ZGO 70, NF 31 (1916), S. 451–455, hier S. 453.

¹⁵ Zu den Lebensdaten vgl. Katharina Zell: Ein Brieff an die gantze Burgerschaft der Statt Straszburg / von Katherina Zellin / dessen jetz säligen Matthei Zellen / deß alten vnd ersten Predigers des Euangelij diser Statt / nachgelassne Ehefraw / Betreffend Herr Ludwigen Rabus / jetz ein Prediger der Statt Vlm / sampt zweyen brieffen jr vnd sein / die mag mengklich lesen vnd vrtheilen on gunst vnd hassz / sonder allein der warheit warnemen. Dabey auch ein safftte antwort / auff jeden Artikel / seines brieffs. [Straßburg]: o. Verl., 1557, Bl. H^v.

¹⁶ Ebd., Bl. Aij^r.

¹⁷ Ebd., Bl. Aij^v.

¹⁸ Ebd., Bl. Aij^r.

¹⁹ Katharina Zell: Den Psalmen Miserere / mit dem Khünig Dauid bedacht / gebettet / vnd paraphrasirt von Katharina Zellin M. Matthei Zellen seligen nachgelassne Ehefraw / sampt dem Vater vnser mit seiner erklärung / zugeschickt dem Christlichen mann Juncker Felix Armbruster / zum trost in seiner kranckheit / vnd andern angefochtenen hertzen vnd Concientzen / der sünd halben betrübt etc. in truck lassen kommen. O. O. u. Verl., 1558, Bl. [A VIII]^r.

²⁰ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aij^r.

²¹ Luthers Bericht über seine reformatorische Entdeckung in der Vorrede zu Bd. 1 der Wittenberger Ausgabe der Opera latina lag seit 1545 gedruckt – in lateinischer Sprache – vor; eine deutsche Fassung gab es erst später, nämlich 1558 (vgl. WA 54, S. 178, Einl. v. Otto Clemen). Selbst wenn man unterstellt, daß Katharina Zell diesen Bericht aus Erzählungen kannte und möglicherweise bei ihrer Schilderung von Luther beeinflusst war, wäre es dennoch bemerkenswert, daß sie eigene religiöse Lebenserinnerungen mit Luthers Erfahrungen und seiner Deutung in Beziehung gesehen hat.

frauen vnnd Jungfrauen“, die mit ihr unter den gleichen Anfechtungen gelitten hätten.²² Erst evangelische, von Luthers Botschaft erfüllte Predigten und gedruckte Schriften des Wittenberger Reformators hätten die Wende gebracht, die Katharina Zell mit plastischen Bildern beschreibt: „[...] ich meinte man zuge mich erdtreichs tieff / auß dem erdtreich herauff / ja auß der grimm[ige]n bittern hell / in das lieblich süß Himmelreich.“²³

Im Jahre 1521 begann der seit 1518 in Straßburg wirkende Pfarrer und Bakkalaureus der Theologie Matthäus Zell als erster damit, im Münster reformatorisch zu predigen. Katharina Schütz gehörte zu seinen Zuhörern. Schon 1521 beehrte er die rund zwanzig Jahre jüngere Katharina zur Ehe,²⁴ die am 3. Dezember 1523 geschlossen und vom bedeutendsten Straßburger Reformator, Martin Bucer (1491–1551), gesegnet wurde. Dies war zwar nicht der erste Eheschluß eines reformatorisch gesinnten Straßburger Klerikers, aber es war das erste Mal, daß eine Straßburger Bürgertochter eine solche Ehe einging.²⁵

Schon gleich zu Beginn der Straßburger Reformation hatte sich Katharina Zell in die öffentlichen Auseinandersetzungen eingemischt. An Wilhelm von Ho(he)nstein (gest. 1541), der seit 1506 Bischof von Straßburg war, schrieb sie „rauhe Briefe“.²⁶ 1524, als die reformatorische Flugschriftenproduktion in Straßburg ihren quantitativen Höhepunkt erreichte,²⁷ veröffentlichte auch Katharina Zell ihre ersten literarischen Werke. Möglicherweise wurde sie hierzu durch das Beispiel Argula von Grumbachs angeregt, von der im März 1524 in Straßburg eine Flugschriftensammlung erschienen war.²⁸ Die erste Schrift Katharina Zells war ein Trostbrief an die evangelisch gesinnten Frauen in der Breisgaustadt Kenzingen, deren Männer sich in Straßburg im Exil befanden.²⁹ Wenig später, ein halbes Jahr nach ihrem Eheschluß, verteidigte sie den Zölibatsbruch ihres Mannes mit einer Flugschrift.³⁰ Diese wurde vom Rat konfisziert, und Katharina Zell wurde

²² K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aijj^r.

²³ Ebd., Bl. Aijj^r.

²⁴ Vgl. ebd., Bl. Aijj^r.

²⁵ Vgl. Henri Strohl: *Le Protestantisme en Alsace*. Straßburg: Oberlin, 1950, S. 38.

²⁶ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Bij^v, L^r. – Zur Datierung der Amtszeit des Bischofs vgl. Miriam Usher Chrisman: *Strasbourg and the Reform: A Study in the Process of Change*. New Haven: Yale Univ., 1967 (Yale Hist. Publ., Miscellany 87), S. 350.

²⁷ Vgl. Miriam U[sher] Chrisman: *Printing and the Evolution of Lay Culture in Strasbourg 1480–1599*. In: R. Po-Chia Hsia (Hg.): *The German People and the Reformation*, S. 74–100, hier S. 77. – Vgl. auch ihr detailliertes Verzeichnis Straßburger Drucke: Miriam Usher Chrisman: *Bibliography of Strasbourg Imprints, 1480–1599*. New Haven: Yale Univ., 1982.

²⁸ Zu dieser Sammelausgabe vgl. S. Halbach: *Argula von Grumbach*, S. 188.

²⁹ Katharina Zell: *Den leydenen Christglaubigen weybern der gemain zu Kentzingen meinen mit schwestern in Christo Jhesu zu handen*. Katherina Schützlin. (Mikrofiche der Ausg. [Augsburg: Ulhart], 1524). Zug: Inter Documentation Company, 1981 (Flugschr. des frühen 16. Jh., Ser. 4, Mikrofiche 737, Flugschr. Nr. 1882).

³⁰ Katharina Zell: *Entschuldigung Katharina Schützinn / für M. Matthes Zellen / jren Eegemahel / der ein Pfarrher vnd dyener ist im wort Gottes zu Straßburg*. Von wegen grosser lügen vff jn erdiecht. [Straßburg: Köpfel], 1524. – Die Schrift muß zwischen

ein Schreib- und Druckverbot erteilt.³¹ Möglicherweise ließ sie aber trotzdem kurz darauf eine weitere – anonym publizierte – Flugschrift ausgehen, mit der sie sich erneut in den in Straßburg tobenden Konflikt zwischen Altgläubigen und Reformatorischen einschaltete.³²

Zwölf Jahre später übermittelte Katharina Zell „zweyen frummen angefochtenen Weibern zu Speir“ eine von ihr selbst geschriebene Vaterunsererklärung, in der sie bei der Auslegung der Brotbitte das Abendmahl erläuterte.³³ Diese Trostschrift wurde damals nicht in den Druck gegeben, erschien aber viele Jahre später als Teil eines Buchs. Im Jahr 1558 fertigte sie nämlich noch einmal eine Trostschrift an, die eine erbauliche, paraphrasierende Auslegung des 51. Psalms und des Vaterunser enthielt und für den schwerkranken adligen Ratsherrn Felix Armbruster, genannt von Erstein, (gest. 1559) gedacht war und von ihr auch in den Druck gegeben wurde.³⁴

Bei der Beerdigung ihres Mannes am 11. Januar 1548 hielt Katharina Zell nach der Traueransprache Bucers eine eigene Rede, deren Text handschriftlich überliefert erhalten ist³⁵ und im vergangenen Jahrhundert erstmals ediert wurde.³⁶ An dem Faktum der Leichenrede besteht kein Zweifel, da es auch von einem Zeitzeugen, dem Humanisten und Rechtsgelehrten Abraham Löscher (1520–1575),³⁷ bestätigt wird.³⁸ Schwieriger zu beantworten ist jedoch die Frage, ob Katharina wirklich die handschriftlich überlieferte Rede gehalten hat. Stil und Inhalt stimmen zwar mit ihren gedruckten Schriften überein, doch die Länge des Textes – um ihn vorzutragen,

dem 20. August und dem 12. September erschienen sein. Vgl. Thomas Kaufmann: Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528. Tübingen: Mohr, 1992 (BHTh 81), S. 172, Anm. 213. In der Mikroforme-Edition der „Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts“ ist dieser wichtige Text nicht enthalten. Ich benutze das Exemplar der Zentralbibliothek Zürich, Signatur 18.347a₁.

³¹ Vgl. G. E. Schweitzer: Katharina Zell, S. 12.

³² Thomas Kaufmann (Die Abendmahlstheologie, S. 172) hält es für wahrscheinlich, daß die in Hagenau gedruckte Schrift „Wider bruder Cunrat dreiger augustiner ordens durch teütschland prouincial und diner der ramischen kirchen, Ein find Evangelischer warheit“ Katharina Zell zugeschrieben werden muß.

³³ Vgl. K. Zell: Ein Brieff, Bl. J'.

³⁴ K. Zell: Den Psalmen Miserere ... paraphrasirt. – Zum ausführlichen Titel und den bibliographischen Details s. oben Anm. 19. Ich benutze das Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur 1133 Theol. 8°. Vgl. auch J. Adam: Eine unbeachtete Schrift, S. 452–454; M. Lienhard: Catherine Zell, S. 118 f. (Faksimile des Titelblatts ebd., S. 118).

³⁵ Vgl. M. Lienhard: Catherine Zell, S. 120.

³⁶ Katharina Zell: Klagrede und Ermahnung *Katharina Zellin* zum Volk bei dem Grab M. Matheus Zellen, Pfarrer zum Münster zu Straßburg, des frommen Mannes, bei und über seinem toten Leib. In: W[ilhelm] H[orning]: Das Leichenbegängniß des Reformators M[agister] M[atthäus] Zell in Straßburg (11. Januar 1548). In: BKGE 7 (1887), S. 49–58.75–80.113–121, hier S. 54–58.75–80.113–120. – Die Edition der Handschrift erfolgte ohne Kürzungen, aber Sprache, Orthographie und Interpunktion wurden modernisiert.

³⁷ Zur Person vgl. [Franziska Maria Louise?] Eisenhart [geb. v. Kobell?]: Loescher: Abraham L. In: ADB 19 (1884), S. 208 f.

³⁸ Vgl. W. Horning: Das Leichenbegängniß, S. 50.54.

braucht man mehr als eine Stunde – spricht dagegen,³⁹ zumal wenn man bedenkt, daß die Beerdigung an einem Wintertag stattfand. Vermutlich hat Katharina Zell eine freie, unvorbereitete Rede gehalten⁴⁰ und dann nachher zu Hause den Text ausgearbeitet, vielleicht für eine geplante, dann aber nicht zustande gekommene Drucklegung. Für die Frage nach Katharina Zells Gedanken und Überzeugungen ist es nebensächlich, ob sie den uns vorliegenden Text so am Grabe gesprochen hat; wichtig ist lediglich, daß er wirklich von ihr stammt, und daran kann kein Zweifel sein.

Übrigens war es nicht das einzige Mal, daß Katharina Zell bei einer Beerdigung das Wort ergriff. Im Jahre 1562, wenige Monate vor ihrem eigenen Tod, hielt sie bei der Beisetzung Felicitas von Andernachs, der Ehefrau des Arztes Günther von Andernach, die in Straßburg zu den Anhängerinnen Schwenckfelds gehört hatte,⁴¹ die Ansprache, da die Pfarrer nur unter der Bedingung, daß sie auf den „Abfall“ der Verstorbenen von der „Kirche Christi“ hinweisen dürften, dazu bereit waren.⁴²

Als Trösterin am Sterbebett war Katharina Zell so beliebt, daß der gelehrte Kaspar Hedio (1494–1552) sie bei seinem Tod allen Predigern vorzog. Mit „Beten / Lesen / vnnd Reden“ begleitete sie 1552 den Heimgang des damals führenden Kirchenmanns Straßburgs.⁴³

Nicht nur als Autorin, sondern auch als Herausgeberin betätigte sich Katharina Zell. 1534–1536 gab sie ein vierteiliges Gesangbuch mit Liedern der Böhmischen Brüder heraus, das sie mit einer kurzen Vorrede einleitete.⁴⁴

³⁹ Zweifel äußerte schon Wilhelm Horning, ebd., S. 50. Ihr aber deshalb einen – typisch weiblichen, so ist diese Formulierung wohl zu verstehen – „grenzenlosen Redeschwall“ vorzuhalten (ebd., S. 120), ist nicht angemessen, denn auch die Männer pflegten sich damals in ihren Predigten nicht kurz zu fassen.

⁴⁰ So schildert sie es auch selbst zu Beginn der Ansprache. Vgl. ebd., S. 55.

⁴¹ Vgl. Selina Gerhard Schultz: Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561): Spiritual Interpreter of Christianity; Apostle of the Middle Way; Pioneer in Modern Religious Thought. 2. Aufl. Norristown: Schwenckfelder Church, 1947, S. 358.

⁴² Brief von Gerwig Blarer an Thomas Blarer, 1. April 1562, in: Ambrosius Blarer; Thomas Blarer: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blarer 1509–1567 / Traugott Schieß (Bearb.). Bd. 3: 1549–1567. Freiburg im Breisgau: Fehsenfeld, 1912, Nr. 2443, S. 688–690, hier S. 689.

⁴³ K. Zell: Ein Brief, Bl. [Giiij].

⁴⁴ [Katharina Zell (Hg.)]: Von Christo Jesu unserem sältigmacher / seiner Menschwerdung / Geburt / Beschneidung / etc. etlich Christliche vnd trostliche Lobgsäng / auß einem vast herrlichen Gsangbuch gezogen / Von welchem inn der Vorred weiter anzeygt würdt. T. 1–4. Straßburg: Fröhlich, 1534–1536. – Vgl. zu diesem Werk die Beschreibung durch K[arl] E[duard] P[hilipp] Wackernagel: Das Deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambrosius Blaurer. Stuttgart: Liesching, 1841, Nr. 83, S. 742 f.; [Karl Eduard] Philipp Wackernagel: Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1855, Nr. 1082, S. 469 f. Faksimiles der Titelblätter bei M. Lienhard: Catherine Zell, S. 111–114. Das nach Marc Lienhards Angaben von 1978 (Catherine Zell, S. 114) einzige in öffentlichen Bibliotheken vorhandene Originalexemplar des 1. Teils, der die Vorrede enthält, ist laut einer Auskunft der Staatsbibliothek Berlin vom Dezember 1994 nicht mehr nachgewiesen. Ich danke Herrn Alf Christophersen, München, für zusätzliche gründliche Recherchen in Berlin, die er auf meine Bitte durchführte und die leider die schriftliche Auskunft der Staatsbibliothek bestätigt haben.

Überwiegend enthielt das Werk Texte des bedeutenden Kirchenliederdichters der Brüderunität Michael Weiße (ca. 1488–1534).⁴⁵ Zell wollte durch das preiswerte, auch in einzelnen kleinen Heftchen erwerbbar Liederbuch die häusliche Andacht fördern.

In den Jahren 1555 bis 1557 erhob Katharina Zell ihre Stimme gegen den jungen Prediger Ludwig Rabus (1523–1592), den Nachfolger ihres Mannes in Straßburg und späteren Superintendenten Ulms. In vier Briefen an Rabus wies sie dessen scharfe Polemik gegen Schwenckfeld, Zwingli und die Täufer und auch harte Vorwürfe, die er gegen sie selbst und ihren verstorbenen Mann richtete, zurück. Hieraus entstand eine umfangreiche Textsammlung, in der auch ein Schreiben Rabus' an Zell vom April 1557 enthalten ist und die von ihr begleitet durch einen offenen Brief an die „gantze Burgerschafft der Statt Straszburg“ in den Druck gegeben wurde. Der literarischen Gattung nach ist diese interessanteste und umfangreichste Druckschrift der Katharina Zell eine Briefsammlung, aber inhaltlich betrachtet eigentlich eine theologische Streitschrift, die überdies eine wichtige Quelle zu ihrer Biographie und zu ihrem Selbstverständnis darstellt.⁴⁶ Sie selbst bezeichnete diese Texte als „die bekandtnüß meines Glaubens“.⁴⁷ Für die Darstellung von ihren Gedanken zu kirchlichen und theologischen Fragen ist deshalb dieser Sammelband unter allen Schriften Zells am wichtigsten und wird darum im folgenden am häufigsten zitiert.

Zusammenfassend kann über Katharina Zells Literaturschaffen gesagt werden, daß sie vergleichsweise viele und vergleichsweise vielseitige Schriften verfaßt oder herausgegeben hat: eine apologetische Schrift, eine oder zwei Streitschriften, drei Trost- und Erbauungsschriften, eine Predigt, ein Liederbuch. Eine größere öffentliche Resonanz blieb ihr aber in der Reformationszeit versagt. Soweit bisher bekannt ist, hatten alle ihre Schriften nur eine einzige Ausgabe, während Argula von Grumbachs Flugschriften in vielen Auflagen gedruckt wurden.⁴⁸ Die Ursache dürfte darin zu suchen sein, daß ihre Schriften des Jahres 1524 zu sehr situationsbezogen und nicht in ausreichendem Maße allgemeininteressant waren. In späterer Zeit waren sicherlich ihre Beziehung zu Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489–

⁴⁵ Zur Person vgl. K[arl] Dienst: Weiße, 2. Michael. In: RGG³, Bd. 6 (1962), Sp. 1591.

⁴⁶ K. Zell: Ein Brief. – Zum ausführlichen Titel und den bibliographischen Details s. oben Anm. 15. Ich benutze das Exemplar der UB Tübingen, Signatur Gf 798 4°. Ein Nachdruck der Schrift wurde im 18. Jahrhundert veranstaltet: Johann Conrad Füßlin (Hg.): *Beyträge Zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichten Des Schweitzerlandes [...]*. T. 5. Zürich: Heidegger, 1753, S. 191–354. Textauszüge sind ediert in: Jean Lebeau (Hg.); Jean-Marie Valentin (Hg.): *L'Alsace au siècle de la Réforme 1482–1621: Textes et Documents*. Nancy: Presses Universitaires, 1985, S. 155–159. Eine Antwort auf ihren „Brief“ erhielt Katharina Zell ein Jahr später von einem Unbekannten unter dem Pseudonym (vgl. WA.B 12, S. 395, Anm. 2) Erhard Landolff: *Billiche Antwort zum vorsprung / allein auff die Vorrede des schmähbrieffes / welchen Katharina Zellin / wider Doctor Rabum / offentlich hat lassen außgehn [...]*. O. O. u. Verl., 1558 (vgl. VD 16, 1. Abt., Bd. 11 [1987], S. 140, Nr. L 212).

⁴⁷ K. Zell: Ein Brief, Bl. Nv^v.

⁴⁸ Vgl. S. Halbach: Argula von Grumbach, S. 242–257.

1561), der unter Lutheranern als „Sakramentierer“ verschrien war, ihre Wertschätzung Zwinglis und ihre tolerante Haltung zu den Täufern – worauf im folgenden noch eingegangen wird – Faktoren, mit denen man die spärliche Verbreitung ihrer Schriften erklären kann.

Das Ehepaar Zell hatte nur zwei Kinder, die beide früh verstorben sind. Das erste Kind wurde 1527 begraben,⁴⁹ das zweite nach 1534.⁵⁰ 1556 wohnte ein Waisenknabe bei Katharina Zell, um den sie sich kümmerte,⁵¹ ihr Neffe Laux Schütz.⁵²

Katharina Zell war als Pfarrfrau an der Seite ihres Mannes in der Straßburger Kirche aktiv, auch nach dessen Tod 1548 bis unmittelbar an ihr Lebensende. Sie entfaltete breite soziale Aktivitäten, die hier nicht im einzelnen dargestellt werden können. Sie kümmerte sich um Arme, Kranke, Leidtragende und Gefangene; gemeinsam mit ihrem Mann bemühte sie sich um ein gastfreies Pfarrhaus. 1543 organisierte sie die Umwandlung des Wilhelmerklosters in eine Schule.⁵³

Am 5. September 1562 starb Katharina Zell in Straßburg und wurde unter großer Anteilnahme der Bevölkerung christlich bestattet.⁵⁴

2. Weitere Quellen von und über Katharina Zell

Neben den bereits genannten Schriften gibt es weitere Quellen über das Leben und Wirken der Katharina Zell, die für unsere Fragestellung aber nur teilweise relevant sind. Erhalten sind mehrere Briefe an sie und einige Briefe von ihr, außerdem gibt es in verschiedenen Reformatorenbriefen Äußerungen über sie.⁵⁵ Handschriftliche Quellen sind außer der schon erwähnten Leichenrede beim Tod ihres Mannes ihr Testament⁵⁶ und Randbemerkungen in Büchern. Weitere Straßburger Archivalien geben Kunde von ihrem karitativen Engagement.⁵⁷ Erhalten und seit längerem ediert sind zwei Stellungnahmen der Katharina Zell aus dem Jahr 1557, die Mißstände und

⁴⁹ Vgl. K. Zell: Klagrede, S. 114.

⁵⁰ Vgl. A. Erichson: Matthäus Zell, S. 46 f.

⁵¹ K. Zell: Ein Brief, Bl. Niiij^v.

⁵² Vgl. zu ihm das Testament der Katharina Zell (M. Lienhard: Catherine Zell, S. 121 f.) u. G. E. Schweitzer: Katharina Zell, S. 33. – In der Literatur wurde dieser Neffe schon versehentlich als ein drittes, den Vater überlebendes Kind Zells angesehen (so von A. Erichson: Matthäus Zell, S. 47).

⁵³ Vgl. T. W. Röhrich: Katharina Zell, S. 161.

⁵⁴ Vgl. W. H. Klaustermeyer: The Role of Matthew and Catherine Zell, S. 224; R. H. Bainton: Katherine Zell (1970), S. 28, Anm. 51.

⁵⁵ Vgl. die Auflistung bei M. Lienhard: Catherine Zell, S. 99–103.123–125.

⁵⁶ Es datiert vom 1. April 1562. Einen Überblick über den Inhalt gibt M. Lienhard, ebd., S. 121 f.

⁵⁷ Vgl. Otto Winckelmann: Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts: Ein Beitrag zur deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte. T. 1: Geschichtliche Übersicht; T. 2: Urkunden und Aktenstücke. Leipzig: Heinsius, 1922 (QFRG 5), hier T. 2, S. 245.261.

mögliche Reformmaßnahmen im Straßburger „Blatterhaus“, einer wichtigen Wohlfahrtseinrichtung für Arme und Kranke, betreffen.⁵⁸

Die „rauen Briefe“, die sie in der Frühzeit der Reformation an den Bischof von Straßburg geschrieben hat,⁵⁹ sind leider nicht erhalten. Verloren gegangen sind auch ihre handgeschriebenen „alten büchlein“, die sie für sich selbst verfaßt hatte und in denen sie „durch den gantzen hailigen Psalter“ gegangen ist, im Gespräch mit Gott und „mit khlag / gebeth / vnd danck“.⁶⁰

3. Theologische Aspekte im Werk der Katharina Zell

a) Bibelverständnis und Bibelgebrauch

Die wichtigste Argumentationsgrundlage für Katharina Zell ist die Bibel. Mit Worten aus der Heiligen Schrift belegt sie ihre Ansichten, und oft formuliert sie ihre Gedanken ganz direkt in der Bibelsprache. Die Bibel ist für sie die Norm, an der sich Wahrheit und Lüge scheiden. Wie der junge Luther erklärt sie sich bereit zum Widerruf, sollte sie „wider die heilige schrift / lügen vnd vnwarheit geschriben“ haben.⁶¹

In den frühen Schriften aus dem Jahr 1524 dominiert das Neue Testament – wahrscheinlich aus praktischen Gründen, nämlich der besseren Verfügbarkeit im Druck –, während später gleichermaßen aus Altem und Neuem Testament zitiert wird. Überwiegend zitiert Katharina Zell frei, manchmal scheint sie aber auch nachgeschlagen und abgeschrieben zu haben. Gelegentlich gibt sie Buch und Kapitel an, wo das Zitat zu finden ist. Im Hintergrund der Bibelzitate steht immer Luthers und nicht Zwinglis Übersetzung.

In späteren Texten der Katharina Zell fällt auf, daß sie recht häufig Bibelstellen heranzieht, die von Frauen handeln. Sie fragt nach der Rolle der Frauen in der Bibel und leitet aus diesen Bibelstellen Konsequenzen ab für ihre Situation als Frau und ihr Engagement in der Straßburger Reformation.

Als sie am Grab ihres Mannes zu reden anhebt, vergleicht sie sich mit der „liebe[n] Maria Magdalena“, die auch „ohne Vorbedacht ihrer Gedanken, zu einer Apostlin ward“ und „vom Herrn selbst gedrunge[n]“ die Auferstehungsbotschaft verkündete (vgl. Mt 28). Und sie sieht sich auch eins mit der „Mutter Jesu“, die „ihrem liebgehabten“ nachfolgte „bis zu Kreuz und Grab“ (vgl. Joh 19,25).⁶² Wie Maria Magdalena bezeugt sie die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (Mt 28,7, Joh 20,18).⁶³ Jesu Wort zu

⁵⁸ Ebd., T. 2, Nr. 33 f., S. 72–77.

⁵⁹ Vgl. K. Zell: Ein Brief, Bl. Bij^v, L^r.

⁶⁰ K. Zell: Den Psalmen Miserere ... paraphrasirt, Bl. [A VI]^r.

⁶¹ K. Zell: Ein Brief, Bl. Bij^r.

⁶² K. Zell: Klagrede, S. 55.

⁶³ Ebd., S. 79.

Martha (Joh 11,40) zitiert sie als Beleg dafür, daß den Glaubenden „die Herrlichkeit Gottes“ verheißen sei.⁶⁴

Wenn sie evangelische Prediger in ihrem Haus beherbergt und umsorgt, gedenkt sie „der sorg vnd des dienstes / der lieben Martha“, die dem Herrn Jesus diene (Lk 10,38–42).⁶⁵

Indem Katharina Zell in Straßburg am Gottesdienst teilnimmt, will sie „mit der heiligen alten Anna [gemeint ist die Prophetin Hanna, Lk 2,36–38, und nicht die Mutter Marias] im Tempel Gottes den Herren loben vnd von seinem son Christo reden“.⁶⁶ Mit der „lieben Anna“ vergleicht sie sich auch, wenn sie an ihr praktisches Engagement in der Straßburger Kirche denkt, wie sie „der lebendigen vnd des steinern Tempels gewartet / vnnd gepfleget habe“.⁶⁷

In ihrer unfreiwilligen Kinderlosigkeit, elf Jahre nach ihrem Eheschluß, sieht sie sich „mit der traurigen Anna“ – gemeint ist hier Hanna, die Mutter Samuels (vgl. I Sam 1f) – verbunden und berichtet, daß sie wie diese vor Gott ein Gelübde abgelegt habe. Wie Sara und Rebekka (vgl. Gen 21 u. 26) erhofft sie, von Gott durch das Geschenk eines Kindes erfreut zu werden.⁶⁸

Wenn sie auf die Anfechtungserfahrungen ihrer Jugend zurückblickt, vergleicht sie sich mit „dem armen weiblin im Euangelio / daß alles sein gut vnnd kräfte bey den artzten yemer verlor“ und dem dann von Christus geholfen wurde (Mk 5 par.).⁶⁹

Im Streit mit Ludwig Rabus beruft sie sich auf „die red der heiligen Frauen Judith“ und zitiert aus deren Gerichtsrede gegen die Leute aus Betulia (Jdt 8,11–27).⁷⁰ Auch den Lobgesang Marias (Lk 1,46–55) führt sie an.⁷¹

Ihre Fürbitte bei Gott für Ludwig Rabus wegen dessen „böse[r] boßheit“ vergleicht sie damit, „wie die frumme ehren Frauw / Abigail / den König David für ihren Mann Nabal batte“ (I Sam 25,23–31).⁷²

Was sie von gelehrten Männern gelernt hat, sind für sie die Brosamen vom Tisch des Herrn, die „das Heidnisch Weiblin“ im Evangelium für die „armen Hündlein“ begehrt habe (vgl. Mk 7,28 par.).⁷³

Sie überträgt auch in der Männerperspektive formulierte Bibeltexte auf ihre eigene Situation als Frau, so zum Beispiel wenn sie in Anlehnung an die Worte Simeons (Lk 2,29f) spricht: „Nun laß o Herr / mich armes weib

⁶⁴ Ebd., S. 80.

⁶⁵ K. Zell: Ein Brief, Bl. Gij^r.

⁶⁶ Ebd., Bl. Aij^r.

⁶⁷ Ebd., Bl. Nijj^r.

⁶⁸ Brief aus Wildbad an Ambrosius Blarer, 30. September 1534, aus der Straßburger Handschriftensammlung Thesaurus Baumianus abgedruckt in: R. H. Bainton: Katherine Zell (1970), S. 21 f. (Anm. 15), Zitate S. 22. – Vgl. auch Ambrosius Blarer; Thomas Blarer: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blarer 1509–1548 / Traugott Schieß (Bearb.). Bd. 1: 1509–Juni 1538. Freiburg im Breisgau: Fehsenfeld, 1908, Nr. 465, S. 558 f., hier S. 558 (Kurzfassung des Briefs).

⁶⁹ K. Zell: Ein Brief, Bl. Aijj^r.

⁷⁰ Ebd., Bl. Bijj^r.

⁷¹ Ebd., Bl. Fijv.

⁷² Ebd., Bl. G^r.

⁷³ Ebd., Bl. Hiiij^r.

im friden hinfaren vnd ru- hen / dann das aug meines glaubens / hat in meinem herten deinen Heilandt gesehen / vnd in meine arm des gemüts gefasset.“⁷⁴

Die Bibel war für Katharina Zell Quelle theologischer und geistlicher Erkenntnisse, und sie diente ihr als Kampf- und als Trostmittel. In den Auseinandersetzungen, in die sie verstrickt wurde, wußte sie „das vnüberwindlich wort gottes“⁷⁵ auf ihrer Seite. Durch „tröstliche guldene wort“,⁷⁶ welche sie im Alten und Neuen Testament fand, konnte sie fremde und ihre eigene Trübsal lindern. In der Heiligen Schrift suchte und fand sie Wegweisung für ihr eigenes Leben und für die christliche Gemeinde, denn sie sah in der Bibel das „Gotteswort durch den heiligen Geist geordnet zu unserm Licht auf dieser Pilgerfahrt“.⁷⁷

b) Gott und das Leid

Am 24. Juni 1524 begleiteten etwa 200 bewaffnete, evangelisch gesinnte Bürger aus dem unter österreichischer Herrschaft stehenden Kenzingen ihren Prediger Jakob Otter (ca. 1485–1547), der infolge der strengen Durchführung des Wormser Edikts durch Erzherzog Ferdinand die Stadt verlassen mußte, auf dem Weg ins Exil. Am Tag darauf wurde ihnen in Kenzingen die Rückkehr verweigert, und etwa 150 der Ausgeschlossenen zogen deshalb in das nur 40 km entfernte Straßburg.⁷⁸ Das Ehepaar Zell brachte in der ersten Nacht 80 dieser Flüchtlinge im Pfarrhaus unter, und Katharina verpflegte mit Hilfe einiger Straßburger Bürger anschließend vier Wochen lang, bis den Kenzingern die Rückkehr gestattet wurde, täglich 50 bis 60 Personen.⁷⁹

Katharina Zell verfaßte am 8. Juli 1524⁸⁰ an die zurückgebliebenen

⁷⁴ Ebd., Bl. [Aiiij]^v.

⁷⁵ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. Aij^r.

⁷⁶ Ebd., Bl. B^r.

⁷⁷ K. Zell: Klagrede, S. 56.

⁷⁸ Vgl. Hermann Sussann: Jakob Otter: Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Freiburg im Breisgau, Univ., Phil. Fak., Diss., 1892, S. 23–27; Johann Adam: Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution. Straßburg: Heitz, 1922, S. 101; Ralf Lusiardi: Ackerbürgerstadt und Evangelium: Die evangelische Bewegung in der vorderösterreichischen Landstadt Kenzingen. In: ZGO 141, NF 102 (1993), S. 185–211, bes. S. 192–197.

⁷⁹ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Gij^v–Gij^r.

⁸⁰ Die Autorin datiert ihr Schreiben folgendermaßen: „Geben freytag nach Martini Anno M. D. XXiiij.“ (Ebd., Bl. B^v.) Da der eigentliche Martinstag, der 11. November, nicht gemeint sein kann, weil die rückkehrwilligen Kenzinger bis auf zehn, die mit ihren Familien dauerhaft verbannt wurden, schon am 19. September begnadigt wurden (vgl. H. Sussann: Jakob Otter, S. 38; R. Lusiardi: Ackerbürgerstadt und Evangelium, S. 197), war es der Martinstag im Sommer (Translatio Martini), also der 4. Juli. Der Freitag danach war der 8. Juli. (Vgl. Hermann Grotefend: Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. 12., durchg. Aufl. Hannover: Hahn, 1982, S. 78.155.)

Frauen der Kenzinger ein Trosts Schreiben,⁸¹ das in Augsburg als Flugschrift gedruckt wurde.⁸² Sie hat es wahrscheinlich gar nicht mit Blick auf eine Veröffentlichung geschrieben, denn sie spricht immer nur die Kenzinger Frauen direkt an und der Leser erfährt überhaupt nichts über die konkrete Situation und ihren Hintergrund. Der im Druck nur acht Seiten umfassende Text beginnt und endet mit Gebeten. In ihnen bittet sie Gott, den „vatter aller barmhertzigkait“, er möge den Kenzingern Stärke und Geduld verleihen,⁸³ und um den Geist Christi als „tröster / fürer / vnd schirmer“.⁸⁴ Sie versucht, ihre „mit schwestern in Christo Jhesu“,⁸⁵ die sie immer wieder ganz auffällig „von Frau zu Frau“ anredet, zu trösten, indem sie ihnen den geistlichen Sinn des Leidens erklärt, zum rechten Umgang mit dem Leiden anleitet und die christliche Hoffnung erläutert. Sie bekundet den Frauen ihr Mitleid und bezeugt zugleich, daß sie für sie bete.

Katharina Zell läßt keinen Zweifel daran, daß Gott selbst über die evangelischen Kenzinger dieses Unheil verhängt habe, aber sie sieht in der „von got gesandten trübsal“ keine Strafe, sondern eine Prüfung und ein „leyden vmb Christus willen“, wie es Gott nur „seyenen allerliebsten kinden“ zumute.⁸⁶ Gott ist für sie also zugleich Verursacher der Not und Helfer in der Not. Sie ist sich sicher, Gott werde seine so heimgesuchten Kinder wiederum „erquickten“,⁸⁷ spätestens am Jüngsten Tag.⁸⁸ Außerdem versichert sie ihren Schwestern in Christus, Gott lege ihnen „nit mer auff zu tragen“, als ihnen „gutt vnd notdürfftig“ sei.⁸⁹

Die Frauen in Kenzingen sollen also ihre Not als Ausdruck und Bestätigung ihrer Gotteskindschaft begreifen und dadurch im Glauben wachsen. Dazu hält sie Katharina Zell mit Bitten und Mahnen nachdrücklich an und betont, es gebe eben keinen Glauben ohne Anfechtung.⁹⁰ Christusnachfolge heißt für sie Leidensnachfolge: „Also wie es dem aller liebsten Sun Gottes ist gangen / also muß es auch denen / so mitt jm mitterben wöllend seyn / auch gon [...]“.⁹¹ Sie sehnt sich danach, wie die Kenzinger Mitschwester von Gott durch Leid geprüft zu werden: „O wie sälig seynd jr / wolt gott das er mich so gnedig vnd günstig ansehe / vnd mir solcher grosser eeren ginnen wolt [...]“.⁹² Sie nennt auch ein Ziel, das Gott durch solche Prüfungen mit seinen „Kindern“ erreichen wolle, nämlich die Abkehr „von begird diser welt“ und eine Lebensweise, in der die Menschen „allain

⁸¹ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern. – Zum genauen Titel und zu den bibliographischen Angaben vgl. oben Anm. 29.

⁸² Vgl. M. Lienhard: Catherine Zell, S. 109.

⁸³ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. Aij^r.

⁸⁴ Ebd., Bl. B^v.

⁸⁵ Ebd., Titelblatt.

⁸⁶ Ebd., Bl. Aij^r.

⁸⁷ Ebd., Bl. Aij^v, [Aijj]^r.

⁸⁸ Ebd., Bl. [Aijj]^r.

⁸⁹ Ebd., Bl. B^r.

⁹⁰ Ebd., Bl. B^r.

⁹¹ Ebd., Bl. [Aijj]^r.

⁹² Ebd., Bl. [Aijj]^v.

zu jm begeren“.⁹³ Diese Deutung des Leidens, die Katharina Zell ihren Kenzlinger Mitschwestern vorträgt, entspricht der Sicht des Leidens, wie sie uns in der abendländischen christlichen Mystik begegnet. Leiden, wenn es recht verstanden und in Geduld getragen wird, kann für Katharina Zell mit „gaistlicher freud“ verbunden sein.⁹⁴

Neben zahllosen Bibelworten, vorwiegend aus dem Neuen Testament, die diese Gedanken unterstreichen sollen, bildet im Trostschriften der Straßburger Pfarrfrau die Geschichte von der Bindung Isaaks (Gen 22) eine tragende Säule der Argumentation. Katharina Zell schildert Abraham als einen Menschen, der in totalem Gottvertrauen bereit war, seinen Sohn zu opfern, stellt diesen „steyffen Abraham“ den Frauen in Kenzingen als ein Vorbild vor Augen und rät, „in allerlay schmach vnnnd leydungen“, selbst wenn ihre Männer getötet würden, ein „männisch Abrahamisch gemüt“ anzunehmen.⁹⁵ Doch gleichzeitig kann sie mit dem so glaubensfesten Abraham mitfühlen und sich in seine innere Herzenslage hineinendenken. Es habe ihm „wee“ getan, als Gott ihn seinen eigenen Sohn, ausgerechnet den Träger der göttlichen Verheißung, zu töten befahl. „[J]a freylich“, sagt Katharina Zell, „ist jm wee vnd wee geschehen / dann er waß eben auch flaisch vnnnd blut wie wir alle / er wißt aber [...] das jn got widerumb möcht erquicken.“⁹⁶ Später im Text kommt sie dann auf die Abrahamsgeschichte zurück, um zu erklären, warum Gott so – aus natürlich-menschlicher Sicht grausam und absurd – handle. Gott habe in seiner Weisheit selbstverständlich gewußt, daß Abraham glaube, aber er habe, so sagt sie, Abraham selbst und allen später Lebenden „seyenen [sc. Abrahams] glauben zaygen vnd gewiß machen“ wollen.⁹⁷ Dieses und andere biblische Exempel überträgt Katharina Zell geradlinig in ihre Gegenwart und wendet sie auf ihre eigene Situation und die Lage der Kenzlinger Frauen an. „Also auch jr“, so mahnt sie mehrfach, sich die biblischen Beispiele zu Herzen zu nehmen. Die Kenzlinger Frauen seien von Gott dazu bestimmt, wie einst Abraham, für die Gegenwart und die Zukunft zu leuchtenden Glaubensbeispielen zu werden: „[G]ott will euch vnnnd ewern nachkommen / vnd vns allen zaygen das jr glauben / vnd er euch lieb hab.“⁹⁸

Auch im Zusammenhang mit ihrem eigenen Lebensschicksal kam Katharina Zell auf das Thema Gott und das Leid zu sprechen. Den Tod ihres Mannes und ihre Witwenschaft erklärte sie mehrfach als göttliche Strafe für ihre Sünden.⁹⁹ Auch an dem frühen Verlust ihrer Kinder fühlte sie sich mitschuldig, wie Bucer bezeugt.¹⁰⁰ Weil Kinder „sichtbarliche und aufge-

⁹³ Ebd., Bl. [Aiiij]^v.

⁹⁴ Ebd., Bl. B^v.

⁹⁵ Ebd., Bl. Aij^v.

⁹⁶ Ebd., Bl. [Aiiij]^r.

⁹⁷ Ebd., Bl. B^r.

⁹⁸ Ebd., Bl. B^r.

⁹⁹ K. Zell: Klagrede, S. 55.116.

¹⁰⁰ Brief von Bucer an Oswald Myconius, 16. Juli 1549, aus der Straßburger Handschriftensammlung Thesaurus Baumianus abgedruckt in: R. H. Bainton: Katherine Zell (1970), S. 24 f., Anm. 39.

steckte Zeichen des Gunsts Gottes“ seien, erlebte sie wegen ihrer Kinderlosigkeit eine große „anfechtung“. ¹⁰¹

Die Gottesfrage angesichts des Leids war für Katharina Zell ein ganz besonders wichtiges Thema. In ihren Antworten verbindet sie biblische Gesichtspunkte mit traditionellen Lösungsmustern der Theodizeefrage und mit eigenen Lebenserfahrungen.

c) „Von Christo Jesu unserem sälligmacher“ ¹⁰²

Christus steht im Zentrum der Glaubensüberzeugung von Katharina Zell: „In Christo steht alles Heil [...]. Wer Ihn hat, der hat Alles [...]; wer Ihn nicht hat, der hat nichts [...]; ohn Ihn ist nichts, denn Jammer und Irrthum [...]“. ¹⁰³ Jesus Christus ist für sie der alleinige Erlöser, der alleinige Mittler der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch seinen Opfertod und seine Auferstehung, denn sie bekennt „die einige Erlösung unserer Sünden durch das einige Blut unsers Herrn Jesu Christi des unschuldigen Lammes [...], deßgleichen die einige Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, unsers Erbes des ewigen Lebens durch die Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi von den Todten.“ ¹⁰⁴ So schildert sie die Überzeugung ihres Mannes, die sie ausdrücklich teilt.

Für Katharina Zell hat Jesus Christus nach seinem Kreuzestod „sein Leben [...] wiederum aus eigener Macht zu Ihm genommen“, hat sich also selbst auferweckt. ¹⁰⁵ Den Hintergrund dieser außergewöhnlichen und theologisch sehr problematischen Sicht der Auferstehung bilden bei ihr wohl Bibelworte aus dem Johannesevangelium (Joh 2,19–22, 10,17f).

Christus ist für sie nicht nur Erlöser, sondern auch „vnser Lehrmeister“. ¹⁰⁶ An seinen Worten und Taten, nach seinem Vorbild will sie ihr Leben und das Leben der reformatorisch erneuerten Christengemeinde ausgerichtet sehen.

Sie bekennt, daß Jesus Christus wahrer Mensch war und ist, verteidigt aber auch Schwencfelds Rede von der Vergottung der Menschheit Christi unter Verweis auf den Sprachgebrauch bei den „alten Lehrern der kirchen“. ¹⁰⁷ Ausführlich behandelt sie diese christologische Streitfrage in ihrem Brief an Ludwig Rabus.

Sie teilt die damals allgemein verbreitete Naherwartung und sieht in baldiger Zeit die „Zukunft“ des Herrn kommen, die sie vor allem als einen Gerichtstag erachtet: „[D]erselb Tag wird erschröcklich ein großer und grausam-

¹⁰¹ Brief aus Wildbad an Ambrosius Blarer, 30. September 1534, aus der Straßburger Handschriftensammlung Thesaurus Baumianus abgedruckt in: R. H. Bainton: Katharine Zell (1970), S. 21 f. (Anm. 15), Zitate S. 22.

¹⁰² Titelformulierung des 1534 erschienenen 1. Teils des von Katharina Zell herausgegebenen Gesangbuchs. Vgl. oben Anm. 44.

¹⁰³ K. Zell: Klagrede, S. 57.

¹⁰⁴ Ebd., S. 79.

¹⁰⁵ Ebd., S. 57; ähnlich auch K. Zell: Ein Brieff, Bl. Diiij^r.

¹⁰⁶ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Hij^v.

¹⁰⁷ Ebd., Bl. Mijj^r.

mer den Ungläubigen sein.“¹⁰⁸ „Tod und ewiges Verderben“ prophezeit sie nicht nur den Heiden, sondern auch den Repräsentanten des römischen Katholizismus.¹⁰⁹ Für die wahrhaft Frommen, so glaubt sie in Berufung auf die Eschatologie des Johannesevangeliums, gebe es jedoch kein Gericht, sondern dem Tod folge unmittelbar der Eingang in die Christusgemeinschaft und himmlische Herrlichkeit.¹¹⁰ Für sich selbst erwartet sie von Christus „ein gnedig vttheil [sic!] vnd frölichen sententz“.¹¹¹

Katharina Zells Frömmigkeit und die Ausrichtung ihrer Gedanken waren stark christozentrisch. Eine innige persönliche Jesusbeziehung im Stil der mittelalterlichen Frauenmystik ist bei ihr jedoch nicht erkennbar. Jesus Christus war für sie in erster Linie der Bürge des Heils, der Erlöser und Seligmacher, und außerdem Lehrmeister und Vorbild.

d) Wirkungen des Heiligen Geistes

In Katharina Zells Denken spielt der Heilige Geist als der Geist des Vaters eine auffallend große Rolle. Bei der Beerdigung ihres Mannes formuliert sie ein Glaubensbekenntnis, in dem auf „die dritte Person in der Gottheit“¹¹² ein auffallend starkes Gewicht gelegt wird. Sie bekennt den „Geist, der Alles lebendig macht durch seine Kraft, durch denselbigen eine Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen versammelt wird, in deren er gibt und wirkt Lieb und Gemeinschaft in dem Blut Christi, Vergebung der Sünden [...]; deßgleichen Auferstehung des Fleisches“.¹¹³

Neben dem Wort ist für sie der Geist das Medium, mit dessen Hilfe Gott jeden Menschen ganz persönlich erreichen könne. Durch seinen Geist wirke Gott in den Menschen und mache sie „unterwürfig“ und „demüthig“.¹¹⁴

Sie beruft sich auch persönlich auf den Geist, um ihrer Rede größere Autorität zu geben: „Darumb lieben Christlichen weyber“, so schärft sie den evangelischen Frauen in Kenzingen ein, „gedencken diser wort die nit mein / sond[ern] des gayst gottes seynd [...]“.¹¹⁵

Ihre Hoffnung über den Tod hinaus ist eine Hoffnung auf die lebendig-machende Kraft des Geistes: „[...] unser Bein und Fleisch wird Gottes Geist wiederum zusammenbringen, anblasen und lebendig machen [...]“.¹¹⁶

Die Herausstellung der Geisteswirkungen führte bei Katharina Zell nie zur „Schwärmerei“. Ihre Bindung an das göttliche Wort war dafür zu stark. So gibt es keinerlei Hinweise auf Visionen, Ekstasen oder Phänomene wie Zungenreden. Ihre Auffassung vom Geist beruht stark auf Aussagen des Johannesevangeliums.

¹⁰⁸ K. Zell: Klagrede, S. 75.

¹⁰⁹ Ebd., S. 80.

¹¹⁰ Ebd., S. 80.

¹¹¹ K. Zell: Ein Brief, Bl. F^r.

¹¹² K. Zell: Klagrede, S. 115.

¹¹³ Ebd., S. 116.

¹¹⁴ Ebd., S. 117.

¹¹⁵ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. [Aiiij]^r.

¹¹⁶ K. Zell: Klagrede, S. 114.

e) *Der Christ und die Welt*

Schon am Anfang ihres schriftstellerischen Wirkens ist bei Katharina Zell festzustellen, daß sie häufig und manchmal recht schroff die Christen von „der Welt“ abgrenzt. Im Trostbrief an die Kenzinger macht sie bei der Auslegung der Abrahamsgeschichte Ismael zum Typus für die „Weltkinder“¹¹⁷ während sie Isaak als Träger der Verheißung typologisch auf die wahren Gotteskinder bezieht. Außerdem schildert sie recht drastisch, daß Weltmenschen das Geheimnis des Leidens nicht verstünden.¹¹⁸ Es fällt auf, daß für Katharina Zell die Abgrenzung zwischen den Christen und dem „Kosmos“ (Joh 18,36) nicht durch die Taufe markiert wird, sondern daß die Grenze innerhalb der Christenheit verläuft. Nicht nur Heiden sind für sie Weltmenschen, sondern auch viele getaufte Christen, die nicht wirklich glauben. Katharina Zell unterscheidet zwischen ernsthaften Christen und Scheinchristen. Bei der Beerdigung ihres Mannes äußert sie die Hoffnung, viele der Anwesenden würden sich unter dem Eindruck des Ereignisses und der gehaltenen Predigten „an ihr Herz und Brust schlagen“ und „sich bekehren“.¹¹⁹

Die kritische – oder besser: realistische – Sicht der kirchlichen Verhältnisse führte sie aber nicht in die Separation vom Corpus permixtum der sichtbaren Kirche. Mit Nachdruck versichert sie, „die versamlung im eusserlichen tempel“ habe sie „nie geflohen noch verlassen / sonder mit ernst besucht von jugent an“.¹²⁰ Selbst dann, wenn das polemische Auftreten einzelner Prediger ihren Widerwillen erregte, nahm sie am Gottesdienst teil.

Schon 1524 findet sich in ihren Äußerungen häufig die Gegenüberstellung von „Geist“ und „Fleisch“, und über ihre Jugendzeit teilt sie 1557 mit, schon damals habe sie sich vom Tanzen, von „welttfreüden“, Reichtum und Fastnacht abgewandt und sich statt dessen mit dem Reich Gottes beschäftigt.¹²¹ Als Pfarrfrau führte für sie die Abwendung von „Haußgeziert vnnd Hoffart“, von „Hochzeiten / Freüden vnnd Däntzen“¹²² aber nicht zu einem Rückzug in ein kontemplatives Leben im Stil mittelalterlicher Frauenordensgemeinschaften, sondern „abgesundert [...] von der Welt“¹²³ engagierte sie sich in der Welt durch Seelsorge und Arbeit mit Kranken, Sterbenden, Trauernden und Gefangenen wie einst die Frauen im altkirchlichen Diakonissenamt.

Die Distanz zur Welt geht bei ihr auch nicht einher mit einer Verachtung der menschlichen Tätigkeiten, die zum alltäglichen Leben gehören. Ganz im Sinne der Lutherschen Berufsethik meint sie vielmehr, daß vor Gott der

¹¹⁷ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. Aij^v: „Jn wöllichem Jsmael / dann warlich seynd bedeut die welt kinder [...]“ – Diese Typologie war verbreitet, sie findet sich ähnlich z. B. auch bei Luther (WA 24, S. 307 f., Genesispredigt von 1527).

¹¹⁸ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. Aij^r.

¹¹⁹ K. Zell: Klagrede, S. 115.

¹²⁰ K. Zell: Ein Brieffe, Bl. Niiij^v.

¹²¹ Ebd., Bl. Aij^v.

¹²² Ebd., Bl. Gij^r.

¹²³ Ebd., Bl. Niiij^v.

Handwerksgeselle, die Dienstmagd, der Bauer, der Winzer und die Mutter mehr Gefallen fänden als „Pfaff, Mönch und Klosterfrau“. Wichtig sei jedoch, daß sie „sich in diesen Werken, die zum menschlichen Leben dienen, zu Gott kehren“, was zum Beispiel dadurch geschehen könne, daß man bei diesen Tätigkeiten bete oder christliche Lieder singe.¹²⁴

Wie zuvor bei der Auffassung von Jesus Christus und bei der Sicht des Heiligen Geistes so zeigt sich auch bei der Thematik „Christ und Welt“, daß Katharina Zell stark vom Johannesevangelium geprägt war.

f) Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche und zum Papsttum

In Katharina Zells frühen Schriften herrscht ein antiklerikaler, gegen die herrschenden kirchlichen Obrigkeiten gewandter Ton, und während der Interimszeit polemisiert sie erneut in aller Schärfe gegen das Papsttum. Der Papst ist für sie der „Widerchrist der Sünden“,¹²⁵ sie sieht in ihm den „lebendigen Teufel“,¹²⁶ und in der römisch-katholischen Kirche erblickt sie „die Lehr der falschen Aposteln“. ¹²⁷ Sie fürchtet den „Greuel“ und die „Abgötterei“ und vergleicht beides mit einem „böses Unkraut“, ¹²⁸ weil die römisch-katholische Lehre „wider die einige Erlösung und Seligmachung Christi unseres Herrn“ gerichtet sei. ¹²⁹ Die römisch-katholische Messe ist für sie „der falsche Gottesdienst“, der „zur Schmach Christi und seines Worts“ begangen werde. ¹³⁰ Den „Greuel zu Rom“ hält sie für den „ärgsten Feind unsers Herrn Jesu Christi“. ¹³¹

Die schroff antipäpstliche Einstellung Katharina Zells zeigt, daß sie keineswegs eine irenische Natur war und daß ihre Toleranzbereitschaft eindeutig Grenzen hatte. Ihre Unzufriedenheit mit der Kirche in ihrer Jugendzeit, ihre Einbeziehung in die Auseinandersetzungen der frühen Reformationsphase, ihre Erfahrungen während der Interimsperiode und sicherlich auch die antipäpstliche Polemik evangelischer Prediger festigten in ihr eine klare Position gegen die altgläubige Kirche als Institution und gegen ihren Gottesdienst.

g) Glaube und Werke

Katharina Zell begreift den Glauben als eine Gabe Gottes. Den Glauben könne man deshalb nicht zwingen und erzwingen. Der Glaube bringt na-

¹²⁴ So K. Zell in ihrer Vorrede zum 1534 von ihr herausgegebenen Gesangbuch. Zitiert nach G. E. Schweitzer: Katharina Zell, S. 24 f. Vgl. auch Alfred Erichson: Wolfgang Musculus – Katharina Zell. In: MGKK 2 (1897/98), S. 236–242, hier S. 241 f.

¹²⁵ K. Zell: Klagrede, S. 75.

¹²⁶ Ebd., S. 80.

¹²⁷ Ebd., S. 75.

¹²⁸ Ebd., S. 78.

¹²⁹ Ebd., S. 79.

¹³⁰ Ebd., S. 78.

¹³¹ Ebd., S. 115.

türlich gute Werke hervor, und diese vetreiben – laut Zell – alle Glaubensunsicherheit: „Die eusserlichen werck der lieb / machen vns gewiß / das wir glauben.“¹³² Werke der Nächstenliebe geben dem Menschen also die Sicherheit, zu denen zu gehören, denen Gott den Glauben geschenkt hat. Diese Sicht vom Zusammenhang zwischen dem Glauben und den Werken, die an Calvins Prädestinationslehre erinnert, treibt den Menschen an zur Tat.

Eindrucksvoll sind Katharina Zells Eingaben zur Reform des Blatterhauses, weil sie nicht nur zeigen, wie sie sich praktisch in diakonischen Fragen engagiert hat, sondern auch einen Einblick geben in die theologischen und geistlichen Hintergründe ihres sozialen Engagements. Sie sieht eine Notwendigkeit, den Armen zu helfen, damit „man nit vor gott in das urteil des dotschlags falle“, begründet also das karitative Handeln wie Luther mit dem 5. Gebot.¹³³ Es genügt ihr jedoch nicht, daß die Armen und Kranken am Körper gepflegt werden, sondern die Sorge für die Seele ist ihr genauso wichtig. „[N]ür zü essen geben, wie den suwen, nichts von gott reden noch wissen, wan si nür schlaffen in wüsten bethen, wie ein suw in mist, das gönnet man inen“, so beschreibt sie die Zustände im Blatterhaus, die sie gut kannte, weil auch ihr kranker Neffe längere Zeit dort gelebt hatte. Ist das Blatterhaus denn „nit auch ein kirch Christi?“, fragt Katharina Zell empört und fordert, daß morgens einer der Helfer an der St.-Thomas-Kirche ins Blatterhaus gehe, das Evangelium vorlese und mit den Menschen bete. Aus eigener Erfahrung, so kann man vermuten, begründet sie auch, warum dieser seelsorgerliche Dienst morgens geschehen solle: „[A]m morgen ist je der mensch geschickter, ahndechtiger und das herz enpfenglicher götlicher ding.“ Sie will, daß die Insassen einmal sagen: „[G]ott hat mich durch die krankheit in das hüß geprocht, mir ist ahn lib und sel geholfen worden.“¹³⁴ Sie selbst versuchte bei ihren Besuchen im Haus den seelsorgerlichen Dienst an den einzelnen Kranken, den die Pfarrer vernachlässigten, nach Kräften zu leisten. „[I]ch erfare wunder bi inen“, teilt sie mit: „[S]ie wissen nit, was Cristus ist; man lehret sis auch nit. wenig sint darinnen, die fro sint, wan ich kumme, mich biten, si zü lehren, und auch darumb danken.“¹³⁵

Wie sie sich den Glauben nicht ohne Werke vorstellen kann, so sind für sie auch soziales Engagement und Seelsorge nicht ohne gleichzeitige Wortverkündigung denkbar. Was sie von den Pfarrern gefordert hat, das hat sie selbst – soweit sie es konnte – praktiziert.

h) Taufe und Abendmahl

Schon 1524 ist bei Katharina Zell ganz deutlich ein spiritualistisches Sakramentsverständnis zu beobachten, wie es für die frühe Straßburger Reformationstheologie charakteristisch war. Bei der Auslegung der Brotrede im

¹³² K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. B^r.

¹³³ O. Winckelmann: Das Fürsorgewesen, T. 2, Nr. 33, S. 72.

¹³⁴ Ebd., T. 2, Nr. 33, S. 74.

¹³⁵ Ebd., T. 2, Nr. 34, S. 76.

4. Evangelium (Joh 6) wird das Essen des Fleisches Jesu und das Trinken seines Bluts nicht auf das Abendmahl bezogen, sondern als „warlich glauben das er erlößt sey / allain durch den todt / vnnd das blutuergiessen Christi“ interpretiert.¹³⁶

In ihrem Abendmahlsverständnis wendet sie sich auch später, als in Straßburg längst strenge Lutheraner das Sagen hatten, unter Berufung auf ihren Mann gegen die Lehre von einer substanzhaft zu verstehenden Realpräsenz. Christus, so schärfte sie ein, solle man nicht „im Brot suchen“, wie die Papstkirche lehre, sondern zur Rechten Gottes „vnd in der glaubigen hertzen“.¹³⁷ Sie denkt an ein geistliches Genießen des wahren Leibes und wahren Bluts Christi, nämlich „von den glaubigen Christen / im Geist / seel vnd gewissen“. Das äußerliche Brotbrechen sei dagegen lediglich ein Bezeugen des geistlichen Genusses und eine Gedächtnisfeier.¹³⁸

Hinsichtlich der Taufe teilt sie die Auffassung ihres Mannes, die Taufe solle „frey sein / der zeit vnnd altars [sic!] halb“, sie sei auch nicht identisch mit der Wiedergeburt und bedeute nicht die „Seligmachung“, sondern sie sei lediglich „das bad / der widergebur / vnnd bezeügung des waren rechten Tauffs / der durch vnnd inn dem Blut / Jesu Christi / des Lamb Gottes [...] geschehen ist / vnd durch den heiligen Geist in des menschen hertz vnd gewissen angelegt / vnd lebendig gemacht wirt“. Seligmacher sei „der HERR Christus allein“.¹³⁹ Es geht ihr also darum, daß die Tauflehre das solo Christo nicht verdrängt, und sie denkt an die „armen“ Mütter von ungetauft verstorbenen Kindern, deren „hertz betrübet“ werde durch ein Taufverständnis, das der sakramentalen Handlung übermäßiges Gewicht beilege. Zu gut hat sie noch „den grossen vnglauben / vnnd Jrthumb“ in Erinnerung, der unter dem Papsttum bezüglich der Taufe geherrscht habe, als ungetauft verstorbene Kinder separat, „an ein sonder ort“ begraben worden seien.¹⁴⁰ Und jetzt muß sie erneut beobachten, wie in Straßburg von Predigern Ängste hinsichtlich des Schicksals ungetauft verstorbener Kinder geweckt würden¹⁴¹ und „ein Affenspil auß dem Tauff“ gemacht werde.¹⁴²

Bezeichnend für Katharina Zells Sakramentsverständnis ist, daß sie dem geschriebenen und gepredigten Wort Gottes unbedingt den Vorrang lassen wollte vor sakramentalen Handlungen aller Art, die sie immer an die Zeit vor der Reformation erinnerten, und daß sie aus der Perspektive der Menschen und ihrer Gewissensnöte, insbesondere der Mütter, zu denken versuchte.

¹³⁶ K. Zell: Den leydenden Christglaubigen weybern, Bl. [Aijj]^r.

¹³⁷ K. Zell: Ein Brieff, Bl. [Hiiij]^r.

¹³⁸ Ebd., Bl. [Hiiij]^v.

¹³⁹ Ebd., Bl. Hiiij^r.

¹⁴⁰ Ebd., Bl. Hiiij^v.

¹⁴¹ Ebd., Bl. Hiiij^v.

¹⁴² Ebd., Bl. [Hiiij]^r.

i) Vaterunserauslegungen

In die „Klagrede“ bei der Bestattung ihres Mannes fügte Katharina Zell eine paraphrasierende Auslegung des Vaterunser ein, die einige interessante Gedanken enthält. Die Heiligung des Gottesnamens, so sagt sie, geschehe durch Erkenntnis und Lob. Das Kommen des göttlichen Reichs erfolge im Herzen der Menschen. Der menschliche Wille müsse „mit Christo am Oelberg“ (vgl. Mk 14,36 par.) gleichförmig werden. Die Brotbitte wird von ihr spirituell ausgelegt, indem um Trost, Frieden und Freude für die „verzagten Gewissen“ und um „das lebendige Brod“, nämlich um Jesus Christus, gebeten wird. Aus der Bitte um die Vergebung der Schuld macht sie ein ergreifendes Schuldbekenntnis, und bei der vorletzten Bitte interpretiert sie sehr persönlich die drohende Versuchung als das Kleinmütigwerden in der „großen Anfechtung“ und das Vergessen der göttlichen Verheißungen.¹⁴³

Auch 1558, in der Trostschrift für Felix Armbruster, wurde von Katharina Zell das Vaterunser behandelt. Hier erläutert sie auf eine originelle Weise die Vateranrede Gottes: Zunächst betont sie, wegen seiner Liebe und Barmherzigkeit werde Gott „Vater“ und nicht – wie im Alten Bund – „Herr“ genannt. Aufgrund der Wiedergeburt durch den Sohn, könne man aber auch „Großvater“ zu ihm sagen. Mehrfach vergleicht sie Gott auch mit einer Mutter, die die Schmerzen der Geburt und die Freude, ein Kind zu stillen, kenne. Die Reichsbitte wird wieder ganz verinnerlicht ausgelegt. Bei der Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, erinnert sie an Gottes Vergebung für Maria Magdalena (vgl. Lk 8,2 u. 7,36–50).¹⁴⁴

Mit ihren Vaterunserauslegungen leistete Katharina Zell einen bisher unbeachteten Beitrag zur reichhaltigen katechetischen Literatur der Reformationszeit. Meines Wissens war sie die einzige Frau, die sich damals in dieser speziellen Form um die Weitervermittlung evangelischer Lehre bemühte.

4. Die Bildungsvoraussetzungen der Katharina Zell

In Straßburg gab es in vorreformatorischer Zeit Mädchenschulen,¹⁴⁵ und Katharina Schütz gehörte wahrscheinlich zu den wenigen Mädchen, denen eine Schulbildung zuteil wurde.¹⁴⁶ So wird sie lesen und schreiben gelernt haben. Der lateinischen Sprache war sie allerdings nicht mächtig.

¹⁴³ K. Zell: Klagrede, S. 117 f.

¹⁴⁴ K. Zell: Den Psalmen Miserere ... paraphrasirt, Bl. Ev^r-Fijj^v, Gij^r-Gijj^r, Hv^v.

¹⁴⁵ Vgl. J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 21.

¹⁴⁶ Das ergibt sich aus ihrer Bemerkung, sie sei seit ihrem zehnten Lebensjahr „einerin des predigstuls vnd schulen gewesen“ (K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aij^v). – W. H. Klaustermeyer (The Role of Matthew and Catherine Zell, S. 227) meint dagegen, ihr sei „no formal education“ zuteil geworden.

Die Teilnahme am Gottesdienst war eine zweite Quelle ihrer Bildung. Da sie angibt, seit ihrem zehnten Lebensjahr, also etwa ab 1507/08 regelmäßig den Predigtgottesdienst besucht zu haben, wird sie noch den großen Prediger Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510), der seit 1478 in Straßburg wirkte und sich durch stark bibelbezogene Predigten hervortat,¹⁴⁷ im Münster erlebt haben. Auch sein Nachfolger Peter Wickram (gest. 1534), der bis 1523 in Straßburg amtierte, war ein engagierter Prediger und bekannte sich später – vorübergehend – zur Reformation.¹⁴⁸ Schließlich waren es die Predigten Matthäus Zells, ihres späteren Ehegatten, die sie, wie sie selbst versichert, „vleissig gehört“ hat.¹⁴⁹ Auf Predigten als Quelle ihrer theologischen Kenntnisse weist sie auch ausdrücklich selbst hin, wenn sie 1557 sagt, „lenger dann viertzig jar“ habe sie „in predigen“ und durch eigene, aktive Bemühungen „von Gott vnd Christo studiert“.¹⁵⁰

Schon früh muß sie sich in der Bibellektüre geübt haben. In Straßburg war bereits 1485 eine deutsche Bibel gedruckt worden.¹⁵¹ Seit 1522 stand auch Luthers Übersetzung des Neuen Testaments in Straßburger Ausgaben zur Verfügung.¹⁵² Katharina Zell hat es nachweislich schon 1524 bei der Formulierung ihrer Schriften benutzt.¹⁵³

Entscheidend für die Bildungsmöglichkeiten der Katharina Zell war später dann ihre Ehe mit Matthäus Zell, und zwar unter mehreren Aspekten. Zum einen konnte sie im Gespräch mit dem theologisch sehr gebildeten Ehegatten viel lernen. Einen Einblick in Matthäus Zells Theologie geben unter anderem seine Katechismen.¹⁵⁴ Zum anderen führte das schwere Schicksal der Kinderlosigkeit dazu, daß Katharina um so mehr Zeit für die Gemeinde und für ihre eigene Bildung hatte. Hinzu kam, daß Matthäus ihr – wie sie selbst dankbar berichtet – großzügig „Platz und

¹⁴⁷ Vgl. Johann Wilhelm Baum: Capito und Butzer: Straßburgs Reformatoren: Nach ihrem handschriftlichen Briefschätze, ihren gedruckten Schriften und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt. Elberfeld: Friderichs, 1860 (LASRK 3), S. 175–190; J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 16; M. U. Chrisman: Strasbourg and the Reformation, S. 68–78.

¹⁴⁸ Vgl. J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 20.29; Index Biographique Français / Helén Dwyer (Hg.); Barry Dwyer (Hg.). Bd. 4. London: Saur, 1993, S. 2145.

¹⁴⁹ K. Zell: Ein Brief, Bl. H1j^r.

¹⁵⁰ Ebd., Bl. N11ij^v.

¹⁵¹ Vgl. M. U. Chrisman: Printing and the Evolution of Lay Culture, S. 79.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 81.

¹⁵³ Längere, kompliziertere neutestamentliche Bibelzitate orientierten sich schon 1524 eindeutig an der Lutherübersetzung, vgl. z. B. K. Zell: Den leydenen Christglaubigen weybern, Bl. [A11ij]^r (Zitat von Hebr 12,7 f.).

¹⁵⁴ Johann Michael Reu (Hg.): Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts. Bd. 1: Süddeutsche Katechismen. Gütersloh: Bertelsmann, 1904 (Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts in der ev. Kirche Deutschlands zw. 1530 u. 1600 1/1), S. 105–141. – Für seine Anfangszeit als Reformator ist besonders wichtig die „Christliche Verantwortung“ von 1523 in: Adolf Laube (Hg.); Annerose Schneider (Hg.): Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524). Bd. 1. Berlin (Ost): Akademie-Verl., 1983, S. 284–293.

Weile gegeben“ hat zum „lesen, hören, beten, studiren“, auch wenn es auf Kosten der Haushaltsführung gegangen sei.¹⁵⁵ Martin Bucer bestätigte und interpretierte die für Katharina so günstige Situation auf seine Weise, wenn er in einem Brief an seinen Freund, den süddeutschen Reformator Ambrosius Blarer (1492–1564), äußerte, Matthäus Zell werde von seiner Frau beherrscht.¹⁵⁶

Der fünfte Gesichtspunkt, der bei der Frage nach den Bildungsvoraussetzungen der Katharina Zell zu nennen ist, sind die zahlreichen Begegnungen und Gespräche mit gebildeten Theologen, darunter erstrangigen Vertretern der reformatorischen Bewegung. Schon in ihrer Jugend hatte sie auch persönlichen Umgang mit Straßburger Theologen. „Ich [habe]“, so teilt sie über diese frühe Zeit mit, „alle gelerten geliebt / viel besucht / vnd mit jhnen mein gespräch [...] gehabt“.¹⁵⁷ Später waren es in Straßburg vor allem Martin Bucer, Wolfgang Capito (1478–1541) und Caspar Hedio, mit denen sie ständigen Umgang pflegte. Auch mit Johannes Calvin hatte sie während seiner Straßburger Zeit (1538–1541) Kontakt.¹⁵⁸ Den unruhigen und unbequemen Laienprediger und Volksschriftsteller Melchior Hofmann (ca. 1500–1543) besuchte sie im Straßburger Gefängnis, wo er von 1533 an bis zu seinem Lebensende einsaß.¹⁵⁹

Gelehrte von nah und fern besuchten die Zells in Straßburg und lebten manchmal sogar längere Zeit im geräumigen und gastfreundlich geführten Pfarrhaus. 1528 war der ehemalige Stuttgarter Prediger Dr. Johannes Mantel (ca. 1468–1530) zu Gast bei ihnen.¹⁶⁰ Vierzehn Tage lang wohnten 1529 der Reformator Basels Johannes Oekolampad (1482–1531) und Zwingli, die auf dem Weg nach Marburg waren, im Zellschen Pfarrhaus.¹⁶¹ Zur Zeit des Hagenauer Religionsgesprächs 1540, so berichtet Ka-

¹⁵⁵ Brief an Schwenckfeld oder Ludwig Rabus, 19. Oktober 1553, zitiert nach T. W. Röhrich: Katharina Zell, S. 168. Vgl. zu diesem Brief u. der Frage nach dem Adressaten M. Lienhard: Catherine Zell, S. 124 f., Nr. 19 f.

¹⁵⁶ Brief von Martin Bucer an Ambrosius Blarer, 16. November 1533, in: A. Blarer; Th. Blarer: Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 377, S. 441–443, hier S. 442: „Matheus pius quidem, sed prorsus ingenio incocto et γυναικοκρατούμένῳ et ab ea, quae furit sese amando.“

¹⁵⁷ K. Zell: Ein Brief, Bl. Aij^v-Aij^r.

¹⁵⁸ Z. B. 1539, vgl. den Brief Calvins an Farel, 8. Oktober 1539, in: Johannes Calvin: Opera quae supersunt omnia. Bd. 10, T. 2: Thesaurus epistolicus Calvinianus. Bd. 1 / Wilhelm Baum (Hg.); Eduard Cunitz (Hg.); Eduard Reuß (Hg.). (Repr. der Ausg. Braunschweig: Schwetschke, 1872). New York: Johnson, 1964 (CR 38), Nr. 188, Sp. 396–400, hier Sp. 398.

¹⁵⁹ Am 10. November 1533, vgl. Manfred Krebs (Bearb.); Hans Georg Rott (Bearb.): Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd. 8: Elsaß, II. Teil: Stadt Straßburg 1533–1535: Mit Benutzung der von † Joh[ann] Adam hinterlassenen Materialsammlung bearbeitet. Gütersloh: Mohn, 1960 (QFRG 27), Nr. 451, S. 203.

¹⁶⁰ K. Zell: Ein Brief, Bl. Gij^r; J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 78.102. – Zur Person vgl. J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 102; Martin Brecht; Hermann Ehmer: Südwestdeutsche Reformationsgeschichte: Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534. Stuttgart: Calwer Verl., 1984, S. 30.

¹⁶¹ K. Zell: Ein Brief, Bl. Hij^r.

tharina Zell, waren einmal „30. herrlicher gelehrter Menner / auß Wittenbergk / Sachssen / Hessen / Nürenbergk / Schwaben vnnd andern Orten / auff ein mal bey einander inn vnserem Hauß zu gast“. ¹⁶² Bevor Martin Bucer Anfang April 1549 Straßburg für immer verließ, war er einige Tage lang bei Katharina Zell untergetaucht. ¹⁶³

Auch auf zahlreichen längeren oder kürzeren Reisen, teilweise alleine und teilweise mit ihrem Ehemann, kam Katharina Zell mit bedeutenden und gebildeten Persönlichkeiten in Kontakt.

Im Frühjahr 1533 besuchte sie gemeinsam mit ihrem Mann Ambrosius Blarer in Konstanz. ¹⁶⁴ Im Sommer 1538 kam es in Wittenberg zu einer Begegnung mit Martin Luther. ¹⁶⁵ Diese muß für Katharina Zell ganz besonders eindrücklich gewesen sein. Beinahe dreißig Jahre später zitierte sie noch, wie Luther damals zu ihr und ihrem Mann warnend gesagt habe: „[H]üten hüten euch das jr nimmermehr lassen widerumb ein-khummern / was abgethon ist / vnd khein grundt in der schrift hat.“ ¹⁶⁶ Außerdem fand auch eine Begegnung mit Philipp Melanchthon statt, ¹⁶⁷ und Nikolaus von Amsdorf (1483–1565), der damals in Magdeburg wirkte, lernte sie kennen. ¹⁶⁸

Eine weitere Reise, gemeinsam mit ihrem Mann, führte sie unter anderem in die Schweiz, ins Schwabenland, nach Nürnberg und in die Pfalz. Dabei hatten sie wiederum Begegnungen mit vielen Gelehrten. ¹⁶⁹ Beim Hagenauer Religionsgespräch stattete Katharina Zell dem Lüneburger Reformator Urbanus Rhegius (1489–1541) allein einen Besuch ab. ¹⁷⁰ 1548 besuchte sie, nach dem Tod ihres Gatten, den Hebraisten Konrad Pellikan (1478–1556) in Zürich. ¹⁷¹

Seit seiner Ankunft in Straßburg im Jahre 1529 hatte Katharina Zell bis an sein Lebensende auch ununterbrochen Kontakt zu Kaspar Schwenckfeld. In den Jahren 1531 bis 1533 wohnte er sogar zeitweise im Hause der Zells. ¹⁷² Später war die Beziehung brieflicher Natur.

¹⁶² Ebd., Bl. Hjj^v.

¹⁶³ Vgl. Martin Greschat: Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit. München: Beck, 1990, S. 232.

¹⁶⁴ Vgl. Brief von Ambrosius Blarer an Martin Bucer, ca. 10. Juni 1533, in: A. Blarer; Th. Blarer: Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 339, S. 400–401, hier S. 401; G. E. Schweitzer: Katharina Zell, S. 24.

¹⁶⁵ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Gijj^r.

¹⁶⁶ Ebd., Bl. Jij^v.

¹⁶⁷ Ebd., Bl. Gijj^v.

¹⁶⁸ Vgl. M. Lienhard: Catherine Zell, S. 120.

¹⁶⁹ K. Zell: Ein Brieff, Bl. H^v.

¹⁷⁰ Ebd., Bl. Hjj^v.

¹⁷¹ Vgl. den Brief von John Hooper an Martin Bucer, 19. Juni 1548, in: Johannes Calvin: Opera quae supersunt omnia. Bd. 12: Thesaurus epistolicus Calvinianus. Bd. 3 / Eduard Cunitz (Hg.); Eduard Reuß (Hg.). (Repr. der Ausg. Braunschweig: Schwetschke, 1874). New York: Johnson, 1964 (CR 40), Nr. 1037, Sp. 722–726, hier Sp. 722.

¹⁷² Vgl. Kaspar Schwenckfeld: Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig: December 1530–1533 / Chester David Hartranft (Hg.). Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1914 (CSch 4), Nr. 147, S. 846.

Durch Briefe hielt Katharina Zell aber auch Kontakt zu vielen anderen Männern aus der Reformationsbewegung, die nicht oder nicht mehr in Straßburg weilten, so zu Luther, Bucer, Pellikan, Paul Fagius, Johannes Brenz, Ludwig Rabus, Melchior Ambach und Ambrosius Blarer.¹⁷³

Ein weiterer, sechster Gesichtspunkt, der Katharina Zells theologische Bildung erklärt, ist die Lektüre von reformatorischen Schriften und von anderen Büchern gelehrter Männer.¹⁷⁴ Erhalten aus ihrem ehemaligen Besitz ist ein Band von zehn Interimsschriften der Jahre 1548 und 1549 mit teilweise umfangreichen Randbemerkungen, in denen sich Katharina Zell vehement gegen die Interimsbestimmungen ausspricht. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß es weitgehend Bücher sind, die erst nach dem Tod ihres Mannes erschienen, also ganz klar aus ihrer und nicht aus der Bibliothek ihres Mannes entstammen. Unter anderem handelt es sich um die Werke von folgenden Autoren: Nikolaus von Amsdorf, Andreas Osiander, Caspar Aquila.¹⁷⁵

Zahlreiche weitere Texte, die sie zumindest gekannt, vielleicht aber auch wirklich gelesen hat, lassen sich indirekt mehr oder weniger genau aus ihren Angaben in ihren Schriften erschließen.

Katharina Zell waren eine ganze Reihe von frühen Werken Luthers bekannt. Hierzu gehören das Taufbüchlein von 1523¹⁷⁶ und „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi“ aus demselben Jahr.¹⁷⁷ Die Obrigkeitsschrift hat sie in dem Teilabdruck gelesen, der durch Sebastian Castellio verbreitet wurde.¹⁷⁸ Außerdem kannte sie weitere frühe Lutherschriften.¹⁷⁹ Ferner war ihr eine von Luthers Postillen vertraut¹⁸⁰ und die 1530 erschienene Auslegung von Psalm 118 „Das schöne Confitemini“.¹⁸¹ Auch die ebenfalls in den dreißiger Jahren gedruckte Predigt über den 110. Psalm „Dixit Dominus Domino meo“ findet Erwähnung¹⁸² und eine von Luthers Auslegungen des 2. Glaubensartikels.¹⁸³

Von Philipp Melanchthon werden die *Loci communes* (1521) zitiert, natürlich in der deutschen Übersetzung.¹⁸⁴

Selbstverständlich nennt sie auch Schriften Straßburger Provenienz. Dazu gehören die für den Beginn der Reformation in Straßburg wichtige, von Martin Bucer und anderen verfaßte „Grund und Ursach auß gotlicher

¹⁷³ Vgl. M. Lienhard: Catherine Zell, S. 123–125 (Übersicht über die insgesamt 30 erhaltenen Briefe mit Datums- und Quellenangaben).

¹⁷⁴ Vgl. ihre eigene Aussage: K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aijv.

¹⁷⁵ Vgl. M. Lienhard: Catherine Zell, S. 120–121 (Liste der Titel und Hinweise zu den Marginalien).

¹⁷⁶ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Hiiijv.

¹⁷⁷ Ebd., Bl. Jv.

¹⁷⁸ Ebd., Bl. Er.

¹⁷⁹ Vgl. ihre Angaben ebd., Bl. [Eiiij]r, Kiiijr.

¹⁸⁰ Ebd., Bl. Jijr, Nijv.

¹⁸¹ Ebd., Bl. Nijv.

¹⁸² Ebd., Bl. Nijv.

¹⁸³ Ebd., Bl. Nijv.

¹⁸⁴ Ebd., Bl. Hiiijv.

schrift der neüwerungen, an dem nachtmal des herren ... fürgenommen“ (1524/25)¹⁸⁵ und eine Abendmahlsschrift Bucers aus der Mitte der zwanziger Jahre, die auch Joh 6 auslegt,¹⁸⁶ wahrscheinlich also die „Vergleichung D. Luthers und seins gegentheyls vom Abentmal Christi“ von 1528.

Von Johannes Brenz kennt sie sein 1528 angefertigtes Gutachten, „ob ein Weltliche Obrigkeit in Götlichen und billichen Rechten die Widertäufer durch Fewer oder Schwerdt vom Leben zum todt richten lassen möge“, aus Sebastian Castellios Toleranzschrift.¹⁸⁷ Sie weiß auch, was Brenz über die Sakramente¹⁸⁸ und über die Gottheit des Menschen Jesus geschrieben hat,¹⁸⁹ wobei aber nicht klar ist, ob sie selbst Texte von Brenz zu diesen Themen gelesen oder nur indirekt – eventuell vermittelt durch Kaspar Schwenckfeld, der mehrfach in an sie gerichteten Briefen diese Themen erörterte – davon Kenntnis erhalten hat.

Des Konstanzer Reformators Johannes Zwick (1496–1542) 1530 erschienener Katechismus „Bekantnuß der zwölff Artickel des Glaubens von Jesu Christo ... Jn frag vnnnd bettwyß. Für jung vnd einfältig leut“ wird von Katharina Zell angeführt.¹⁹⁰ Ferner nennt sie Bücher von Johannes von Staupitz¹⁹¹ und von Matthias Flacius.¹⁹²

Sie kennt die Marburger Artikel von 1529, aus deren versöhnlichem Schlußwort sie frei zitiert.¹⁹³

Sie beruft sich ferner auf Sebastian Castellios (1515–1563) berühmte, nach der Verbrennung Michael Servets (1553) unter dem Pseudonym Martinus Bellius geschriebene Schrift „De haereticis, an sint persequendi“ in der ca. 1555 erschienenen deutschen Übersetzung.¹⁹⁴

Unter den Autoren der Alten Kirche und des Mittelalters zitiert sie Augustin¹⁹⁵ und Hieronymus Savonarola.¹⁹⁶ Die in Straßburg erschienenen „Historien Der Heyligen Außewölten Gottes Zeugen / Bekennern und Martyrern“, die seit 1552 von Ludwig Rabus zusammengetragen wurden, waren ihr ebenfalls vertraut.¹⁹⁷

Zahlreiche Bücher von Kaspar Schwenckfeld hat sie gelesen, deren Titel sie nicht im einzelnen nennt.¹⁹⁸ Sie erwähnt dabei ein Schwenckfeld-Buch mit einer Vorrede Capitos.¹⁹⁹ Das ist die Neuauflage der 1. Apologie an

¹⁸⁵ Ebd., Bl. Jij^r–Jij^v.

¹⁸⁶ Ebd., Bl. [Diiij]^r, J^r.

¹⁸⁷ Ebd., Bl. E^r.

¹⁸⁸ Ebd., Bl. [Diiij]^r.

¹⁸⁹ Ebd., Bl. Nij^v.

¹⁹⁰ Ebd., Bl. Jij^r.

¹⁹¹ Ebd., Bl. [Eiiij]^r.

¹⁹² Ebd., Bl. [Diiij]^v, M^r.

¹⁹³ Ebd., Bl. [Diiij]^r; vgl. BSLK S. 65, Z. 20–26.

¹⁹⁴ K. Zell: Ein Brief, Bl. E^r. – Zur deutschen Fassung vgl. VD 16, 1. Abt., Bd. 4 (1985), S. 170, Nr. C 2132.

¹⁹⁵ K. Zell: Ein Brief, Bl. J^r.

¹⁹⁶ Ebd., Bl. N^v.

¹⁹⁷ Ebd., Bl. Fijj^r.

¹⁹⁸ Ebd., Bl. Fij^v, Mijj^r.

¹⁹⁹ Ebd., Bl. [Kiiij]^r.

Friedrich II. von Liegnitz, 1529 erschienen.²⁰⁰ Unter der gegen Schwenckfeld gerichteten Literatur nennt sie des Straßburger Predigers Professor Melchior Specker (gest. 1569) Buch,²⁰¹ das den Titel „Von der herrlichen Zukunft Jesu Christi“ trägt und 1555 erschienen ist.²⁰²

Katharina Zell hatte also gute Voraussetzungen und zahlreiche Möglichkeiten, sich theologische Kenntnisse zu verschaffen, und sie hat in ihrem vergleichsweise langen Leben davon reichlich Gebrauch gemacht.

5. Katharina Zells Selbstverständnis

Wenden wir uns nun noch Katharina Zells Selbstverständnis zu und betrachten wir, wie sie selbst ihr Rolle verstanden hat.

Katharina Zell hielt sich nicht für weise „wie Judith / Ester / Jael / Abigail vnd dergleichen herrlichen Weiber“.²⁰³ In typischer, sich selbst erniedrigender Redeweise beschrieb sie sich als „armes weib“, das „auß sonder gnaden vnd vnuerdienter lieb“ von Jesus Christus „zu seiner heiligen vnd warem erkanntnus“ berufen worden sei.²⁰⁴ „[I]ch bin eine arme sünderin“, bekannte sie 1557 im Rückblick auf ihr Leben.²⁰⁵ Von ihrem Frausein distanzierte sie sich regelrecht, wenn sie sagte, sie habe „nit nach der maß eins weibs“ gehandelt, „sondern nach der eingeschenckten maß“, die ihr Gott „durch seinen geist gegeben“ habe.²⁰⁶ Aber selbstbewußt konnte sie auch sagen, Gott habe ihr „mehr verstandts / lust vnd frewd“ an den göttlichen Geheimnissen gegeben „dann anderen Weibern“.²⁰⁷

Mehrfach bezeichnete sich Katharina Zell als „Kirchenmutter“²⁰⁸ und fügte erläuternd hinzu, sie sei „ein ziererin des predigstuls vnd schulen“ gewesen.²⁰⁹ Kirchenmutter war kein damals gängiger, auch von anderen gebrauchter Ausdruck,²¹⁰ sondern eine originelle Wortprägung der Katharina Zell, die aus ihrer Reflexion über ihr Selbstverständnis entstanden ist. Eine Kirchenmutter ist eine Frau, die für die Kirche sorgt wie eine Mutter für ihre Kinder.

Sie sah sich auch als „Gehülff“ ihres Mannes, nach ihrem „Maas und Vermögen“, und zwar sowohl „in seinem Haus“ als auch „im Amt und Dienst“.²¹¹ Sie nannte sich in Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte

²⁰⁰ Vgl. S. G. Schultz: Caspar Schwenckfeld, S. 172 f.

²⁰¹ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Mijj^v.

²⁰² Vgl. J. Adam: Evangelische Kirchengeschichte, S. 323.

²⁰³ K. Zell: Ein Brieff, Bl. [Jijij]^v.

²⁰⁴ Ebd., Bl. Aij^r.

²⁰⁵ Ebd., Bl. Hij^v.

²⁰⁶ Ebd., Bl. Aij^r.

²⁰⁷ Ebd., Bl. K^v.

²⁰⁸ Ebd., Bl. Aij^v, [Gijij]^r, Mij^r, Nijj^v.

²⁰⁹ Ebd., Bl. Aij^v, ähnlich Bl. Nijj^v.

²¹⁰ Weder das Grimmsche Wörterbuch noch die einschlägigen Lexika der südwestdeutschen Mundarten verzeichnen das Wort.

²¹¹ K. Zell: Klagrede, S. 56; ähnlich K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aij^r.

der Bibel „ein stücklin von der ripp des säligen Matthei Zellen“ (vgl. Gen 2,22).²¹² Hiermit drückte sie ihre enge Verbundenheit mit ihrem Mann und ihre geistige Abhängigkeit aus. Umgekehrt hat sie auch ihr Ehemann als „seinen helffer“ bezeichnet.²¹³ Wichtig war ihr selbst, daß sie dabei mitwirken konnte, das Evangelium zu „bauwen“, die „veriaigten“ aufzunehmen und die „elenden“ zu trösten. Kirche, „predigstul“ und die Schulen habe sie, so betont sie, immer gefördert und geliebt.²¹⁴ Sie hielt sich deshalb – ganz bescheiden – einfach für „eine alte mitarbeiterin der Kirchen zu Straßburg“.²¹⁵

Für Katharina Zell war es nie selbstverständlich, das Wort zu ergreifen. Als sie bei der Beerdigung ihres Mannes der Trauerrede Bucers ihre eigene folgen ließ, begann sie mit einer Rechtfertigung dieses sicherlich ungewöhnlichen Vorgangs: Weil sie selbst von dem Ereignis am meisten betroffen sei („dieweil diese Begräbniß und Handlung mich am größtentheil betrifft“), müsse sie „auch etwas dazu reden“. Sie könne sich nicht zurückhalten, weil ihr betrübtes Herz vor Leid überfließe.²¹⁶ Ausdrücklich wehrte sie den Gedanken ab, sie wolle sich, indem sie eine Rede halte, „in das Amt der Prediger und Apostel stellen“,²¹⁷ was sie doch aber faktisch zu tun im Begriff war. Das zeigt, daß ihr Selbstbewußtsein hinter dem zurückgeblieben war, wozu sie in der Lage und auch bereit war. Sie konnte und wollte predigen, aber tat es mit dem Gefühl, daß ihr eigentlich diese Rolle nicht zustand.

Auch in der Auseinandersetzung mit Ludwig Rabus hätte sie gerne „als ein arm Weib geschwiegen [...] vnd andere lassen reden“, aber da niemand das Wort ergriffen habe, sah sie sich zum Reden und Schreiben gedrungen. Jesu Wort an die Pharisäer, wenn seine Jünger schwiegen und ihn nicht als den kommenden König verkündigten, würden „die Steine schreien“ (Lk 19,40), zitierte sie und bemerkte mit einem Schluß vom Geringeren auf das Größere, sie sei „dannoch mehr dann ein stein“. Sie verglich sich mit der sprachbegabten Eselin Bileams, die „den Engel sahe mit dem schwerdt im wege stan / den der Prophet nit sahe“, (vgl. Num 22,23) und den Propheten vor dem Gericht Gottes bewahren wollte.²¹⁸ Aus dieser biblischen Szene folgerte Katharina Zell: Wenn der Geringere etwas erkennt, was der Größere – obwohl es für ihn wichtig ist – nicht sieht, dann muß der Geringere reden! Deshalb mußten Frauen das Wort ergreifen, wenn die Männer in Situationen, in denen man den Mund auf tun müsse, schwiegen. Auch mit der Berufung auf den göttlichen Geist rechtfertigte sie, wie schon gezeigt wurde, ihr öffentliches Auftreten als Frau.²¹⁹

²¹² K. Zell: Ein Brieff, Bl. Aiiij^v.

²¹³ Ebd., Bl. Gij^v.

²¹⁴ Ebd., Bl. Aiiij^r.

²¹⁵ Ebd., Bl. F^v.

²¹⁶ K. Zell: Klagrede, S. 54 f., vgl. auch S. 118.

²¹⁷ Ebd., S. 55.

²¹⁸ K. Zell: Ein Brieff, Bl. F^v.

²¹⁹ Vgl. z. B. ebd., Bl. F^r.

Katharina Zell wußte, daß sie mit ihrem Hervortreten in der Öffentlichkeit und ihrem starken kirchlichen Engagement eine Ausnahme darstellte. Vor der Reformationszeit, so bemerkte sie, sei ein solches Verhalten „bey vnsern Weybern nicht gewonlich gewesen“, und auch nach ihr sei „nicht vil nachuolg gethan [...] worden“.²²⁰ 1524 verteidigte sie sich mit Gal 3,28 (Gleichheit von Mann und Frau) und Joel 3,1 (geistbegabte Töchter als Prophetinnen der Endzeit) und mit Gottes Handeln an Zacharias und Elisabeth: Während Zacharias stumm war, habe Elisabeth den Heiligen Geist empfangen (Lk 1).²²¹ Sie sah also das biblische Zeugnis auf ihrer Seite, wenn sie in der Öffentlichkeit das Wort ergriff.

Zusammenfassend bemerkte Katharina Zell über ihre eigene Rolle, sie habe „nach der leer / des heiligen Pauli“ gemäß „der regel der glaubigen Weiber zu seinen zeitten gelebt“,²²² womit sie ihre Unterordnung unter ihren Mann (vgl. Eph 5,22) und ihren Verzicht, auf die Kanzel zu steigen, (vgl. I Kor 14,34) meinte. „[B]in ich auff die Kantzel gestanden? oder hab ich sunst gethan das einem Christen Weib nit gezimpt“, fragte sie ihren Kontrahenten Ludwig Rabus.²²³ Auch für Katharina Zell gab es also eine klare Grenze, wo nach ihrer Ansicht die Gleichberechtigung der Frau endete.

Zuletzt muß noch erörtert werden, wo Katharina Zells Position innerhalb der schon früh gespaltenen und in sich zerstrittenen Reformationsbewegung zu suchen ist. In der Literatur wird sie häufig als Schwenckfelderin, gar als „das Haupt der Schwenckfeldschen Freunde in Straßburg“²²⁴ betrachtet. Sie hatte tatsächlich immer Kontakt zu Schwenckfeld, las seine Schriften und verteidigte ihn; doch war sie deshalb eine verschworene Anhängerin seiner theologischen Sonderlehren? Auch mit Luther hatte sie ja Kontakt und studierte seine Schriften. Ja, sie schätzte und verehrte ihn über alles, und ihre Schriften sind voller Ehrbezeugungen für den großen Reformator und Verkündiger des Evangeliums.²²⁵ Luther, Zwingli und Schwenckfeld hielt sie gleichermaßen für „frumme lerer vnd prediger“.²²⁶ Schwenckfeld, so betonte sie, sei „ein mensch vnnd Christ / vnnd nicht ein reissender Wolff vnnd Ketzer“.²²⁷ In den entscheidenden, grundlegenden Glaubensfragen sah sie einen Konsens zwischen allen Anhängern der Reformation, gestand aber auch zu, daß es überall – also auch unter Anhängern Schwenckfelds und unter Täufern – „schwache vnweiße oder auch

²²⁰ Ebd., Bl. Gij^r.

²²¹ Vgl. Katharina Zells „Entschuldigung“, zitiert nach M. U. Chrisman: *Women and the Reformation*, S. 153.

²²² K. Zell: Ein Brieff, Bl. Gij^v.

²²³ Ebd., Bl. Hiiij^r.

²²⁴ J. Ficker: Zell, Matthäus, S. 652, Z. 49 f.; ähnlich O. Michaelis: Katharina Zell, S. 61. – Vgl. auch Daniel Husser: Caspar Schwenckfeld et ses adeptes entre l'Eglise et les sectes à Strasbourg. In: G. Livet; F. Rapp: *Strasbourg au coeur religieux du XVI^e siècle*, S. 511–535.

²²⁵ Z. B. K. Zell: Klagrede, S. 56.78.

²²⁶ K. Zell: Ein Brieff, Bl. Fiiij^v.

²²⁷ Ebd., Bl. [Kiiij]^v.

böse“ Leute gebe.²²⁸ Aber weder Schwenckfeld noch „die armen Tauffbrüder“²²⁹ dürfen ihrer Ansicht nach generell ausgegrenzt werden. Sie vertrat also den Gedanken einer innerprotestantischen Ökumene.

Unerträglich war für sie, von jungen Predigern in der Straßburger Kirche hören zu müssen, es sei besser, „Bäpstlich / dann Taufferisch od[er] Schwenckfeldisch“ zu sein.²³⁰ Kaspar Schwenckfeld kannte sie erst seit seiner Ankunft in Straßburg im Jahre 1529,²³¹ und erst seit 1530 hatte sie seine Schriften gelesen.²³² Was sich bei Katharina Zell an Gedanken finden läßt, die Auffassungen Schwenckfelds nahe stehen, war bei ihr, wie ihre Schriften aus dem Jahr 1524 zeigen, schon angelegt, bevor sie Schwenckfeld kennenlernte. Mit ihrer energischen Verteidigung der Täufer, ihrer Ablehnung der Separation und ihrer tiefen Verehrung Luthers stand sie in wichtigen Punkten sogar im Gegensatz zu Schwenckfelds Position. Die tief-sinnigen christologischen Streitfragen, um die es zwischen Schwenckfeld und Brenz (und anderen Lutheranern) ging,²³³ hat sie wahrscheinlich im Detail gar nicht verstanden. Ihre Auffassung von Christentum und Kirche entsprach dem, was in einer neueren Untersuchung als typisch für die religiöse Haltung „säkularer Lutheraner“ in Straßburg herausgearbeitet wurde: „[a] simple Bible-based religion [that] everyone could understand, good morals that everyone could appreciate and practice, a church in which the clergy served the laity and did not dictate to them“.²³⁴

Katharina Zell lebte aus der Erinnerung an die Anfangszeit der Reformation. Die innerevangelischen Kontroversen waren ihr unerträglich, weil sie die Aufbruchsstimmung der frühen Jahre, den Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche und die eigene religiöse Erfahrung – die befreiende Wirkung der evangelischen Botschaft für ihr eigenes Leben – noch vor Augen hatte, als die Reformationsgeschichte schon längst über die Phase der „Ordnung und Abgrenzung“ (Martin Brecht)²³⁵ in die Zeit der Verfestigung, Verhärtung und des Epigonentums übergegangen war. Sie widersetzte sich den „vil Ceremonien“, die man in den Kirchen wieder einzuführen begann,²³⁶

²²⁸ Ebd., Bl. Diiij^v.

²²⁹ Ebd., Bl. Hij^v.

²³⁰ Ebd., Bl. M^r.

²³¹ Vgl. S. G. Schultze: Caspar Schwenckfeld, S. 171–179, bes. S. 172, u. Katharina Zells eigene Angaben: K. Zell: Ein Brief, Bl. Fij^v. Zu Schwenckfelds Aufenthalt in Straßburg s. auch R. Emmet McLaughlin: Caspar Schwenckfeld: Reluctant Radical: His Life to 1540. New Haven: Yale Univ., 1986, S. 123–159.

²³² K. Zell: Ein Brief, Bl. Mijj^r.

²³³ Zu Schwenckfelds Christologie vgl. André Sciegienny: *Homme charnel, homme spirituel: Étude sur la christologie de Caspar Schwenckfeld (1489–1561)*. Wiesbaden: Steiner, 1975 (VIEG 76, Abt. f. Abendl. Religionsgesch.).

²³⁴ Lorna Jane Abray: *The Laity's Religion: Lutheranism in Sixteenth-Century Strasbourg*. In: R. Po-Chia Hsia (Hg.): *The German People and the Reformation*, S. 216–232, Zitat S. 232; vgl. auch Lorna Jane Abray: *The People's Reformation: Magistrates, Clergy, and Commons in Strasbourg, 1500–1598*. Ithaca: Cornell Univ., 1985.

²³⁵ Vgl. Martin Brecht: *Martin Luther*. Bd. 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*. Stuttgart: Calwer Verl., 1986.

²³⁶ K. Zell: Ein Brief, Bl. Jij^v.

und fürchtete, „dz es mit der zeit [...] doch ein newes Bapsthumb geben möchte“.²³⁷

6. Katharina Zell als Lientheologin der Reformationszeit

Das reformatorische sola-scriptura-Prinzip verbunden mit der allgemeinen Verfügbarkeit von Bibeln in deutscher Sprache bot Männern und Frauen niederer Bildungsstufen die Möglichkeit, kirchen- und gesellschaftsreformerische Gedanken zu begründen und sich in die öffentliche Diskussion einzumischen, indem sie mit der Bibel argumentierten. Die daraus resultierende Häufung von Bibelziten, wie sie uns in einigen Schriften der Katharina Zell begegnet, war ein Stilmerkmal vieler Flugschriften, die in der Reformationszeit von Menschen geschrieben wurden, denen keine Universitätsbildung zuteil geworden war.

Katharina Zell war nicht die einzige und auch nicht die erste Frau, die auf seiten der reformatorischen Bewegung zur Feder griff. Aber sie hat mehr als alle anderen geschrieben,²³⁸ ihre Schriften decken ein breites Spektrum literarischer Gattungen und einen außerordentlich großen Zeitraum von fünfunddreißig Jahren ab. Sie ist deshalb die bedeutendste Frau unter den Schriftstellerinnen der Reformationszeit. Reformatorisch in ihrem Denken waren der feste Bibelbezug, das Sündenbewußtsein und die Vergebungsgewißheit, das von ihr geforderte und praktizierte allgemeine Priestertum, ihr Kampf gegen die „Werkheiligen“ und den „falschen Gottesdienst“, also gegen Messe und Heiligenverehrung.²³⁹

Wenn man den Begriff „Theologie“ nicht für die Universitätswissenschaft reservieren will, was für die Reformationsepoche ganz unangemessen wäre,²⁴⁰ so gibt es allen Grund, Katharina Zell zu den Theologen, zu den Lientheologen der Reformationszeit zu zählen. Zwar kann nicht jedes Reden von Gott und jede fromme Äußerung als Theologie bezeichnet werden. Doch Katharina Zell äußerte nicht einfach Glaubensüberzeugungen, sie reihte nicht nur Bibelzitate aneinander, sie wiederholte nicht bloß schlagwortartige Grundaussagen und allgemeinbekannte Parolen reforma-

²³⁷ Ebd., Bl. M^r.

²³⁸ Argula von Grumbach hat insgesamt acht verschiedene Schriften veröffentlicht, die aber alle kurz sind und im Grunde nur von einem Thema handeln, nämlich vom Fall Seehofer und – damit zusammenhängend – dem in den Auseinandersetzungen mit den Altgläubigen geforderten Bekennermut. Damit hat sie zwar mehr Werke als Katharina Zell in den Druck gehen lassen, aber die Gesamtseitenzahl beträgt nur einen Bruchteil dessen, was Katharina Zell publizierte.

²³⁹ K. Zell: Klagrede, S. 57.

²⁴⁰ In der Reformationszeit gab es angesehene Theologen, die nie ein Theologiestudium mit einem höheren akademischen Grad abgeschlossen hatten: beispielsweise der Wittenberger Pfarrer und Theologieprofessor Johannes Bugenhagen (1485–1558), der Londoner Dekan John Colet (1466–1519) und Ulrich Zwingli. Vgl. Heinz Holeczek: Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit. In: Pirckheimer-Jb. 8 (1993), S. 9–39, hier S. 14.

torischer Theologie, sondern sie reflektierte und argumentierte, sie verarbeitete fremde Gedanken und entwickelte sie eigenständig weiter. Ihre Texte zeigen eine die einfache und unmittelbare Sprache des Glaubens übersteigende Abstraktion. Sie diskutierte sogar innerprotestantische Lehrstreitigkeiten. Bei der Legitimierung ihrer Aktivitäten als Frau zeigte sie ganz besonders ihre Fähigkeit zu eigenständiger Argumentation und selbständiger Bibelauslegung, ganz im Sinne des von Luther und anderen vertretenen allgemeinen Priestertums. Als eine Theologin wurde sie auch von Martin Bucer betrachtet, der über sie bemerkte: „Die Geheimnisse Christi kennt sie sehr genau und sucht sie zu erforschen.“²⁴¹

Das theologische Niveau ihrer Schriften, insbesondere ihr „Brief an die ganze Burgerschaft der Statt Straszburg“, erweckte in der Öffentlichkeit den Verdacht, sie habe für die Abfassung einen „helffer“ gehabt. Beim „Brief“ wurde vermutet, ihr habe „ein Prediger zu Vlm [...] geholfen“. Dafür gibt es jedoch keinerlei Anhaltspunkte. Kaspar Schwenckfeld wies die Behauptung, Zell habe ihren „Brief“ nicht selbst verfaßt, nachdrücklich („Daß weiß Jch gewiß“) zurück und betonte, sie habe „eß selbst alles, auß der gnade vnnd verstande, so ihr Gott der Herr verlihen, gemacht“.²⁴²

Die Schriften der Katharina Zell bezeugen ihre Befähigung zur Schriftauslegung, zur Predigt und zur Seelsorge. Sie leisteten keine Beiträge zur wissenschaftlichen Theologie, aber sie enthielten Theologie, die ein Laie für Laien formulierte, also „Laientheologie“. Unter Männern gab es das häufiger, aber unter den Frauen, die öffentlich für die Reformationsbewegung eingetreten sind, war Katharina Zell die einzige, die man zu Recht als Theologin bezeichnen kann. Argula von Grumbachs oder Ursula Weidas (gest. ca. 1550) Werke erreichen inhaltlich betrachtet bei weitem nicht das Niveau von Katharina Zells Schriften.²⁴³

Die Straßburger „Kirchenmutter“ erregte zwar mit ihrem Reden und Tun Aufmerksamkeit, doch sie konnte in ihrer Zeit anderen Frauen nicht zum Vorbild werden. Dafür war die kämpferische Laientheologin den leitenden Männern in den Kirchen der Reformation zu unbequem, und ihr Verhalten entsprach zu wenig dem Bild, das man sich von der Rolle der Frau in der reformatorisch erneuerten Gesellschaft machte. Deshalb geriet Katharina Zell – anders als Katharina von Bora und Argula von Grumbach – auch beinahe drei Jahrhunderte lang im Luthertum weitgehend in Vergessenheit, bis zu ihrer Wiederentdeckung durch die neue Kir-

²⁴¹ Brief von Bucer an Oswald Myconius, 16. Juli 1549, aus der Straßburger Handschriftensammlung Thesaurus Baumanianus abgedruckt in: R. H. Bainton: Katherine Zell (1970), S. 24 f., Anm. 39, hier S. 24: „Et mysteria Christi praeclaro novit et sectatur.“

²⁴² Vgl. Kaspar Schwenckfelds Brief an Catharina Ebertz in Isny, Oktober 1558, in: Kaspar Schwenckfeld: Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig: 1558–1559 / Selina Gerhard Schultz (Hg.). Pennsburg: Schwenckfelder Church, 1959 (CSch 16), Nr. 1047, S. 498–503, hier S. 503.

²⁴³ Allerdings gab es auch bei den Altgläubigen eine theologisch außerordentlich gebildete und schreibgewandte Frau, nämlich die wegen ihres Widerstandes gegen die Auflösung des Nürnberger Klara-Klosters berühmte Äbtissin und Humanistin Caritas Pirckheimer (1467–1532), die aber keine für die Öffentlichkeit bestimmten literarischen Werke verfaßte.

chengeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert. Im 17. Jahrhundert war der Pietist Gottfried Arnold einer der wenigen, die ihrer gedachten. In seiner 1699 erschienenen „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ würdigte er sie als ein Werkzeug Gottes.²⁴⁴

²⁴⁴ Gottfried Arnold: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. Bd. 1, T. 1 u. 2. (Repr. der Ausg. Frankfurt a. M.: Fritsch, 1729). Hildesheim: Olms, 1967, hier T. 2 (Buch 16, Kap. 5, Abschn. 10), S. 495.

„Maleficanten“ und Pietisten auf dem Schafott

Historische Überlegungen zur Delinquentenseelsorge
im 18. Jahrhundert

Rainer Lächele

Das Stichwort „Schafott“ wird vielerorts Assoziationen historischer Art auslösen. Vielleicht wird man erinnert an historische Darstellungen von Hinrichtungen während der Französischen Revolution. Doch sollte dabei bedacht werden, daß erst der Artikel 102 des Grundgesetzes vor über 40 Jahren die Abschaffung der Todesstrafe in Deutschland verkündete und Hinrichtungen in anderen Weltgegenden keineswegs der Vergangenheit angehören.

Evangelischen Theologen mögen vielleicht auch zuerst jene Sätze aus Martin Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ von 1526 einfallen: „Darumb ehret auch Gott das schwerd also hoch, das ers seine eigen ordnung heist, und wil nicht, das man sagen oder wehen solle, menschen habens erfunden odder eingesetzt. Denn die hand, die solch schwerd fueret und wuerget, ist auch als denn nicht mehr menschen hand sondern Gottes hand, und nicht der mensch sondern Gott henget, redert, entheubt, wuerget und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte.“¹

Diesem theologischen Leitbild hätte sich über 200 Jahre nach Luther der pietistische Pfarrer, Waisenhausgründer und Journalist Ernst Gottlieb Woltersdorf² (1725–1761) wohl ohne Zögern angeschlossen. Der im schlesie-

¹ Martin Luther: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1526. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 19. Band. Weimar 1897, S. 616–662, das Zitat auf S. 626, Z. 22–27. Dieses Zitat findet sich in einer sprachlich angepaßten Form auch bei Rudolf van Dülmen: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München 1985, S.6.

² Ernst Gottlieb Woltersdorf, geboren am 31. 5. 1725 in Friedrichsfelde bei Berlin, sechstes von 12 Kindern des Pfarrers Gabriel Lucas Woltersdorf. Unterrichtet vom Vater und von Hauslehrern. Gymnasium zum Grauen Kloster Berlin. Studium der Theologie in Halle von 1742 bis 1744. Er wohnte damals in Franckes Waisenhaus und war davon sehr beeindruckt. Bekehrungserlebnis. Hauslehrer in Zerrenthin bei Stettin. 1746 Prediger bei der Gräfin von Promnitz in Drehna, wo er auch Erbauungsstunden hielt. Woltersdorfs väterlicher Freund war Johann Adam Steinmetz. 1748 2. Prediger in Bunzlau.

schen Bunzlau wirkende Geistliche rief 1753 aus:³ „O! Komme doch, wer Sünder heißt, und wen sein Sündengreul betrübet, zu dem, der keinen von sich weist! Kommt, ihr Hurer und Ehebrecher! kommt, ihr Diebe und Räuber! kommt, ihr Sodomiter! kommt, ihr Mörder, ob ihr gleich unter den Uebelthätern die abscheulichsten seyd! kommt, alle, die ihr um eurer Sünden willen gefangen sitzet! kommt, die ihr zum Schwert und Beil, zum Galgen und Rade, zum Feuer und Wasser verdammt seyd, [...] sehet ihn, wie er als eures gleichen, als ein Dieb und Mörder, an dem verfluchten Marterpfahl hängt. Sehet, das ist Gottes Lamm! derselbige ist die Versöhnung für eure Sünde.“

Mit diesen drastischen Worten sind wir mitten in einem Thema, das geprägt ist von den seelsorgerlichen Bemühungen pietistischer Geistlicher um jene oben zitierte keineswegs ehrenhafte Gesellschaft.⁴ Wenn hier von Pietismus die Rede ist, dann ist jene in einem europäischen Kontext stehende protestantische Erneuerungsbewegung des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts gemeint, die bestimmt war von einem sehr persönlichen Glauben, aber auch von der Sammlung Gleichgesinnter und schließlich von der Hoffnung auf einen durch den Heiligen Geist bewirkten Wandel der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation. Erstrebt wurde dabei nichts weniger als „eine reale Verbesserung in allen Ständen in und außerhalb Deutschlands, ja in Europa und allen übrigen Teilen der Welt“. Dieses Zitat von August Hermann Francke (1663–1727) läßt das Ziel einer tiefgreifenden Verchristlichung der Welt, aber zugleich auch die damit einhergehende Kritik an der „Welt“ als zentrale Züge des Pietismus hervortreten.

Leitete seit 1754 in Bunzlau ein Waisenhaus nach Halleschem Vorbild. Woltersdorf starb am 17. 12. 1761. Angaben nach Deutsches Biographisches Archiv, Bl. 1393, S. 291–297. Vgl. ebenfalls den umfangreichen Artikel von Erdmann zu Woltersdorf. In: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 44. München 1898, S. 174–184. Ein Leichen-Carmen zu Woltersdorf findet sich in der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle / Saale. Sign.: 119 A 25, 78.

³ Gedanken vom Schächer am Kreuz, nebst einer Nachricht, von der Benennung, Absichten und Einrichtung gegenwärtiger Monatsschrift. In: Der Schächer am Kreuz. 1. Band, 2. Auflage (vgl. Anhang), S. 9–27, hier S. 13. [1a: Dp 10242]. Die erste Auflage war mir leider nicht zugänglich.

⁴ Ein Überblick zur Seelsorge an Gefangenen im Pietismus bietet: August Harde-land: Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation. Berlin 1898, S. 468–476. Diese bislang letzte Geschichte der Seelsorge bestätigt die Einschätzung von Christian Möller: „Insgesamt aber wurde die Lehre der Seelsorge immer geschichtvergessener“. Christian Möller (Hg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 1. Von Hiob bis Thomas von Kempen. Göttingen, Zürich 1994, S. 7. Allgemein die Rolle des Seelsorgers bei Todesstrafen beleuchtet Gustav Radbruch: *Ars moriendi*. Scharfrichter – Seelsorger – Armersünder – Volk. In: Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht 59, 1945, S. 460–495.

Todesstrafe und öffentliche Hinrichtung

Im Rahmen eines solchen Konzepts verwundert es kaum, daß vom Pietismus geprägte Geistliche sich auch bei öffentlichen Hinrichtungen im 18. Jahrhundert als Seelsorger gefordert sahen.⁵ Die Todesstrafe stellte dabei mit ihrer Grausamkeit und Rohheit eine öffentliche Strafaktion dar, die allen verdeutlichte, „was ein Vergehen oder Verbrechen war – sei es als Verstoß gegen die soziale, moralische oder auch religiöse Ordnung – und wie dies wiedergutzumachen sei, je nach Schwere durch Ehrensanktionen, eine körperliche Brandmarkung, die zumeist den sozialen Ausschluß bedeutete, oder gar die rituelle Tötung in aller Öffentlichkeit.“⁶

Angesichts dieser barbarischen Strafen sollten wir uns vergegenwärtigen, daß das „Alte Recht“ keineswegs eine Besserung der Delinquenten erreichen wollte, sondern hauptsächlich an der Wiederherstellung des Rechts interessiert war. Die Tat stand im Vordergrund, nicht der Täter. Niemand kannte damals Vollzugsanstalten, die einer Resozialisierung dienen sollten. Seit dem späten 17. Jahrhundert wurden vor allem Enthauptungen und Erhängen bei Hinrichtungen praktiziert; Rädern, Vierteilen und Verbrennen waren längst in den Hintergrund gerückt. Enthauptet wurden vor allem Totschläger, Räuber, Blutschänder und Kindsmörderinnen. Bis zum frühen 19. Jahrhundert wurden Hinrichtungen als öffentliche Spektakel veranstaltet, die Tausende Zuschauer in ihren Bann zogen. Mißlang eine Hinrichtung, kam es nicht selten zur Befreiung des Delinquenten und zur Bestrafung des Henkers.

Bislang meinte man, die alleinige Bestimmung der Geistlichen habe darin gelegen, die Delinquenten zum Eingeständnis ihrer Schuld zu bringen.⁷ Die „subjektive Einwilligung des Delinquenten in seinen Tod“⁸ war deshalb so entscheidend, da ohne Schuldeingeständnis möglicherweise der „endliche Rechtstag“ aufgeschoben werden mußte. Ohne seine subjektive Überzeugung konnte der Malefican „immer noch sein Bekenntnis widerrufen, ‚halsstarrig‘ und verstockt werden, Richter und Henker verfluchen oder gar Selbstmord begehen.“⁹

⁵ Das folgende nach Richard van Dülmen: *Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der Frühen Neuzeit*. In: Ders.: *Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung*. Wien u.a. 1993, S. 104–156. (= Kulturstudien Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 28). Vgl. zur öffentlichen Hinrichtung die Studie von Pieter Spierenburg: *The spectacle of suffering*. Cambridge 1984.

⁶ Van Dülmen, *Theater* (wie Anm. 1), S. 7.

⁷ Van Dülmen, *Schauspiel* (wie Anm. 5), S. 114. Einen historischen Überblick über die Gefangenenseelsorge in der Alten Kirche bietet das Buch von Ellen Stubbe: *Seelsorge im Strafvollzug. Historische, psychoanalytische und theologische Ansätze zu einer Theoriebildung*. Göttingen 1978, S. 118–190. (= *Arbeiten zur Pastoraltheologie* 15). Einen historischen Abriß der Gefangenenseelsorge stellt dar Peter Brandt: *Die evangelische Strafgefangenenseelsorge. Geschichte – Theorie – Praxis*. Göttingen 1985. (= *Arbeiten zur Pastoraltheologie* 21).

⁸ Diese Formulierung nach van Dülmen, *Schauspiel* (wie Anm. 5), S. 117.

⁹ Ebd.

Erst nach dem Schuldeingeständnis konnte das Urteil verkündet, der Stab über dem armen Sünder gebrochen, und dieser selbst dem Scharfrichter übergeben werden. Schließlich stand Geistlichen, Zünften, aber auch Verwandten und Angehörigen immer noch das Recht zu, um Gnade zu bitten. Dieses Gnadenrecht kam in einem heute kaum noch vorstellbaren Umfang zur Anwendung, nicht zuletzt um unehrenhafte Strafen zu vermeiden und um die Huld der Herrscher zu unterstreichen. Das Ritual der Hinrichtung unterlag also exakten Regeln, um eine Objektivierung von Sühne und Strafe zu ermöglichen.¹⁰

In einer Welt, deren Kultur überaus stark von symbolischen Akten geprägt war, hatte niemand Verständnis für „unsichtbare Strafen“; die Todesstrafe wurde übereinstimmend als Selbstreinigungsakts der Gesellschaft verstanden. Keine Frage, daß die Obrigkeit erhebliches Interesse an einer erbaulichen Darstellung der Hinrichtung besaß. Das Volk sollte belehrt und abgeschreckt werden. Doch im Lauf der Zeit war es kaum zu vermeiden, daß pädagogisch – didaktische Absichten jene Motive der Reinigung und Abschreckung verdrängten, denn „die Erhöhung des Delinquenten zum mitleiderweckenden Sünder oder unerschrockenen Helden widersprachen der Intention, einen Verbrecher abzustrafen, vor allem aber die Schrecklichkeit des Verbrechens herauszustellen“.¹¹ Auch hier hatte der Geistliche seine spezifische Aufgabe, wie wir sehen werden.

Die Rolle der Geistlichen

Bereits die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts legten die Pflichten der Geistlichen bei einer Hinrichtung fest. Nach einer Lüneburger Kirchenordnung aus dem Jahre 1575 hatte der Superintendent bei einer Hinrichtung das ganze Ministerium zusammenzurufen. In der Folge mußte jeder Pastor den Delinquenten besuchen, „und redet eine stunde oder anderthalb mit ihm zu troste aus Gottes Worte“.¹² Die Delinquentenseelsorge sollte dabei folgende Elemente enthalten: Besuch durch Geistliche – informatives Gespräch zu Beginn – Gesetzesbelehrung – Evangeliumszuspruch – Beichte – Absolution – Sakrament (Abendmahl) – Aufforderung an Gefangene zu vergeben – Behandlung der Unbußfertigen – Geleit auf dem letzten Gang.¹³ 200 Jahre später hatte sich daran nichts geändert.

Was hier theoretisch gut durchdacht war, kam in der Seelsorgepraxis des 18. Jahrhunderts nicht im gewünschten Umfang zur Verwirklichung. Der

¹⁰ „Die strenge Einhaltung des Rituals, seine später fast pedantische Überwachung und religiöse Überhöhung waren weder einfach Ausfluß eines perfektionierten Barbarismus noch ein Mittel, die Schaulust des unterworfenen Volkes zu befriedigen, so sehr so etwas auch mit eine Rolle spielte, sondern entsprangen der Notwendigkeit, der Prozedur Rechtscharakter und Verbindlichkeit zu verleihen.“ Van Dülmen, Schauspiel (wie Anm. 5), S. 108 f.

¹¹ Van Dülmen, Schauspiel (wie Anm. 5), S. 151.

¹² Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 61.

¹³ Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 67.

württembergische Jurist und Pietist Johann Jacob Moser¹⁴ (1701–1785) jedenfalls tadelte im Jahre 1740 die Geistlichkeit:¹⁵ „Jedoch auch für die, denen es offenbar an das Leben gehet, wird fast überall so schlecht gesorget, daß ihr Blut nothwendig darüber gen Himmel schreyen muß.“ Während des Prozesses dürfe sich der Prediger nicht einmischen, kritisierte Moser, und wenige Tage vor der Vollstreckung „solle der mit Angst des Todes und der Hölle befangene arme Mensch über Hals und Kopf erst in denen Grundsätzen der Christlichen Religion (wie bey denen meisten solcher Leute nöthig ist,) unterrichtet und zur Erkenntnus seiner Sünden, zur Buße und zum Glauben gebracht werden. Gibt er sich, wohl und gut; wo nicht, so will man auch seinetwegen keine weitere Mühe und Kosten haben, sondern es heißt: fort mit ihm.“¹⁶

Nicht zuletzt dieser Not verdankt sich die Gattung der sogenannten Thanatographien. Diese seit dem frühen 18. Jahrhundert massenhaft verbreiteten Schilderungen vom „erbaulichen Sterben“, die fast alle mehrere Auflagen erlebten und dabei erheblich an Umfang zunahmen, wurden von den Pastoren verfaßt, die die Delinquenten seelsorgerlich begleiteten. Angesichts des Schweigens „gängiger“ Quellen wie etwa der Gerichtsakten zu unserem Thema bieten die Thanatographien somit eine bislang unerkannte Möglichkeit, sich ein Bild zu verschaffen.¹⁷ Fraglos haften ihnen ganz spezifische methodische Probleme an, denn allzu sehr stand hier bisweilen die erfolgreiche Bekehrung der Delinquenten im Vordergrund.¹⁸ Doch wenn

¹⁴ Studium der Jurisprudenz in Tübingen 1717–1720, Professor der Rechte und herzoglich – württembergischer Kammerrat 1720, Aufenthalte in Wien und Wetzlar, Wirklicher Regierungsrat in Stuttgart 1726, Professor am Collegium Illustre in Tübingen 1729–1733, erster Ordinarius der Juristenfakultät in Frankfurt / Oder 1736, Aufenthalt in Ebersdorf im Vogtland 1739–1747, Konsulent der württembergischen Landschaft 1751, Einkerkierung auf der Festung Hohentwiel 1759–1764, danach wieder Landschaftskonsulent bis 1770. Siehe dazu Reinhard Rürup: Johann Jacob Moser. Pietismus und Reform. Wiesbaden 1965 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 35).

¹⁵ Moser, Seelige Letzte Stunden, 1753 (vgl. Anhang), S. 16.

¹⁶ Moser, Seelige Letzte Stunden, 1753 (vgl. Anhang), S. 17.

¹⁷ Hans-Jürgen Schrader kommt das Verdienst zu, als erster auf Thanatographien im pietistischen Umfeld aufmerksam gemacht zu haben. Vgl. Hans-Jürgen Schrader: Nachwort des Herausgebers. In: Johann Henrich Reitz, *Historie Der Wiedergeborenen*. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke. Band IV. Tübingen 1982. (= Deutsche Neudrucke / Reihe Barock, Bd. 29). Dort auch eine Zusammenstellung wichtiger Titel. Eine Liste der hier zitierten Thanatographien findet sich im Anhang.

¹⁸ Heckers „gute Wirkungen des Krancken-Bettes“ beispielsweise war ein regelrechter Kassenschlager. In der „Nacherinnerung zu der zweyten Edition“ heißt es: „Da diese wenige Bogen nicht nur eine so gütige Aufnahme gefunden daß innerhalb wenig Monathen die Exemplarien der ersten Auflage vergriffen worden: sondern es auch dem HErrn, dem Liebhaber des Lebens gefallen, diese bekannt gemachten Exempel an so manchem Herten zu segnen, wie davon die von vielen auch entfernten Orten eingelaufene Nachrichten uns überzeugt haben: als hat man sich bey fortdauernder Nachfrage nach diesen Blättern um so viel williger entschlossen sie nochmals drucken zu lassen, um wie viel sehnlicher man wünschet, daß die grosse Sünder-Liebe des hochgelobten Heilandes durch solche merckwürdige Exempel von Personen aus dem Militair-

man sich von der Wertung Albrecht Ritschls verabschiedet: „An diesen Bildern christlicher Vollkommenheit ist viel mehr zu bemitleiden als zu bewundern“¹⁹, und diese Quellen gegen den Strich liest, läßt sich ihnen eine überraschend reiche Fülle an Detailinformationen entnehmen, die weitgehende Differenzierungen am Bild des Seelsorgers im 18. Jahrhundert ermöglicht. Zum anderen bieten sie Gelegenheit, zu überprüfen, inwieweit die Anweisungen der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts zur Seelsorge umgesetzt wurden.²⁰

Bei den Herausgebern dieser Thanatographien handelt es sich übrigens um keineswegs unprominente Vertreter des Pietismus wie etwa den württembergischen Staatsrechtler Johann Jacob Moser, den schon erwähnten schlesischen Pfarrer Ernst Gottlieb Woltersdorf, aber auch um einen so prägenden und von Pietisten vielgelesenen Autor wie Graf Erdmann Heinrich Graf Henckel und Freiherr von Donnersmarck²¹ (1681–1752). Leider kann in diesem Zusammenhang nicht weiter auf sie eingegangen werden.

Thanatographie als Exempel

Zu reden ist hier also von einem Teil der reichhaltigen biographischen Literatur, die der Pietismus hervorbrachte. Die pietistischen Biographien stehen am Anfang des „eigentlichen Zeitalters der Biographie“ zwischen

Stande, dergleichen auch der Hr. Obriste von Bardeleben gewesen, aller Welt möge bekannt gemacht und angepriesen werden.“ Nacherinnerung (unpag.). In: I. I. Hecker: Die guten Wirkungen... (vgl. Anhang). Ähnliches gilt von Mosers „Seelige Letzte Stunden“. In der Neuauflage von 1753 notierte er: „Als es dem HErrn gefallen hat, die wiederholte Auflagen der ersten Sammlung, inglichem deren Fortsetzung, mit Seegen zu begleiten, und nach der weitem Fortsetzung Nachfrage geschehen; ist mir ein Antrieb gewesen, aus der heiligen Schrift, der verbesserten Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reichs GOTTes, aus der Closter-Bergischen Sammlung nützlicher Materien zur Erbauung im wahren Christenthum, aus der Theologia pastorali practica, aus Herrn D. Fresenii Pastoral – Sammlungen, aus einzeln gedruckten Schrifften hievor, und aus meinem Alten und Neuen aus dem Reich GOTTes, auch wochentlich- und monathlichen Beyträgen zu Förderung des wahren Christenthums, noch mehrere dergleichen Exempel zu sammeln, und selbige, nebst denen vorigen, unter gewisse Classen zu bringen.“ Moser: Seelige Letzte Stunden, 31. Personen, S. 27. Diese Neuauflage hatte übrigens im Vergleich zur ersten Auflage von 1740 erheblich an Umfang zugenommen. 912 Seiten umfaßte nun der Band in Oktav. Einer von Mosers Berichten wurde bei Cleß nachgedruckt: „Abbildung der von dem barmherzigen GOTT begnadigten armen Sünderrin, Maria-Salome Haußmännin...“ In: Cleß, Maleficanten (vgl. Anhang), S. 521–539.

¹⁹ Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus. 3 Bde. Bonn 1880–1886. Das Zitat in Bd. 2, Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Bonn 1884, S. 472.

²⁰ Vgl. dazu Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 69. Auf S. 67 schildert Brandt Strukturelemente der Strafgefangenenseelsorge, die er aus Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts erhoben hat.

²¹ Einen biographischen Abriß zu Henckel bietet Hans – Walter Erbe: Zinzendorf und der fromme hohe Adel seiner Zeit. Leipzig 1928, S. 25–30. Vgl. ebenfalls DBA 511, S. 30–41.

dem Ende des 17. und dem 20. Jahrhundert.²² Verästelungen dieser Literatur finden sich in Bekehrungsberichten, Biographiensammlungen, aber auch Kindererweckungen. Weithin wurden solche Biographien publiziert, um die Bekehrung des Einzelnen zu erreichen.²³ Die Biographien können als Nachfolger der Heiligenviten, der Mönchsviten und mittelalterlichen Exempelsammlungen betrachtet werden.²⁴ Sie selbst verstanden sich – das zeigen etwa die hier als Quelle benutzten „Die letzten Stunden einiger Der Evangelischen Lehre zugethanen und in diesem und nechst verflossenen Jahren selig in dem HERRN Verstorbenen Persohnen“, herausgegeben 1720 in Halle – als legitime Erben der Märtyrerberichte der Alten Kirche.²⁵ Nicht ohne gleichzeitig zu beklagen, „daß, wie in andern Stücken, so auch in diesem Punct, der Verfall und Mißbrauch sich so bald geäußert hat. Dann zu denen ersten und wahrhafftigen Erzehlungen wurden nach und nach allerley theils unrichtige theils abergläubische und fabulöse Umstände hinzu gethan, ja mit der Zeit ganze Lebens – Beschreibungen und Marter – geschichten vorsätzlich, unter dieser und jener unlautern Absicht, erdichtet“.

Authentizität und Vorbildlichkeit der im Exempel vorgestellten Personen besaßen große Bedeutung. Das Wort „Exempel“ darf nun nicht dazu verleiten, dieses allein als einmalige gute Handlung zu interpretieren. Pietistische Theologen wie Johann Jacob Rambach²⁶ (1693–1735) begriffen Exempel nämlich als „die gantze Bemühung und Bestrebung eines rechtschaffenen Christen, seinen gantzen Wandel nach der Vorschrift des Wortes GOTTes öffentlich und vor jedermans Augen also einzurichten, daß nicht nur niemand dadurch geärgert, sondern auch iedermann dadurch erbauet, erwecket, und zur Nachfolge gereizet werden könne“.²⁷ Für Rambach waren bestimmte Menschen in besonderem Maße für Exempel geeignet: alle „Regenten und obrigkeitliche Personen“, alle „öffentliche Lehrer und Hirten in den Kirchen“, aber auch „Lehrer sowol in den niedrigen als höhern Schulen“. „Es sind endlich auch Eltern, Vormünder,

²² Kurt Nowak: Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte. In: Verkündigung und Forschung 39, 1994, S. 44–62, hier S. 45.

²³ Zur Bekehrung im Pietismus siehe: Walter Wendland, Die pietistische Bekehrung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 38, 1920, S. 193–238.

²⁴ Annemarie und Wolfgang Brückner: Zeugen des Glaubens und ihre Literatur. Altväterbeispiele, Kalenderheilige, protestantische Martyrer [!] und evangelische Lebenszeugnisse. In: Wolfgang Brückner (Hg.): Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus. Berlin 1974, S. 521–579, hier S. 521 f.

²⁵ Henckel, Die letzten Stunden (vgl. Anhang), Vorrede (unpag.). Danach auch das folgende.

²⁶ Johann Jacob Rambach. Studium in Halle 1712–1715. Assistent von Johann Heinrich Michaelis 1715–1719. Aufenthalt in Jena 1719–1723. Magisterprüfung 1720. Professor der Theologie in Halle 1726. Professor in Gießen 1731–1735. Lebensdaten nach Ulrich Bister, Martin Zeim: Johann Jakob Rambach. Leben. Briefe. Schriften. Gießen, Basel 1993. Bister und Zeim bieten eine Kurzbiographie, 10 ausgewählte Briefe und eine Werkbibliographie Rambachs.

²⁷ [Anonymus], Sammlung erbaulicher Lebens-Geschichte (vgl. Anhang), S. VII f.

Haus – Väter, Haus – Mütter und Herrschaften zur Gebung eines guten Exempels anzuhalten.²⁸

Doch auch für diese Eliten galt:²⁹ „Eigentlich ist demnach allein derjenige im Stande, andern ein wahrhaftig gutes Exempel zu geben, dessen Hertz durch die Gnade des heiligen Geistes verändert ist, der durch die Wiedergeburt ein guter Baum worden, welcher nun gute Früchte trägt, der ein Licht in dem HERN worden, und nun auch sein Licht vor dem Menschen leuchten lassen kann, der Christi Sinn empfangen, und sich in seine Nachfolge begeben, folglich zum andern sagen darf: Seyd meine Nachfolger, gleichwie ich Christi, 1 Cor. 11, 1.“

Veränderung des Herzens, Wiedergeburt und Nachfolge – konnten sich die Maleficanten in diese vom Pietismus traditionell so stark betonten Begriffe des *ordo salutis* einfügen? Die pietistischen Herausgeber und Verfasser der Thanatographien sahen darin keine offene Frage, begründeten sie doch in regelrechten Schächer – Theologien – ausgehend von den neutestamentlichen Berichten in Mt. 27, 38–44, in Mk. 15, 27–32, und in besonderem Maße in Lk. 23, 32–43 – das besondere Verhältnis des Maleficanten zum gekreuzigten Christus.³⁰ Woltersdorf etwa legte den „Sünderfreund“ Jesus seinen Kritikern ans Herz und verwies sie in ihre Schranken:³¹ „Wohlan! Wer das Herz dieses Sünderfreundes noch nicht kennet, der trete her auf Golgatha, und sehe ihn sterben, sterben unter verfluchten Uebelthätern, sterben unter Leuten, welche die ganze Welt Sünder zu schelten kein Bedenken trägt, die aber im ewigen Rathschluß schon bestimmt waren, den Sohn GOTTES in seinen letzten Stunden zu begleiten.“

Nicht nur „gemeine Sünder“ seien von Jesus geliebt, auch die anderen:³² „Wenn aber ein verurtheilter Schächer, ein grober Uebelthäter, ein gottloser Mörder, ein Todeswürdiger Auskehricht, ein gehenkter Greuel vor der Welt, wenn dieser dem blutenden Lamme zur Seiten hängt, aus seinem lechzenden Munde der allernädigsten Antwort gewürdigt wird: Welcher vornehmste unter den Sündern wollte nun an seiner Aufnahme noch einen Augenblick zweifeln, so bald es ihm nur ein Ernst wird, zu kommen?“

Zugleich widersprach Woltersdorf der zeitgenössischen Vorstellung, daß schon die Hinrichtung selbst, die Anwesenheit und das Gebet von Geistlichen oder auch das Singen und Beten der Maleficanten eine Rechtfertigung der Delinquenten vor Gott herbeiführen könnten. Für ihn war die von Gott gegebene Veränderung des Herzens das entscheidende Moment:³³ „Nein! bey dem wahren Glauben, der nur in zerschlagenen Herzen Wurzel

²⁸ [Anonymus], Sammlung erbaulicher Lebens-Geschichte (vgl. Anhang), S. XIV.

²⁹ [Anonymus], Sammlung erbaulicher Lebens-Geschichte (vgl. Anhang), S. XIX.

³⁰ In den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts spielt die Zwendung Jesu zum Schächer ebenfalls eine wichtige Rolle. Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 67.

³¹ Gedanken vom Schächer am Kreutz, nebst einer Nachricht, von der Benennung, Absichten und Einrichtung gegenwärtiger Monatsschrift. In: Der Schächer am Kreutz (vgl. Anhang), 1. Band, 2. Auflage, S. 9–27, hier S. 12.

³² Ebd., S. 13.

³³ Ebd., S. 21.

fasset, gehet zugleich eine göttliche Veränderung des ganzen Herzens vor. Die Augen werden den Sündern aufgethan. Er bekehret sich von der Finsterniß zum Licht, und von der Gewalt des Satans zu GOTT. Das ist die selige Ordnung, zu empfangen Vergebung der Sünden.“

Dasselbe theologische Modell findet sich bei Johann Jacob Moser.³⁴ Auch er war überzeugt, „daß auch ein Mensch, so um der abscheulichsten Verbrechen willen hingerichtet wird, sich von Herzen zu GOTT bekehren und also seelig in die Ewigkeit übergehen könne.“ Hier berief er sich auf 2. Petr. 3, 9.³⁵ Stärker noch als bei Woltersdorf stand bei ihm jedoch der „Durchbruch“ im Vordergrund. Die wirkliche Bekehrung bestand in der „völligen Änderung seines ganzen Herzens und Sinnes“ und zweitens darin, daß der Betreffende „JESUM, das Lamm GOTTES, welches der Welt Sünde trägt, zu seiner Gerechtigkeit und Heiligung in einem lebendigen Glauben ergriffen habe“.

Die Maleficanten – Realität und Darstellung

Gehen wir nun gewissermaßen von der Theorie zur Praxis des seelsorgerlichen Wirkens. Die Thanatographien, die fast alle von den beteiligten Geistlichen verfaßt wurden, schildern zum einen die Missetäter als vorbildliche Gestalten. Diese liegen im dauernden Gebet vor Gott, erfreuen ihre Wärter mit freundlichem, ausgeglichenem Wesen, trösten die Mitgefangenen und singen ein Lied nach dem andern. Zu fragen ist, ob nicht allzu sehr der beobachtende Geistliche und sein Ziel „Bekehrung“ dieses – ironisch überzeichnete – Bild bestimmten. Die Auflehnung der Maleficanten gegen das Todesurteil wird zwar geschildert, doch dem Wirken des Teufels zugeschrieben, der das Handeln Gottes verhindern wolle.

Von der Kindermörderin Anna Maria Hungerland heißt es etwa:³⁶ „Anfänglich steckte sich hinter ihr Fleisch und Blut der Geist des Zorns, und suchte, sonderlich wenn sie benest andern Mitgefangenen confrontirt wurde, sie an einen unheiligen Zorn zu bringen, um dadurch die stille Arbeit des Geistes GOTTES in ihr zu unterbrechen.“ Der Autor muß einräumen: „Worinnen es ihm, vornehmlich im Anfange, mehr denn einmal gelungen ist.“ Er fährt fort: „Zu diesem gesellte sich der Geist der Lügen, welcher bald vermittelst der Tortur, bald vermittelst anderer heillosen Menschen und ihrer Eingebungen sie dahin brachte, daß sie, so vil ihren Kinder – Mord und

³⁴ Moser, Seelige Letzte Stunden, 1740 (vgl. Anhang), Vorrede. Danach das folgende.

³⁵ „Der Herr verzögert nicht die Verheißung, wie es etliche für eine Verzögerung achten; sondern er hat Geduld mit euch und will nicht, daß jemand verloren werde, sondern daß sich jedermann zur Buße kehre.“

³⁶ Wie der Heyland das Verlorene suche, finde und seelig mache, gezeigt an dem Exempel Annen Marien Hungerlandin, welche den 1. Nov. 1737. wegen Kinder-Mords in dem Herzoglich-Sachsen – Eisenachischen Amt Grossen – Rudestett enthauptet worden. In: Moser, Seelige Letzte Stunden, 31. Personen (vgl. Anhang), S. 208–269, das Zitat auf S. 223 f. Von den hier erwähnten Maleficanten ließen sich in der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle / Saale keine Leichenpredigten nachweisen.

ihre Mithelfere anlanget, bald so, bald anders redete, ob sie gleich (welches ihr mit Wahrheit nachzurühmen) sich selbst von dem Blut ihres Kindes niemals rein gesprochen hat.“

Zum andern wechselt in der Darstellung der Geistlichen die Befindlichkeit der Maleficanten zwischen Sicherheit und Verzweiflung, was bis zur Hinrichtung anhalten konnte. Zeitweise waren sich die Betroffenen der Vergebung sicher, zeitweise erwarteten sie die Höllenfahrt. Alle Thanatographien jedoch schließen mit einem „guten“ Ende: die Verzweiflung wurde überwunden durch die angesichts der Bekehrung erfahrene Freude.

Die Methoden der pietistischen Seelsorger

Die Darstellungen des seligen Sterbens auf dem Schafott beschreiben weit hin das Ende der kleinen Leute; das Gros der Maleficanten waren Mägde, Knechte, Diensthofen aller Art, Soldaten und kleine Handwerker.³⁷ Viele konnten kaum lesen und schreiben, viele hatten nie eine religiöse Unterweisung erhalten. „Er hatte aber so gar keine Buchstäbliche Erkenntnuß von göttlichen Wahrheiten, daß sie oft nicht wußte, was sie ihm sagen sollte, daß er sie verstehe. Er wuste gar nichts, als etliche Sprüche und den Catechismus. Über den anderen Haupt – Articul des Glaubens gieng ihm ein wenig Verstand auf“, hieß es von einem 1740 in Tübingen hingerichteten Mörder.³⁸

Oder die Aussage des 1730 in Potsdam verbrannten Andreas Lepsch: „Als ich nun von ihm [Lepsch] vernahm: Ob er auch wohl wisse, was GOTT in seinem Wort für eine Strafe auf solche Sünde gesetzt habe? So fand ihn nicht allein hierinnen, sondern auch in denen, zu unserer Seligkeit ganz unumgänglich nöthigen Wahrheiten, höchst unwissend, indem er, seinem eigenen Geständniß nach, wenig oder gar nicht in die Schule gegangen. Lesen konnte er nicht, den Catechismus hatte er vom undeutlichen Vorsagen nur obenhin gelernt, und darauf war er, als genugsam zubereitet, zum H.[eiligen] Abendmahl hinzu gelassen worden.“³⁹

³⁷ Siehe dazu van Dülmen, Theater (wie Anm. 1), S. 184: „Auch sollten zwar Personen aller sozialen Gruppen unterschiedslos ihrem Vergehen entsprechend bestraft werden, aber aufgrund ihres sozialen Status und des Fürbittenwesens wurden eindeutig ehrbare und adelige Schichten weniger bestraft als das einfache Volk. Dies nahm bis zum 18. Jahrhundert so zu, daß hier fast nur noch Leute aus unteren Schichten die volle Strafe für ein Delikt erleiden mußten, sozial schwache Gruppen mit wenigen sozialen und ehrbaren Verbindungen dem Zugriff der richterlichen Obrigkeit mehr ausgeliefert waren als integrierte Gruppen, auf die man Rücksicht nehmen mußte. In diesem Sinne erwies sich das peinliche Strafsystem in der Praxis als ein Bändigungs- und Ausgrenzungsmittel von unteren Volksschichten, die sich den Normen und Anforderungen der ‚ständischen‘ Gesellschaft nicht fügten.“

³⁸ Bekehrung und Ende eines Ao. 1740. zu Tübingen im Herzogthum Würtemberg enthaupteten Mörders. In: Moser, Seelige Letzte Stunden, 1740 (vgl. Anhang), S. 1–9, das Zitat auf S. 3.

³⁹ Heinrich Schuberts, Predigers zu Potsdam, Nachricht von der hertzlichen und rechtschaffenen Bekehrung Andreas Lepschens, so den 17. Oct. 1730 zu Potsdam le-

Diese Zitate stehen für eine Vielzahl weiterer Belege.⁴⁰ Schon die Zeitgenossen erkannten diese mißlichen Situation. Sie jedoch erklärten sich die Unwissenheit der Delinquenten weithin mit deren angeblich so „liederlichen“ Lebensart, so auch bei der Gertrude Magdalene Bremmelin.⁴¹ Die von vier Pfarrern betreute Kindsmörderin bemerkte, „daß sie vor Leichtsinne nie auf Gottes Wort recht gemercket. In der Kirche habe sie immer nach andern herum gegaffet und nach ihrer Kleidung gesehen. Ihre auswendig gelernten Gebete habe sie zuweilen ganze Wochen unterlassen, und auch des Abends wegen Müdigkeit nicht beten zu können gemeinet, da sie doch wohl ganze Abende Karten gespielet und liederliche Lieder gesungen“.⁴²

Wie schwierig mochte es sein, Menschen, die weder lesen noch schreiben konnten, Grundlagen des christlichen Glaubens nahezubringen, und dies zudem unter einem ungeheuren Zeitdruck? Scharfsinnig umschrieb Moser dies, wenn er notierte:⁴³ „Nehmlich man weißt aus der Erfahrung, wie vil Zeit und Mühe darzu gehöre, ganz unwissenden Leuten einen hinlänglichen Begriff von denen nöthigsten göttlichen Wahrheiten bezubringen und wie langsam es oft mit der Sinnen – Änderung, oder mit dem Glauben, oder mit beedem zugehe; hingegen ist oft bey einem solchen Maleficanten die Zeit sehr kurz und zuweilen nicht nur in wenige Wochen, sondern Tage, ja Stunden, eingeschräncket.“

Doch gab es auch Ausnahmen von der herrschenden Regel. Die Kindermörderin Anna Elisabeth Schultze, von Beruf Amme und Heimarbeiterin, hatte sich sogar einen gewissen Leseschatz angeeignet: „Man fand sie bey dem Besuch nie anders, als im Gebet und Lesung der Bibel, Joh.[ann] Arnds wahren Christenthums, und erbaulicher Lieder, und zwar dergestalt, daß sie alles, was sie sonderlich angieng, ins Gebet fasste, und den HERN anflehte, daß er es ihr an ihrem Herzen kräftig und lebendig machen wolle.“⁴⁴ Überdies benutzte sie auch bis kurz vor ihrer Hinrichtung das „Schatzkäst-

bendig verbrannt worden. In: Moser, Seelige Letzte Stunden, 1740 (vgl. Anhang), S. 57–76, das Zitat auf S. 58. Ebenfalls abgedruckt in Cleß, Maleficanten (vgl. Anhang), S. 590–604.

⁴⁰ Vgl. dazu etwa die Einschätzung der religiösen Kenntnisse von Kindsmörderinnen im 18. Jahrhundert bei Otto Ulbricht: Kindsmord und Aufklärung in Deutschland. München 1990, S. 55–57 (= Ancien Régime. Aufklärung und Revolution, Bd. 18).

⁴¹ Bekehrung und Glaubens – volles Ende Gertrud Magdalene Bremmelin..., welche wegen an einem fremden Kinde verübten Mordes A. 1744. in Wernigerode enthauptet worden ist. In: Moser: Seelige Letzte Stunden, 31. Personen (vgl. Anhang), S. 269–329, das Zitat auf S. 273.

⁴² Ebd., S. 277.

⁴³ Moser, Seelige Letzte Stunden, 1740 (vgl. Anhang), Vorrede.

⁴⁴ Das Gnadenwerk Gottes, in Bekehrung einer Kindermörderin, Annen Elisabeth Schultzin, verwittweten Lummin, aus Silstedt, welche den 15. Sept. 1747. vor Wernigerode mit dem Schwerte hingerichtet worden, nebst einer nach geschעהener Execution von dem Rabenstein an das versammelte Volk gehaltenen kurzen Rede, summarisch aufgesetzt, und zum gemeinen Nutz durch den Druck mitgetheilet. In Verlag des Waysenhauses zu Wernigerode. In: Der Schächer am Kreuz, 1. Band, 2. Auflage (vgl. Anhang), S. 107–168, hier S. 118.

lein“. Gemeint ist damit „Karl Heinrich von Bogatzky güldenes Schatz – Kästlein“, eine erstmals 1718 erschienene, kommentierte Sammlung von 365 Bibeltexten, die mit geistlichen Liedern angereichert war.⁴⁵ In der Einleitung zu diesem Werk empfahl Bogatzky ausdrücklich, „daß man nemlich dieses güldene Schatzkästlein sowol nach Art der bekannten Spruchkästlein mit zerschnittenen Blättern gebrauchen, oder auch als ein Büchlein einbinden lassen kann“.

Ihre Bibellektüre fiel auch den Geistlichen auf, sodaß diese bemerken mußten, „wie das viele Lesen in der Bibel durch einander ohne rechten Verstand und gläubige Anwendung sie nur verwirre und am Glauben hindere: denn da fieng sie gleich an, diejenigen Stellen, dadurch ihr Glaube am meisten konnte genehret werden, und die sie sich von Anfang an sorgfältig gezeichnet hatte, immer wieder hervor zu suchen, und zu betrachten. Und daher kam es, daß fast kein evangelischer Spruch in der Bibel war, den sie nicht wußte, und bey Gelegenheit mit anführte“.⁴⁶

Auch der Mörder Anton Johann von Wartmann stach hinsichtlich der Bildung von vielen anderen Maleficanten ab:⁴⁷ „Er war sonst ein Liebhaber von historischen, philosophischen und andern curieusen Schrifften, begehrte aber währenden seines Arrestes dergleichen keine; sondern vertrieb die Zeit meistens mit Lesung der Bibel, wußte auch daraus zu reden, und, was allegiert worden. so fertig aufzuschlagen, als ein wohlgeübter Pfarrer immer thun kan.“ Dieser Todeskandidat verwickelte den Seelsorger in komplizierte theologische und juristische Erwägungen über seinen Fall, sodaß der Geistliche einräumen mußte:⁴⁸ „auf Todes – Gedanken, warum ich mich sonderlich bemühte, konnte ich ihn absolute nicht bringen; denn an statt derer recommendirte er mir seine Sache angelegentlichst, [...] doch fing ich an zu mercken, daß mich der Obriste lieber zu seinem Advocaten, als zu seinem Pfarrer hätte“. „Im übrigen stunden wir in continuirlichen Contradictoriis, und waren kurz zu sagen, zwey rechte Conversanten, wer uns zugehöret hätte, dem wäre gewiß die Weile nicht lang worden; dann wann der Oberst vom Leben redete, so sagte ich ihm vom Tode; wann er sich rechtfertigte, so predigte ich ihm von seinen Blut – Schulden und Himmel – schreyenden Sünden, von Gottes Zorn und Fluch, und ewiger Verdammnuß.“⁴⁹

⁴⁵ Mir lag vor: Karl Heinrich von Bogatzky güldenes Schatz – Kästlein der Kinder Gottes, deren Schatz im Himmel ist; ... 2 Teile. 35. Auflage Reutlingen: Mäcken'sche Buchhandlung 1812. Etwas später heißt es in der Thanatographie der Elisabeth Schultz, daß „sie sich auch in ihrem Schatzkästlein die herrlichsten Verheißungen, und besonders solche Sprüche gezeichnet [hatte], die auf die rechte Gestalt des Glaubens weisen, und Christum fasset;“ Ebd., S. 138. Auf S. 140 wird erwähnt, daß sie Nr. 251 des Schatzkästleins gelesen habe, wobei ihr Herz getrost geworden sei. Nr. 251 beginnt: „Verlaß mich nicht, HErr, mein Gott, sey nicht ferne von mir. Ps. 38, 22.“

⁴⁶ Das Gnadenwerk Gottes... (wie Anm. 44), S. 137.

⁴⁷ Letzte Stunden des wegen begangenen Mords An. 1721. zu kleinen Bottwar in Schwaben enthaupteten Obristens, Anton Joh. von Wartmann. In: Moser: Seelige Letzte Stunden, 31. Personen (vgl. Anhang), S. 436–512, hier S. 446.

⁴⁸ Ebd., S. 458.

⁴⁹ Ebd., S. 460.

Doch für das Gros der Maleficanten wird zutreffen, was für den 1722 geborenen Michael Matthews galt. Er hatte zwar die Schule besucht, „daher er zur Noth etwas lesen und schreiben konte, auch den Catechismum gelernt hatte“.⁵⁰ Das führte den Herausgeber seiner Biographie zu der Bemerkung:⁵¹ „Einige Eltern halten ihre Kinder unter allerley Vorwand vom Schreiben ab. Es ist aber beydes, Lesen und Schreiben, allen Kindern, auch auf dem Lande, sehr nöthig und nützlich. Etliche lassen es die Kinder lernen, aber nur zur Noth: und nehmen sie gleich wieder aus der Schule heraus, wenn sie kaum angefangen haben, etwas zu begreifen. Was ists Wunder, daß sie alles wieder vergessen?“ Kurz vor seinem Tod dann las er aus Arndts Paradiesgärtlein⁵², „und las daraus zwey Danksagungen nach dem Genuß des heiligen Abendmahls, theils stille, theils nach Erinnerung, laut“.⁵³

Angesichts solcher Schwierigkeiten mußte den Geistlichen ihre Aufgabe fast unlösbar erscheinen. Man reagierte darauf mit der ständigen Präsenz von Geistlichen, Kandidaten des Predigtamts und Gemeindegliedern – ein Usus, der sich ebenfalls in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts angelegt findet.⁵⁴ Der zweifache Mörder Christian Friedrich Ritter etwa wurde täglich von vier Pastoren und zwei Studenten aufgesucht, die mit

⁵⁰ Die zwar späte doch wahre Bekehrung Des Michael Matthews, Welcher, weil er seine Frau und deren Kind boshafter Weise ermordet, im 26ten Jahr seines Alters, bey Klützwow ohnweit Stargard in Pommern, den 15ten Sept. 1747. mit dem Rade von oben ab hingerichtet wurde. In: Der Schächer am Kreutz, 1. Band, 2. Auflage (vgl. Anhang), S. 671–736.

⁵¹ Ebd., S. 676.

⁵² Mir lag folgende Ausgabe vor: Paradysgärtlein, / Voller Christlicher Tu- / gen- den, / Des weitberühmten, hoch – / erleuchteten Herrn, / JOHANN ARNDTS, / ... Lüneburg: Johann und Heinrich Stern 1653. Das Paradies – Gärtlein ist ein Gebetbuch, das fünf Gebetsgattungen enthält: Tugend-, Dank-, Kreuz- und Trostgebete, Amtsgebete, Lob- und Freudengebete. Auffallend ist die Länge der Gebete. „Im evangelischen Volke ist das ‚Paradiesgärtlein‘ stets hoch gehalten worden; davon zeugen die Erzählungen von so mancher wunderbaren Bewahrung des Buches in Wassers- und Feuersnöten.“ Hermann Beck: Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte. Gotha 1891, S. 120.

⁵³ Die zwar späte doch wahre Bekehrung Des Michael Matthews... (wie Anm. 50), S. 721.

⁵⁴ Häufigen Besuch erhielt auch die Kindsmörderin Anne Elisabeth Schultze, und dies keineswegs nur von einem Geistlichen: „So bald sie hier gefänglich eingebracht worden, wurde sie von den hiesigen Stadtpredigern sowol als auch von einigen vom Lande, und etlichen Candidatis Ministerii fleißig besucht, und der HERR ließ es seinem Worte gar bald in so weit an ihr gelingen, daß sie zu einer recht ernstlichen Sorge um ihre Seligkeit gebracht.“ Das Gnadenwerk Gottes, in Bekehrung einer Kindermörderin, Annen Elisabeth Schultzin... (wie Anm. 44), hier S. 117. Zu den Besuchspflichten siehe auch Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 61. Brandt weist darauf hin, daß eine eigene Seelsorge an Strafgefangenen neben der Seelsorge an Todeskandidaten erst seit dem frühen 18. Jahrhundert existiert, wobei er aus der 1732 erlassenen „ältesten erreichbaren Regelung von Strafgefangenenseelsorge in Deutschland“ zitiert, die für das Zuchthaus in Celle galt. Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 69.

ihm den kleinen Katechismus Luthers durchnahmen⁵⁵ Die wenigen einigermaßen gebildeten Delinquenten wurden mit ihrer Situation entsprechender Literatur versorgt.⁵⁶ Der Mörder Wartmann bekam zu Beginn seiner Haft „Dyckes Tractat vom Selbst – Betrug und von der wahren Buß“⁵⁷, ein weit verbreitetes Erbauungsbuch des 17. Jahrhunderts.

Wie schon angedeutet war das Ziel des seelsorgerlichen Bemühens die Bekehrung, was schon aus den Titeln der Thanatographien hervorgeht. Einer dieser Titel lautet etwa: „Die letzten Stunden einiger Der Evangelischen Lehre zugehörten und in nechstverflorenen Jahren selig in dem HERN Verstorbenen Personen Von unterschiedenem Stande, Geschlechte und Alter, Zum Lobe GOTTes und zu allgemeiner Erweckung, Erbauung und Stärkung so wol derer jetzo Lebenden, als der Nachkommen, Aus gewissen und wohlgeprüften Nachrichten zusammen getragen von Erdmann Heinrich, Grafen Henckel.“

Was unternahmen die Pfarrer, um die Bekehrung auszulösen? Ein Weg war die Konfrontation der Malefanten mit Texten der Heiligen Schrift.⁵⁸ Der Mörderin Sophia Charlotte Krüger⁵⁹ wurden Jeremia 3, 12 und 13 entgegengehalten – „Gehe hin und rufe diese Worte nach Norden und sprich: Kehre zurück, du abtrünniges Israel, spricht der Herr, so will ich nicht zornig auf euch blicken. Denn ich bin gnädig, spricht der Herr, und will nicht ewiglich zürnen. (13) Allein erkenne deine Schuld, daß du wider den Herrn, deinen Gott, gesündigt hast und bist hin und her gelaufen zu den fremden Göttern unter allen grünen Bäumen, und ihr habt meiner Stimme nicht gehorcht, spricht der Herr.“ – aber auch Jeremia 3, 1, was den Kommentar hervorrief: „Die Worte Jerem. 3, 1. Du hast mit vielen Buhlern ge-

⁵⁵ Bekehrung und herrliches Ende Christian Friderich Ritters, eines zweyfachen Mörders, so den 18. Jahrhundert Sept. 1738 zu Dargun in Mecklenburg von unten auf gerädert worden. In: Moser, Selige Letzte Stunden, 1740 (vgl. Anhang), S. 11–56, das Zitat auf S. 17 f. Ein Bericht über Ritters letzte Tage findet sich ebenfalls in der pietistischen Zeitschrift: „Verbesserte Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes“, XX. Stück, 1740, S. 458–502.

⁵⁶ Vgl. zur Rolle des Buches bei der Vorbereitung auf das Sterben: Cornelia Niekus Moore: *Praeparatio ad Mortem*. Das Buch bei Vorbereitung und Begleitung des Sterbens im protestantischen Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts. In: *Pietismus und Neuzeit* 19, 1993, S. 9–18. Moore betont den Aspekt der Begleitung der Sterbenden, wobei sie sich auf Leichenpredigten des 16. und 17. Jahrhunderts stützt.

⁵⁷ Letzte Stunden des wegen begangenen Mords... (wie Anm. 47), S. 441. Zu Dykes Buch siehe den einschlägigen Abschnitt in: Udo Sträter: *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englischen Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert*. Tübingen 1987, S. 105–111 (= Beiträge zur historischen Theologie, 71).

⁵⁸ Diese Methode ist schon in den reformatorischen Kirchenordnungen angelegt. Brandt nennt dies „monologische Konfrontation mit biblischen Texten“. Brandt, *Strafgefangenenseelsorge* (wie Anm. 7), S. 68.

⁵⁹ Nachricht von Sophia Charlotte Krügerin, welche als Mörderin eines fremden Kindes zu Berlin am 27. Jul. 1753. enthauptet, durch GOTTes besondere Barmherzigkeit aber bekehrt und begnadigt worden. Aufgesetzt durch Johann Lucas Woltersdorff, Evangel. Prediger an der Gertraudskirche daselbst. In: *Der Schächer am Kreutz*, 2. Band, 1. Sammlung. 2. Auflage (vgl. Anhang), S. 191–232, hier S. 210.

huret; doch komm wieder zu mir, spricht der HErr! waren ein sehr kräftiger Pfeil, dadurch ihr Herz aufs neue heilsamlich verwundet wurde.“⁶⁰

Biblische Beispiele sollten zudem die Delinquenten vor der Verzweiflung bewahren und ihnen Trost zusprechen. Bibelworte wie Matthäus 11, 28 – „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ oder Römer 5, 20 – „Das Gesetz aber ist neben gekommen, auf daß die Sünde mächtiger würde. Wo aber die Sünde mächtiger geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden.“ – standen dabei in hohem Ansehen.

Eine andere Möglichkeit lag darin, den Maleficanten die Schrecken der Hölle zu beschreiben. Als die Delinquentin Krüger unruhig und unzufrieden mit ihrem Zustand wurde, bat ihr Seelsorger, „die kurze Zeit zu bedenken, die wir noch zu unserer Zubereitung haben möchten. Würde diese nicht gut angewendet, so wartete ein Gefängniß auf sie, dessen Abscheulichkeit hier nicht groß genug könnte beschrieben werden: dagegen, wo sie solche Zeit zur Errettung ihrer Seelen recht anwenden würde, das Ungemach dieses zeitlichen Gefängnisses von kurzer Dauer sey.“⁶¹

Schließlich traktierten die Pfarrer die Maleficanten kurz vor der Hinrichtung mit Ratschlägen.⁶² Dazu zählte die Mahnung, angesichts der erfahrenen Bekehrung nicht in Hochmut zu verfallen, sich aller irdischer Zerstreuung zu enthalten; sie sollten sich weiter im Gebet üben und sich immer wieder ihre schlimme Tat und die noch größere Gnade Gottes vor Augen stellen: „Sie solle ja nicht meynen, als ob das Sterben eine so leichte Sache sey: sie habe es gewiß nöthig, hierzu alle Gnadenkräfte einzusammeln“, lautete ein entsprechender Passus.

Um sich schließlich des Erfolges ihrer Bemühungen zu versichern, richteten die Geistlichen eine ganze Reihe von Fragen an die Maleficanten.⁶³ Sie erkundigten sich also, ob der Delinquent „die wahre Versicherung von Vergebung der Sünden“ „unter Kampf und Ringen“ erlangt habe. Als nächstes sollte er beantworten, ob seine Traurigkeit und Angst durch den drohenden Tod oder durch seine große Sünde hervorgerufen worden sei. Dann mußte er Auskunft geben, wie er die Vergebung der Sünden erlebt habe. Schließlich ging es um die „innige Freude, die in häufiges Lob Gottes

⁶⁰ Ebd., S. 210 f.

⁶¹ Ebd., S. 219 f.

⁶² Ebd., S. 226.

⁶³ Die zwar späte doch wahre Bekehrung Des Michael Matthews... (wie Anm. 50), S. 694. Die Fragen an den Delinquenten hatten möglicherweise ihr Vorbild im zweiten Teil der *ars moriendi*, den *interrogationes*. Vgl. dazu: Rainer Rudolf: Artikel *Ars moriendi* I. In: *Theologische Realencyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller (= TRE). Bd. IV, Berlin u. a. 1979, S. 143–149, hier S. 148. Rudolf Mohr sieht Zusammenhänge zwischen protestantischen Sterbebüchern und der gedruckten protestantischen Leichenpredigt in der Form gemeinsamer Grundgedanken wie „Wesensbestimmungen des Todes, Versuche zu seiner Bewältigung durch den Glauben an die Auferstehung Jesu und an die Auferstehung der Toten.“ Mohr weist auf einschlägige Sterbeliteratur von Urlsperger, Margerperger, Lilienthal und Starck hin. Rudolf Mohr: Artikel *Ars moriendi* II. In: TRE, Bd. IV, Berlin u. a. 1979, S. 149–154, hier S. 151.

über die erlangte grosse Gnade ausbricht“. Zum Schluß wurde er befragt, ob er nun alle Sünde hasse.

Michael Matthews beantwortete dies alles positiv. Doch die Geistlichkeit resümierte:⁶⁴ „Man fand an ihm keinen zerschlagenen Geist, keine Inbrünstigkeit des Herzens, keinen Hunger nach dem Evangelio, sondern vielmehr wiederum die vorige Schläfrigkeit und Trägheit, keine innige Freude über die Versöhnungsgnade für arme Sünder, und keine zarte Liebe gegen den HERRN JESUM, welches doch unausbleibliche Früchte einer erlangten Versicherung der Gnade sind. Man hörte nichts vom Kampf des Glaubens mit dem Unglauben, sondern er sagte, wenn ihn seine Sünden beunruhigten, so singe er ein Lied oder bete, und dann verspürte er wiederum ein leichtes Herz.“

Der Seelsorger war ständig erreichbar für die Delinquenten, auch bei der Ankündigung der Todesstrafe.⁶⁵ Er las mit ihnen Psalmen und betete mit ihnen. Die Folge aller Betreuung war häufig ein Gefühlsausbruch, ein Jauchzen und ähnliches mehr. Dies wurde teils auch noch kurz vor der Hinrichtung überprüft. Häufig noch am Morgen vor der Hinrichtung wurden die Maleficanten examiniert, „ob wir etwa in dem hellen Spiegel der Gebote GOTTES, unsere annoch unerkannte Sünden, ja die geringste Staubchen unserer Unrein- und Ungerechtigkeit erkennen, GOTT dem HERRN selbige abbitten, Barmherzigkeit erlangen, das Fleisch und Blut JESU zu unserm wahren Heyl empfangen, und dem treuen Heyland, im Sterben, eine ganz geheiligte Seele in die Hände liefern möchte“.⁶⁶

Über die Hinführung zur Bekehrung hinaus hatten die Geistlichen eine Vielzahl anderer Pflichten zu erfüllen. Teils mußten sie den Delinquenten das Todesurteil verkündigen.⁶⁷ Sie begleiteten die Maleficanten aus der Stadt hinaus bis zur Gerichtsstätte. Wenn dort der Delinquent an den Pfahl gebunden wurde, blieb der Geistliche in seiner Nähe. Genauso verfuhr man bei einer Kindermörderin:⁶⁸ „Hierauf gingen wir vors peinliche Hals – Gericht, sie mit frölichen, wir mit getrosten Herzen. [...] Auf dem Hinweg hatte sie auf allen Seiten tröstlichen Zuspruch. Vor ihr giengen hin etliche Herren Geistlichen, die rufften immer ein tröstlich Wörtgen hinter sich auf sie zu. Neben sich hatte sie mich und meinen geliebten Herren Mit – Arbeiter,

⁶⁴ Die zwar späte doch wahre Bekehrung Des Michael Matthews... (wie Anm. 50), S. 667 [i.e. S. 696 !].

⁶⁵ So etwa auch: Wie der Heyland das Verlohrne suche... (wie Anm. 36), S. 230 f.

⁶⁶ Ebd., S. 259 f. Werner Friedrich Kümmel spricht im Blick auf das 16. bis 18. Jahrhundert davon, „daß das Sterben als die entscheidende letzte Bewährungsprobe aufgefaßt wird“. Werner Friedrich Kümmel: Der sanfte und der seelige Tod. Verklärung und Wirklichkeit des Sterbens im Spiegel lutherischer Leichenpredigten des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: Rudolf Lenz (Hg.): Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Bd. 3. Marburg an der Lahn 1984, S. 199–226, das Zitat auf S. 212.

⁶⁷ Bei Ritter kündigt der Geistliche eine Woche zuvor die Hinrichtung an. Am Morgen vor der Hinrichtung bekommt Ritter das Abendmahl. Die Prediger begleiten ihn zum Richtplatz. Dann betet ein Prediger und übergibt Ritter in die Hände Gottes. Danach erhält er 17–18 Stöße mit dem Rad. Bekehrung und herrliches Ende Christian Friedrich Ritters... (wie Anm. 55), S. 47.

⁶⁸ Wie der Heyland das Verlohrne suche... (wie Anm. 36), S. 263 f.

und hinter ihr ruffte ein sicherer lieber Mensch beständig ins Ohr: Sie sollte ja fest an ihrem Heyland halten.“

Bei Wartmann lief die Hinrichtung dergestalt ab:⁶⁹ „Unter dergleichen Gespräch kamen wir auf den Richt – Platz, wir Pfarrer stiegen zuerst aus, und wollten ihm aus der gutsche Helfen, so er aber nicht zugeben; da führten wir ihn unter den Armen die gemachte Treppen hinauf und in die gesetzte Schrancken hinein; da er sich ganz getrost erzeigte und gleich nach seinem Stuhl und Sarg fragete, welche beede ihm gewiesen worden; Wir fielen nochmahlen mit ihm auf unsere Knie vor GOtt, ich betete ihm vor und er sprach mir alle Worte laut und deutlich nach. Nach dem Gebet absolvirte ich ihn nochmahlen, so dann stunden wir wiederum auf und segnete ihne einer nach dem andern. Er embrassirte uns, und nahm danckbahren Abschied, fragte darauf nach dem Schultheissen, zog biß diser kam, seinen Rock selber aus, gab solchen hin, wie auch seinen Hut und die Peruque, sammt einem Büxlein mit Ungerischem Wasser, half seinen Hals – Flor aufmachen und streifte alsobald das Hembd herunter, fragte nach seiner Mütze und sagte: sie stecke in seiner Rock – Tasche, er müsse sie nothwendig haben; [...] Indessen rief dem Schultheissen ein Scharffrichter zu: Die Haar hängen zu weit herunter, als nun diser anfieng solche herauf zu streichen, sagte der Obriste: So ist der Scharffrichter schon da? Als er aber des Gegentheils berichtet worden, war er still, biß der Streich und zwar augenblicklich geschehen, da inmittelst der Herr Pfarrer von Klein – Aspach, welcher in der letzten Stunde vor der Execution zu uns gekommen, unfern des Stuhls stehen geblieben, und ihme den Nahmen JESU noch etlich mahl zugeruffen. Kopff und Leib fielen fast zugleich zu Boden, und wurden noch in unserem Beysein von hierzu bestellten ehrlichen Burgern in die Baar gelegt, welches geschahe den letzten Juni 1721., früh zwischen 3. und 4. Uhr.“

Die äußeren Umstände der Hinrichtung

Für die Darstellung und Bewertung der Hinrichtung spielten auch die äußeren Umstände eine wichtige Rolle. Besonderes Augenmerk richtete man auf besondere Wettererscheinungen: „Es war der Tag, da die Execution vor sich gieng, ein trüber Himmel; bey der Ausführung aber klärte es sich ein wenig auf, und die Sonne blickte unter den Wolcken hervor, welches sich der Gefangene alsobald zu Nutz machte. Dann er blieb stehen, sahe den Himmel freudig an, und sagte: Sehet, die Sonne muß mich noch bescheinen, damit zeigt GOtt an, daß ich armer Sünder Gnade bey ihm habe. Dise Worte redete er mit einer so grossen Freymüthigkeit, daß sich jedermann darüber verwunderte. Es war in der That nicht anderst, die Gnaden – Sonne ruhete auf ihm, und der heilige Geist erinnerte ihn daran, als die leibliche Sonne mit ihrem Glantz hervor brach.“⁷⁰ Und auch, als der Jäger Johann

⁶⁹ Letzte Stunden des wegen begangenen Mords... (wie Anm. 47), S. 508 f.

⁷⁰ Zuverlässige Nachricht von der wahren Bekehrung zu GOtt des vor ein paar Jahren zu Giessen im Hessen-Darmstättischen mit dem Strang hingerichteten Jauners An-

Christoph Serpes hingerichtet wurde, stellten die Zuschauer fest, „daß da der Himmel denselben Morgen, nach vorherigem Nacht – Regen, trübe war, derselbe sich bey Ausführung zum Gericht nach und nach aufklärte, und eben, da der Schwerdstreich geschehen, die Sonne völlig durch die Wolken brach; da zugleich vom Aufgang der ewigen Gnaden – Sonne alle seine Jammer – Wolken zertheilet und vertrieben worden.“⁷¹ Die Geistlichen sahen in solchen Erscheinungen Gott am Werk und interpretierten sie als Bestätigung ihrer Arbeit.

Die Seelsorger und die Todesstrafe

Zu fragen ist abschließend, wie die Geistlichkeit jener Zeit grundsätzlich zur Todesstrafe stand. Generell bieten dazu die hier benutzten Quellen kaum direkte Äußerungen. Doch lassen sie keinen Zweifel an der Zustimmung zum obrigkeitlichen Vorgehen erkennen. Einzelne Verfasser legitimierten die Todesstrafe theologisch mit Bezug auf Genesis 9, 6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.“ Als die Kindsmörderin Else Klickin etwa – in einem „Rückfall“ nach ihrer Bekehrung! – vorsichtig anfragen ließ, ob sie durch die Bekehrung ihr Leben behalten könnte, wurde ihr eben dieser Bibelvers vorgehalten.⁷²

Zudem betonten die Verfasser der Thanatographien vielfach den Nutzen, den die Hinrichtung den Bekehrten verschaffe. Auf eine entsprechende Frage beschied man ebenfalls Else Klickin:⁷³ „Und ob sie gleich eines gewaltsamen Todes würde sterben müssen, dürfte sie doch davor nicht erschrecken, weil der Heiland, der sie vom ewigen Tode frey gesprochen, sie, wenn sie nur treu bliebe, mit solchem Muth und Freudigkeit des Glaubens ausrüsten würde, daß sie die Bitterkeit eines auch gewaltsamen Todes nicht empfinden würde. Sie wäre weit glücklicher, als mancher, der auf dem Bette seinen Geist aufgäbe; weil es auf eine kurze Minute bey ihr ankäme, so wäre sie hinüber in ihre Herrlichkeit, da im Gegentheile andre oft viele und langwierige Schmerzen empfinden müssen.“

dreas Roosen. In: Moser: Seelige Letzte Stunden, 31. Personen (vgl. Anhang), S. 700–720, hier S. 717 f.

⁷¹ Die Gnaden – volle Bekehrung durch das Blut Christi Johann Christoph Serpes, der Jäger – Kunst zu gethan, welcher nach einem den 12. Maj. 1736. in Züllichau begangenen Mord, in seinem Gefängnis sich von ganzem Herzen zu GOtt bekehret, daß er am Tage seines Todes, da er den 19 Sept. mit dem Schwert gerichtet worden, ein freudiger Zeuge von der Kraft des Blutes Christi worden. In: Claß, Maleficanten (vgl. Anhang), S. 572–590, das Zitat auf S. 589 f.

⁷² Die Hirtentreue JESu Christi an einer großen Sünderin, Namens Else Klickin, welche wegen eines Kindermords den 8 Nov. Ao. 1735. auf dem hochadl. Gute Tutow, im Preussischen Vorpommern, eine Meile von Demmin gelegene, ersäufet worden, aufgezeichnet von gedachter Person Beichtvater Vincent Crohn, Pastore zu Schmarsow und Tutow, und Matth. Erasin. Paul Kohlreif, S. Theol. Cand. In: Der Schächer am Kreutz, 2. Bd., 2. Sammlung, 2. Auflage (vgl. Anhang), S. 162–288, hier S. 239.

⁷³ Ebd.

Hinzu kommt, daß die Pastoren bei der häufig üblichen Ansprache an das versammelte Volk im Anschluß an die Hinrichtung die Gerechtigkeit und Gnade der Herrschaft betonten. Bei einer solchen Gelegenheit führte etwa der Hospitalprediger J. E. Wilhelmi aus:⁷⁴ „Wir haben, Geliebte, anjetzo miteinander angesehen, wie eine Frau, welche ihre Hände mit dem Blute ihres eigenen Kindes zu besudeln, sich vom Satan verführen lassen, auf Verordnung unserer Gnädigen Herrschaft zu gebührender Strafe gezogen, und mit dem Schwerdte hingerichtet worden.“ Schließlich konnten sie sich auf die Position Luthers berufen, wonach die Todesstrafe „den Anderen zum Exempel und zur Besserung“ geschehe.⁷⁵ Ganz selbstverständlich hatte Luther die willige Annahme des Todesurteils vertreten, um damit dem gottgewollten Recht zu folgen. Ich erinnere an das Eingangszitat aus dem Jahre 1526.

Die Adressaten

Eingangs wurde deutlich gemacht, daß die Thanatographien ihre Käufer gefunden haben müssen. Wohl kaum hätten sie sonst mehrere Auflagen erlebt. Das führt zu der Frage, wer sich eigentlich mit diesen Schriften beschäftigte. Wer las diese teils über hundert Seiten dicken erbaulichen Texte? Wer orientierte sich an den dort ausgesprochenen Lebens- und Sterbemaximen? Schließlich fragt sich, ob es einen Widerspruch gibt zwischen dem Boom der Thanatographien zwischen 1720 und 1760 und der in dieser Zeit stetig abnehmenden Zahl der Hinrichtungen. Darüber wissen wir sehr wenig. Sicher ist jedoch, daß die Herausgeber hofften, ihre Druckwerke denen in die Hände zu geben, die mit Maleficanten befaßt waren, also selbstverständlich der Obrigkeit, aber auch den Predigern, den Wärtern der Gefängnisse, den Scharfrichtern, aber auch den Gemeindegliedern, die vielleicht einen armen Sünder besuchten.⁷⁶ Einen Beleg gibt es zudem dafür, daß Berichte über erbauliches Sterben auch den Maleficanten selbst zur

⁷⁴ Das Gnadenwerk Gottes, in Bekehrung einer Kindermörderin, Annen Elisabeth Schultzin (wie Anm. 54), S. 159.

⁷⁵ Zitiert bei Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 58.

⁷⁶ „Die Absicht dieser Nachrichten darf ich gesalbten Lesern nicht weitläufig erklären. Die Verherrlichung des grossen Sünderfreundes, die Bekanntmachung seines vor Liebe zu den Sündern brennenden Herzens, seiner unendlichen Treue, seiner barmherzigen Weisheit, und seines allmächtigen Arms: Das ist die erste Absicht dieser Blätter. Sodenn sollen sie soviel Sünder, als ihnen immer möglich ist, zu seinen Kreutz heranzulocken; insonderheit aber die groben Missethäter, denen sie vorkommen möchten, durch des HErrn Gnade, in die Fußtapfen des seligen Schächers hineinleiten. Wer sie solchen Personen in die Hände giebt, der thut, was wir wünschen. Und vielleicht wird manche begnadigte Seele hiedurch aufgemuntert, wo sich die Hirten der Heerde nicht annehmen, solche Gefangenen selbst zu besuchen.“ Gedanken vom Schächer am Kreutz, nebst einer Nachricht, von der Benennung, Absichten und Einrichtung gegenwärtiger Monatsschrift. In: Der Schächer am Kreutz..., 1. Band (vgl. Anhang), S. 9–27, hier S. 25 f.

Lektüre gegeben wurden. Dies war der Fall bei Michael Matthews, der sich jedoch von solchen Berichten weithin unbeeindruckt zeigte.⁷⁷

Resümee

Ich versuchte, einen kurzen Einblick zu geben in ein Thema der Geschichte der Seelsorge. Wenn ich recht sehe, haben die pietistischen Geistlichen Delinquentenseelsorge im Rahmen jenes Konzepts betrieben, das in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts vorgegeben war. Bei ihrer Hochschätzung von Bekehrung und Wiedergeburt sahen sie sich angesichts der Malefikanten besonders gefordert und wandten sich diesen Menschen wohl mehr als üblich seelsorgerlich zu.

In diesem Zusammenhang standen Sinn und Zweck der Todesstrafe nicht zur Disposition. Man wird jedoch nicht übersehen dürfen, daß die Thanatographie mit ihrer Charakterisierung der Malefikanten als Menschen, die Mitleid begehrten und zur Umkehr bereit waren, den Wandel in der Beurteilung des armen Sünders unterstützte: dieser galt nun nicht mehr als Bösewicht, „sondern als reumütiger Christ, der zur Schlachtbank geführt wurde, um dadurch sich und die Welt von seinem Verbrechen zu befreien.“⁷⁸

Zwischen dieser Position und der von der Aufklärung beförderten Einsicht in die Nutzlosigkeit öffentlicher Strafaktionen am Ende des 18. Jahrhunderts liegen noch Jahrzehnte. Wirkliche Verbesserungen auch für die Insassen der Zuchthäuser in Deutschland erreichte erst die englische Quäkerbewegung.⁷⁹ Reformansätze seitens der Geistlichen lassen sich an dem 1787 erschienenen Buch des Hallenser Pfarrers Heinrich Balthasar Wagnitz⁸⁰ zeigen, dessen Titel lautet: „Ueber die moralische Verbesserung der Zuchthaus – Gefangenen“. Hier stand die Besserung im Vordergrund; Gedanken einer Resozialisierung wurden formuliert.⁸¹

Jedoch wurden diese Gedanken von den Zeitgenossen nicht verwirklicht. Auch die gängigen Pastoraltheologien des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts⁸² rezipierten solche Vorstellungen kaum oder gar nicht, noch

⁷⁷ Die zwar späte doch wahre Bekehrung Des Michael Matthews... (wie Anm.), das Beispiel auf S. 706.

⁷⁸ Van Dülmen, Theater (wie Anm. 1), S. 161.

⁷⁹ Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 21 f.

⁸⁰ Heinrich Balthasar Wagnitz (1755–1838), Studium der Theologie in Halle, Hauslehrer 1775, Adjunkt an der Marienkirche Halle 1777, Prediger am Zuchthaus Halle 1786, Außerordentlicher Professor der Theologie in Halle 1805, Mitsuperintendent der zweiten Diözese des Saalkreises 1807, Konsistorialrat seit 1817: DBA 1324, S. 268–276.

⁸¹ Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 24.

⁸² Beispiele: J. F. Jacobi: Beytrag zu der Pastoraltheologie oder Regeln und Muster für angehende Geistliche zu einer heilsamen Führung ihres Amtes. Hannover 1780. G. Schlegel: Handbuch einer practischen Pastoralwissenschaft, hg. von E. Parow. Greifswald 1811. J. F. Ch. Gräffe: Die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. Zweite Hälfte. Göttingen 1803. A. H. Niemeyer: Handbuch für christliche Religionslehrer. Zweyter Theil. Halle 6. Auflage 1827.

reagierten sie auf die zeitgenössische Diskussion der Todesstrafe.⁸³ Im kirchlichen Bereich sollte dann erst Theodor Fliedner – durch eigene Anschauung bewegt – in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts wirksame Reformvorschläge zur Geltung bringen.

Anhang: Übersicht der verwendeten Thanatographien⁸⁴

- Die / letzten / Stunden / einiger / Der Evangelischen Lehre zugethanen und / in diesem und nechst verfloßenen Jahren / selig in dem HERRN / Verstorbenen Persohnen, / Von unterschiedenem / Stande, Geschlechte und Alter, / Zum Lobe GÖttes und zu allgemeiner / Erweckung, Erbauung und Stärckung so wol de- / rer jetzo Lebenden, als der Nachkommen / Aus gewissen und wohlgeprüften Nachrichten / zusammen getragen / von / Erdmann Heinrich, Grafen Henckel. / Mit einer PRAEFATION / der Theol. Facultät zu Halle. / Halle: Waisenhaus 1720.
- Die / letzten / Stunden / einiger / Der Evangelischen Lehre zugethanen und / in nechst verfloßenen Jahren / selig in dem HERRN / Verstorbenen Personen / Von unterschiedenem / Stande, Geschlechte und Alter, / Zum Lobe GÖttes und zu allgemeiner / Erweckung, Erbauung und Stärckung so wol derer / jetzo Lebenden, als der Nachkommen, / Aus gewissen und wohlgeprüften Nachrichten / zusammen getragen / von / Erdmann Heinrich / Grafen Henckel. / Anderer Theil. / Halle: Waisenhaus 1721.
- Die / letzten / Stunden / einiger / Der Evangelischen Lehre zugethanen und / in nechst verfloßenen Jahren / selig in dem HERRN / Verstorbenen Personen / Von unterschiedenem / Stande, Geschlechte und Alter, / Zum Lobe GÖttes und zu allgemeiner / Erweckung, Erbauung und Stärckung so wol derer / jetzo Lebenden, als der Nachkommen, / Aus gewissen und wohlgeprüften Nachrichten / zusammen getragen / von / Erdmann Heinrich, Grafen Henckel. / Dritter Theil. / Andere Auflage. / Halle: Waisenhaus 1726. [1a: Du 17340; Du 17342; Du 17344].
- Die / letzten / Stunden / einiger / Der Evangelischen Lehre zugethanen / und in nechst verfloßenen Jahren / selig in dem HERRN / Verstorbenen Personen / Von unterschiedenem / Stande, Geschlechte und Alter, / Zum Lobe GÖttes und zu allgemeiner / Erweckung, Erbauung und Stärckung so wol / derer jetzo Lebenden, als der Nachkommen, / Aus gewissen und wohlgeprüften Nachrichten / zusammen getragen / von / Erdmann Heinrich, Grafen Henckel. / Vierter Theil. / Halle: Waisenhaus 1733.
- Der / Schächer / am / Kreutz. / Das ist, / Vollständige Nachrichten / von der / Bekehrung und seligem Ende / hingerichteter / Missethäter, / gesammelt, / und mit Anmerkungen begleitet / von / Ernst Gottlieb Woltersdorf, / Evangel. Prediger zu Bunzlau in Schlesien. / Erster Band, aufs Jahr 1753. 2. Auflage Bautzen und Görlitz: Jacob Deinzer, 1761. [1a: Dp 10242].
- Der / Schächer / am / Kreutz. / Das ist, / Die überschwengliche / Macht der Gnade / an zween Mördern u. einer Mörderin / in ausführlicher Erzählung / ihrer Bekehrung und sel. Endes, / nebst Anmerkungen, / zum Preise des HERRN und Erweckung / aller Leser mitgetheilet/ von Ernst Gottlieb Woltersdorf, / Evangel. Prediger zu Bunzlau. / Des zweyten Bandes erste Sammlung. 2. Auflage. Bautzen und Görlitz: Jacob Deinzer 1762.
- Der / Schächer / am / Kreutz, / Zweiten Bandes zweite Sammlung: / in welcher / die überschwengliche Kraft / des Blutes Christi / an / dreym Kindermörderinnen / durch / ausführliche / Nachrichten mit Anmerkungen / vor Augen stellt / Ernst Gottlieb Woltersdorf. / 2. Auflage Leipzig und Bautzen: Jacob Deinzer 1769.

⁸³ Brandt, Strafgefangenenseelsorge (wie Anm. 7), S. 75–77.

⁸⁴ Fundorte wurden mit Siglen der Bibliotheken verzeichnet.

Der / Schächer / am / Kreutz, / Zweiten Bandes dritte Sammlung: / in welcher / die mächtige Wirkung / des Evangelii GOTTes / an / dreien Kindermörderinnen / und einem / Rebellen und Strassenräuber / in ihrer / göttlichen und seeligen Veränderung, / durch / Nachrichten und Anmerkungen / darlegt / Ernst Gottlieb Woltersdorf. / Bautzen und Görlitz: Bollmannsche Erben 1760.

Der / Schächer / am / Kreutz, / Zweiten Bandes vierte und letzte / Sammlung: / in welcher / der Gnadenzug / des himmlischen Vaters / zu / seinem Sohn JESu Christo, / durch / den Heiligen Geist, / an einigen / hingerichteten Missethättern/ durch Nachrichten und Anmerkungen / vorgestellt wird: / von / Ernst Gottlieb Woltersdorf. / Evangel. Predigern zu Bunzlau in Schlesien. Bautzen und Görlitz: Jacob Deinzer 1766. [Herausgegeben nach dem Tod Woltersdorfs am 17. 12. 1761 durch Friedrich Gottfried Hein.].

[Johann Jacob Moser] Seelige / Letzte Stunden / Einiger / dem zeitlichen Tode übergebener / Missethäter, / Mit einer Vorrede / 1. Von der Möglichkeit der wahren Bekehrung und eines seeligen Endes solcher Personen. / 2. Von der Mittel – Strasse in Beurtheilung einer solchen Bekehrung. / 3. Von der rechten Art, mit solchen Leuten umzugehen und / 4. Von dem rechten Gebrauch auch dieser Sammlung./ Leipzig 1740. [Ha 33: 34 M 6].

[Johann Jacob Moser] Seelige / Letzte Stunden / Einiger / dem zeitlichen Tode übergebener / Missethäter, / Mit einer Vorrede / 1. Von der Möglichkeit der wahren Bekehrung und eines seligen Endes solcher Personen. / 2. Von der Mittel – Strasse in Beurtheilung einer solchen Bekehrung. / 3. Von der rechten Art, mit solchen Leuten umzugehen und / 4. Von dem rechten Gebrauch dieser Sammlung. / Zu mehrerm Nutzen und Erbauung anderweit gedruckt. Jena : Christian Franciscus Buch 1742. [24: Theol. oct. K. 3688].

[Johann Jacob Moser] Seelige / Letzte Stunden, / 31. Personen / so unter des Scharfrichters / Hand gestorben: / Vor der Welt, / als Kindes- und andere Mörder, Du- / ellanten, Räuber, Jauner, Diebe, Mord- / brenner, Viehisch- Unzüchtige, falsche / Münzer, andere Betrüger, und / Militar – Verbrecher; / Vor GOTT aber, / als in dem Blute JESu gerechtfertigt- / und abgewaschene, oder doch Gnaden- / hungerige Seelen. / Zum Preis der erbarmenden Liebe GOTTes, / und zu Errettung / noch mehrerer dergleichen Personen, auch / anderer rohen und ehrbaren Sünder, / gesammelt, / und mit einer Vorrede begleitet, / von / Johann Jacob Moser. / Stuttgart, Frankfurt, Leipzig: Gottlieb Friedrich Jenisch 1753. [24: Theol. oct. 12485]. [Enthält Erste Vorrede, Ebersdorf 1740 und Neue Vorrede, Stuttgart 1752]. Eine Neuausgabe: Selige letzte Stunden hingerichteter Personen, gesammelt von Johann Jacob Moser. Nach einem Jahrhundert im Auszug herausgegeben und mit neueren vermehrt von F. M. Kapff, Pfarrer in Winterbach. Stuttgart: Belser'sche Buchhandlung 1861.

Sicherer und getreuer / Wegweiser / für / arme Maleficanten / in den Gefängnissen./ Begreifend / 1.) Einen schriftmässigen Unterreicht von Busse, Glauben und seligem Sterben. / 2.) Erweckliche Gebette auf allerhand Umstände. / 3.) Erbauliche Exempel wolbereiteter Maleficanten. / heraus gegeben / von / M. Wilhelm Jeremias Jacob Cleß, / Stifts – Archidiacono in Stuttgart./ Stuttgart: Gottlieb Friderich Jenisch 1753 [24: Theol. oct. 3212].

I. I. Hecker: Die guten Wirkungen des Krancken – Bettes bey dem merckwürdigen Ende einiger Sterbenden. 3. Auflage Berlin: Realschul – Buchhandlung 1759. [3: Jm 2398].

[Anonymus] Sammlung erbaulicher Lebens – Geschichte gottseliger Personen aus allerhand Ständen zur Beförderung des Glaubens, Erweckung der Liebe und Ermunterung der Hoffnung zum ewigen Leben. Nebst einer Abhandlung des seligen Herrn D. Joh. Jac. Rambachs von den Pflichten eines Christen in Absicht auf gute Exempel. Berlin: Buchladen der Realschule 1754. [3: Ja 17].

Der Nachlaß Heinrich Weinels

Friedrich Wilhelm Graf

Die „Wende“ von 1989 und der Beitritt der DDR zum Staat des Grundgesetzes haben auch die deutsche Forschungslandschaft tiefgreifend verändert. Dem Historiker bieten sich nun ungeahnte Chancen, Quellenbestände zur Geschichte des modernen Protestantismus zu erschließen, die bisher als verloren oder vernichtet galten. In besonderem Maße gilt dies für die Geschichte der Universitätstheologie. Denn in Bibliotheken und Archiven der neuen Bundesländer werden einige wichtige Theologennachlässe verwahrt, deren Existenz bisher nicht bekannt war¹. Einige dieser Nachlässe scheinen von den zuständigen Behörden in der DDR gezielt vor Forschern „aus dem Westen“ verborgen worden zu sein.

Weder im amtlichen Verzeichnis „Gelehrten- und Schriftstellernachlässe in den Bibliotheken der Deutschen Demokratischen Republik“, das in drei Teilbänden 1959 bis 1971 erschien², noch in offiziellen DDR-Darstellungen zur Jenaer Universitätsgeschichte³ war ein Nachlaß des einflußreichen Jenaer „liberalen Theologen“ Heinrich Weinels verzeichnet. Fragen nach diesem Nachlaß wurden in den achtziger Jahren negativ beschieden. Nach der „Wende“ hat sich nun gezeigt, daß in der Thüringer Landes- und Universitätsbibliothek Jena große Teile des wissenschaftlichen Nachlasses von Heinrich Weinels verwahrt werden. Dieser Teilnachlaß stellt einen der bedeutendsten noch erhaltenen Theologennachlässe des frühen zwanzigsten Jahrhunderts dar. Er kommt an Umfang und qualitativem Gewicht den in Marburg verwahrten Nachlässen Martin Rades und Wilhelm Herrmanns, dem in Berlin verwahrten Nachlaß Adolf von Harnacks und dem im Bundesarchiv liegenden Nachlaß von Reinhold Seeberg gleich⁴. Neben um-

¹ Vgl. F. W. Graf, Der Nachlaß Max Maurenbrechers, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IX (1995/96), 129–147; Ders., Der Nachlaß von Arthur Bonus (im Druck).

² Gelehrten- und Schriftstellernachlässe in den Bibliotheken der Deutschen Demokratischen Republik, Teil 1–3, Berlin 1959–1971.

³ Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958. Festgabe zum 400jährigen Universitätsjubiläum, verfaßt und hrsg. von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Dr. phil. habil. Max Steinmetz, zwei Bände, Jena 1958/1962; Alma mater Jenensis. Geschichte der Universität Jena, herausgegeben von Siegfried Schmidt in Verbindung mit Ludwig Elm und Günther Steiger, Weimar 1983.

⁴ Zum Nachlaß Adolf von Harnacks siehe: Jürgen Hönscheid, Adolf von Harnack (1851–1930) als Wissenschaftsorganisator und Bibliothekar im Rahmen seiner fachli-

fangreichen Beständen zu den theologie- und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im deutschen Protestantismus zwischen Jahrhundertbeginn und nationalsozialistischer Herrschaft enthält der Weinel-Nachlaß ca. 1500 an Weinel gerichtete Briefe, die zumeist von mit ihm befreundeten Theologen stammen. Nach einer knappen Skizze von Weinels Lebensgeschichte und theologischem Programm wird im folgenden eine erste Übersicht über diese reichen Briefbestände geboten. Danach wird knapp über die sonstigen Bestände im Weinel-Nachlaß (Manuskripte, kirchenpolitische Materialien etc.) informiert.

Zur akademischen Vita

Heinrich Weinel galt den Zeitgenossen als ein führender Vertreter „liberaler Theologie“. Sein intensives bildungspolitisches Engagement in der Thüringer Volkshochschulbewegung, die Mitarbeit in diversen Organisationen der bürgerlichen Gebildetenreformbewegung und seine herausgehobenen Funktionen in kulturprotestantischen Vereinen und Verbänden machten ihn einer breiten politischen und kirchlichen Öffentlichkeit bekannt. Gleichwohl gehört Weinel heute zu den „vergessenen Theologen“⁵ des frühen 20. Jahrhunderts. Weder in der wissenschaftsgeschichtlichen Literatur zur neutestamentlichen Exegese noch in der neueren theologie- und kulturhistorischen Forschung zum wilhelminischen Kulturprotestantismus hat sein weit gespanntes theologisches Werk bisher nähere Beachtung gefunden. Trotz seiner prominenten kirchenpolitischen Stellung und seiner vielfältigen Aktivitäten als „Gelehrtenpolitiker“ wird auch in neueren Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte bzw. zur Geschichte der Theologischen Fakultäten in der Weimarer Republik und im NS-Staat von Heinrich Weinel keine Notiz genommen. Nur in lokal- und regionalgeschichtlichen Studien zur thüringischen Geschichte⁶ findet er regelmäßige Erwähnung⁷.

Heinrich Weinel wurde am 29. April 1874 im hessischen Vonhausen als Sohn eines Volksschullehrers geboren⁸. 1892 bis 1898 studierte er an den

chen Tätigkeit. Edition seiner Briefe, in: Bibliothek. Forschung und Praxis 17 (1993), Nr. 2, S. 225–228. Zu den Nachlässen Herrmanns, Rades und Seebergs siehe die biographisch-theologischen Portraits von Falk Wagner, Hartmut Ruddies und Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner in: F. W. Graf (Hrsg.), Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Band 2. Kaiserreich, Teilband 2, Gütersloh 1993.

⁵ Eilert Herms, Joachim Ringleben, Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte, Göttingen 1984.

⁶ B. Schreier, Untersuchungen zur Kirchengeschichte Thüringens 1918–1933, Diss. Halle/S. 1985 (masch. schr.); U. Hess, Geschichte Thüringens 1866 bis 1914, hrsg. von V. Wahl, Weimar 1991; J. John (Hrsg.), Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert, Weimar, Köln, Wien 1994.

⁷ Soeben hat nun E. Koch eine erste Darstellung von Weinels Theologie vorgelegt: E. Koch, Christentum zwischen Religion, Volk und Kultur. Beobachtungen zu Profil und Wirkung des Lebenswerks von Heinrich Weinel, in: J. John, V. Wahl (Hrsg.), Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena – Weimar, Weimar, Köln, Wien 1995, S. 127–160.

⁸ Eine umfassende Darstellung von Leben und Werk Heinrich Weinels liegt bisher

Fakultäten in Gießen und Berlin sowie am hessischen Predigerseminar in Friedberg evangelische Theologie. Die ihn prägenden akademischen Lehrer waren Hermann Gunkel, Adolf [von] Harnack, Gustav Krüger und Otto Pfleiderer. Sowohl zu Krüger als auch zu Gunkel und Harnack trat Weinel in enge freundschaftliche Beziehungen. Vor allem mit Harnack und Krüger pflegte er eine sehr intensive Korrespondenz⁹. Agnes von Zahn-Harnack hat das Verhältnis Weinels zu ihrem Vater als das „der vollen Aufgeschlossenheit eines guten Sohnes“ charakterisiert¹⁰. Weinel habe „diese Stimmung durch sein ganzes Leben festgehalten ... bis zu dem Tage, da er seinem Lehrer die Grabrede hielt“¹¹.

Am 1. Februar 1898 wurde Weinel in Gießen mit einer Studie über „Masah und seine Derivate. Linguistisch-archäologisch untersucht“ (gedruckt Leipzig 1899 bei W. Drugulin) zum Dr. phil. promoviert; Doktorvater war der Alttestamentler Bernhard Stade. Schon im Dezember desselben Jahres erwarb er, ebenfalls in Gießen, den Grad eines Lic. theol. mit einer Arbeit über „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus“ (gedruckt in Freiburg bei J. C. B. Mohr 1899). Diese Arbeit, die thematisch wie methodisch an Hermann Gunkels bekannte Dissertation „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“ (Göttingen 1888) anknüpfte, war von Gunkel, damals Extraordinarius in Berlin, angeregt worden. Die Funktion des Doktorvaters übernahm dann Gustav Krüger.

nicht vor. An Nachrufen und biographischen Artikeln sind zu nennen: K. Heussi, Weinels literarisches Schaffen, in: Freie Volkskirche 22 (1934), S. 7–8; H. Lietzmann, Heinrich Weinel als Neutestamentler, in: Freie Volkskirche 22 (1934), S. 76–77; K. König, Seinem lieben Freunde Heinrich Weinel zum 60. Geburtstag, in: Freie Volkskirche 22 (1934), S. 73; H. Tögel, Erinnerungen an Heinrich Weinel, in: PrBl 69, 1936, S. 717; H. W. Beyer, Heinrich Weinel †, in: Die Wartburg 35, 1936, S. 407–408; K. Heussi, Weinel als Theolog, in: ChW 50, 1936, Sp. 914–916; M. Zimmermann, Weinel und seine Schülerinnen, in: ChW 50, 1936, Sp. 957; E. Wentscher, Weinel in seiner Jugend im Rheinland, in: ChW 50, 1936, Sp. 1029–1030; H. Jursch, Weinel als Lehrer, in: ChW 50, 1936, Sp. 1030–1032; C. Mensing, Begegnungen mit Weinel, in: ChW 50, 1936, Sp. 1032–1034; A. César, Heinrich Weinel und die Kirche, in: ChW 51, 1937, Sp. 113–120; R. Kade, Heinrich Weinel und die Volkshochschule, in: ChW 51, 1937, Sp. 120; H. E. Eischenhuth, Heinrich Weinel zum Gedächtnis, in: Deutsches Christentum. Wochenzeitung der Nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen 3, 1938, Nr. 45; H. Jursch, Heinrich Weinel zum Gedächtnis, Jena o. J. (1938); P. Glaue, Weinel, Heinrich, in: RGG V, 1913, Sp. 1867; A. Meyer, Weinel, Heinrich, in: RGG 2V, 1931, Sp. 1798, E. Beyreuther, Weinel, Heinrich, in: RGG 3VI, 1962, Sp. 1573–1574.

⁹ Zur Korrespondenz siehe auch: F. W. Graf, Harnack über Althoff, in: Berliner Jahrbuch für Universitätsgeschichte 1 (1996) (im Druck).

¹⁰ Agnes von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1951, S. 176.

¹¹ Ebd. – Über Weinels Verhältnis zu Harnack siehe auch: H. Weinel, Adolf Harnack. Zu seinem sechzigsten Geburtstag (7. Mai 1911), in: Westermanns Monatshefte. Illustrierte deutsche Zeitschrift für das geistige Leben der Gegenwart 55, 1911, S. 385–392; Adolf Harnack, in: Kunstwart und Kulturwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten 34, 2, 1921, S. 77–81; Geschichtsschreiber der christlichen Kirche. Adolf von Harnack zum 75. Geburtstag, in: Münchener Neueste Nachrichten, 6. Mai 1926, S. 1–2.

Schon Weinels alttestamentliche Dissertation erregte großes Aufsehen. Sie galt als „eines der am meisten charakteristischen Werke der sog. religionsgeschichtlichen Schule“¹². Auch die Lizentiatenarbeit trug dazu bei, dem Vierundzwanzigjährigen den Ruf eines „der hervorragendsten unter der jungen Theologengeneration“¹³ zu sichern. Der neben William Wrede wichtigste Neutestamentler der „Religionsgeschichtlichen Schule“, Wilhelm Bousset, schrieb eine große Rezension¹⁴, G. Krüger und A. Harnack zogen mit ausführlichen Besprechungen gleich¹⁵, und Hermann Gunkel sah in dem „vortrefflichen Buch die legitime Fortsetzung meiner Forschungen“¹⁶. In der Tat lassen sich Weinels exegetische und religionshistorische Arbeiten als eine konsequente Fortführung des Programms der Göttinger „Religionsgeschichtler“ verstehen, das Christentum im Kontext der antiken Religionsgeschichte als eine synkretistische Religion zu deuten und gerade so die hohe Gegenwartsrelevanz der „Religion Jesu“ zu erweisen. Wie die älteren Religionsgeschichtler suchte Weinel eine dezidiert undogmatische Deutungsperspektive auf die Christentumsgeschichte zu entwickeln, für die die Annahme einer präreflexiven psychischen Selbständigkeit religiösen Erlebens bzw. eines Vorrangs „ursprünglicher Religion“ gegenüber allen sekundären rationalen Vermittlungen kennzeichnend war. Der Religionshistoriker habe „das Christentum nicht als Kirche und Theologie zu verstehen, ... sondern als das ursprüngliche, unreflektierte Erleben mit seiner Farbenfrische und seinen Paradoxien“¹⁷. Nur so könne der christliche Glaube wieder gegenwartsrelevant bzw. zur entscheidenden Potenz der Kultur werden: „Es ist gewiß, daß das Christentum nur weiter leben kann nicht mehr als Dogma, sondern als Religion und Sittlichkeit. Ob es weiter leben wird, das wird davon abhängen, ob es sich weiter wandeln kann in die Religion Jesu, wie sie einst gewesen ist; denn nur sie hat ewige Ziele, die Religion der Kirche hat zeitliche Ziele“¹⁸.

Dieses Religionskonzept führte zu einer Expansion des Forschungsfeldes in Richtung auf eine umfassende „Religionsgeschichte des frühen Christentums“. Die überkommene Unterscheidung zwischen „kanonischen“ und „außerkanonischen“ Schriften spiegelte nur einen theologischen Dogmatis-

¹² K. Heussi, Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Jena, Weimar 1954, S. 386.

¹³ Heussi, Geschichte, S. 387.

¹⁴ W. Bousset, Rezension: H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899, in: GGA 1901, Nr. 10, S. 753–776.

¹⁵ G. Krüger, Rezension: H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899, in: ARW 2 (1899), S. 371–380; A. Harnack, Rezension: H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, in: ThLZ 18 (1899), Sp. 513–515.

¹⁶ H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 2. Aufl., Göttingen 1899, S. V. – Im Juli 1900 bat Gunkel Weinel darum, den Sach- und Stellenindex für seinen großen Genesis-Kommentar zu erstellen.

¹⁷ Heussi, Geschichte, S. 386.

¹⁸ H. Weinel, Richard Wagner und das Christentum, in: Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart 7 (1904/1905), S. 25–38, 211–217, 217.

mus, der durch eine konsequent historische, d. h. religionsgeschichtliche Forschungspraxis zu überwinden sei. Doch blieb Weinels theologischer Historismus faktisch von dogmatischen Leitannahmen geprägt: Im Medium der Geschichte wollte er die überzeitliche, ewige Bedeutung Jesu für eine religiös-sittliche Persönlichkeitsbildung erweisen. Die kritische religionshistorische Analyse des synkretistischen Charakters der christlichen Religion war eng verbunden mit einer intensiven Jesusfrömmigkeit. Sein Freund und Weggefährte Carl Mensing schrieb in einem Nachruf: „Weinel wird mir immer der Beweis dafür sein, daß man eine starke christliche Frömmigkeit rein auf die einzigartige Gestalt Jesu gründen kann“¹⁹.

Mit Unterstützung Adolf Harnacks und Hermann Gunkels konnte sich Weinel schon im August 1899, im Alter von gerade 25 Jahren, an der Berliner Theologischen Fakultät für Neues Testament habilitieren. Als Berliner Privatdozent befreundete er sich u.a. mit dem Privatdozenten der Kirchengeschichte Karl Holl, der zum Wintersemester 1900/01 nach Tübingen ging. Im selben Jahr bewarb Weinel sich um das Amt eines Stiftsinspektors in Bonn. Als Kandidat des eher konservativen Fakultätsflügels erhielt er den Vorzug vor Hans Lietzmann (1875–1942), der einigen Bonner Ordinarien damals als theologisch zu weit „links“ stehend galt²⁰. So habilitierte sich Weinel 1900 nach Bonn um. Hier trat er vor allem zum liberalen Doyen der Bonner Fakultät, zu Eduard Grafe, sowie zu Arnold Meyer, Karl Sell und Eduard Simons in engen Kontakt. Durch Grafe lernte er den jungen Kirchenhistoriker Hans Lietzmann kennen, mit dem er ebenfalls Freundschaft schloß. Konflikte mit dem einflußreichen Religionswissenschaftler Hermann Usener und seinen Schülern²¹ sowie die im Rheinland besonders heftigen theologie- und kirchenpolitischen Richtungskämpfe zwischen „Liberalen“ und „Positiven“ führten aber dazu, daß Weinel sich in Bonn schon bald nicht wohl fühlte. Da er sich auf der Seite der „Liberalen“ für freie religionswissenschaftliche Forschung, historisch-kritische Aufklärung der Gemeinden und undogmatische Religion bzw. ein Persönlichkeitschristentum engagierte, wurde er seit 1902 in der konservativen Kirchenpresse heftig angegriffen. Angesichts der relativ erfolgreichen Bemühungen der „Posi-

¹⁹ Mensing, *Begegnungen mit Weinel*, Sp. 1032–1034, 1033. Vgl. auch: Heussi, *Weinel als Theolog*, 914–916, bes. 915: „Weinel ... wurde der Verfechter einer kritischen Theologie, aber zugleich der Verkünder einer warmherzigen Frömmigkeit“. In seiner Fakultätsgeschichte schrieb Heussi dann: Bei Weinel ruhten „Theologie und kirchliches Handeln auf einem sehr ernsthaften religiösen Glauben, der für ihn untrennbar mit der Gestalt des geschichtlichen Jesus verbunden war“, *Geschichte*, S. 385.

²⁰ K. Aland, *Einleitung*, in: K. Aland (Hrsg.), *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)*, Berlin, New York 1979, S. 1–155, 22.

²¹ Adolf von Harnack schrieb seinem Schüler im Februar 1901: „Daß Sie unter der Mißgunst der Usener'schen Clique zu leiden haben, ist mir sehr leid. Aber ich konnte es mir denken. Nichts ist zäher und feindlicher als der Haß der Philologen. Die meisten unter ihnen (sind) ‚Artisten‘, wie es ihre Vorväter im 15. u. 16. Jahrhundert waren, u. sie theilen auch alle Gebrechen dieser Art von Gelehrten, bez. sie haben die Fehler der Gelehrten u. der Künstler zusammen“ (Brief Adolf von Harnacks an Heinrich Weinel vom 12. Februar 1901, *Nachlaß Weinel*, Karton 3).

tiven“, die „Religionsgeschichtler“ und andere theologische Historisten von Lehrstühlen preußischer theologischer Fakultäten fernzuhalten, sah Weinell nun keine Chance mehr, in Preußen weiter Karriere zu machen. Nach einem Bericht des Pädagogen Reinhard Buchwald, eines engen Freundes von Weinell, soll dem Bonner Privatdozenten vom damaligen „Beherrscher der preußischen Universitäten“ Friedrich Althoff eröffnet worden sein, daß es ihm nie gelingen werde, an einer preußischen theologischen Fakultät außerordentlicher Professor oder gar Ordinarius zu werden²². 1904 trat Weinell deshalb von seinem Amte als Stiftsinspektor zurück, zunächst ohne Aussicht auf eine andere Stelle²³.

Noch im selben Jahr 1904 wurde er jedoch als außerordentlicher Professor für neutestamentliche Theologie an die damals nur von ca. 50 Studenten besuchte Theologische Fakultät der Universität Jena berufen, anstelle des primo loco platzierten Wilhelm Bousset, der wegen seines oppositionellen politischen Engagements in Friedrich Naumanns „Nationalsozialem Verein“ als nicht berufbar galt. Als durch den Tod Adolf Hilgenfelds der Lehrstuhl für neutestamentliche Theologie frei wurde, rückte Weinell hier drei Jahre später zum Ordinarius auf. Diese Beförderung konnte die Fakultätsmehrheit mit Unterstützung durch den akademischen Senat und den Universitätskurator nur gegen den erbitterten Widerstand des Kultusministeriums und von Gruppen der Altenburgischen Pfarrerschaft durchsetzen. Das Ministerium und konservative Geistliche forderten die Ernennung eines Kirche und Bekenntnis verpflichteten „positiven“ Theologen²⁴. Auch der Jenaer Kirchenhistoriker Friedrich Nippold suchte Weinells Aufstieg zum Ordinarius zu verhindern, sah er in dem erst dreißigjährigen Neutestamentler doch einen Vertreter der von ihm heftig bekämpften Schule Albrecht Ritschls (1822–1889). Trotz des großen Aufsehens, das die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Hilgenfelds machten, konnten aber weder die „Positiven“ noch der entschieden „liberale“ Nippold verhindern, daß Weinell als Ordinarius für Neutestamentliche Theologie berufen und schnell zur prägenden Gestalt der Jenaer Fakultät wurde²⁵. Mit seiner thematisch weit gespannten Vorlesungstätigkeit übte er über die Grenzen der Theologischen Fakultät hinaus einen großen Einfluß auf jugendbewegte „idealistische“ Studierende aus²⁶. Auch unter dem Eindruck verschiedener

²² R. Buchwald, *Miterlebte Geschichte. Lebenserinnerungen 1884–1930*, hrsg. von U. Herrmann, Köln, Weimar, Wien 1992, 290.

²³ Hermann Gunkel schrieb Weinell am 11. April 1904: „Lieber Weinell! Vor einigen Tagen höre ich durch Violet, daß Sie Ihr Inspektorat selber gekündigt haben! Ich bin erstaunt u. erschrocken! Gern hörte ich von Ihnen die Erklärung dieses so plötzlichen Entschlusses; neulich in Elberfeld war Ihnen doch dieser Entschluß ganz fern? Wie denken Sie sich (!) nur Ihr Leben einzurichten?“

²⁴ *Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958*, Band 1, S. 493.

²⁵ Weinells prominente Stellung in der Jenaer Fakultät spiegelt sich unter anderem in: H. Weinell, *Die Theologische Fakultät in Jena*, in: *Altes und Neues aus der Heimat. Beilage zum „Jenaer Volksblatt“* 1927, S. 1; Hans Hinrich Wendt, in: *Allgemeine Thüringische Landeszeitung*, Nr. 23, 23. Januar 1928, S. 1; Richard Adalbert Lipsius, *Gedächtnisrede*, Tübingen 1930.

²⁶ Vgl. Meike G. Werner, *Der freistudentische Serakreis um Eugen Diederichs*, in: J.

großer Fackelzüge und Petitionen von Bürgern, die ihn zum Bleiben in Jena aufforderten, lehnte Weinel 1920 einen ehrenvollen Ruf nach Marburg ab²⁷. Repräsentativ für die hohen Erwartungen, die viele junge Theologen vor und im Weltkrieg mit seiner theologischen Arbeit verbanden, ist ein emphatisches Bekenntnis des jungen Vikars Otto Dibelius, der am 26. Juli 1903 dem Bonner Privatdozenten schrieb: „Ich sehe mit einem Kreis von Freunden in Ihnen einen der Führer, wenn nicht den Führer unserer jungen Generation ...“²⁸.

Aus Gründen, die sich bisher erst zum Teil haben rekonstruieren lassen, wechselte Weinel 1925, also im Alter von 51 Jahren, das theologische Fach. Nach der Emeritierung des Systematikers Hans Hinrich Wendt (1863–1928), eines Ritschlianers, ließ er sich auf den Jenaer Lehrstuhl für Systematische Theologie berufen. Ein Brief Adolf von Harnacks an Weinel aus dem Juli 1924 läßt vermuten, daß dieser Wechsel der Disziplin auch durch die schnelle Durchsetzung der Dialektischen Theologie motiviert war. Dabei dürfte eine Rolle gespielt haben, daß seit 1925 Friedrich Gogarten in Jena als Privatdozent lehrte und Weinel ein Gegengewicht zum wachsenden Einfluß Gogartens in der Thüringer Pfarrerschaft bilden wollte. Harnack unterstützte die systematischen Ambitionen seines Schülers und Freundes: „Ich bin ganz sicher, daß Sie in der systematischen Theologie nicht nur das vortrefflich leisten werden, was gerade Jena braucht, sondern auch das, was jede Theol. Fakultät heute braucht. Sie haben Ihre Stärken in der Biblischen Theologie und in der neueren Philosophie (von *Fichte* an). Sie fahren also mit zwei Arabern, während die jungen Systematiker auf den dürrtigen Kleppern ihres dialektisch aufgeäumten Erlebnisses oder – noch dürrtiger – jener angeblichen Gottheit reiten, die man nie erleben darf. So wie die Dinge heute stehen u. die Auswahl steht, kann Jena keinen besseren Systematiker bekommen als Sie. ... Ganz böß sieht es mit dem systematischen Nachwuchs aus. Ich bin dazu auch nicht mehr auf dem Laufenden in Bezug auf die junge Generation. Ich könnte mich ... dazu entschließen, Tillich zu wählen (wenn auch mit Sorge). Er ist Barth + Gogarten überlegen u. entwickelt sich, soweit ich sehe, zum Allgemeineren + Besseren“²⁹.

Am 29. September 1936 starb Heinrich Weinel in Jena an den Folgen einer Operation. Der liberalprotestantische Jenaer Kirchenhistoriker Karl Heussi (1877–1961) erklärte in seiner Ansprache am Grabe Weinels: „Keiner der Jenenser Theologen der letzten Jahrzehnte, seit dem Zeitalter Karl von Hases, hat unserer Fakultät so durchgreifend das Gepräge gegeben wie Heinrich Weinel“³⁰.

John (Hrsg.), Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert, Weimar, Köln, Wien 1994, bes. 530.

²⁷ Neben Unterlagen zum Marburg-Ruf werden im Nachlaß zahlreiche Briefe Thüringer Bürger aufbewahrt, in denen Weinel zum Bleiben in Jena aufgefordert wird.

²⁸ Otto Dibelius an Heinrich Weinel, 26. Juli 1903 (Nachlaß Weinel, Restaurierte Briefe, D).

²⁹ Brief Adolf von Harnacks an Heinrich Weinel vom 20. Juli 1924 (Nachlaß Weinel, Karton 1).

³⁰ Heussi, Weinels als Theolog, Sp. 914.

Theologisches Werk

Weinel war einer der literarisch produktivsten Universitätstheologen seiner Zeit. Sein weit gespanntes literarisches Œuvre umfaßt neben grundlegenden exegetischen Studien auch zahlreiche Beiträge zur Systematischen und Praktischen Theologie, insbesondere zur Religionspädagogik, Sozialethik, Apologetik und idealistischen Religionsphilosophie, sowie zur „religiösen Lage“ der Gegenwart und zu den modernen „Gegenwartsreligionen“. Die englischsprachige akademische Öffentlichkeit informierte er mehrfach über das „religiöse Leben“ in Deutschland³¹. Als Neutestamentler wurde Weinel zunächst durch Arbeiten zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, zu den Gleichnissen Jesu und zum Streit um Arthur Drews „Christusmythe“ bekannt³². Darüber hinaus publizierte er über die Theologie des Paulus³³ und über die religiöse „Umwelt“ des frühen Christentums³⁴. Als viel beachtete Zusammenfassung seiner exegetischen Studien legte Weinel im Rahmen von Karl Müllers „Grundriß der theologischen Wissenschaft“ 1911 eine „Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums“ vor, die schnell als ein Standardwerk galt und mehrere Auflagen erreichte³⁵. Wilhelm Bousset, der neben Gunkel führende Exeget der „Religionsgeschichtlichen Schule“, attestierte Weinels „Biblischer Theologie“ in einer durchaus kritischen Rezension, „ein Markstein in der Geschichte der neutestamentlichen Theologie“ zu sein³⁶. Adolf von Harnack schrieb seinem Lieblingsschüler: „Lieber Freund! Selten habe ich

³¹ H. Weinel, *Religious Life and Thought in Germany Today*, in: *The Hibbert Journal* 1909; *The Present State of Religious Life in Germany and its most important Tendencies*, in: *The Hibbert Journal* 22, 1923/24, S. 260–278. Vgl. auch: *Die religiöse Bewegung der Gegenwart*, in: Westermanns Monatshefte. Illustrierte deutsche Zeitschrift für das geistige Leben der Gegenwart 53, 1909, S. 845–850.

³² Vgl. etwa H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1903, 3. und 4. Auflage 1906; *Die Gleichnisse Jesu. Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien*, Leipzig 1905, 5. Auflage 1929; *Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? Eine Antwort an seine „positiven“ und seine radikalen Gegner mit besonderer Rücksicht auf A. Drews, Die Christusmythe*, Tübingen 1910; *Jesus*, Berlin 1912 (*Klassiker der Religion* 1); *Das Jesusbild in den geistigen Strömungen der letzten 150 Jahre*, Leipzig 1927. Zu Weinels Drews-Kritik siehe auch die im Eugen Diederichs Verlag erschienene Gegenschrift von E. Kriek, *Die neue Orthodoxie und das Christusproblem. Eine Rückantwort an Weinel nebst einigen Bemerkungen zu Jülicher, Bornemann und von Soden*, Jena 1910.

³³ *Paulus als kirchlicher Organisator*, Freiburg und Tübingen, 1899; *Paulus. Der Mensch und sein Werk. Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas*, Tübingen 1904.

³⁴ Vgl. auch: H. Weinel, *Die spätere christliche Apokalyptik*, Göttingen 1923.

³⁵ H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tübingen 1911, 2. verbesserte und vermehrte Auflage 1913, 3. durchgängig verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage 1921, 4. Auflage 1928 (*Grundriß der theologischen Wissenschaft* III, 2).

³⁶ W. Bousset, Rezension: H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums* Tübingen 1911 (*Grundriß der theologischen Wissenschaft* III, 2), in: *ThLZ* 37, 1912, Sp. 325–332, 332.

in den letzten Jahren ein neues Buch mit solcher Freude in die Hand genommen, wie Ihre ‚Biblische Theologie‘, die, weil sie gar keine Bibl. Theologie ist, eben das ist, was sie sein soll“³⁷. In der Tat hatte Weinel gar keine „Biblische Theologie“, sondern eine über die kanonische Literatur hinausgreifende, kulturgeschichtlich konzipierte „Religionsgeschichte des Urchristentums“ vorgelegt. In der programmatischen Einleitung zu seinem neutestamentlichen Hauptwerk erklärte Weinel, daß seine „Darstellung auf einer umfassenden Betrachtung der Religion in der Religionsgeschichte“ beruhe und „von der Feststellung der Struktur dieser geistigen und praktischen Erscheinung aus den Religionen vergleichend gerecht zu werden“ suche³⁸. „An die Stelle der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ habe „eine Darstellung der Religion des ältesten Christentums zu treten“³⁹.

Außer mit neutestamentlichen Themen beschäftigte sich Weinel schon früh mit der Systematischen und Praktischen Theologie. Neben der deutschen idealistischen Philosophie, vor allem der Philosophie Fichtes⁴⁰ interessierten ihn besonders die aktuellen kulturpolitischen Debatten über die Stellung des christlichen Glaubens gegenüber den christentumskritischen geistigen und kulturellen Strömungen der Gegenwart. In populären Essays wie „Ibsen, Bjørnsen, Nietzsche. Individualismus und Christentum“ beteiligte er sich an den zeitgenössischen Bemühungen „liberaler Theologen“, die Überlegenheit kulturprotestantischer Persönlichkeitsideale über konkurrierende Kulturkonzepte zu erweisen⁴¹. Mit Sympathie, aber auch mit analytischer Präzision deutete er den Boom an „neuer Mystik“, wie er sich im Vorkriegsjahrzehnt vor allem in der Religionspolitik des Jenaer Eugen-Diederichs-Verlags spiegelte⁴². 1904 initiierte Weinel die bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) erscheinende Schriftenreihe „Lebensfragen“, in der namhafte liberalprotestantische Theologen die Ergebnisse ihrer neuen kultur- und religionshistorischen Christentumsforschung zu popularisieren versuchten. Weinel schrieb in der Ankündigung der Reihe: „Darum sollen die sonst so ängstlich mit Schweigen und Verschleiern umgangenen *letzten Fragen der Religion und Sittlichkeit* hier im Vordergrund stehen. ... Sie (scil. die einzelnen Hefte der Reihe) sollen die Ergebnisse der religions- und sittengeschichtlichen Forschung, die viel weniger als die Resultate der Naturwissenschaft bekannt geworden sind, weiteren Kreisen vermitteln und zwar in dem Sinne, daß die großen Führer, Propheten und Philosophen, Dichter

³⁷ Postkarte Adolf von Harnacks an Heinrich Weinel vom 27. Oktober 1911 (Nachlaß Weinel, Karton 3).

³⁸ Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2. Auflage, S. VIII.

³⁹ Ebda., S. 3.

⁴⁰ Vgl. H. Weinel, Johann Gottlieb Fichte (Die Religion der Klassiker 6), Berlin 1914.

⁴¹ Vgl. etwa H. Weinel, Ibsen, Bjørnsen, Nietzsche. Individualismus und Christentum, Tübingen 1908 (Lebensfragen 20).

⁴² Vgl. zusammenfassend: H. Weinel, *Mystik*. VI. Neue Mystik, RGG² IV, 1927, 355–360. Zu Diederichs Religionspolitik siehe nun: Friedrich Wilhelm Graf, *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlages*, in: G. Hübinger (Hrsg.), „Ein Versammlungsort moderner Geister“, München 1996 (im Druck).

und Denker, Heilige und Reformatoren, vor allem Jesus, nicht seine kirchlich übermalte Gestalt, sondern er selbst in seiner herben, bezwingenden Größe, unserem Volke lebendig werden und ihre Stelle einnehmen im Kampf um die Weltanschauung“⁴³. Als Autoren konnte Weinel unter anderen Otto Baumgarten, Wilhelm Bousset, Paul Drews, Emil Fuchs, Hans Lietzmann, Rudolf Otto, Marie Martin, Karl Sell, Eduard Simons und William Wrede gewinnen. Die insgesamt 28 Titel hatten jeweils eine Erstauflage von 2000 bis 3000 Exemplaren; sie fanden durchschnittlich 1800 Käufer. Weinel selbst hatte mit seinem hier erscheinenden „Paulus“ von 1904 sowie seinem „Jesus im 19. Jahrhundert“ großen Erfolg; vom „Paulus“ wurden 3062 Exemplare verkauft, von „Jesus im 19. Jahrhundert“ über 10.000⁴⁴.

Wie viele andere akademische Theologen der Zeit fühlte Weinel die „Verpflichtung ..., mit für die rel. Aufklärung u. Belehrung der Gebildeten zu sorgen“⁴⁵. Der glänzende Redner entsprach dem durch eine rastlose Vortragstätigkeit, die ihm neben hohen Nebeneinkünften und großer Popularität auch diverse kirchenpolitische Konflikte bescherte. Dafür typisch ist schon der sog. „Solinger Kirchenstreit“, der durch Vorträge Weinels 1902 und 1903 provoziert wurde. Zusammen mit seinen Bonner Kollegen Arnold Meyer und Eduard Grafe sowie dem Kölner Pfarrer Carl Jatho hielt Weinel in den Jahren 1902 und 1903 in Solingen, Aachen und Köln eine Reihe von Vorträgen, die das Ziel hatten, dem „alten Glauben“ entfremdete Gebildete durch Einführung in die kritische Theologie wieder für das Christentum zu gewinnen und für eine innerlich erneuerte protestantische Kirche zu interessieren. Von konservativer kirchlicher Seite wurden diese Veranstaltungen wegen ihres vermeintlich destruktiven theologischen Programms heftig angegriffen⁴⁶. Das Ganze machte großes Aufsehen und wurde selbst im preußischen Herrenhaus intensiv diskutiert. Auch Friedrich Althoff nahm mit bildungsaristokratischer Skepsis zur Kenntnis, daß ein Theologe „auf das Land ging und Bauern aufklärte“⁴⁷.

⁴³ Zitiert nach: Verlagsprospekt „Lebensfragen“, Tübingen ca. 1906.

⁴⁴ Vgl. die entsprechenden Angaben bei: G. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Politik im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 204 und S. 212–213.

⁴⁵ Brief Hermann Gunkels an Heinrich Weinel vom 13. März 1901 (Nachlaß Weinel, Karton 7).

⁴⁶ H. Weinel, Die Nichtkirchlichen und die freie Theologie. Meine Vorträge in Solingen und ihre Gegner und ihre Freunde, Tübingen 1903; F. Nippold, Der Solinger Kirchenstreit und seine Nachwirkungen auf die rheinisch-westfälische Kirche bis zum Fall César. Zugleich eine Ergänzung des fünften Bandes des Handbuchs der neuesten Kirchengeschichte, Leipzig 1907; Geschichte des Evangeliums in Solingen, bearbeitet von W. Melchior, Solingen o. J.

⁴⁷ Zitiert nach Wentscher, Weinel in seiner Jugend, Sp. 1029.

Kulturprotestantische Kirchenpolitik

Heinrich Weinel hatte zahlreiche Führungspositionen in Organisationen des liberalen Verbandsprotestantismus inne. Der enge Freund Martin Rades beteiligte sich am Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“, dem er seit seiner Gründung angehörte⁴⁸. Bei den „Freunden der Christlichen Welt in Sachsen-Weimar-Eisenach“ nahm er die Funktion eines Vorstandssprechers wahr. Am 10. Oktober 1911 wurde Weinel zum Mitglied des Gesamtvorstandes der Freunde gewählt⁴⁹. Als der „Fall Jatho“ den Kreis der Freunde zu spalten drohte, formulierte Weinel im Juli entscheidende Resolutionen, die zunächst auch mehrheitsfähig waren. Er plädierte für das Recht der Pfarrer auf Mitteilung ihrer individuellen Religiosität und forderte eine offene Volkskirche ohne „Uniformität des Bekenntnisses“ sowie eine grundlegende Demokratisierung des kirchlichen Wahlrechts. Im Zusammenhang der internen Konflikte um die Haltung des Freundeskreises gegenüber der repressiven Politik des preußischen Evangelischen Oberkirchenrats trat Weinel dann in der Mitgliederversammlung vom 3. und 4. Oktober 1912 wieder von seinem Vorstandsamt zurück⁵⁰. Doch hielt er bei diversen Freundestreffen und Veranstaltungen von lokalen Gruppen des Freundeskreises weiter zahlreiche Vorträge. Als der Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ in den kirchenpolitischen Kämpfen der frühen dreißiger Jahre auseinanderzufallen drohte und Rade, aufgrund einer Aufforderung der Gestapo, die „Vereinigung der Freunde“ im März 1934 auflöste, versuchte Weinel das Tagungshaus des Freundeskreises in Friedrichroda zu übernehmen⁵¹; er vermochte jedoch die nötigen finanziellen Mittel nicht aufzubringen.

Angesichts des wachsenden Einflusses der „Positiven“ in der Pfarrerschaft sah Weinel in den Religionspädagogen sowie in anderen Kulturbeamten die wichtigste Zielgruppe seiner „freien Theologie“. Der Reform des Theologiestudiums im Sinne einer interdisziplinären kulturwissenschaftlichen Öffnung der Theologie⁵² und der Integration der modernen Reform-

⁴⁸ Weinels Mitgliedschaft im Freundeskreis läßt sich von der ersten gedruckten Mitgliederliste an nachweisen: vgl. An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen, Nr. 8a, 12. Dezember 1904, Sp. 65–76; 72 (Nachdruck mit einer Einleitung von Christoph Schwöbel, Berlin, New York 1993, S. 36). Vgl. dazu F. W. Graf, Rezension: An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen, Nachdruck mit einer Einleitung von Christoph Schwöbel, Berlin, New York 1993, in: ZNThG 1, 1994, S. 323–328.

⁴⁹ An die Freunde. Streng vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen, Nr. 22, 10. November 1907, Sp. 216.

⁵⁰ An die Freunde. Streng vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen, Nr. 42, 11. Oktober 1912.

⁵¹ Dazu siehe: J. Rathje, Die Welt des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, Stuttgart 1952, 449–455; M. Wolfes, „Das Haus der Christlichen Welt“. Ein Beitrag zur Institutionalisierungsgeschichte des liberalen Protestantismus, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft VIII (1994), S. 76–106, bes. 102.

⁵² Vgl. H. Weinel, Theologiestudium und Kirche, in: Max Fischer, Friedrich Michael

pädagogik in die praktisch-theologische Diskussion galt seine besondere Aufmerksamkeit. Weinel führte im Jenaer Volkshaus regelmäßig „Ferienkurse für Damen und Herren“ durch, die sich insbesondere an Lehrer wandten⁵³; vor großem städtischem Publikum hielt er hier im Sommer 1910 etwa eine Vorlesungsreihe über „Bibel, Christentum und Mythos“ und suchte im Streit um Arthur Drews „Christusmythe“ historische Existenz und bleibende religiöse Bedeutung Jesu zu verteidigen⁵⁴. Zusammen mit seiner Frau Adelheid (genannt: Ada) Weinel, geb. Thönes, einer Lehrerin, die er ca. 1900 auf einer Gesellschaft in Bonn kennengelernt und am 10. September 1908 geheiratet hatte, beteiligte er sich 1907 an der Gründung eines „Vereins für religiöse Erziehung“, dessen Vorsitzende Ada Weinel bis 1913 war. Der Verein wollte durch eine historisch-psychologisch informierte Religionsdidaktik eine „Verinnerlichung des Religionsunterrichts“ fördern⁵⁵. Auf Anregung einer Hamburger „Vereinigung für Reform des Religionsunterrichts im liberalen Sinne“ gründete Weinel im August 1911 dann als Dachverband diverser kulturprotestantischer pädagogischer Vereine einen „Bund für Reform des Religionsunterrichts“, der die kirchliche Aufsicht über den schulischen Religionsunterricht ablehnte, die „systematische, vom kirchengeschichtlichen Unterricht losgelöste Behandlung der Glaubens- und Sittenlehre“ forderte, die „Herrschaft der Kunstcatechese“ und eine „unkindliche Behandlung“ der Schüler bekämpfte sowie für einen „pädagogisch-psychologischen Religionsunterricht“ eintrat⁵⁶; zusammen mit Friedrich Niebergall, Heinrich Spanuth und zwei Lehrern bildete Weinel, der entscheidende Ideenlieferant⁵⁷, den engeren Vorstand des Bundes, der im April 1921 mit dem „Verein für religiöse Erziehung“ seiner Frau verschmolz.

1913 initiierte Weinel zusammen mit seinem Freund Gottfried Traub die Gründung der „Christlichen Freiheit für Thüringen“ (seit 1914: „für Thüringen und Sachsen“), einer Kirchenzeitschrift, die nach dem Vorbild von

Schiele (Hrsg.), Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin 5. bis 10. August 1910. Protokoll der Verhandlungen, Berlin 1910, S. 278–286.

⁵³ Vgl. H. Weinel, Religionswissenschaft und Religionsunterricht, in: Festschrift zum 25jährigen Bestehen der Ferienkurse in Jena, Jena 1913, S. 56–69.

⁵⁴ Einer der Teilnehmer war der Jenaer Kulturverleger Eugen Diederichs, der Drews über Weinels Kritik informierte (Brief von Eugen Diederichs an Arthur Drews vom 17. August 1910, Durchschrift, Nachlaß Eugen Diederichs, Deutsches Literaturarchiv Marbach am Neckar).

⁵⁵ L. Zscharnack, Religiöse Erziehung, Verein für, in: RGG, Band 4, 1913, Sp. 2181–2182.

⁵⁶ L. Zscharnack, Religionsunterricht, Bund für Reform des, in: RGG, Band 4, 1913, Sp. 2222–2223; P. C. Bloth, Religion in den Schulen Preußens, Heidelberg 1968 (Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Reihe: Editionen und Monographien 37), S. 205.

⁵⁷ Zur Reform des Religionsunterrichts. Die Dresdener Leitsätze des Bundes für Reform des Religionsunterrichts, herausgegeben und erläutert von Heinrich Weinel, 2. verbesserte Auflage Göttingen 1912; H. Weinel, Begründung der Leitsätze zur Reform des Religionsunterrichts für die Dresdener Tagung des Bundes, in: MERU 5, 1912, S. 65–78; Was wird aus dem Religionsunterricht?, in: Thüringer Lehrerzeitung 8, 1919, S. 15–16.

Rades „Christlicher Welt“ die religiösen Kulturideale „moderner Theologen“ für ein breiteres bildungsbürgerliches Publikum popularisieren sollte. Schon nach einem Jahr hatte die seit dem März 1914 in Zusammenarbeit mit Carl Mensing herausgegebene Zeitschrift einen Stamm von 1000 Abonnenten. Nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments trennten sich Weinel und Mensing von Traub und gaben der Zeitschrift seit dem 1. April 1919 den Namen „Die freie Volkskirche“; als Redakteur fungierte der Jenaer Pfarrer und Weinel-Freund August César.

Auch in verschiedenen anderen liberalprotestantischen Organisationen war Weinel an herausgehobener Stelle aktiv. Er gehörte zu den Mitbegründern des „Bundes freie Volkskirche“ bzw. des „Thüringer Volkskirchenbundes“ und gab zusammen mit Martin Rade die entscheidenden Impulse dafür, daß sich am 1. Oktober 1920 auf der Wartburg die „Freunde der Christlichen Welt“, die „Freunde der Freien Volkskirche in Thüringen“, der „Bund für Gegenwartschristentum in Sachsen“, der „Bund Freie Volkskirche in der Provinz Sachsen“ und die „Freunde evangelischer Freiheit in Anhalt“ zu einem „Bund für Gegenwartschristentum“ zusammenschlossen, der angesichts der bedrohten Lage des „freien Protestantismus“ die innere organisatorische wie theologische Zersplitterung überwinden sollte. Zusammen mit Martin Rade hatte Weinel in diesem „Bund“ den Vorsitz inne. Der Nachlaß enthält über den „Bund für Gegenwartschristentum“ und die internen Verständigungsdebatten zwischen den einzelnen liberalprotestantischen Organisationen umfangreiche Bestände, die die im Nachlaß Rades verwahrten verbandspolitischen Quellen umfassend ergänzen.

Neben seiner Arbeit in freiprotestantischen Gruppen war Weinel bildungspolitisch außerordentlich engagiert. Besondere Bedeutung erlangte er als einer der Väter der Thüringer Volkshochschulbewegung. 1917 gründete Weinel in Görlitz eine Volkshochschule, bei deren Vortragsabenden u.a. auch E. Troeltsch und A. Harnack auftraten. Nach Kriegsende betrieb Weinel gemeinsam mit dem damaligen Prokuristen des Eugen-Diederichs-Verlages und Journalisten Reinhard Buchwald sowie dem Pädagogen Herman Nohl die Gründung der Volkshochschule in Jena. Diese Einrichtung wurde zum Vorbild für die rasch anwachsende Volkshochschulbewegung in anderen deutschen Ländern⁵⁸ und galt in der Bildungsdiskussion der zwanziger Jahre als eine besonders erfolgreiche Institution der Erwachsenenbildung. In den zahlreichen Vorträgen, die Weinel hier hielt, und in seinen Programmtexten für die Volkshochschularbeit⁵⁹ lassen sich die ideen-

⁵⁸ Buchwald, Miterlebte Geschichte, S. 231, 322; Wilhelm Flitner, Arbeitsbericht über die Volkshochschule Jena, in: Die Tat XIV (1922/23), S. 312–315; Erich Viehöfer, Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens. Hrsg. von der Historischen Kommission des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels e.V. 30 (1988), S. 1–148, 59 f.

⁵⁹ H. Weinel, Die Religion in der Volkshochschule. Mit 32 Entwürfen für Vortragsreihen und Arbeitsgemeinschaften, Langensalza 1919 (1. und 2. Auflage); Sozialismus und Christentum. Männer und Programme (= Quellenbücher der Volkshochschule, hrsg. von der Volkshochschule Thüringen, Bd. 1), Langensalza 1920; Die Weltreligio-

politischen Vernetzungen zwischen kulturprotestantischer Theologie und einer spätidealistisch geprägten „geisteswissenschaftlichen“ Pädagogik besonders gut studieren.

Zum gelehrtenpolitischen Engagement

Wie viele andere liberalprotestantische Universitätstheologen des frühen 20. Jahrhunderts verband Weinel seine vielfältigen kirchenpolitischen und kulturreformerischen Aktivitäten mit einem intensiven gelehrtenpolitischen Engagement. Als Mitglied zahlreicher Organisationen der bürgerlichen Gebildetenreformbewegung, etwa des „Dürer-Bundes“, verstand Weinel sich als entschiedener Kritiker des wilhelminischen Obrigkeitsstaates und des „feudalen“ Establishments in Staat und Kirche.

Für seine Reformvorstellungen kennzeichnend ist insbesondere seine Mitwirkung in verschiedenen Organisationen der bürgerlichen Friedensbewegung. Auf dem ersten deutschen Friedenskongreß, der am 9. und 10. Mai 1908 in Jena tagte, erklärte er über „Christentum und Pazifismus“, daß die christliche Ethik zwar einen Pluralismus unterschiedlicher Gewissensoptionen gegenüber der Beteiligung an Kriegen zulasse, insgesamt aber einen klaren Vorrang für die rechtliche Beschränkung von Kriegen und die Überwindung jeglicher Gewalt zwischen den Völkern lehre. „Der Christ wird in dieser Organisation des volklichen Staates mitarbeiten, er wird auch in den Krieg ziehen. Aber er darf das nur unter der Voraussetzung, daß er gleichzeitig die geschichtlich gegebenen Wege geht, um die Gewalt aus der Welt zu schaffen. Also in unserem Falle hat er die Arbeit der Friedensgesellschaft zu unterstützen, die eine Ausdehnung und endliche Durchsetzung des Schiedsgerichtsgedankens und eine Herabsetzung der Rüstung neben der Verbreitung einer neuen humanen Gesinnung anstrebt“⁶⁰. „Andererseits muß aber auch die negative Haltung des Christen gegenüber jeder Gewalttat als berechtigt gelten, wie sie Jesus gehabt hat. Ob einer dieses schwerste Opfer zu bringen hat, aus Liebe zu seinem Volke

nen. Die Religion Chinas. Die indischen Religionen. Judentum. Islam (= Quellenbücher der Volkshochschule, hrsg. von der Volkshochschule Thüringen, Bd. 2), Langensalza 1920; Die Geschichtlichkeit Jesu (= Quellenbücher der Volkshochschule, hrsg. von der Volkshochschule Thüringen, Bd. 3), Langensalza 1920; Luthers wirtschaftliche und politische Anschauungen (= Quellenbücher der Volkshochschule, hrsg. von der Volkshochschule Thüringen, Bd. 8), Langensalza 1922; Ein neues Programm der Kulturpolitik für Thüringen, in: Volkshochschulblätter. Neue Folge der Blätter der Volkshochschule Thüringen und Sachsen 6, 1925, S. 151–152; Sozialismus und Christentum, Männer und Programme, in: Volkshochschulblätter. Neue Folge der Blätter der Volkshochschule Thüringen und Sachsen 6, 1925, S. 171; Notwendigkeit und Sinn religiöser Erziehung, in: Die Langensalzische Volkshochschule 25, 1929, 515–518. Siehe auch: H. Weinel, Herman Nohl und die Anfänge der Thüringischen Volkshochschule, in: Die Langensalzische Volkshochschule 25, 1929, 515–518.

⁶⁰ H. Weinel, Christentum und Pazifismus, in: Der deutsche Friedenskongreß in Jena 1908, o. O. o. J. [1908] S. 30–34, S. 33; vgl. auch Christentum und Patriotismus, in: Allgemeine deutsche Lehrerzeitung 60, 1908, S. 410–411.

als dessen Feind zu erscheinen, das ist seine persönliche Gewissensfrage“⁶¹.

Weinel unterstützte deshalb den Gründungsauf Ruf des bürgerlich-pazifistischen „Verbandes für internationale Verständigung“⁶² sowie den im Juni 1913 von der Deutschen Friedensgesellschaft initiierten Appell von Geistlichen und Theologieprofessoren „An die Geistlichen und theologischen Hochschullehrer der deutschen Landeskirchen“. Darin wurde „von den Völkern christlicher Kultur das Opfer“ verlangt, „unter Zurückstellung kriegesischen Ehrgeizes und der Gelüste gewaltsamer Eroberung einen internationalen Rechtszustand herbeizuführen, der das Gewaltmittel der Waffen ausschaltet“⁶³.

Weinels Bitte an Harnack, er möge diesen Aufruf unterstützen, blieb aber erfolglos: „Der Krieg gehört für mich zu dem großen System von Verhältnissen, in dem wir stehen. Die schlechte Güterverteilung, der aus ihr erwachsende Konkurrenzkampf, die Wohnungsnot usw.: das gehört alles zusammen. Dieses System muß umgebildet bz. beseitigt werden; aber ich kann den Krieg allein nicht herausbrechen. Wäre er *lediglich* ein Übel, so stünde es anders. Aber *innerhalb* des bestehenden Systems ist er *nicht nur* ein Übel, sondern es gilt auch von ihm ‚malum noli corrector‘. Ich kenne schleichendere und schlimmere sozial-politische Übel, so furchtbar die Kriegsnot ist! ... Wir müssen die Kräfte in unserem Vaterland stärken, die uns nun 43 Jahre den Frieden erhalten haben. Welche sind das? Die wachsende Abneigung gegen den Krieg? Gewiß auch! Aber die Hauptkraft, die das herbeigeführt hat, ist sie nicht, die Hauptkraft, die uns den Frieden verbürgte, ist u. bleibt *unsre Stärke!*“⁶⁴.

Zur Kritik eines christlichen Gesinnungspazifismus wies Harnack seinen Schüler auch auf die Zeitgebundenheit friedensethischer Optionen hin. „Alle Worte zum Frieden sind dem Mißverständnis ausgesetzt oder werden nicht für ernst genommen. Wenn die Stunde der Anfechtg kommt, werden sie auch glatt vergessen!“⁶⁵. Dies war in Hinblick auf Weinell eine durchaus prophetische Warnung. Denn er meldete sich 1915 freiwillig zum Landsturm und nahm an einer militärischen Ausbildung teil. Da er wegen Krankheit nicht an der Front eingesetzt werden konnte, übernahm er im Juli 1916 die Stelle eines Lazarettpfarrers in Görlitz. Zugleich betätigte sich der einstige Pazifist nun als ein bemerkenswert erfolgreicher Propagandist der „Ideen von 1914“. Zwar beteiligte er sich, im Unterschied zu vielen anderen Hochschultheologen, nicht an Aufrufen und öffentlichen Erklärungen, in denen deutsche Kriegsziele gerechtfertigt bzw. definiert werden sollten. Doch gab er im Januar 1915 „Thüringer Kriegsblätter“ heraus, die später von seinem Fakultätskollegen Hans Hinrich Wendt betreut wurden, und beteiligte sich mit zahlreichen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln an

⁶¹ Weinell, Christentum und Pazifismus, S. 34.

⁶² ChW 24, 1910, Nr. 34, Sp. 815–816.

⁶³ ChW 27, 1913, Beiblatt zu Nr. 30.

⁶⁴ Postkarte Adolf von Harnacks an Heinrich Weinell vom 11. Mai 1913 (Nachlaß Weinell, Karton 3).

⁶⁵ Ebd.

der Kriegszieldebatte. Modernitätskritischer Antikapitalismus, die Beschwörung einer spezifisch deutschen Gemeinwohl-Ökonomie, Betonung von Kulturstaatsidealen und die religiöse Überhöhung der „Volksgemeinschaft“ bildeten dabei die entscheidenden politisch-theologischen Orientierungen. In seinem Glauben, daß die Deutschen für eine höhere ethische Wahrheit einträten, nutzte er bis in den Schluß des Krieges hinein protestantische Foren dazu, für eine neue große Mobilisierung der Massen zu werben. Bei einer Tagung des Evangelisch-sozialen Kongresses im Oktober 1918 verlangte er, eine „Lösung zu Rettung des Vaterlandes“ an das deutsche Volk zu erlassen. In der schwierigen innenpolitischen und militärischen Lage des Oktobers 1918 forderte er in Aufnahme von „Walter Rathenau Programm *Wehrhaftmachung des ganzen Volkes*“⁶⁶ eine massive Vergrößerung des Heeres durch Freiwillige und eine rücksichtslose Einberufungspraxis, die über eine Million neuer Soldaten an die Front bringen sollte. Bei der Versorgung mit Nahrungs- und Genußmitteln müsse das Heer wieder unbedingten Vorrang haben, und jeglicher Mißbrauch der Versorgungslage zur persönlichen Bereicherung und jede Form der Ressourcenverschwendung seien schärfer als bislang zu bestrafen. Von den Fürstenhäusern verlangte er die Herausgabe des Edel- und Buntmetallbesitzes und den Verzicht auf jeden Luxus⁶⁷. Nach der deutschen Niederlage geriet Weinel deshalb in eine tiefe Depression, war dann aber seit Ende 1919 bereit, den „Imperativ der Wirklichkeit“ anzuerkennen.

Der Kapp-Putsch im Frühjahr hatte 1920 gezeigt, daß zahlreiche Hochschullehrer und Studenten der Republik distanziert bzw. feindlich gegenüberstanden. Nur relativ wenige Hochschullehrer traten daraufhin öffentlich für die Reichsverfassung ein. Weinel war einer der wenigen protestantischen Theologen, die sich im Mai 1920 in liberalen Tageszeitungen zur Verfassung bekannten⁶⁸. Nach dem Mord an Walther Rathenau fanden sich an der Universität Jena 19 Professoren und Dozenten bereit, eine Protestveranstaltung des „Blocks republikanischer Studenten“ gegen den politischen Terror von rechts mitzutragen⁶⁹. Auch hier engagierte sich Weinel für die Republik. Zusammen mit Otto Baumgarten, Adolf von Harnack und Heinrich Hermelink nahm er zudem an der Gründungsversammlung des „Weimarer Kreises“, einer Vereinigung verfassungstreuer Hochschullehrer,

⁶⁶ Brief Weinels vom 8. Oktober 1918 aus Görlitz an Johannes Herz, Archiv des Evangelisch-sozialen Kongresses, Leipzig, III, 2, Blatt 1. Für die Tagung des ESK forderte Weinel: „Ich meine, daß diese Tagung keine akademische werden darf, sondern daß wir unser Volk aufrufen müssen zur Tat. Diese Tat ist die Rettung des Vaterlandes. ... Wir müssen dort in Leipzig Zeugnis ablegen und die Wahrheit sagen und aufrufen zur Tat. Die Parteien sind verbraucht und die Politiker. ... Erneuter Aufruf zum freiwilligen Eintritt ins Heere, alle Drückberger müssen hinaus, alle Mann an die Front, eine Millionen Mann können mindestens sofort hinausgeschafft werden“.

⁶⁷ Brief Weinels vom 8. Oktober 1918 aus Görlitz an Johannes Herz, Archiv des Evangelisch-sozialen Kongresses, Leipzig, III, 2.

⁶⁸ Vgl. die von ihm unterzeichneten Aufrufe in: Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung 250, 30. Mai 1920, S. 1; Vossische Zeitung 271, 30. Mai 1920; Frankfurter Zeitung 406, 5. Juni 1920, S. 1–2.

⁶⁹ Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958, Band 1, S. 551.

teil⁷⁰. Bei der Reichspräsidentenwahl im März 1932 engagierte sich Weinel an exponierter Stelle für die Wiederwahl Paul von Hindenburgs. Heinrich Weinel gehörte dem „Hindenburg-Ausschuß für Thüringen“ an⁷¹, im Jenaer Lokalausschuß zählte er zu den Ehrenvorsitzenden⁷².

Zahlreiche Briefe, die Weinel seit den späten zwanziger Jahren an enge Theologenfreunde wie Martin Rade, Adolf Jülicher, Gustav Krüger und Paul Wernle schrieb, lassen seine tiefe Enttäuschung über die politischen Entwicklungen in Deutschland erkennen. Diese Briefe spiegeln aber auch milieuspezifisch verengte Muster der Realitätswahrnehmung und eine wachsende politische Orientierungslosigkeit. Repräsentativ ist ein langer Brief an den Basler Neutestamentler Paul Wernle⁷³, den Weinel angesichts der Erfolge der Nationalsozialisten im August 1932 schrieb. In den Nationalsozialisten sah er Charlatane, und im Militaristen Hitler „einen der größten Reklametechniker, die die Welt gesehen hat, aber auch nicht mehr“⁷⁴. Zugleich war er, in ungebrochener Reproduktion alter kulturkämpferischer Stereotypen, davon überzeugt, „dass die Sozialdemokraten und das Zentrum eine unverantwortliche Politik im Innern getrieben haben. Sie haben auch fast nie ein warmes Wort für Deutschland gesagt und sind auch wirklich Parteien, die das Internationale über das Vaterland stellen. ... Das Zentrum ... hat ganz planmäßig die Durchdringung Deutschlands mit dem Katholizismus in die Hand genommen. ... Daher erblicken selbst sehr viele evangelische Pfarrer in Hitler den Schutzherren der evangelischen Kirche, obwohl er Katholik ist“⁷⁵. Zudem hätten die Sozialdemokraten „jeden Schund und Schmutz ... in Bild, Film und Zeitung“ gefördert und Brüning daran gehindert, neben der SA auch das „Reichsbanner“ zu verbieten, also das staatliche Gewaltmonopol unterminiert. Rein theologische Wirklichkeitsdeutungen seien einer so desolaten politischen Lage gegenüber unzureichend. „Dass das mit dem Evangelium nichts, aber auch gar nichts zu tun hat, ist sicher. Und unsere Pfarrer, die Nazis sind, leben auch in einer reinen Volksreligion; aber sie erklären uns, dass wenn wir das Evangelium nicht mit Waffengewalt schützen gegen die Kommunisten und ‚Gottlosen‘, es definitiv untergehe. Es sei jetzt keine Zeit mehr für Innerlichkeit usw. In der Tat verkenne ich die Gefahr, die dem Evangelium vom Kommunismus und Sowjet-Rußland droht durchaus nicht. Sie ist die größte, größer als die katholische (und unsere innerevangelisch theologische). Aber ich bin noch so altmodisch zu glauben, dass nur durch Wahrheitszeugnis und Marty-

⁷⁰ Die deutschen Universitäten und der heutige Staat, Tübingen 1926 (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 44), S. 38–39.

⁷¹ Vgl. den Aufruf in der Jenaische Zeitung 51, 1. März 1932, S. 2.

⁷² Vgl. die beiden Wahlaufufe in der Jenaischen Zeitung 57, 8. März 1932, S. 9 und 58, 9. März 1932, S. 10.

⁷³ Zur Biographie Paul Wernles siehe die Einleitung zu: Ernst Troeltschs Briefe und Karten an Paul Wernle, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology 2 (1995), S. 85–147, bes. 87–93.

⁷⁴ Brief Heinrich Weinels an Paul Wernle vom 24. August 1932 (Öffentliche Bibliothek der Universität Basel, Nachlaß Paul Wernle, III B, 189).

⁷⁵ Ebd.

rium das Evangelium gerettet werden kann“⁷⁶. Weinel verstand seine kirchenpolitischen Entscheidungen, die er 1933 und 1934 gegen die „Bekennende Kirche“ und für begrenzte Kooperation mit den Deutschen Christen traf, als Ausdruck einer konfessorischen Treue gegenüber der „evangelischen Wahrheit“. Die in seinem Nachlaß verwahrten theologischen Texte aus den frühen dreißiger Jahren lassen auch erkennen, daß er seine kirchenpolitischen Entscheidungen mit einem extrem hohen religiös-moralischen Pathos rechtfertigte. Darin wußte er sich, paradox genug, mit vielen seiner kirchenpolitischen Gegner einig.

Die Vision einer protestantischen Reichskirche

Stärker als andere liberalprotestantische Theologen deutete Weinel die Erfahrung des Kriegausbruches auch kirchenpolitisch als praktischen Imperativ zu umfassender institutioneller Erneuerung des deutschen Protestantismus. Angesichts der tiefen kirchen- und kulturpolitischen Gräben zwischen den einzelnen protestantischen Lagern und des massiven landeskirchlichen Partikularismus forderte er seit Ende 1914 eine stärkere kirchliche Integration des Protestantismus auf Reichsebene. Hinter seinen reichskirchlichen Reformprogrammen standen auch alte protestantische Ängste vor einer wachsenden Kulturdominanz der Katholiken.

Für seine Reformpläne bezog Weinel sich 1915 und 1916 zunächst auf die Reichskirkendebatte, wie sie im Vormärz und im Zusammenhang der Revolution von 1848/49 geführt worden war. Von den verschiedenen damals vertretenen Konzepten machte er sich insbesondere die Vision einer „evangelisch protestantische(n) Kirche des deutschen Reichs“ zu eigen, die der liberale Jenaer Kirchenhistoriker Karl August von Hase 1849 entwickelt hatte⁷⁷. Weinel strebte eine Beibehaltung der landeskirchlichen Struktur, allenfalls den Zusammenschluß kleinerer Landeskirchen ohne Bekenntnis- oder Gewissenszwang, an. Zusätzlich zu den vorhandenen kirchlichen Organen wie dem Kirchengausschuß und dem Kirchenbundesrat sollte vom Kirchenvolk direkt eine Reichssynode gewählt werden⁷⁸. Vertreter aller kirchenpolitischen Richtungen lehnten Weinels Vorschläge jedoch ab. Nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und der Revolution von 1918/19 sah Weinel im Deutschen Evangelischen Kirchenbund, der im Mai 1922 entstanden war, und in den Weimarer Kirchentagen eine erste Realisierung seiner Vorstellungen⁷⁹.

Als in den Jahren 1932/33 die Forderungen nach einer einheitlichen deutschen Reichskirche statt der 28 Landeskirchen immer lauter wurden

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Karl Hase, *Die evangelisch protestantische Kirche des deutschen Reichs. Eine kirchenrechtliche Denkschrift*, Leipzig 1849, zweite Auflage Leipzig 1852.

⁷⁸ H. Weinel, *Die deutsche Reichskirche*, in: *Der Kunstwart und Kulturwart* 28, 4, 1915, S. 129–137; *Warum keine Reichskirche?*, in: *Deutscher Wille. Des Kunstwarts* 30. Jahr, 30, 1, 1916, S. 171–176, 213–217.

⁷⁹ H. Weinel, *Reichskirche*, in: *RGG* ²IV, 1930, Sp. 1828–1829.

und sich besonders die nationalsozialistischen Deutschen Christen diese Forderung zu eigen machten, sah auch Heinrich Weinel eine Chance, seine im Weltkrieg vergeblich – und letztendlich auch halbherzig⁸⁰ – gemachten Vorschläge noch einmal vorzubringen. Obgleich er dem Nationalsozialismus distanziert gegenüberstand und trotz wachsender Offenheit für moderne „rassenbiologische“ Denkformen die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche zunächst ablehnte, näherte sich Weinel seit 1932 deshalb zunehmend den Deutschen Christen an. Da er in jeder Form einer neuen bekenntnisgebundenen, in seiner Perspektive: dogmatischen „Bekenntniskirche“ nur die Preisgabe der Prinzipien „protestantischer Freiheit“ zu sehen vermochte, betrieb er im Thüringer Volkskirchenbund die kirchenpolitische Koalitionsbildung mit den Deutschen Christen. Er setzte es durch, daß die Thüringer Liberalen bei den landeskirchlichen Synodalenwahlen des Juli 1933 auf die Aufstellung eigener Kandidaten verzichteten und ihrer Klientel die Wahl von DC-Leuten empfahlen. Auch akzeptierte er, zunächst noch mit Einschränkungen, dann mit blanker Anpassungsrhetorik⁸¹ die Einführung des Arierparagraphens in der Kirche und wandte sich gegen das kritische Gutachten der Marburger Theologischen Fakultät. Damit verschärfte er einerseits die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“, trug andererseits aber auch zur inneren Differenzierung und Polarisierung im DC-Spektrum bei. Entsprechendes gilt für seine verschiedenen Versuche, Brücken zu dem Tübinger Religionswissenschaftler Wilhelm Hauer und seiner „Deutschen Glaubensbewegung“ zu schlagen.

Bei aller Offenheit für „nationalkirchliche Ideen“ und trotz der Kooperation mit deutschchristlichen Funktionären lehnte Weinel, im Gegensatz zu den Deutschen Christen, eine ideologische und organisatorische „Einschaltung“ der Landeskirchen jedoch ab. Gegenüber der Übertragung der Führer-Idee auf die Kirche betonte er ein prinzipielles Eigenrecht des „christlichen Gewissens“. Im Zusammenhang eines Überblicks über die Geschichte reichskirchlicher Vorstellungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert erklärte er im Frühjahr 1933: „Reichskirche heißt, daß die evangelische Kirche nicht nur nach außen hin den großen Weltmächten und Konfessionsgemeinschaften gegenüber mit eindrucksvoller Geschlossenheit und wirksamer Kraft auftreten kann, sondern auch nach innen das werden wird, was unsere Thüringische Kirche in ihre Verfassung geschrieben hat: ein Hort evangelischer Freiheit und Duldsamkeit. Eine große Glaubensgemeinschaft, in der alle Evangelischen mit ihren gewachsenen Überlieferun-

⁸⁰ Vgl. Weinels Ausführung am Ende von „Warum keine Reichskirche?“, S. 217: „Wäre die Reichskirche eine Notwendigkeit, so müßten wir darauf dringen, daß sie dennoch geschaffen werde. Sie ist aber nur eine schöne segensvolle Sache: darum wollen wir nun unverdrossen versuchen, den Gedanken weiter in die Herzen zu tragen, bis endlich der alte Geist der Enge und des Haders überwunden ist. Damit die Kirche der Zukunft nicht immer noch so sehr hinter dem Ideal zurückbleibe, das sie predigt und das der deutsche Staat schon so lange erreicht hat.“

⁸¹ H. Weinel, Freie Volkskirche Nr. 19, 1933, S. 147: „Wenn heute unser Volk die Juden für unerträglich hält in öffentlichen Ämtern, so ist das eben ein Grund für die Kirche, sich zu fügen“.

gen eine Heimat haben! Eine andere Reichskirche ist keine Reichskirche und keine evangelische Kirche“⁸². Dieses „Prinzip evangelischer Freiheit“ machte er zugleich gegen die „Bekennende Kirche“ und hier insbesondere gegen die Barth'sche Theologie geltend.

Zum Nachlaß

Wann und durch wen der hier beschriebene Teil des wissenschaftlichen Nachlasses und der umfangreichen Korrespondenz Heinrich Weinels in den Besitz der Thüringischen Landes- und Hochschulbibliothek in Jena gelangte, hat bisher nicht geklärt werden können. Mehrfache Nachfragen vor Ort und Recherchen bei Nachkommen Weinels haben keine Ergebnisse erbracht. Auch hat sich in Jena kein Übergabeprotokoll ermitteln lassen, das die Herkunft und mögliche Verwendungsrichtlinien für den Nachlaß dokumentierte.

Wie in anderen öffentlichen Bibliotheken der DDR konnte der Nachlaß in Jena aus Personal- und Geldmangel nicht vollständig geordnet und katalogisiert werden. Nur Vorarbeiten unterschiedlichen Grades waren möglich. Eine aus konservatorischen Gründen dringend gebotene Aufbewahrung des Bestandes in säurefreien Behältern und in einem klimatisierten Lagerraum ließ sich ebenfalls nicht realisieren.

Der Nachlaß hat einen Umfang von 2,5 laufenden Metern. Er lagert in 28 durchnummerierten Pappkartons, einer Kiste, vier alten Leitz-Ordern und einem Kasten.

Durch Karteikarten ist der Bestand grob vorgeordnet. In den Kartons befinden sich z. T. kleine Zettel, die auf den Inhalt hinweisen. Zu zahlreichen der 257 namentlich identifizierbaren Briefschreibern finden sich kurze biographische Notizen, die anhand der zweiten Auflage der RGG oder von Kürschners Gelehrten-Kalender, Ausgabe 1925, erstellt wurden. Die Schrift und die Verwendung eines Kugelschreibers zeigen, daß diese Vorordnung nicht von Heinrich Weinell, sondern von einem Mitarbeiter der Bibliothek stammt. Eine Folierung der Papiere gibt es nicht, innerhalb eines Behältnisses sind einzelne Einheiten vielfach nur notdürftig durch eine Schnur oder ein gefaltetes Blatt Papier getrennt.

Der Erhaltungszustand des Nachlasses weist gravierende Unterschiede auf. Neben den sehr gut erhaltenen Briefen Weinells an seine Eltern finden sich Papiere in sehr schlechtem Zustand. Hier macht sich zunächst der natürliche Alterungsprozeß des Papiers bemerkbar. Besonders die Materialien aus der Zeit des Ersten Weltkrieges und der frühen 20er Jahre weisen wegen der damaligen schlechten Papierqualität zahlreiche Schäden auf. Darüber hinaus ist der Bestand durch einen früheren Wasserschaden und den daraus resultierenden Schimmelbefall stark gefährdet. Ein Teil der Korrespondenz wurde bereits in den Jahren 1973/74 restauriert, Wasserschäden an anderen Teilen des Nachlasses wurden erst bei der kürzlichen

⁸² H. Weinell, *Die Deutsche Evangelische Kirche, ihre Notwendigkeit, ihre Aufgaben, ihre Gestaltung und ihr Bekenntnis*, Gotha 1933, S. 10–11.

Durchsicht entdeckt. Weshalb nur ein kleiner Teil der Korrespondenz restauriert wurde, ließ sich nicht aufklären. Wo diese Briefe ursprünglich eingeordnet waren, ist nicht mehr zu ermitteln.

Die Korrespondenz – insgesamt ca. 1500 Schreiben – ist auf den einzelnen Umschlägen bzw. durch einliegende Zettel grob erfaßt, ohne daß aber alle Absender oder der Gesamtbestand der Schreiben an Heinrich Weinell katalogisiert wäre. Größere Briefcorpora (v. a. Eduard Grafe, Adolf von Harnack, Adolf Jülicher [1857–1938], Gustav Krüger oder Martin Rade) sind auf verschiedene Stellen verteilt. Briefe von Verlagen und Institutionen sind häufig unter dem Namen des Unterzeichnenden abgelegt. Beschreibungen des Inhalts, die sich im Nachlaß selbst fanden, wurden für die vorliegende Übersicht weitgehend übernommen und stehen in Anführungszeichen. Sie haben jedoch ebenso wenig wie die Bezeichnungen der Behältnisse endgültigen Charakter. Eine mögliche Aufarbeitung und Katalogisierung des Bestandes wird sich eines alphanumerischen Ordnungsschemas bedienen müssen. Die vorliegende Übersicht folgt hingegen der vorgefundenen provisorischen Ordnung.

Der in der Thüringischen Landes- und Hochschulbibliothek verwahrte Nachlaß ist offenkundig nur ein Teilnachlaß. Große Korrespondenzcorpora (Gustav Krüger) weisen auffällig große Lücken auf. Bei der Vielzahl der an Weinell gerichteten Briefe vermißt man zudem Schreiben von Fachkollegen, deren Arbeit sich so nahe mit der Heinrich Weinels berührte, daß ein Briefwechsel mit ihnen mehr als wahrscheinlich ist. Daß Heinrich Weinell weder mit Rudolf Bultmann (1884–1976), noch mit Martin Dibelius (1883–1947), Ernst Lohmeyer (1890–1946) oder Hans von Soden (1881–1945) als seinen bedeutendsten neutestamentlichen Kollegen brieflichen Kontakt hatte, ist wenig wahrscheinlich⁸³. Weiterhin fällt auf, daß zahlreiche im Nachlaß vorhandene Manuskripte nur unvollständig erhalten sind. Von Vollständigkeit kann auch bei den wissenschaftlichen Papieren nicht gesprochen werden. Offen ist zudem die Frage nach dem Verbleib des Nachlasses von Ada Weinell und insbesondere ihrer sehr umfangreichen Korrespondenz mit zahlreichen prominenten Vertreterinnen der bürgerlichen Frauenbewegung.

I. Briefe an Heinrich Weinell

Im folgenden werden die an Heinrich Weinell gerichteten Briefe namentlich identifizierbarer Absender aufgelistet⁸⁴. Dem Namen des Absenders folgt, soweit möglich, das Datum der jeweiligen Briefe und Karten und die Anga-

⁸³ Im Nachlaß Rudolf Bultmann in der Universitätsbibliothek Tübingen werden zwei Briefe und zwei Postkarten Weinels an Bultmann aus den Jahren 1914 bis 1929 verwahrt. Am Nachlaß Martin Dibelius in der Universitätsbibliothek Heidelberg läßt sich eine Gegenprobe nicht durchführen. Bei Hausdurchsuchungen durch SA und Polizei wurde der überwiegende Teil von Dibelius' Korrespondenz im Jahr 1933 beschlagnahmt.

⁸⁴ Bei der Erstellung der Liste ist mir Dr. Karl-Heinz Fix behilflich gewesen, dem dafür noch einmal sehr freundlich gedankt sei.

be des Fundortes im Nachlaß. Die Fundorte im Nachlaß sind jeweils in [] angegeben. Ein Großbuchstabe in [] zeigt an, daß die Schriftstücke in dem Karton mit restaurierten Briefen in der entsprechenden Mappe liegen.

Absender	Datum	Fundort
Althoff, Friedrich	16. 2. 1903	[A]
	1. 11. 1904	[Karton 2]
Amelong, A.	18. 11. 1903; 1. 12. 1903	[Ordner I]
Baentsch, Bruno	26. 11. 1904	[Karton 4]
Bailie, John	15. 2. 1910	[B]
Baldensperger, Wilhelm	22. 5. 1897; 17. 11. 1899; 17. 3. 1900; 22. 12. 1904; 24. 11. 1907; 21. 12. 1911	[Karton 5]
Baltenhagen	17. 4. 1903	[B]
Bassermann, Heinrich	18. 7. 1907; 25. 7. 1907	[Karton 5]
Bauer, J.	17. 10. 1902; ohne Datum	[B]
Bauer, Walter	4. 10. 1924	[Karton 1]
Baumeister, A.	25. 7. 1910	[Karton 5]
Baumgarten, Otto	28. 1. 1903	[B]
	29. 5. 1905; 21. 9. 1913	[Karton 5]
Baur, Hans	27. 10. 1910	[Karton 5]
Becker, Ed.	31. 5. 1899; 21. 5. 1908	[Karton 5]
Beiker, K.	19. 6. 1903	[B]
Bernstein, Edward	30. 4. 1908	[Karton 5]
Beuker, H.	21. 3. 1901; 11. 4. 1901	[Karton 5]
Beyer, Hermann Wolfgang	Brief 1934	[Karton 2]
Bleck, Philipp	28. 4. 1903	[B]
	24. 11. 1904; 8. 1. 1905; 30. 3. 1905; 5. 1. 1906; 10. 7. 1907; 30. 4. 1908	[Karton 7]
Blumner, Martin	30. 12. 1904	[B]
Boesser, E.	29. 5. 1905; 12. 6. 1905	[B]
Bonus, Arthur	27. 10. 1899; 10. 11. 1899; 19. 11. 1899; 16. 11. 1900	[Karton 7]
Bornkamm, Heinrich	Brief 1934	[Karton 2]
Bousset, Wilhelm	14. 9. 1899	[B]
	31. 1. 1904	[Ordner I]
Bozenmayer	28. 10. 1903	[Ordner I]
Brückner, H.	1. 12. 1905	[Karton 5]
Burggraf	24. 5. 1905	[B]
Cartellieri, Alexander	Brief 1934	[Karton 2]
Clerq, Maria de	17. 5. 1903	[C]
Cullmann, Karl	29. 3. 1903; 20. 12. 1903	[Karton 5]
Cunz, Paul	5. 3. 1902	[Karton 5]
van Deinse, P. S. L.	14. 11. 1910	[Karton 5]
Dibelius, Otto	26. 7. 1903	[D]
Dingel, D.	6. 4. 1899; 18. 2. 1900; 12. 6. 1902 29. 10. 1902	[Karton 4] [D]
Dobschütz, Ernst von	12. 11. 1907; 29. 9. 1909	[Karton 5]
Drews, Paul	15. 3. 1903; 29. 9. 1904	[Karton 4]
Eck, Samuel	4. 1. 1902	[E]
	24. 2. 1903	[Karton 5]
Eckhardt, R.	27. 11. 1903; 5. 2. 1904	[Ordner I]
Eggeling	September 1904	[Karton 1]
Eickenberg, Eugen	14. 7. 1903	[E]
Emde, R.	18. 4. 1903; 23. 4. 1903; 10. 7. 1907	[E]
Engelmann, Agnes	7. 2. 1903	[E]
Engels, Auguste	22. 10. 1903	[Karton 4]
Esselborn	24. 4. 1904	[Ordner I]
Evangelischer Bund	26. 2. 1906	[Karton 4]
Falke, R.	21. 3. 1914	[Karton 5]
Feller	13. 7. 1903	[F]
Fiebig, Paul	19. 5. 1905; 26. 6. 1905 15. 6. 1912	[F] [Karton 5]
Fischer, Alfred	20. 8. 1913	[Karton 5]
Fischer, Marthe Renate	2. 10. 1921; 18. 5. 1922; 6. 1. 1923; 30. 4. 1924	[Karton 4]
Fischer, Max	15. 1. 1904	[Ordner I]
Flemming	9. 5. 1909	[Ordner I]
Flöring	9. 5. 1899; 2. 10. 1899; 6. 10. 1899; 5. 11. 1899;	

Absender	Datum	Fundort
Flöring	9. 2. 1900; 19. 3. 1903	[Karton 4]
Foerster	20. 1. 1910	[F]
Fränkel	13. 7. 1907	[Karton 5]
Frenssen, Gustav	Karte ohne Datum	[Karton 4]
	9. 9. 1903	[Karton 5]
	24. 1. 1904	[Ordner I]
Frühauf, Walter	29. 12. 1903; 24. 4. 1904; 13. 6. 1904; ohne Datum	[Ordner I]
	6. 1. 1904; 9. 1. 1904; 8. 2. 1905; 20. 2. 1905	[F]
Fuchs, Else	13. 3. 1911	[Karton 5]
Fuchs, Emil	2. 9. 1903	[Ordner I]
	28. 5. 1902; 20. 1. 1903; 30. 6. 1903; 6. 1. 1905; 24. 1. 1905; 10. 7. 1909; 29. 7. 1909	[F]
	10. 7. 1909 (unvollständig)	[„Noch zu klären“]
	ohne Datum	[Fragmente]
	14. 7. 1901; 28. 10. 1901; 14. 2. 1902; 2. 12. 1904; 15. 3. 1905; 13. 3. 1911; 24. 11. 1910; 12. 12. 1912; 14. 4. 1913;	
	2 Briefe ohne Datum	[Karton 5]
„Kleinen“, d. i.	17. 4. 1899; 10. 9. 1899; 3. 11. 1899; 5. 12. 1899;	
Emil Fuchs	2 Briefe ohne Datum	[Karton 4]
Fuchs, Gerhard	1. 4. 1905	[Ordner I]
Fündling, Karl	15. 3. 1903	[F]
	26. 8. 1903	[Ordner I]
Fürste	5. 12. 1904	[Karton 7]
Ganzer	6. 9. 1899; 15. 10. 1899; 19. 10. 1899; 17. 6. 1900; 25. 2. 1902; 31. 7. 1902; 2. 12. 1903;	
	6 Briefe ohne Datum	[Karton 5]
	24. 1. 1903; 24. 5. 1903; 25. 2. 1909; 15. 3. 1910	[G]
	2. 12. 1903	[Ordner I]
Gehring, Eduard	13. 4. 1903; 29. 6. 1903	[G]
	31. 10. 1903	[Ordner I]
	15. 3. 1911	[Karton 5]
Gelderblom, Ernst	5. 4. 1913	[Karton 5]
Georgi, Wilhelm	24. 5. 1905	[G]
Giese, Ernst	Brief 1934	[Karton 2]
Giesebrecht	15. 8. 1905	[Karton 5]
Glaue, Helene	11. 9. 1900; 28. 7. 1901; 12. 11. 1901	[Karton 4]
	19. 3. 1902	[Karton 5]
	16. 4. 1903; 12. 8. 1903; 30. 12. 1903; 22. 6. 1904	[Ordner I]
Glaue, Paul	30. 4. 1905; ohne Datum	[Karton 4]
	22. 1. 1905; 3. 3. 1905; 1. 10. 1909; ohne Datum	[K]
Gnade, Elisabeth	19. 4. 1908	[Karton 5]
Goeschen'sche Verlagsbuchhandlung	13. 2. 1904	[Ordner I]
Goldschmid, Bruno	26. 8. 1901; 8. 11. 1901	[Karton 5]
	24. 6. 1903; 16. 2. 1904	[Ordner I]
Grafe, Auguste	Brief 1902	[Karton 4]
	19. 5. o. J.	[G]
Grafe, Eduard	1. 10. 1899; 9. 10. 1899; 24. 10. 1899; 5. 11. 1899; 5. 12. 1899; 17. 12. 1899; 11. 1. 1900; 23. 1. 1900; 28. 12. 1902; 31. 12. 1902; 31. 12. 1902; 2. 1. 1903; 23. 3. 1904; 21. 9. 1904; 22. 9. 1904; 27. 9. 1904; 7. 10. 1904; 17. 10. 1904; 24. 10. 1904; 30. 11. 1904; 3. 12. 1904; 19. 2. 1905; 28. 3. 1905; 29. 11. 1905; 30. 12. 1905; 18. 2. 1906; 28. 4. 1906; 22. 5. 1906; 27. 5. 1906; 25. 10. 1906; 31. 10. 1906; 18. 11. 1906; 25. 4. 1907; 14. 7. 1907; 25. 11. 1907; 28. 4. 1907; 28. 8. 1907; 10. 11. 1907; 23. 12. 1907; 16. 1. 1908; 20. 1. 1908; 31. 1. 1908; 3. 3. 1908; 14. 3. 1908; 31. 3. 1908; 2. 4. 1908; 28. 4. 1908; 5. 7. 1908; 22. 7. 1908; 26. 7. 1908; 28. 8. 1908; 25. 10. 1908; 2. 7. 1910; 22. 2. 1910; 30. 8. 1910; 15. 1. 1911; 1. 3. 1911; 8. 3. 1911; 28. 4. 1911; 28. 4. 1911; 18. 5. 1911; 11. 7. 1911; 17. 7. 1911; 20. 10. 1911;	

Absender	Datum	Fundort
Grafe, Eduard	4. 11. 1911; 5. 12. 1911; 6. 1. 1912; 23. 2. 1912; 4. 4. 1912; 6. 4. 1912; 28. 4. 1912; 5. 6. 1912; 11. 7. 1912; 5. 8. 1912; 10. 12. 1912; 23. 12. 1912; 16. 2. 1913; 18. 2. 1913; 12. 4. 1913; 27. 4. 1913; 2. 8. 1913; 15. 9. 1913; 4. 10. 1913; 4. 3. 1914; 27. 4. 1914; 25. 5. 1914; 2. 6. 1914; 10. 12. 1914; 6. 11. 1915; 6. 12. 1915; 15. 11. 1919; 25. 11. 1921 17. 9. 1903; 23. 9. 1903; 12. 1. 1904; 13. 1. 1904 9. 3. 1903; 13. 7. 1905; 16. 2. 1905; 28. 4. 1905; 11. 2. 1905; 11. 6. 1905; 23. 7. 1905; 31. 12. 1908; 19. 1. 1909; 24. 1. 1909; 26. 6. 1909; 12. 3. 1909; 20. 3. 1909; 23. 10. 1909; 22. 11. 1909; 25. 12. 1909; 28. 3. 1910; 30. 4. 1910	[Karton 4] [Ordner I]
Graue, Dietrich	15. 5. 1905	[G]
Greiner	11. 4. 1898	[G] [Karton 6]
Grilli, E.	2. 2. 1905	[Karton 5]
Gunkel, Hermann	14 Briefe und Karten 1899–1928 12. 11. 1902; 20. 1. 1909; 5. 3. 1929	[Karton 7] [G]
Haas, Hans	13. 9. 1924	[Karton 1]
Hampe, Lotte	21. 2. 1905	[H]
Handemayer, Th.	28. 7. 1907	[Karton 5]
Harnack, Adolf von	20. 7. 1924 22. 2. 1899; 4. 10. 1899; 17. 4. 1900; 16. 5. 1900; 13. 9. 1900; 6. 11. 1900; 10. 11. 1900; 12. 11. 1900; 14. 11. 1900; 12. 11. 1901; 3. 12. 1901; 5. 12. 1901; 12. 2. 1901; 17. 2. 1902; 2. 5. 1902; 8. 6. 1902; 6. 10. 1902; 5. 12. 1902; 4. 1. 1903; 24. 2. 1903; 4. 3. 1903; 13. 3. 1903; 31. 10. 1903; 15. 2. 1904; 23. 2. 1904; 13. 3. 1904; 9. 5. 1904; 18. 7. 1904; 27. 7. 1904; 15. 6. 1905; 13. 11. 1906; 29. 11. 1906; 8. 5. 1907; 7. 11. 1907; 29. 7. 1910; 2. 3. 1911; 7. 5. 1911; 27. 10. 1911; 5. 11. 1911; 11. 10. 1911; 19. 1. 1912; 18. 4. 1913; 11. 5. 1913; 24. 1. 1915; 26. 1. 1915; 2. 5. 1917; 12. 8. 1921; 20. 4. 1922; 26. 3. 1923; 1. 5. 1926; 21. 5. 1929; 2. 6. 1929 15. 12. 1902; 23. 1. 1905; 30. 1. 1905; 29. 4. 1910; 30. 1. 1905; 29. 4. 1910; 10. 1. 1903; 14. 3. 1903; 8. 1. 1909 19. 6. 1930 9. 2. 1903; 9. 3. 1903 2. 7. 1905; ohne Datum 8. 4. 1904 31. 1. 1902 28. 3. o. J.; 12. 4. o. J. 8. 6. 1904; 13. 6. 1904 15. 3. 1903 25. 7. 1903 23. 9. 1920; 5. 10. 1920; 6. 11. 1920; 7. 11. 1920 2. 5. 1899; 30. 6. 1899; 13. 6. 1901 25. 5. 1906 12. 5. 1909 1. 10. 1909 Brief 1934 Brief 1934 10. 1. 1902 6. 10. 1903; 10. 1. 1904; 7. 2. 1904 15. 4. o. J.; ohne Datum 13. 7. 1903 10. 11. 1907 17. 10. 1910 28. 8. 1903; 18. 9. 1903; 28. 10. 1903 15. 7. 1907 19. 7. 1902; 4. 7. 1902; 24. 12. 1904; 2. 12. 1906; 25. 4. 1907; 8. 7. 1907; 11. 11. 1907; 9. 11. 1908; 7. 4. 1909 21. 11. 1903; 1. 2. 1904 8. 5. 1910	[Karton 1] [H] [Karton 1] [Karton 5] [Karton 1] [Karton 3] [A] [H] [Karton 3] [H] [H] [Karton 5] [H] [Karton 5] [Ordner I] [H] [H] [Karton 1] [Karton 5] [Ordner I] [H] [H] [Karton 2] [Karton 2] [Karton 5] [Ordner I] [H] [H] [Karton 5] [H] [H] [Karton 5] [Ordner I] [Karton 5] [Karton 5] [Karton 5] [Ordner I] [H] [H]
Harnack, Amalie von	19. 6. 1930	[Karton 3]
Haupt, E.	9. 2. 1903; 9. 3. 1903	[H]
Heffter, Lotte	2. 7. 1905; ohne Datum	[H]
Heimann, Helene	8. 4. 1904	[Karton 5]
Heisler, Otto	31. 1. 1902	[H]
Heitmüller, Wilhelm	28. 3. o. J.; 12. 4. o. J. 8. 6. 1904; 13. 6. 1904	[Karton 5] [Ordner I]
Hennecke, Klaus	15. 3. 1903 25. 7. 1903	[H] [Ordner I]
Hermelink, Heinrich	23. 9. 1920; 5. 10. 1920; 6. 11. 1920; 7. 11. 1920	[Karton 1]
Herrmann, Fritz	2. 5. 1899; 30. 6. 1899; 13. 6. 1901	[Karton 5]
Herrmann, Rudolf	25. 5. 1906 12. 5. 1909	[Ordner I] [H]
Herrmann, Wilhelm	1. 10. 1909	[H]
Hilgenfeld, Heinrich	Brief 1934	[Karton 2]
Hilgenfeld, Rudolf	Brief 1934	[Karton 2]
Hilger, Lina	10. 1. 1902 6. 10. 1903; 10. 1. 1904; 7. 2. 1904 15. 4. o. J.; ohne Datum 13. 7. 1903	[Karton 5] [Ordner I] [H] [H]
Hinneberg, Paul	10. 11. 1907	[Karton 5]
Hipp, Grete	17. 10. 1910	[H]
Hirsch, R.	28. 8. 1903; 18. 9. 1903; 28. 10. 1903	[Ordner I]
Hoetsch, Otto	15. 7. 1907	[Karton 5]
Holl, Karl	19. 7. 1902; 4. 7. 1902; 24. 12. 1904; 2. 12. 1906; 25. 4. 1907; 8. 7. 1907; 11. 11. 1907; 9. 11. 1908; 7. 4. 1909 21. 11. 1903; 1. 2. 1904 8. 5. 1910	[Karton 5] [Ordner I] [H]

Absender	Datum	Fundort
Holtzmann, Oscar	16. 10. 1899	[Karton 5]
Holz, W.	22. 7. 1903	[H]
Huck	30. 7. 1905	[H]
Humpf, G.	1. 1. 1901	[Karton 5]
Huzár, Elemer	8. 4. o. J.	[H]
Judeich, Heinrich	Brief 1934	[Karton 2]
Jülicher, Adolf	5. 11. 1900; 1. 8. 1903; 14. 6. 1909; 29. 12. 1909	[J]
	26. 5. 1903; 19. 7. 1904; 17. 12. 1906;	
	25. 5. 1907; 7. 7. 1907; 23. 11. 1907;	
	19. 4. 1908; 26. 10. 1908; 26. 10. 1911; 1. 12. 1921	[Karton 5]
	31. 12. 1903	[Ordner I]
	25. 8. 1920; 7. 11. 1920; 2. 8. 1924	[Karton 1]
Kaftan, Julius	18. 11. 1900	[Karton 4]
	22. 12. 1904; 22. 1. 1905	[K]
Kanokoji, K.	31. 12. 1910	[Karton 5]
Kattenbusch, Ferdinand	22. 6. 1899; 29. 9. 1899; 16. 10. 1899;	
	21. 2. 1904; 22. 11. 1904; 5. 3. 1901;	
	17. 5. 1911; 24. 3. 1921; ?? 1. 1930; 7. 11. 1931;	
	30. 7. 1903	[K]
	8. 6. 1932	[Ordner I]
	27. 6. 1923	[Karton 5]
	Brief 1934	[Karton 2]
Kerner, Georg und Marie	19 Briefe und Karten 1899–1902;	
	ohne Datum; Fragment	[Karton 3]
	8. 2. 1903	[Ordner I]
Kessel	28. 12. 1902; 2. 1. 1903; 4. 3. 1903;	
	31. 3. 1903; 12. 6. 1903	[K]
Keßler, A.	24. 10. 1903	[Ordner I]
Kestel	26. 6. 1903	[Karton 5]
Klein, Theodor	29. 6. 1905	[K]
Kley, I.	27. 5. o. J.; ohne Datum; 5. 3. 1902; 7. 2. 1904;	
	4. 2. 1906; 17. 2. 1906; 27. 4. 1906; 13. 5. 1906;	
	8. 7. 1906; 12. 9. 1906; 11. 7. 1907; 1. 8. 1907;	
	17. 11. 1907; 28. 4. 1908	[Karton 5]
	2. 1. 1905; 5. 2. 1905; 30. 5. 1905; 4. 8. 1908	[K]
	6. 3. 1903; 25. 11. 1904; 9. 1. 1905; 21. 1. 1905	[K]
Klostermann, Helene	2. 4. 1903	[K]
Knoll, K.	20. 2. 1930	[Karton 4]
Knopf, Herbert	18. 4. 1899; 18. 8. 1899; 9. 9. 1899; 29. 9. 1899;	
Knopf, Rudolf	17. 10. 1899; 29. 10. 1899; 31. 10. 1899; 7. 11. 1899;	
	8. 2. 1900; 16. 4. 1901; 25. 7. 1901; 17. 1. 1908;	
	30. 10. 1908; 16. 11. 1910; 2. 2. 1911; 6. 7. 1912;	
	30. 10. o. J.; 7. 11. o. J.;	
	ohne Datum	[Karton 4]
	8. 10. 1899; 12. 10. 1899	[Karton 5]
	5. 11. 1902; 14. 1. 1908	[K]
	18. 2. 1904	[Ordner I]
Köhler, Walther	18. 12. 1904	[Karton 5]
König, Eduard	29. 8. 1904	[Karton 1]
Köstlin, Heinrich	23. 11. 1899	[Karton 5]
Koppen	21. 12. o. J.	[Ordner I]
	31. 12. 1902; 7. 1. 1903	[K]
Kraatz, W.	29. 10. 1899	[Karton 5]
Krieg, August	Brief 1900	[Karton 7]
Kunze, Georg	2. 8. 1899	[Karton 5]
Krüger, Gustav	ohne Datum; 3. 1. 1898; 28. 4. 1898; 4. 11. 1898;	
	8. 12. 1898; 6. 3. 1899; 11. 3. 1899; 16. 3. 1899;	
	25. 3. 1899; 26. 3. 1899; 28. 3. 1899; 2. 4. 1899;	
	27. 4. 1899; 2. 5. 1899; 8. 5. 1899; 9. 5. 1899;	
	7. 6. 1899; 11. 6. 1899; 20. 6. 1899; 22. 6. 1899;	
	1. 7. 1899; 23. 8. 1899; 27. 9. 1899; 22. 9. 1899;	
	24. 9. 1899; 24. 9. 1899; 25. 9. 1899; 27. 9. 1899;	
	29. 9. 1899; 2. 10. 1899; 12. 10. 1899; 13. 10. 1899;	
	14. 10. 1899; 19. 10. 1899; 28. 10. 1899; 11. 11. 1899;	
	3. 12. 1899; 9. 12. 1899; 19. 12. 1899; 29. 12. 1899;	
	1. 1. 1900; 15. 3. 1900; 19. 4. 1900; 1. 5. 1900;	
	17. 6. 1900; 20. 7. 1900; 2. 8. 1900; 14. 10. 1900;	

Absender	Datum	Fundort
Krüger, Gustav	5. 11. 1900; 9. 11. 1900; 18. 11. 1900; 14. 12. 1900; 4. 4. 1901; 10. 4. 1901; 30. 4. 1901; 24. 6. 1901; 17. 7. 1901; 28. 10. 1901; 1. 3. 1902; 6. 7. 1902; 18. 10. 1903; 14. 2. 1904; 8. 11. 1904; 12. 1. 1905; 24. 3. 1905; 29. 3. 1905; 29. 7. 1905; 27. 9. 1905; 25. 2. 1906; 8. 7. 1906; 12. 7. 1906; 2. 12. 1906; 25. 12. 1907; 16. 1. 1908; 28. 1. 1908; 30. 1. 1908; 19. 4. 1908; 24. 1. 1908; 28. 5. 1908; 29. 6. 1908; 24. 7. 1908; 11. 10. 1908; 20. 12. 1908; 13. 2. 1910; 11. 7. 1910; 28. 7. 10; 2. 5. 1911; 18. 11. 1911; 10. 1. 1915; 14. 1. 1915; 18. 1. 1915; 2. 3. 1916; 5. 10. 1916; 12. 11. 1919; 29. 10. 1921; 14. 10. 1928; 19. 11. 1929; 18. 12. 1929; 13. 5. 1931; 10. 7. 1932 29. 12. 1903; 19. 6. 1904; 24. 7. 1904 ohne Datum; 22. 7. 1903; 12. 2. 1905; 7. 6. 1905; 21. 4. 1910 13. 9. 1924 3 Briefe 1901–1908	[Karton 5] [Ordner I] [K] [Karton 1] [Karton 5]
Krüger, Marie, Gretchen und Georg Kühn, E.	2. 5. 1903	[K]
Kühnen	28. 1. 1905; 18. 7. 1905; 10. 7. 1908	[K]
Kulemann, W.	28. 4. 1903	[K]
Kurtz, Ferdinand M.	Brief 1900	[Karton 4]
Lampas, K.	24. 8. 1899	[Karton 5]
Lehner, Sophie	19. 2. 1905	[L]
Lehr	Fragment	[Karton 5]
Leisegang, Hans	Brief 1934	[Karton 2]
Lieber, C.	15. 1. 1903	[L]
Lieböfer, Georg	27. 6. 1905	[L]
Lietzmann, Hans	28. 7. 1927; 22. 9. 1932; 1. 1. 1933	[Karton 7]
Lietzmann, Hans / Verlag Töpelmann	9. 5. 1934; 14. 5. 1934; 23. 7. 1934; 2. 8. 1934	[Karton 6]
Littmann, Enno	28. 6. 1923	[Karton 7]
Loofs, Friedrich	24. 9. 1916	[Karton 5]
Mandel, Hermann	1. 5. 1931	[Karton 5]
Martin, G. Currie	4. 7. o. J.	[M]
Martin, Marie	13. 2. 1909 ?? ?? 1921 17. 5. o. J.	[M] [Karton 5] [Ordner I]
Mathias, Adolf	10. 11. 1910	[Karton 5]
Maurenbrecher, Max	24. 4. 1904 1. 11. 1909 28. 6. 1920	[Ordner I] [Karton 5] [Karton 7]
Meinhold, Johannes	Brief 1934 29. 3. o. J.; 23. 6. o. J.	[Karton 2] [Karton 5]
Meyer, Arnold	20. 3. 1901; 5. 11. 1904; 22. 2. 1905; 30. 4. 1906; 29. 7. 1906; 17. 2. 1907; 28. 4. 1907; 2. 1. 1908; 19. 1. 1908; 6. 2. 1908; 31. 3. 1908; 19. 4. 1908; 16. 6. 1908; 27. 8. 1908; 7. 12. 1908; 22. 10. 1911; 12. 3. 1912; 9. 9. 1912; 20. 11. 1912; 11. 11. 1913; 28. 4. 1914; 5. 3. 1915; 27. 11. 1921; 1. 7. 1922; 3. 6. 1923; 27. 2. 1928; 6. 12. 1931 2. 1. 1905; 26. 1. 1905; 27. 12. 1908; 16. 1. 1909; 31. 1. 1909; 4. 1. 1910; 8. 5. 1910 12. 7. 1931	[Karton 6] [M] [Karton 5] [Karton 6] [M] [Karton 5] [M] [Karton 5] [Ordner I] [Ordner I] [M] [Karton 5] [Karton 27] [Karton 5]
Meyer, Ida	1. 11. 1904; 30. 11. 1904; 3. 7. 1906; 25. 6. 1908 2 Brieffragmente	[Karton 6] [M]
Milchsack, Carl	7. 11. 1904	[Karton 5]
Mücher, J. C.	20. 6. 1909	[M]
Müller, Johannes	31. 12. 1909	[Karton 5]
Müller, Karl	12. 1. 1911; 23. 1. 1911; 31. 3. 1911 18. 12. 1926	[Karton 5] [Ordner I]
Müller, Wilhelm	28. 11. 1903; 16. 1. 1904; 7. 5. 1904; 29. 6. 1904 4. 3. 1915	[Ordner I] [M]
Mulert, Hermann	22. 1. 1908	[Karton 5]
Neuker, Wolfgang	13. 5. 1933 30. 9. 1901	[Karton 27] [Karton 5]

Absender	Datum	Fundort
Otto, K.	14. 10. 1903; 21. 10. 1903; 26. 10. 1903; 27. 10. 1903	[Ordner I]
Otto, Rudolf	16. 7. 1904; 22. 7. 1908; 17. 8. 1916; 3 Briefe ohne Datum ohne Datum	[Karton 5] [Fragmente] [P]
Paulsen, Grete	22. 7. 1905; 15. 6. 1909; 26. 5. o. J.	[B]
Peabody, Francis G.	14. 1. 1905	[Ordner I]
Peres, Adele	25. 6. 1903; 27. 10. 1903; 28. 10. 1903	[P]
Peters	3. 1. 1903	[P]
Petras, Otto	24. 6. 1930	[P]
Pettfarken, Helene	15. 10. 1902; 17. 6. 1905	[P]
Petzold, Gertrud von	29. 8. 1903; 7. 9. 1903; 20. 9. 1903; 10. 10. 1903; ohne Datum 27. 10. 1903 3. 7. 1905	[Ordner I] [Karton 5] [P]
Pfleiderer, Else	23. 10. 1901 19. 9. 1903 6. 3. 1903; 14. 3. 1903	[Karton 7] [Ordner I] [P]
Pfleiderer, Otto	31. 1. 1903	[P]
Pfleiderer, Otto	27. 7. 1906	[Karton 4]
Philipp, G.	15. 11. 1903	[Ordner I]
Piso	16. 2. 1903	[P]
Pistor, H.	1934	[Karton 2]
Plath, Margarete	13. 5. 1900; 18. 6. 1900; 1. 3. 1901; 21. 4. 1901	[Karton 4]
Plicatus, Maria	17. 1. 1911	[Karton 5]
Pockel, H.	15. 3. 1913	[Karton 4]
Pohlmann, Ad.	16. 11. 1903	[Ordner I]
Preußchen, Erwin	22. 10. 1899; 13. 11. 1899; 10. 3. 1911	[Karton 5]
Preußisches Kultus- ministerium	7. 10. 1920; 9. 11. 1920 12. 6. 1930	[Karton 1] [Karton 2]
Pross, E.	13. 1. 1910; 8. 2. 1910; ohne Datum 7. 2. 1911	[P] [Karton 5]
Rade, Dora	14. 12. 1908	[R]
Rade, Martin	9. 12. 1899; 25. ? 1899; 21. 9. 1900; 2. 1. 1901; 31. 1. 1902; 21. 1. 1906; 21. 1. 1906; 26. 1. 1906; 28. 1. 1906; 10. 2. 1906; 12. 2. 1906; 6. 5. 1906; 24. 8. 1907; 24. 10. 1907; 15. 12. 1907; 21. 12. 1907; 21. 12. 1907; 12. 4. 1908; 18. 4. 1908; 19. 10. 1908; 30. 10. 1908; 28. 6. 1910; 10. 7. o. J.; 10. 2. 1911; 24. 7. 1911; 23. 7. 1912; 13. 9. 1912; 20. ? 1913; 25. 10. 1932 ohne Datum 16. 9. 1903; 13. 10. 1903; 22. 10. 1903; 18. 11. 1903; 21. 11. 1903; 30. 11. 1903; 2. 1. 1904; 3. 1. 1904; 4. 3. 1904; 18. 7. 1904; 20. 7. 1904; 23. 7. 1904 26. 2. 1903 17. 3. 1903; 6. 4. 1903; 17. 5. 1905; 17. 6. 1905; 20. 7. 1905; 13. 12. 1908; 14. 12. 1908; 1. 2. 1909; 17. 2. 1909; 11. 10. 1909; 13. 12. 1909; 15. 2. 1910; 12. 3. 1910 27. 8. 1920; 17. 9. 1920 1934	[Karton 3] [Karton 4] [Ordner I] [B] [R] [Karton 1] [Karton 2] [R] [Karton 6] [Karton 5] [Karton 5] [R] [Karton 1] [R]
Ragaz, Leonhard	18. 3. 1910 18. 12. 1914	[R] [Karton 6]
Rahlnus	24. 3. 1911	[Karton 5]
Rausch, Karl	8. 6. 1901; 26. 2. 1902 30. 3. 1909	[Karton 5] [R]
Rein, Wilhelm	19. 9. 1920	[Karton 1]
Reinbach	13. 7. 1903	[R]
Reischle, Max	11. 8. 1896; 26. 3. 1897; 11. 3. 1900; 29. 4. 1900; 26. 4. 1903; 28. 9. 1904	[Karton 5] [Karton 5]
Ritschl, Otto	29. 10. 1899; 13. 4. 1913; 21. 10. 1930 19. 2. 1905	[R] [Ordner I]
Ritter, Marie	23. 2. 1902; 27. 4. 1904	[Karton 5]
Römhild, J.	22. 4. 1911	[Karton 4]
Roese, Paul	Brief 1901 28. 1. 1902; 1. 2. 1903; 31. 12. 1912	[R]
Rüther, Elisabeth	9. 8. 1901	[Karton 5]

Absender	Datum	Fundort
Ruhstrat, Dora	28. 12. 1903 11. 6. 1904; ??, ??, 1906; 20. 7. 1907; 18. 3. 1908 8. 6. 1905; ohne Datum	[Ordner I] [Karton 5] [R]
Ruprecht, Gustav	Brief 1904 Fragment (vor 1931) 7. 5. 1904; Fragment	[Karton 4] [Karton 27] [Ordner I]
Sachse, Paula	6. 1. 1901; 11. 4. 1901; 13. 4. 1901; 9. 7. 1901; ohne Datum	[Karton 4] [Karton 5] [S]
Schacht, Julius	3. 6. 1901; 31. 10. 1901 8. 2. 1903 30. 10. 1903	[Ordner I] [Karton 5] [S]
Schäfer, Wilhelm	2. 2. 1902	[Ordner I]
Schewe, C.	22. 4. 1904	[Karton 5]
Schirrmann, R.	Fragment	[Ordner I]
Schmidt, Hans	??, ??, 1899; 11. 3. 1900; 26. 6. 1900; 1. 2. 1901; 1. 2. 1901; 26. 6. 1901 24. 1. 1903; 9. 3. 1903 23. 11. 1903 2. 12. 1935 (Anlage: Bitte um Unterzeichnung des Aufrufs „Ein Wort deutscher Theologen zur Überwindung der festgefahrenen kirchlichen Lage“)	[Karton 5] [S] [Ordner I]
Schmidt, Karl	4. 1. 1904	[Karton 27]
Schmiedel, Paul	15. 9. 1904; 16. 9. 1907 ??, ??, 1934	[Ordner I] [Karton 5] [Karton 2]
Schneemelcher, Wilhelm	17. 8. 1899; 25. 9. 1899; 11. 10. 1899; 11. 11. 1899; 18. 12. 1899; 31. 12. 1899; 18. 1. 1900; 23. 2. 1900; 31. 12. 1901; 14. 4. 1913; 2 Briefe ohne Datum	[Karton 4] [Karton 7] [Karton 5] [S]
Schönheit, Hugo	Verlobungsanzeige 1916	[Karton 4]
Scholz, Heinrich	5. 9. 1918	[Karton 7]
Schröder	12. 5. 1903, 22. 4. 1905	[Karton 5]
Schröder, Emil	7 Briefe und Karten 1901–1913; 6 undatierte Briefe und Karten, ein Fragment 1. 6. 1905	[S] [Karton 3] [S]
Schröder, Johannes	14. 5. 1903; 20. 12. 1905	[S]
Schudt, Emma	18. 8. 1903	[Ordner I]
Schür, M.	6. 2. 1905; 12. 4. 1905; 29. 3. 1910; 24. 4. 1910	[Karton 5] [Karton 5]
Schürer, Emil	29. 6. 1899; 27. 9. 1899	[Ordner I]
Schumacher, Charlotte	31. 7. 1903	[Ordner I]
Schumacher, H.	19. 4. 1905	[S]
Schumm, Lotte	23. 2. 1905	[S]
Schweitzer, Albert	??, ??, 1927	[S]
Seewald	27. 4. 1903	[Ordner I]
Sell, Juliane	4 Briefe 1906 6. 6. 1909	[Karton 3] [S]
Sell, Karl	21 Briefe und Karten 1899–1913; 2 undatierte Schreiben 28. 1. 1909; 11. 8. 1909; 6. 10. 1909; 20. 10. 1909 20. 7. 1905	[Karton 3] [S] [S] [S]
Sell, Luise	7. 4. 1903	[S]
Seyffahrt, Carl	4. 5. 1904	[Ordner I]
Sieffert, Friedrich	31. 1. 1909; 28. 7. 1909; 19. 8. 1909	[S]
Simons, Charlotte	??, ??, 1900	[Karton 6]
Simons, Eduard	23. 6. 1903; 17. 9. 1904; 14. 1907; 18. 12. 1907; 9. 1. 1908; 4. 3. 1908; 4. 12. 1908; 16. 4. 1913; 18. 3. 1904 12. 4. 1905; 21. 3. 1909 8. 9. 1915 21. 9. 1920 26. 4. 1903	[Ordner I] [S] [Karton 5] [Karton 1] [S]
Smend, Julius	5. 7. 1903	[Karton 5]
Spemann, Franz	2. 5. 1902	[Karton 7]
Spiekmann, Emma	ohne Datum	[Karton I]
Stade, Bernhard	1. 5. 1895; 28. 4. 1896; 16. 10. 1899; 27. 11. 1900; 30. 7. 1902; 20. 3. 1903 20. 7. 1903	[Karton 5] [Karton 4]

<i>Absender</i>	<i>Datum</i>	<i>Fundort</i>
Staerck, Willy	26. 2. 1909	[S]
	9. 11. 1920; 22. 5. 1924; 26. 3. 1925; 17. 7. 1929	[Karton 1]
Staedel, W.	10. 7. 1909; 9. 11. 1909; 6. 2. 1910	[Karton 5]
Stiehl, Fr.	27. 9. 1901	[Karton 4]
Stier, B.	Juni 1902	[S]
Strauß	19. 11. 1903	[S]
Strecker, R.	ohne Datum	[S]
Strunz, Franz	29. 7. 1901	[Karton 5]
	11. 11. 1902	[S]
Sulzer, E.	3. 3. 1902	[S]
Thaer, Clemens	13. 8. 1918	[Karton 5]
	4. 10. 1924; 1. 10. 1924	[Karton 1]
Thaemel, Johannes	28. 7. 1903	[Ordner I]
Thiele, C. H.	27. 1. 1910	[T]
Thründorf, Ernst	9. 3. 1915	[Karton 5]
Traub, Gottfried	27. 12. o. J.; 22. 1. 1908; 7. 2. 1912; 19. 11. 1915;	
	25. 12. 1915; 10. 9. 1928	[Karton 7]
	25. 1. 1903	[T]
	Brief 1934	[Karton 2]
Traub, Gottfried/ Rade, Martin	15. 4. 1909	[T]
Tröge, Walter	17. 4. 1911	[Karton 5]
Troeltsch, Ernst	6. 11. 1904; 17. 5. 1906; 18. 1. 1908; 31. 8. 1913;	
	21. 12. 1914; 13. 10. 1918; 19. 10. 1918	[Karton 7]
Universität Bonn	19. 8. 1904	[Karton 1]
Verlag Leopold Klotz	10. 5. 1933; 28. 6. 1934	[Karton 27]
Verlag Paul Siebeck	32 Briefe 1898–1911	[Karton 3]
	16. 10. 1903; 25. 11. 1903; 26. 11. 1903; 8. 12. 1903;	
	22. 12. 1903; 20. 2. 1904; 4. 3. 1904; 6. 3. 1904	[Ordner I]
	3 Briefe 1903–1909	[Fragmente]
Verlag Töpelmann	12. 2. 1904	[Ordner I]
	5. 7. 1934	[Karton 27]
Verlag Vandenhoeck & Ruprecht	27. 7. 1900; 4. 9. 1903; 4. 1. 1904	[Karton 6]
	4. 11. 1902; 22. 12. 1902; 31. 12. 1902; 28. 1. 1903;	
	7. 2. 1903; 11. 3. 1903; 18. 4. 1903	[R]
Vietor	10. 10. 1904	[Ordner I]
Violet, Bruno	1904	[Karton 4]
Walz	30. 1. 1899	[Karton 4]
Wegener, Hans	13. 12. 1902	[Ordner I]
Weinell, Luise	37 Briefe ohne Datum; 6. 3. 1899; 3. 5. 1899;	
	30. 10. 1899; 5. 12. 1899; ?? . ?? . 1900; 3. 1. 1900;	
	3. 12. 1901; ?? . ?? . 1902	[Karton 3]
	26. 10. 1908; 11. 11. 1908; 24. 11. 1908;	
	28. ?? . o. J.; 1. 7. o. J.; 20. 2. o. J.;	
	2 Briefe ohne Datum	[Karton 7]
Weinell, Eltern	27. 4. 1899; 5. 7. 1899; 14. 7. 1899; 1. 8. 1899;	
	9. 8. 1899; 3. 10. 1899; 17. 10. 1899; 23. 10. 1899;	
	27. 10. 1899; 11. 11. 1899; 17. 1. 1900; 13. 2. 1900;	
	27. 4. 1900; 31. 12. 1901; 14. 2. 1904; 28. 4. 1904;	
	27. 4. 1907; 14. 2. 1909; 12. 10. 1909; 13. 12. 1909;	
	12. 6. 1910; 26 Briefe ohne Datum	[Karton 4]
Weiß, Bernhard	7. 11. 1899	[Karton 5]
Weiß, Johannes	6. 11. 1900; 19. 3. 1904; 25. 3. 1904;	
	14. 10. 1909; 21. 2. 1910	[Karton 3]
Weissenbach	26. 2. 1899; 20. 5. 1899; 27. 6. 1899; 2. 10. 1899;	
	20. 12. 1899; 2. 1. 1900; 20. 7. 1900	[Karton 5]
	13. 2. 1902	[„Noch zu klären“]
Wendt, Hans Hinrich	28. 9. 1904; 14. 10. 1904	[Karton 4]
Wendte, Charles W.	5. 9. 1909; 28. 9. 1909	[„Noch zu klären“]
Wentscher, Else	27. 9. 1900; 9. 8. 1901; 21. 3. 1905	[Karton 5]
Wentscher, Max	16. 9. 1901	[Karton 5]
Wepfer, G.	28. 10. 1903	[Ordner I]
Wernle, Paul	6. 4. o. J.; 29. 9. 1899; 9. 2. 1902; 18. 12. 1903;	
	25. 11. 1907; 4. 8. 1915; 19. 12. 1920; 1. 12. 1921;	
	21. 6. 1931; 4. 10. 1932	[Karton 4]

<i>Absender</i>	<i>Datum</i>	<i>Fundort</i>
Widfery, Alban G.	Brief 1911	[Karton 4]
Wielandt, Rudolf	9. 3. 1899; 17. 3. 1900	[Karton 4]
Wilson, Mary B.	18. 1. 1904	[Ordner I]
Windisch, Hans	5. 12. 1910; 15. 4. 1911; 5. 1. 1929	[Karton 5]
Winsch, Wilhelm	20. 12. 1903	[Ordner I]
Wobbermin, Georg	28. 9. 1924	[Karton 1]
	22. 10. 1908	[Karton 5]
Zahn, Gustav von	Brief 1934	[Karton 2]
Zahn-Harnack, Agnes von	15. 6. 1930	[Karton 3]
Zarncke	12. 2. 1904	[Ordner I]
Zucker, Friedrich	Brief 1934	[Karton 2]
Zurhellen, Otto	3. 2. 1902	[Karton 7]

Der Nachlaß enthält darüber hinaus ca. 215 Briefe Unbekannter, etwa 15 Briefe von Thüringer Bürgern, die Weinel um Ablehnung des Rufes nach Marburg bitten, Schreiben von Studenten aus der Bonner Zeit und zahlreiche Briefe Jenaer Bürger.

Der Briefnachlaß enthält weiterhin einige Briefe Dritter (etwa verschiedene Briefe an Martin Rade), sowie diverse Schreiben an die Redaktion der Christlichen Freiheit aus den Jahren 1913 und 1914.

II. Manuskripte, gedruckte Schriften, wissenschaftliche Vorarbeiten u.a. von Heinrich Weinel

Neben Materialsammlungen zu theologischen Themen, persönlichen Papieren, Vorlesungsmanuskripten und Materialien für Seminare (1911–1935), Predigten, Vortragsmanuskripten theologischen und politischen Inhalts (1918–1931), Exzerpten zu theologischen Themen, Sprüchen und Gedichten enthält der Bestand auch Manuskripte bzw. Typoskripte Heinrich Weinels zu Veröffentlichungen über neutestamentliche, religionsgeschichtliche, theologisch-systematische und kirchenpolitische Fragen.

Von besonderem Interesse sind Sammlungen zur „Situation der evangel. Kirche. Probleme und Kämpfe beim Aufkommen und in den ersten Jahren des Nationalsozialismus“. Dabei handelt es sich unter anderem um Typoskripte (mit zahlreichen Tippfehlern) zu Gutachten der Theologischen Fakultät Jena über den in der Thüringer Heimatkorrespondenz vom 27. November veröffentlichten Aufsatz „Die Deutschen Christen Thüringens trennen sich von der Reichsleitung Hossenfelder“, einen Offenen Brief Weinels an den Führer der Deutschen Glaubensbewegung Professor Hauer (Gotha 1934), Entwürfe zu Briefen an den Reichsbischof Ludwig Müller, an Karl Barth, „An den Hochwürdigen Erzbischof von Chichester, die 60 Schweizer Pfarrer und andere Nichtdeutsche Kirchenmänner“ (Original und Durchschlag) sowie um ein Manuskript „Frieden in der Kirche“.

Weiterhin enthält dieser Bestand eine Sammlung von Abschriften von Schweizer Pressemeldungen über Martin Niemöller, ein Manuskript „Gegen die drohende Spaltung auch der Thür. evangel. Kirche“ (1931), Presseberichte über Vorgänge in der evangelischen Kirche 1933, Rundschreiben

und Materialien des Thüringer Volkskirchenbundes 1930 (darin auch geschäftliche Korrespondenz des VKB) sowie eine Mappe mit in- und ausländischen Tageszeitungsberichten zum Kirchenstreit 1934–1936.

Darüber hinaus finden sich hier Presseberichte über die Deutschen Christen und Reden Heinrich Weinels, Materialien zu den Auseinandersetzungen zwischen Weinel und Hauer, theologische Gutachten zum Kirchenkampf sowie diverse Briefentwürfe an kirchenpolitische Gruppierungen.

Weiterhin finden sich hier umfangreiche Sammlungen der Zeitschriften, an denen Weinel mitarbeitete, sowie zahlreiche Druckschriften Dritter, Presseberichte über Heinrich Weinels Vorträge in Solingen, Rezensionen von Werken Heinrich Weinels, Sonderdrucke und Privatdrucke Dritter sowie eine große Sammlung von Druckschriften zu den Fällen Jatho und Traub.

TEXTE

Berichte der Gestapo über eine Synode der Bekennenden Kirche

Eine Dokumentation

Christopher Spehr

Der nationalsozialistische Staat verfügte mit dem „Sicherheitsdienst des Reichsführers SS“ (SD) und der Geheimen Staatspolizei über zwei unabhängig voneinander arbeitende Organisationen, die auf dem polizeilichen und nachrichtlichen Gebiet die Ordnung des NS-Regimes garantieren sollten. Beide Organe, die seit dem 20. April 1934 unter Reinhard Heydrich als Leiter des Preußischen Geheimen Staatspolizeiamtes und Chef des SD arbeiteten, hatten die Staatspolizeistellen bzw. SD-Oberabschnitte ersucht, periodisch Berichte über die politische Lage (Lageberichte)¹ anzufertigen und über besondere Vorkommnisse durch Tagesmeldungen, Ereignismeldungen oder Sonderberichte den höheren Dienststellen Mitteilung zu machen.² In den Lageberichten, die nach einem festen Schema aufgebaut waren, wurde über die „Gegner des Staates und der Bewegung“, wie KPD, SPD, Emigranten, Homosexuelle usw. je nach Informationslage ausführlich berichtet. Einen festen Bestandteil der Berichterstattung bildeten die „konfessionellen Verbände“, die sich aus Evangelischer und Katholischer Kirche, Jugendver-

¹ Aufgrund einer Verordnung des Preußischen Geheimen Staatspolizeiamtes (Gestapo) vom 23. Dezember 1933 mußten monatlich Lageberichte von den Staatspolizeistellen dem Gestapo und in Abschrift den Ober- und Regierungspräsidenten sowie den Landespolizeiinspektionen zugesandt werden. Diese Mitteilungen sollten ein getreues Bild der tatsächlichen politischen Lage wiedergeben. Anfang April 1936 wurden diese Gestapo-Berichte eingestellt, nachdem Göring kritisiert hatte, daß es in letzter Zeit öfter betont pessimistische Lageberichte gegeben habe. Eine ausführliche Darstellung des Berichtswesens der Gestapo s. Bernd Hey, Zur Geschichte der westfälischen Staatspolizeistellen und der Gestapo, WF 37 (1987), (58–90) 72–76; Rainer Eckert, Gestapo-Berichte. Abbildungen der Realität oder reine Spekulation? In: Gerhard Paul/ Klaus-Michael Mallmann (Hrsg.), Die Gestapo. Mythos und Realität, Darmstadt 1995, 200–215. – Die Berichterstattung erfolgte bei dem SD in ähnlicher Weise. Vgl. Heinz Boberach, Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland, Mainz 1971, XXIX ff.; Ders., Propaganda-Überwachung-Unterdrückung. Die Instrumente des NS-Staates im Kampf gegen die Kirchen, in: Gotthard Fuchs (Hrsg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt a.M. 1986, (45–69) 51 ff.

² Vgl. Hey, aaO., 75.

bänden, Juden und Sekten zusammensetzten.³ Innerhalb der Evangelischen Kirche fand die Bekennende Kirche (BK) mit ihren Gemeinden, Bruderräten und Synoden besondere staatliche Aufmerksamkeit. Die Gestapo kontrollierte Geistliche, Gottesdienste und Versammlungen, meldete besondere Vorkommnisse, reagierte auf Denunziationen und verhaftete Pfarrer. Daher bespitzelte die Staatspolizei auch die Reichsbekennnissynoden, die als repräsentierendes und bevollmächtigtes Organ der BK galten, sammelte Informationen und berichtete den höheren Dienststellen von den Ereignissen.

Bisher sind in der Forschung derartige Berichte über Synoden der Bekennenden Kirche noch nicht mitgeteilt worden. Deshalb kommt dem hier dokumentierten Bericht der Staatspolizeistelle Bielefeld an das Gestapa Berlin über die vierte Reichssynode der Bekennenden Kirche vom 17. bis 22. Februar 1936 in Bad Oeynhausen besondere Bedeutung zu.

Die Staatspolizeistelle Bielefeld, in deren Hoheitsgebiet die Synode stattfand, war dem Regierungspräsidenten in Minden als Obere Verwaltungsbehörde über Aktivitäten staatsgefährdender Bewegungen informationsverpflichtet.⁴ So gelangte ein neunseitiger Sonderbericht der Staatspolizeistelle Bielefeld samt Anlagen über die Synode als Abschrift an das Polizeidezernat des Regierungspräsidenten in Minden, wo er in den Akten den Krieg überdauerte und sich heute im Nordrhein-Westfälischen Staatsarchiv Detmold unter der Archivsignatur M1 IP Nr. 654 Bd. II, auf den Seiten 617–634, befindet.⁵ Der Bericht, der unter dem Aktenzeichen „II B 1 821/36“⁶ abgelegt wurde, ist auf den 25. Februar 1936 datiert und bezieht sich auf einen Erlaß des Preußischen Geheimen Staatspolizeiamtes vom 17. 2. 1936, der im Text unter dem Zeichen „II 1 B 1 E 313/36“⁷

³ Darüber hinaus wurden Beobachtungen zur nationalsozialistischen Bewegung und ihrer Organisationen, zur Wirtschafts- und Sozialpolitik wiedergegeben. Vgl. Hey, aaO., 73 f. – Diese regionalen Gestapo-Lageberichte stellen eine in der Forschung zu Nationalsozialismus und Kirchen bisher wenig beachtete Quelle dar. Bedauerlicherweise sind sie bis jetzt nur von einzelnen Staatspolizeistellen veröffentlicht worden und insgesamt nicht mehr vollständig erhalten. Erschienene Berichte siehe Gerhard Paul/Klaus-Michael Mallmann, Auf dem Wege zu einer Sozialgeschichte des Terrors. Eine Zwischenbilanz, in: dies., Gestapo, (3–18) 7, Anm. 15.

⁴ Im preußischen Staat waren die politischen Polizeiabteilungen in die staatlichen Polizeiverwaltungen oder Bezirksregierungen integriert gewesen, wurden aber ab 1933 systematisch aus ihrem bisherigen Zusammenhang gelöst und zu selbständigen Behörden der Gestapo umfunktionierte, was zu Kompetenzstreitigkeiten zwischen Gestapo und den Behörden des preußischen Innenministeriums führte. Zur Problematik „Staatspolizeistellen und Regierungspräsidenten“ vgl. Hey, aaO., 69–72; Günter Plum, Staatspolizei und innere Verwaltung 1934–1936, VZG 13 (1965), 191–224.

⁵ Das Original dürfte nicht mehr erhalten sein. Eine Kopie der Abschrift liegt im Archiv des Landeskirchenamtes Bielefeld (LKA Bi.) unter Best. 5,1 Nr. 77 Fasc. 2.

⁶ Das Aktenzeichen kennzeichnet als Ausstellerin des Berichtes das Dezernat für konfessionelle Verbände, Juden, Freimaurer und Emigranten der Staatspolizeistelle Bielefeld.

⁷ Auch hier weist das Aktenzeichen auf das Dezernat II 1 B 1 – konfessionelle Verbände (ev. und kath. Kirche, konfessionelle Jugendverbände, Sekten) – des Gestapo-Hauptamtes hin. S. Geschäftsverteilungsplan v. 1. 10. 1935, BA Koblenz, R 58 /840. Vgl. auch Heinz Boberach, Organe der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Kompe-

erwähnt wird.⁸ Ihm waren bereits zwei Tagesmeldungen vom 22. und 24. Februar vorausgegangen.⁹ Ergänzt wird der Bericht durch die Anlagen A-E, von denen die Teilnehmerliste (A) in der Akte M1 IP fehlt. Verfaßt wurde der Text vom Leiter der Bielefelder Dienststelle Otto Bovensiepen¹⁰, der aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selber in Bad Oeynhausen anwesend war, sondern seinen Bericht auf Informationen von Gestapo-Beamten und Spitzeln gestützt haben dürfte. Wer die Informanten waren und welche Spitzelmethode sie anwandten, läßt sich nicht feststellen.¹¹

tenzverteilung und Karrieren in Reich und Ländern, in: Staat und Parteien. FS Rudolf Morsey, Karl Dietrich Bracher u.a. (Hrsg.), Berlin 1992, 305–331.

⁸ Der Inhalt des Erlasses ist nicht mehr zu ermitteln.

⁹ Die Tagesmeldungen, auf die im Bericht Bezug genommen wird, sind ebenfalls nicht mehr ausfindig zu machen. Lediglich für die Meldung vom 24. 2. 1936 lassen sich aus dem Text Rückschlüsse auf einen Teil des Inhaltes ziehen. So umfaßte sie den Beschluß des theologischen Ausschusses „Von der Kirchenleitung“ (vgl. Dokument I, S. 8) und die Neubesetzung des Reichsbruderrates (vgl. Dokument I, S. 9). Über die Beschlüsse der Synode informiert Wilhelm Niemöller, Die vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Bad Oeynhausen (AGK 7), Göttingen 1960, 112–122.

¹⁰ Bovensiepen, der am 8.7.1905 in Duisburg geboren wurde und nach seinem Abitur 1925 das Jurastudium in Bonn aufnahm, trat am 1. 9. 1925 in die NSDAP ein. Nach seinem 2. Staatsexamen 1933 wurde er noch im selben Jahr in den Gestapo-Dienst übernommen und zum Leiter mehrerer Staatspolizeistellen (1935 Dortmund, 1935/36 Bielefeld, 1936 Köslin) befördert. Am 18. 3. 1941 wurde er Leiter der Staatspolizeistelle Berlin, dann zum Reichssicherheitshauptamt versetzt, 1943 zum Inspekteur der Sicherheitspolizei und des SD in Kassel und Anfang Februar 1944 Befehlshaber der Sicherheitspolizei und des SD in Dänemark, wo er die „Gegenterrorgruppen“ organisierte. 1948 vom Kopenhagener Stadtgericht im „Großen Kriegsverbrecherprozeß“ zu einer Freiheitsstrafe verurteilt, kam er 1954 aus dänischer Haft frei und fand als kaufmännischer Angestellter bei einer Firma in Mühlheim Beschäftigung. Vgl. Hey, aaO., 88; Robert Bohn, „Ein solches Spiel kennt keine Regeln“. Gestapo und Bevölkerung in Norwegen und Dänemark, in: Paul/ Mallmann, Gestapo, (463–481) 478–480; Gerhard Paul, Zwischen Selbstmord, Illegalität und neuer Karriere. Ehemalige Gestapo-Bedienstete im Nachkriegsdeutschland, in: Paul/ Mallmann, Gestapo, (529–547) 541. 1969 wurde gegen Bovensiepen als Mitbeschuldigter ein Verfahren (500) 1 Ks 2/69 (10/69) der Staatsanwaltschaft Berlin wegen Judendeportationen aus Berlin von 1942 bis 1943 eingeleitet, das am 15. 9. 1970 wegen Krankheit ausgesetzt wurde.

¹¹ Es ist anzunehmen, daß die Informanten (Gestapo-Beamte und/ oder V-Leute) aus dem westfälischen Raum stammen, da bei der Berichterstattung abgesehen von der Namenliste (Dokument I, S. 6 f.) fast ausschließlich Namen prominenter Kirchenvertreter aus dem westfälischen und rheinischen Gebiet genannt werden. Wer als V-Mann in Frage kommt, ist reine Spekulation. Daß allerdings Synodale selber als V-Leute der Gestapo zuarbeiteten, ist aufgrund einiger Berichtsdifferenzen zwischen Gestapo-Bericht und Protokoll der BK unwahrscheinlich (vgl. Anm. 17). – Die Überwachung dürfte sich in erster Linie auf das Hotel Viktoria erstreckt haben, in dem der Reichsbruderrat, der lutherische Konvent und der theologische Ausschuß tagten. Aus den fünf Plenarsitzungen in der Bad Oeynhausener Kirche wird nur am Rande berichtet, was den Schluß nahe legen kann, daß hier kein Vertreter der Gestapo anwesend war. (Die Sitzung fand unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Vgl. Gästeliste, in: Archiv des LKA Bi. Best. 5, I Nr. 711 Fasc. 2.) Zeitzeugen, wie D. Hans Thimme, sind keine uniformierten Beamten während der Tagung aufgefallen (Interview mit mir am 28. 11. 1994).

Der Ablauf der Synode wird in dem Bericht mit Schwerpunkten auf den Sitzungen des Reichsbruderrates (S. 3 f.), des lutherischen Konventes (S. 5 f.), des theologischen Ausschusses (S. 7 f.) und des Geschäftsausschusses (S. 8 f.) geschildert. Die Aufzählung der den drei Ausschüssen zugeordneten Mitglieder (S. 6 f.) ist sehr ausführlich. Ein- und ausgeleitet wird der Bericht durch eine Bewertung der Lage „innerhalb der Bekenntnisfront“ unter besonderer Hervorhebung von „Angriffen gegen den Präses der Synode, Karl Koch“.

Von den Anlagen enthält -B- den Beschluß des reformierten Konventes vom 20.2.1936¹², -C- den Antrag des Schulausschusses über einen Aufruf an die Gemeinden, -D- das Wort der Vierten Bekenntnissynode zur Schulfrage¹³ und -E- einen Vorschlag des Ordnungsausschusses.¹⁴

Eine über den Sonderbericht hinausreichende Schilderung der kirchenpolitischen Lage im Berichtsgebiet unter besonderer Berücksichtigung der Reichssynode findet sich in den oben erwähnten Lageberichten der Staatspolizeistelle Bielefeld für den Monat Februar 1936 (in: Bundesarchiv Koblenz R 58 Nr. 576, S. 164–176) auf den Seiten 9 f. unter der Rubrik „E. Evangelische Kirche“.¹⁵

Dieser Bericht, der wiederum von Bovensiepen verfaßt sein dürfte¹⁶, geht im ersten Abschnitt auf die unterschiedliche Haltung der verschiedenen Gruppen innerhalb der evangelischen Kirche in Bezug auf die Kirchenausschüsse ein, schildert dann die Ergebnisse der „Reichssynode der Bekenntnisfront in Bad Oeynhausen“, die als „Sieg der Gruppe Niemöller“ bewertet werden, und geht im letzten Teil auf die Jugendarbeit der „evangelischen Geistlichkeit“ ein.

Obwohl in diesen Texten Unstimmigkeiten im Vergleich mit dem offiziellen Protokoll der Bekennenden Kirche zu entdecken¹⁷ und jene daher kri-

Dagegen berichtet Martin Niemöller über Bad Oeynhausen, in: Heinrich Hermelink (Hrsg.), *Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945*, Tübingen 1950, 320, daß bei seinem Vortrag am Mittwochmorgen an der Stelle „Wer Gottbefohlen und Heil Hitler in einem Atemzug sage, sei ein Irrlehrer!“ die Staatspolizei die Kirche betrat. Niemöller gibt aber keine Auskunft darüber, was die Polizei dann in der Kirche machte.

¹² Studiendirektor Hermann Albert Hesse verlas die Position des reformierten Konventes in der fünften Plenarsitzung. Vgl. Niemöller, aaO., 274 f.

¹³ Als „Beschluß der vierten Bekenntnissynode über die Schulfrage“ wurde -D- unter der Überschrift „Allgemeines“ und -C- als „Wort an die Gemeinden“ angenommen. Vgl. Niemöller, aaO., 115–121.

¹⁴ Über -E- stimmte die Synode nach Niemöller, aaO., 302–314 (anders der Gestapo-Bericht, Dokument I, S. 9) nicht ab. Der Text des Ordnungsausschusses wurde in einem Referat von Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff der Synode vorgelegt.

¹⁵ BA Koblenz, R 58 /576, S. 172 f.

¹⁶ Es fehlt in dem Lagebericht die letzte Seite. Doch läßt sich anhand der Aussage, daß „ich auf meinen Sonderbericht“ verweise (Dokument II, S. 10), auf den Dienststellenleiter Bovensiepen als Verfasser schließen. Außerdem zeichnet derselbe den Lagebericht für Januar 1936. Vgl. BA Koblenz, R 58 /567, S. 157.

¹⁷ In den Gestapo-Berichten wird behauptet, daß die Abstimmung über die theologische Erklärung mit 50 zu 48 Stimmen sehr knapp ausfiel. Dieses Ergebnis kann allerdings nicht durch das Protokoll gestützt werden. Dort erklärt Präses Koch, daß „das

tisch zu lesen sind, gewähren sie dennoch Einblick in die Darstellung und Beurteilung der Lage der Bekenrenden Kirche durch die Staatspolizeistelle Bielefeld im Februar 1936.

Dokument 1

Sonderbericht

StA DT M1 IP Nr. 654 Bd. II, S.617–634. Vervielfältigte maschinenschriftliche Abschrift.

[617]

Preußische Geheime Staatspolizei

Bielefeld, den 25. 2. 1936

Staatspolizeistelle

für den Regierungsbezirk Minden

u.d. Länder Lippe u. Schaumbg. Lippe

Abschriftlich

dem Herrn Regierungspräsidenten

in Minden

mit der Bitte um Kenntnisnahme überreicht.

[-S.1- (618)]

An

das Preußische Geheime Staatspolizeiamt

Berlin SW 11

Prinz Albrechtstr. 8

II B 1 821/36–25.2.1936.

Reichsbekenntnissynode in Bad Oeynhausen.

Vorgang: Erlaß vom 17.II. 36–II 1B 1 E 313/36

Anlagen:

— — —

Über die Reichssynode in Oeynhausen berichte ich in Ergänzung meiner Tagesmeldungen vom 22. und 24. II. 36 folgendes:

Zu der Synode waren rd. 160 Beauftragte aus dem Reichsgebiet erschienen, die aber z.T. schon vorzeitig abreisten, sodaß an der Schlußsitzung der Synode am 22. 2. 1936 nur etwa 100 Synodale teilnahmen. Die Reichsbekenntnissynode wurde geleitet von Präses D. Koch – Bad Oeynhausen, der trotz großer Schwierigkeiten bis zum

Theologische Wort angenommen worden (sei) gegen 3 Stimmen bei einer Enthaltung und bei Nichtbeteiligung von so vielen, wie ihre Nichtbeteiligung an der Abstimmung erklärt haben.“ Niemöller, aaO., 301. Außerdem stimmen nicht alle Namen in der Namenliste (Dokument I, S. 6 f.) mit den Besetzungslisten der Ausschüsse überein, wie sie im Protokoll verzeichnet sind. Vgl. Niemöller, aaO., 179 f. Darüber hinaus haben erst am Mittwochmorgen vor der Synode Landesbischof Marahrens und M. Niemöller ihre Positionen dargelegt, entgegen der Schilderung im Sonderbericht (Dokument I, S. 4 f.), nach welchem bereits am Dienstagabend Marahrens seinen Rücktritt von der Vorläufigen Leitung auf der Synode bekanntgab. Vgl. Niemöller, aaO., 157–175.

Schluß der Synode die Führung behielt. Eine Teilnehmerliste ist in der Anlage beige-fügt. (Anlage A).

Die Synode stand im Zeichen großer Auseinandersetzungen und der jetzt herrschenden Krise innerhalb der Bekenntnisfront, die seit dem Beschluß des Reichsbruderrates vom 3. 1. 1936 auch in der Öffentlichkeit nicht mehr verborgen bleiben konnten. In Opposition standen besonders die 17 Personen, die auf der Reichsbruderrats-sitzung gegen Präses Koch und seine Freunde abgestimmt hatten. Die Stellung des Prä-ses D. Koch als Präses der Bekenntnissynode war umstritten.

Es fehlte während der gesamten Tagung der Synode nicht an Angriffen, denen der Präses und die Landeskirchen ausgesetzt waren. Im ganzen gesehen hat aber der Präses seine Stellung [-S.2- (619)] auf der Synode behauptet. Trotz größter Agitation brachte es die Gruppe Niemöller – Dahlem nicht fertig, ihre Ziele durchzubringen und eine Klä-rung in den strittigen Fragen herbeizuführen.

Am Vortage der Synode trat der sogenannte vorbereitende Ausschuß der Reichsbe-kenntnissynode in Bad Oeynhausen zusammen. Auf dieser Sitzung sollten die Mitglie-der für die verschiedenen Ausschüsse, nämlich den theologischen Ausschuß, den Schulausschuß und den Geschäfts-Ordnungsausschuß bestimmt werden. Trotz mehr-stündiger Beratungen mußte die Sitzung abgebrochen werden, weil eine Einigung nicht erzielt werden konnte. Schon bei dieser Gelegenheit traten die Gegensätze inner-halb der Bekenntnisfront klar hervor. Nach dem Eröffnungsgottesdienst am 17. 2. 1936 in der evgl. Kirche zu Bad Oeynhausen trat der Ausschuß nochmals zusammen. Er konnte jedoch bis 1.45 Uhr nachts keine Einigung erzielen.

Währenddessen tagten die schon erwähnten 17 Mitglieder des Reichsbruderrates im Viktoriahotel zu Bad Oeynhausen, um zu der augenblicklichen Lage der Bekennenden Kirche Stellung zu nehmen. In dieser Sitzung waren auch die Vertreter der Landeskir-chen Hannover, Württemberg und Bayern anwesend. Die Sitzung zog sich bis in die späten Nachtstunden hin. Die Landeskirchen wurden heftig angegriffen. Man verlang-te von ihnen eine eindeutige Stellung zu der Reichssynode und zu dem Verhandlungs-stoff. Die Landeskirchen vermieden jedoch jede Festlegung. Zum Schluß der Sitzung wurde Pastor Lücking – Dortmund beauftragt, von dem Präses eine eindeutige Stellung der Reichssynode einzuholen. Es wurde betont, daß sich seit dem 3. 1. 36 innerhalb der Bekenntnisfront eine grundsätzliche Änderung vollzogen habe. Es sei daher notwen-dig, vor Eröffnung der Synode eine klare Entscheidung zu haben. Solange eine solche Entscheidung nicht vorläge, könne die Synode nicht zusammentreten. In den späten Nachtstunden wurde die Sitzung geschlossen, nachdem Präses Koch von verschiede-nen Seiten heftig angegriffen worden war. Eine Antwort des Präses wurde an diesem Abend nicht mehr abgewartet.

Die Eröffnung der Synode, die am 18. 2. 36 9 Uhr statt- [-S.3- (620)] finden sollte, wurde dadurch verzögert, daß der Präses D. Koch mit den Vertretern der sogenannten intakten Landeskirchen verhandelte. Darauf traten die 17 Vertreter des Reichsbruder-rats nochmals zu einer Sitzung zusammen. Pastor Lücking erstattete Bericht über den Verlauf des vorhergehenden Abends und erklärte, daß der Präses D. Koch ihn nicht empfangen habe, weil er schlafen wolle und genügend Zeit für Besprechungen auf der Synode noch zur Verfügung stände. Im Laufe dieser Besprechung wurde dann festge-stellt, daß eine neue vorläufige Leitung ohne Präses Koch gebildet werden müsse. Prä-ses D. Koch sei ein gebrochener Mann und stehe in der Hand fremder Mächte. Ferner sei notwendig, daß die Vorbereitung und die Durchführung der Synode in den Händen des Reichsbruderrates liege. Schließlich wurde betont, daß Präses Koch nicht die Lei-tung der Synode behalten könne, es sei vielmehr erforderlich, daß Pastor Lücking – Dortmund die Leitung übernehme. Man war sich aber durchaus bewußt, daß durch die Ausschaltung des Präses der Bestand der Synode in Gefahr gerate und man war einhel-lig der Auffassung, daß die Synode unter allen Umständen durchgeführt werden müs-se, da sonst auch die Existenz der Bekennenden Kirche in Frage gestellt sei. Es wurde

daher vorgeschlagen, mit dem Präses nochmals in Verhandlungen zu treten, damit er die Synode rechtmäßig eröffne. Auf die Frage des Pastors Niemöller – Dahlem, ob es nicht möglich sei, den Präses Koch für die Ziele des Reichsbruderrates zu gewinnen, erklärte Pastor Lücking – Dortmund, daß der Präses nicht mehr klar entscheiden könne, weil er den Überblick verloren habe. Andere Stimmen verlangten, daß der Präses zu einer klaren Entscheidung getrieben werden müsse; wenn er sich dann nicht unter den Reichsbruderrat stellen könnte, müsse er eben sein Amt verlieren. Einen ähnlichen Standpunkt nahm auch der bisherige Stellvertreter des Präses, Pastor Weber – Bad Oeynhausen, ein. Es wurde weiter erwogen, ob es nicht zweckmäßig sei, die Synode zu vertagen. Die Mehrzahl sprach sich jedoch ablehnend aus, zumal eine Vertagung nur von den Synodalen beschlossen werden könne.

Zu den „staatlichen Kirchausschüssen“ nahm der Bruderrat in durchaus ablehnender Weise Stellung. Man erklärte, es sei [-S.4– (621)] vom Bekenntnis aus nicht möglich, die Ausschüsse anzuerkennen. Man würde auch bei solcher Anerkennung den Barmer und Dahlemer Beschlüssen entgegen handeln. Die letzten Durchführungsverordnungen des Herrn Ministers für kirchliche Angelegenheiten hätten klar gezeigt, daß die Kirchausschüsse für sich die geistliche Kirchenleitung in Anspruch nähmen. Ein solcher Eingriff könnte niemals vom Bekenntnis her gutgeheißen werden. Aus diesem Grunde könne auch ein Mitglied der Bekennenden Kirche nicht Mitglied eines Kirchausschusses sein oder von diesem in ein Amt eingesetzt werden. Es wurde mitgeteilt, daß die Mitglieder der Bekennenden Kirche der Rheinischen und Westfälischen Provinzialkirchausschüsse aufgefordert seien, ihr Amt in diesen Ausschüssen niederzulegen. Auf Grund dieser Aufforderung sind im Rheinland Pastor Lic. Beckmann – Düsseldorf und in Westfalen der Superintendent Niemann – Herford und Chefarzt Dr. Wichern – Bielefeld zurückgetreten. (Nach vertraulicher Mitteilung soll jedoch Chefarzt Dr. Wichern sich wieder für eine Mitarbeit im Ausschuß bereit erklärt und seinen Austritt zurückgenommen haben).

Während der Tagung des Reichsbruderrates wurde von den übrigen Synodalen in den Zimmern und auf den Gängen des Hotels Viktoria die z.Zt. herrschende Krise heftig erörtert. Es war ihnen unverständlich, daß die offizielle Eröffnung der Synode hinausgeschoben wurde. Es wurde daher von dem Reichsbruderrat eine Aufklärung der Synodalen für wichtig erachtet und Pfarrer Jakobi – Berlin beauftragt, den Synodalen diese Aufklärung zu geben. Ihm trat später Niemöller – Dahlem zur Seite. Es wurde dabei vor allem versucht, die Synodalen für die Belange des Reichsbruderrates zu gewinnen.

Die vierte Reichsbekenntnissynode wurde dann nachmittags in der evg[l]. Kirche zu Bad Oeynhausen durch den Präses D. Koch offiziell eröffnet, aber nach 1 1/2 Stunden wieder vertagt, um den einzelnen Synodalen Gelegenheit zu einer eingehenden Aussprache zu geben. In der Eröffnungssitzung brachten die einzelnen Gruppen ihre Erklärungen vor. Der Reichsbruderrat nahm eindeutig Stellung zur gegenwärtigen kirchlichen Lage und gegen die vorläufige Leitung der D.E.K. Daraufhin nahm Landesbischof Marahrens das Wort zur längeren Ausführung über die Stellung der vorläufigen Leitung zu der Bekennenden Kirche und gab an- [-S.5– (622)] schließend bekannt, daß er von seinem Posten zurücktrete und daß die übrigen Mitglieder ihr Amt der Synode zur Verfügung stellten. Auch die Landeskirche Bayern, die durch Vertreter zugegen war, legte eingehend ihren Standpunkt zum Luthertum dar. Daraufhin wurde die Synode vertagt.

Im Viktoria-Hotel in Bad Oeynhausen fand anschließend bis in die späten Nachtstunden eine längere Sitzung statt, an der auch die Vertreter der intakten Landeskirchen und Präses Koch teilnahmen. Hier kam es zu scharfen Auseinandersetzungen. Die Bayerische und Hannoversche Landeskirche waren den Angriffe[n] am meisten ausgesetzt. Ihnen wurde vorgeworfen, daß sie stets Besonderes für sich beanspruchten und dadurch die Einheit der Bekennenden Kirche stark bedrohten. Eine kämpfende Kirche habe nicht das reformierte, lutherische oder unierte Bekenntnis zu betonen, sondern

hier ging es um das große Bekenntnis zu dem Herrn der Kirche: Jesus Christus. In längeren Ausführungen legte Pastor Niemöller – Dahlem den Standpunkt der Bekennenden Kirche klar und betonte, daß Meis[s]er zu einem Großindustriellen gesagt habe, der Kampf des Staates mit der katholischen Kirche gehe auf Leben und Tod. Die Sache mit der evgl. Kirche läge anders. Mit Ludwig Müller habe man eine Torheit begangen, aber mit Kerrl würde es klappen. Es würde nur ein kleiner Kreis um Niemöller übrig bleiben. Der Kampf der Bekennenden Kirche richtet sich gegen die Irrlehre, die in die Kirche Einzug halte und von den Kirchenausschüsse[n] gefördert werde. Er erklärte dann weiter, daß die Irrlehre nicht von der theologischen Substanz, sondern von der Methode abhängig sei. Darum sei es nicht von Wichtigkeit, ob das reformierte oder lutherische oder unierte Bekenntnis im Vordergrund stände. Aus diesem Grunde brauchten die lutherischen Landeskirchen nicht auf ihr Bekenntnis zu pochen. Der Vertreter der Bayerischen Landeskirche trat diesen Ausführungen entgegen. Er meinte, es müsse alles, was auf dieser Synode gesagt werde, von Schrift und Bekenntnis her gesagt werden. Von einem Laien wurden dann folgende Ausführungen gemacht:

Man stehe heute einer Welt gegenüber, die dem Christentum feindlich gesinnt sei. Auch in Deutschland schreite die [-S.6- (623)] Entchristlichung immer mehr vor. Es sei entsetzlich, wieviel Material gerade in der letzten Zeit zusammengetragen worden sei, aus dem zu ersehen wäre, daß auch die Parteileitung sich mit den Bestrebungen des Neuheidentums identisch erkläre. Die Jugend sei heute beruflich gezwungen, in die Staatsjugend und den NS-Studentenbund zu gehen, da sie sonst im Fortkommen behindert werde. Aber gerade diese Organisationen seien es, die in ihren Reihen systematisch das Neuheidentum verkündeten und die Jugend zwingen, sich zu beugen. Die Einsetzung der Kirchenausschüsse bedeute nichts anderes als eine Gleichschaltung der Kirche wie im Jahre 1933. Man würde gezwungen, dem Willen des Staates und der Partei zu folgen. Zum Schluß der Sitzung erklärte Niemöller noch, daß man zum Angriff übergehen und schießen müsse.

Am 19. 2. vormittags wurde dann die Synode einberufen, um die verschiedenen Ausschüsse zu bilden. Es wurden 3 Ausschüsse vorgesehen: Der theologische Ausschuss[s], Schulausschuß und Geschäftsordnungsausschuss. Der theologische Ausschuß habe eine theologische Erklärung abzufassen und der Synode vorzulegen. Der Schulausschuss habe eingehend zu den Schulfragen Stellung zu nehmen und eine entsprechende Kundgebung vorzulegen. Der Geschäftsordnungsausschuss habe die Aufgabe, eine Vorlage über die Bildung und Berufung der Organe der Bekennenden Kirche und die rechtliche Zuständigkeit der einzelnen Landeskirchen zu den Organen der Bekennenden Kirche auszuarbeiten. In einer Nachmittagssitzung der Synode wurden dann die Mitglieder der einzelnen Ausschüsse bestellt, nachdem von Prof. von Soden und Pfarrer Asmussen Richtlinien für die Ausschüsse gegeben worden waren. Für den theologischen Ausschuss wurden dann folgende Synodale bestimmt:

Prof. von Soden als Vorsitzender des Ausschusses, Pastor Lücking und Asmussen als Beisitzer, ferner als Mitglieder Held, Alberts, Jakobi, Krückendorf, Nab, Niemöller – Dahlem, von Arnim Treddelburg, Vogel, Iwand, Renndorf, Frau von Mackensen, Beckmann, Mensing, Stemmler, Schmitz, Schlimm, Dürr, Veidt, Schieder, Stoll, Plüge, Schmidt – Oldenburg, Fischer, Hildenbrandt, Wipper, Hesse, Ritter und Marling. [-S.7- (624); Schreibweise der Namen wie im Original]

Für den Geschäftsordnungsausschuss wurden folgende Synodale gewählt:

Von Tadden als Vorsitzender, als Vizepräsident Meinzold, Müller – Dahlem, Kloppeburg, Hahn, Bosse, Ewers, Schmidt, Böhm, Holstein, Dibelius, von Arnim-Lützow, Scharf, Baumann, Gerdt, Knorr, Heinemann, Müller-Heiligenstadt, Hofmann, Niemöller – Bielefeld, Niemann, Teppe, Fahrenheidt, Fricke, Schwarze, Pressel, Hausel.

Für den Schulausschuss wurden folgende Synodale bestimmt:

Prof. Dedecker als Vorsitzender, als Mitglieder Rietmüller, Ihme, Schauer, Schlingensiepen-Barmen, Schapper, Johannes Busch, Sewinghaus, Müller-Dessau, Fröhr,

Rohde, Sammetreuter, Wolters, Middendorf, van Senden, Beste, Kopp, von Kirchbach, Küntzemann, Richter, Otto, Müller-Stuttgart, Eichler, Immer.

Nach der Wahl der Ausschüsse wurde die Synode geschlossen.

Am Abend des 19. 2. 36 nahmen die verschiedenen Ausschüsse ihre Tätigkeit in 3 Hotels der Stadt Oeynhausen auf. Im theologischen Ausschuss kam es zu besonders heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der intakten Landeskirchen und der Gruppe Niemöller. Während Niemöller und seine Freunde eine entschiedene Ablehnung der Kirchenausschüsse verlangten, lehnten die Vertreter der intakten Landeskirchen eine solche scharfe Abgrenzung ab. Es müsse einem jeden überlassen bleiben, ob er sich für oder gegen den Kirchenausschuss entscheide. Das sei bekenntnismäßig. Zu einer restlosen Einigung kam man in den Sitzungen nicht. Die Erklärung wurde dann der Synode am 20. 2. 36 vorgelegt, aber nach kurzer Stellungnahme wieder an den Ausschuss verwiesen, da vorzusehen war, daß sie von der Synode glatt abgelehnt worden wäre. In einer neuen Beratung wollte man dann die Aussprache berücksichtigen und danach eine neue Erklärung abfassen. Da die Synode durch die Gegensätzlichkeiten der einzelnen Mitglieder nicht zum Abschluß kommen konnte, verlangte ein nicht geringer Teil die Vertagung der Reichsbekanntnissynode. Hiergegen sprach sich Pfarrer Niemöller sehr stark aus und betonte, daß man sich in der Leipziger- und Albrechtstraße in Berlin über eine solche Vertagung freuen würde. Die Synode müsse unbedingt ein [-S.8- (625)] Ergebnis zeitigen, zumal man in den Gemeinden Deutschlands auf ein klares entschiedenes Wort der Synode warte. Es sei auch [auch] im Interesse der Kirchenausschüsse, daß die Synode sich klar und eindeutig entscheide. Diese Auffassung wurde gebilligt.

Der theologische Ausschuss verhandelte dann in verschiedenen Sitzungen am 20., 21., und 22. über die Erklärung ohne zu einer restlosen Einigung zu kommen. Am 22. vormittags wurde die schon am 24. 2. 36 durch Tagesmeldung berichtete Erklärung von dem Ausschuss ohne die Zustimmung der Bayerischen und anderer Landeskirchen verabschiedet. Besondere Schwierigkeiten bot der Satz: „Es gehört zu dem Amt der von der Bekennenden Kirche berufenen Organe der Kirchenleiter, daß sie bis dahin die Maßnahmen der Kirchenausschüsse am Bekenntnis prüfen und ihnen notfalls die kirchliche Geltung verleihen.“ Es wurde durch längere Verhandlungen ein Kompromiss gefunden, der in der Synode mit 50 gegen 48 Stimmen angenommen wurde. Bei der Abstimmung auf der Synode gab Präses Koch eine Erklärung ab, daß er nur dann der Vorlage zustimmen könne, wenn protokollarisch festgelegt würde, daß die Synode keine bindende Weisung für den Eintritt in den Kirchenausschuss gebe, sondern lediglich jeden vor die Verantwortung vor Gott stelle. Dieser Zusatz wurde zugestanden. Die Vertreter der Bayerischen Landeskirche schlossen sich von der Abstimmung aus. Der reformierte Convent beschloß von sich aus eine Erklärung, die ich in der Anlage B ebenfalls beifüge. Sie wurde der Synode zur Kenntnis gebracht. Doch wurde darüber nicht abgestimmt.

Der von der Synode eingesetzte Schulausschuss trat kaum in Erscheinung. Er nahm in zwei Erklärungen Stellung zu den jetzt schwebenden Schulfragen, die ich in den Anlagen beifüge (Anl. C und D). Schon nach 2 1/2 Tagen konnten diese Erklärungen vom Ausschuss verabschiedet werden. Die Erklärungen wurden ebenfalls auf der Synode fast einstimmig ohne die Vertreter der Bayerischen Landeskirche angenommen.

Etwas schwieriger gestaltete sich die Arbeit des Geschäftsordnungsausschusses, der sich neben der Abfassung einer Vorlage über die Bildung und Berufung der Organe der bekennenden Kirche auch noch mit der personellen Besetzung des Reichsbruder-[-S.9- (626)] rates und der vorläufigen Leitung zu befassen hatte. Auch hier kam es verschiedentlich zu heftigen Auseinandersetzungen, wenn auch die Form eine weit sachlichere war, als im theologischen Ausschuss. Schwierigkeiten bereitete hier die Besetzung des Reichsbruderrates und der vorläufigen Leitung. Für die vorläufige Leitung wurde von einem Synodalen Pastor von Bodelschwingh genannt. Man ging auf diese

Anregung überhaupt nicht ein. Es dürfte dies ein Zeichen sein, daß die Synode und die Bekennende Kirche mit Pastor Fritz von Bodelschwingh gebrochen hat. Der Synode wurde dann ein Vorschlag unterbreitet, der auch von der Synode genehmigt wurde. Diesen Vorschlag füge ich in der Anlage bei. (Anl. E). Auch diese Abstimmung wurde fast einstimmig getätigt. Die Besetzung des Reichsbruderrates hatte das bereits in meiner Tagesmeldung vom 24. 2. 36 berichtete Ergebnis. Die Synode wurde um 18 Uhr von Präses D.Koch beschlossen.

Die vierte Reichsbekenntnissynode hat klar und eindeutig gezeigt, daß die Bekennende Kirche nicht geneigt ist, das Ordnungswerk des Staates zu fördern und anzuerkennen. Unter Vorschub des Neuheidentums kämpft man gegen die nationalsozialistische Weltanschauung und versucht, ein Nachtregiment in der Kirche aufzubauen. Bezeichnend ist, daß Pfarrer Niemöller – Dahlem im theologischen Ausschuß erklärte, man könne den Staat nur durch öffentliches Handeln aufmerksam machen, man müsse es dem Staat wieder so sagen wie im März 1935, auch wenn 1000 Pfarrer eingesperrt würden. Beachtenswert ist, daß Präses D. Koch trotz der Anfeindungen sich im Reichsbruderrat und auch auf der Synode behauptet hat. Die von der Gruppe Niemöller vorgesehene restlose Einigung der Bekennenden Kirche und Wiederherstellung der inneren Geschlossenheit kann m.E. als gescheitert angesehen werden, da diese Einigung sich nur mit knapper Mehrheit behauptete. Die Krise in der Bekenntnisfront dürfte demnach auch nicht behoben sein.

Gez. Bovensiepen

Dienstsiegel: Geheime Staatspolizeistelle in Bielefeld, Kanzlei.

[627]

Abschrift!

-B-

Der Reformierte Konvent auf der Reichssynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Oeynhausen stellt fest:

1. Die staatlichen Kirchausschüsse haben den Auftrag, die Befriedung der Deutschen Evangelischen Kirche herbeizuführen. Gemäß Präambel des Gesetzes vom 24. September 1935 muß sich dieser Auftrag so auswirken, daß Lehre und Irrlehre in der Kirche als gleichberechtigt gelten. Das wird durch das bisherige Reden und Handeln der Kirchausschüsse bestätigt. Somit kann die Mitarbeit in den Kirchausschüssen nur eine Preisgabe des Bekenntnisses bedeuten.

2. Darum ist es den Gliedern der nach Gottes Wort reformierten Kirche verwehrt, in die Kirchausschüsse einzutreten oder einen Auftrag von ihnen anzunehmen. (Provinzialkirchausschüsse, kirchenregimentliche Ämter, Kammern, Prüfungsämter, Rechtsausschüsse usw.)

Bad Oeynhausen, den 20. Februar 1936.

i[n]. E[hrfurcht]. u[nd]. A[chtung].
Pastor D. Hesse.

[628]

Abschrift!

-C-

Vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evang. Kirche.
Antrag des Schulausschusses.

Die Synode wolle folgendem Aufruf an die Gemeinden der Bekenntenden Kirche zustimmen:

Die Vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche an die Gemeinden.

Bei jeder Taufe hört und verkündigt die Kirche den Befehl ihres Herrn: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.“ Damit ist der Gemeinde aufgetragen, der Jugend aller Altersstufen das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen und sie nach den Weisungen der Heiligen Schrift zu erziehen. Kirche, Elternhaus und Schule sind zu dieser Aufgabe gerufen und können sie nur gemeinsam erfüllen.

Heute aber steht diese Aufgabe mit gewaltigem Ernst vor uns. Denn von vielen Seiten wird die Bibel bekämpft, das Christentum abgelehnt oder die Botschaft des Evangeliums verfälscht. Es wird eine neue Religion verkündigt, die zu uns Deutschen besser passen soll. Sie rühmt den Menschen, seine Güte und sein Heldentum. Die Botschaft der Heiligen Schrift aber lautet: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahr Gott bist und den du gesandt hast, Jesus Christus[,] erkennen.“

Für uns evangelische Christen ist es zu einer besonders ersten Frage und Verantwortung geworden: Was wird unsern Kindern in der Schule gesagt? Was soll unsere Schulen beherrschen: das Bekenntnis zu Christus als unserm Herrn und Erlöser oder die Verehrung Jesu als eines großen und edlen Menschen oder gar der offene und geheime Kampf gegen Christus? Durch schmerzliche Erfahrungen ist diese Frage für viele christliche Eltern und Gemeindeglieder, Pfarrer und Lehrer zu einer so großen Gewissensnot geworden, daß die Bekenntende Kirche hier nicht länger schweigen kann.

Sie muß mit allem Ernst ihre Stimme erheben für die christliche Schule, deren Bestand ihr feierlich versprochen ist. Sie braucht Schulen, in denen der Unterricht und die Erziehung geschieht in der Ehrfurcht und im Gehorsam gegen das lebendige Wort Gottes. Es genügt nicht, daß einstweilen noch die äußere Gestalt der christlichen Schule da ist. Auf den Geist kommt es an.

Wir rufen die Eltern und Paten auf. Ihr habt bei der Taufe eurer Kinder versprochen, sie zu erziehen in der Zucht und Vermahnung zum Herrn. Ihr müßt den Kampf für das Evangelium gegen alle Verfälschung [-S.2- (629)] mitkämpfen. Die Treue gegen das Evangelium ist der stärkste Segen eines Hauses. Ihr müßt im Blick auf eure Kinder an das Wort denken: „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nehme doch Schaden an seiner Seele.“

Wir wenden uns an die Lehrer und Erzieher. Gott kennt allen treuen Dienst, den sie tun, und alle Lust, die auf ihnen liegt. Christus hat die Sorge für die Kleinen mit besonderem Ernst uns befohlen, damit sie vor dem Ärgernis bewahrt werden. Über dem Amt, das im Gehorsam gegen Gott geführt wird, steht die Verheißung: „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

Alle Eltern, Lehrer und Erzieher, alle Körperschaften und Glieder unserer Kirche rufen wir auf, in Gebet und furchtlosem Zeugnis mit uns zu ringen um eine wahrhaft evangelische Schule unter dem Worte Gottes. Die Stunde der Entscheidung ist da. Kämpfet den guten Kampf des Glaubens! „ER ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben.“

[630]

Abschrift!

-D-

Wort der Vierten Bekenntnissynode zur Schulfrage.

Auf Grund der Heiligen Schrift trägt die Kirche Verantwortung für die Erziehung aller getauften Kinder. Gott hat es ihr zur Pflicht gemacht, darum zu kämpfen, daß nicht nur Haus und Familie, sondern auch die Schule in allen ihren Lebensäußerungen vom Geiste Jesu Christi beherrscht sind.

Nach den geltenden Gesetzen ist der christliche Charakter des deutschen Schulwesens bis heute unverändert. Von der Volksschule bis zur Universität sind die Formen erhalten geblieben, durch die der Staat den christlichen Kirchen den ihnen zukommenden Einfluß auf die Erziehung der Jugend gewährleistet.

In Wirklichkeit ist es aber dahin gekommen, daß die christliche Grundlage des deutschen Schulwesens auch äußerste bedroht und in einigen nicht unwesentlichen Stücken bereits beseitigt ist.

Um die deutsche Schule ringen zwei einander ausschließende Glaubenshaltungen.

Die eine ist vom Geiste der Selbstverherrlichung des Menschen bestimmt. Sie lehnt nicht nur den Einfluß der Kirche auf die Schule ab, sondern bekämpft die christliche Botschaft als volksschädlich. Die andere ist das Bekenntnis zu dem für uns gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus. Sie erkennt im Gehorsam gegen ihn die unveräußerliche Grundlage aller echten Erziehung. Ein Jahrtausend deutscher Geschichte ist durch dieses Bekenntnis geprägt worden.

Die neue Religion eines widerchristlichen Deutschglaubens wird auf dem Gebiete der Schule mehr oder weniger sichtbar begünstigt. Der Kampf gegen die christliche Schule wird zumeist nicht offen, sondern im Geheimen geführt. Das Wort vom „positiven Christentum“ wird so umgedeutet, daß der Anschein entsteht, als gäbe es einen christlichen Glauben ohne das Ärgernis des Kreuzes Christi. Man bedient sich vielfach der alten Parole der Gemeinschaftsschule, läßt aber nicht erkennen, daß die Einrichtung einer solchen Gemeinschaftsschule heute auf die Preisgabe der christlichen Schule hinausläuft. Darübe[r] sind sich einige noch nicht klar, andere dagegen erblicken schon jetzt in der von ihnen geforderten Gemeinschaftsschule den Übergang zur völlig entchristlichten Schule. Im Widerspruch zur gesamten deutschen Geschichte wird der Eindruck erweckt, als wären Christentum und Deutschtum unvereinbare Gegensätze.

Die heute eingeleitete „Entkonfessionalisierung“ der Schule führt in Wirklichkeit zur Loslösung der Schule von Kirche und christlicher Verkündigung und zu ihrer Auslieferung an einen Irrglauben. Immer stärker drängt sich der Eindruck auf, als sollte die gesamte deutsche Jugend nach [-S.2- (631)] und nach vollständig in einem antichristlichen Geiste beeinflußt werden. Man scheint davon das allmähliche Absterben der christlichen Kirche in Deutschland zu erwarten. Der Kampf erstreckt sich auf die gesamte Erziehungsarbeit der Schule, von den Formen, in denen sich das Leben der Schule abspielt, bis hinein in alle Unterrichtsgebiete. Auch wo noch ein geordneter Religionsunterricht erteilt wird, werden vielfach, besonders im geschichts- und naturkundlichen Unterricht, Lehren verbreitet, die in der Jugend die Ehrfurcht vor Jesus Christus und die Achtung vor seiner Kirche untergraben. So kommt es zu absichtlichen Störungen des Religionsunterrichts durch irregeleitete Schüler, die törichterweise glauben, dadurch der Erneuerung der deutschen Schule zu dienen. So kommt es, daß Lehrer fürchten, von ihren Schülern politisch verdächtigt zu werden, wenn sie sich im Unterricht zu ihrem christlichen Glauben bekennen.

Die Kirche ist über diese Verhältnisse nicht um ihrer selbst willen, wohl aber um unseres Volkes willen beunruhigt. Alle antichristliche Propaganda wird nichts anderes erreichen, als daß sie die Wahrheit und Kraft der christlichen Verkündigung um so klarer macht. Längst ist offenbar geworden, daß weder die deutschgläubige Religiosität

noch andere Ersatzreligionen die Grundlage für die Erziehung der Jugend abgeben können. Sie sind wohl klar in dem, was sie ablehnen; was sie aber an die Stelle der christlichen Wahrheit setzen wollen, ist ein Gemisch aus schwärmerischen, romantischen und liberalistischen Gedanken. Die Früchte einer so aufgebauten Erziehung sind deshalb auf seiten der Jugend Unsicherheit, Zweifel, Auflehnung gegen jede Autorität und Zerstörung aller Grundbegriffe der sittlichen und geschichtlichen Erkenntnis. Ihre Früchte auf seiten der Erzieher sind mangelnde Klarheit in Fragen des Gewissens und Glaubens und demgemäß schwächliches Nachgeben gegenüber ungerechtfertigten Ansprüchen nichtverantwortlicher Personen in Sachen des äußeren Schulbetriebes, der Schulordnung und der Schulzucht. Darunter muß nicht nur die Ordnung des Schullebens, sondern die gesamte Autorität des Staates schweren Schaden leiden.

Diese Wirkungen werden verstärkt durch die Angriffe auf Christus und die Verkündigung der Kirche, denen die Jugend außerhalb der Schule planmäßig ausgesetzt wird. Die versteckte Art, in der diese Angriffe vielfach erfolgen, zerstören das Vertrauen zwischen Eltern und Kindern.

Wenn die Kirche in diesen Dingen das Wort nimmt, so tut sie es deshalb, weil sie vor Gott die Verantwortung trägt für alle Kinder, die ihr durch die heilige Taufe auf Herz und Gewissen gelegt sind. Sie darf nicht schweigend zusehen, wenn die Jugend in einem widerchristlichen Geist erzogen wird. Sie trägt ebenso eine Verpflichtung gegenüber den [-S.3- (632)] Eltern, die ihre Kinder zur Taufe dargebracht haben, in der Erwartung, daß ihnen der Segen einer christlichen Erziehung zuteil werde. Sie ist schließlich der Lehrerschaft den Dienst der Wegweisung und Seelsorge schuldig. Sie muß dafür eintreten, daß der evangelische Lehrer die christliche Wahrheit frei und offen bekennen und als Erzieher im Glauben seiner Kirche nach seinem an Gottes Wort gebundenen Gewissen handeln kann.

Aus diesem Grunde ist die Vierte Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche berufen und vor Gott verpflichtet, an die Staatsregierung, an die Pfarrer und Gemeinden, an die Eltern und Lehrer folgende Bitte und Mahnung zu richten:

1. Der Staat muß dafür sorgen, daß die geheime widerchristliche Propaganda ihr Ende findet. Für den Religionsunterricht und für die anderen Unterrichtsfächer, soweit sie Angelegenheiten des christlichen Glaubens mit betreffen, sind klare Richtlinien erforderlich, aus denen hervorgeht, in welcher Weise die politische Erziehung der Jugend für den nationalsozialistischen Staat vereinigt werden soll mit christlicher Erziehung und Unterweisung der Jugend. Diejenigen Lehrer, die überzeugungsgemäß keine Christen sind, müssen veranlaßt werden, um der Wahrhaftigkeit willen, den Unterricht in der christlichen Religion niederzulegen. Der Beseitigung der christlichen Schulandacht und des Schulgebetes auf dem Wege der Umwandlung in weltanschauliche Feierstunden muß mit Nachdruck gewehrt werden.

Es widerspräche dem Wesen der Kirche, wenn sie solche Lehrer und Eltern, die innerlich mit dem christlichen Glauben zerfallen sind, zwingen würde, gegen ihre Überzeugung zu handeln. Dadurch würde jener unerträgliche Zustand verallgemeinert, der an einigen Orten dahin geführt hat, daß der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen geradezu in den Dienst der widerchristlichen Propaganda gestellt wird. Die Kirche legt keinem einen Gewissenszwang auf, kann aber ebenso wenig ertragen, daß von anderer Seite Gewissenszwang im widerchristlichem Sinn ausgeübt wird. Aus diesem Grunde ist es dringend notwendig, daß von staatswegen Klarheit darüber herbeigeführt wird, ob das Bekenntnis zu Christus oder das Bekenntnis gegen Christus die deutsche Schule beherrschen soll. Die in allen diesen Fragen bestehende Unklarheit belastet das Gewissen der christlichen Lehrer und Eltern. Sie erzieht die Jugend zu einer skeptischen Grundhaltung und treibt sie durch die Zwiespältigkeit der gesamten Erziehung immer mehr dem Nihilismus zu.

2. Die Träger des geistlichen Amtes werden ermahnt, den Gemeinden ihre Verantwortung für die Erziehung der Jugend und für die christliche Schule unermülich vor

Augen zu stellen, sie zu treuem Gebet für Jugend, Schule und Haus aufzufordern, Lehrern und Eltern in ihren man- [-S.4- (633)] nighfachen Nöten mit Rat und Tat beizustehen. Die Kirche hat die Pflicht, im öffentlichen Gebet die Sorge vor Gott zu bringen, die sie im Blick auf die Zukunft der deutschen Jugend trägt. Sie muß sich dafür einsetzen, daß das Amt eines christlichen Erziehers die Würde behält, die ihm in der Heiligen Schrift zuerkannt wird. Der Prediger des Wortes Gottes und der Lehrer der christlichen Wahrheit sind beide Herolde Jesu Christi, Diener seiner Gemeinde und Empfänger seiner Verheißung.

3. Die Gemeinden, besonders ihre Vorsteher und Helfer, sowie die christlichen Eltern werden ermahnt, nicht müde zu werden im Kampf um die christliche Erziehung der getauften Jugend. Sie dürfen kein Opfer scheuen, ihr das heilige Gut des unverfälschten Evangeliums zu bewahren und lieb zu machen. Die christliche Gemeinde ist verpflichtet, wo es nötig ist, für das der Kirche gesetzlich gewährleistete Gut einer bekenntnisgebundenen christlichen Schule mit allem Nachdruck zu kämpfen. Sie muß darüber wachen, daß ihr dieses Gut nicht auf ungesetzlichem Wege entrissen wird. Mit den Eltern ist die ganze Gemeinde verpflichtet, darüber zu wachen, ob in ihrer Schule die auf den Namen Jesu Christi getauften Kinder zu ihrem Herrn geführt oder ihm entfernt werden. Wo sie erkennt, daß alle Versuche fehlgeschlagen sind, den Mißbrauch des Religionsunterrichtes abzustellen, müssen die Eltern um des Gewissens willen ihre Kinder einem solchen Religionsunterricht entziehen und einer eigenen kirchlichen Unterweisung zuführen.

Neben der christlichen Schule steht das christliche Haus, das in Hausandacht und Gebet das Kind unter Gottes Wort stellt. Gerade da, wo der Gemeinde der Segen der christlichen Schule genommen ist, muß die häusliche Erziehung und Unterweisung mit besonderem Ernst geübt werden.

4. Die christlichen Lehrer werden aufgerufen, sich nicht nur im Religionsunterricht, sondern in ihrem gesamten erzieherischen Handeln in der Schule und gegen jedermann ungescheut zu Jesus Christus zu bekennen. Wird die in ihr geoffenbarte Wahrheit ausgeschaltet, so verschwindet aus der Schule die klare Erkenntnis von Gut und Böse, Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge. Je länger das Ringen für oder gegen Christus dauert, um so klarer wird hervortreten, daß die Freiheit des Lehrens nur da gesichert ist, wo das Gewissen nicht an menschliche Ideale, sondern an ihn gebunden ist.

Die Synode dankt Gott dafür, daß er in allen Teilen unseres Volkes, auch innerhalb der Lehrer- und Elternschaft treue Bekenner aufgerufen hat. Sie ist der festen Überzeugung, daß der, der das gute Werk in uns angefangen hat, es auch vollenden wird zum Segen für seine Kirche, zur Erhaltung und Festigung des Staates und zum Heil des deutschen Volkes.

[634]

Abschrift!

-E-

I.

Die Beschlüsse der Augsburger Bekenntnissynode hinsichtlich der von der Bekennenden Kirche gebildeten Organe erhalten bezgl. des Reichsbruderrats und der Vorläufigen Leitung der DEK (Augsburger Beschlüsse S. 67, III 2 u. 3.) folgende Fassung:

2. Der Reichsbruderrat wird von der Bekenntnissynode aus ihrer Mitte gewählt. Seine Mitglieder werden jeweils von den Synodalen der einzelnen Landeskirchen vorgeschlagen. Der Reichsbruderrat nimmt die Rechte der Synode wahr, so lange sie nicht versammelt ist, und trägt Sorge für die Durchführung ihrer Beschlüsse.

3. Die Vorläufige Leitung wird von der Bekenntnissynode bestellt. Sie leitet und vertritt die Bekennende Kirche. Sie treibt ihre Arbeit im Einvernehmen mit dem Reichs-

bruderrat und ist verpflichtet, bei wichtigen Entscheidungen, von sich aus oder auf Wunsch des Reichsbruderrats, dies Einvernehmen ausdrücklich festzustellen. Bei Gegensätzlichkeit der Auffassung wird die Entscheidung bis zum Beschluß eines aus der Synode gebildeten Kollegiums ausgesetzt, dessen Mitglieder weder der Vorläufigen Leitung noch dem Reichsbruderrat angehören. Der Beschluß dieses Kollegiums beschränkt sich auf die Entscheidung, ob es bei der Aussetzung verbleibt oder nicht.

II.

Die Synode begrüßt es dankbar, wenn die Leitungen der Landeskirchen die Organe der Bekennenden Kirche mit Rat und Tat unterstützen, und weist diese Organe an, auch ihrerseits ständig Fühlung mit den Kirchenleitungen zu unterhalten. Sie stellt fest, daß die der Bekennenden Kirche zugehörigen Landeskirchen gegenüber Beschlüssen und Anordnungen der Organe der Bekennenden Kirche, die das Bekenntnis, den Kultus und die Verfassung der Landeskirchen berühren, selbständig sind.

III.

Die Synode bestellt einen Ordnungsausschuß. Dieser erledigt die Vorarbeiten zur Ausführung des Beschlusse[s] IV der Bekenntnissynode von Augsburg. Die Synode wiederholt die in diesem Beschluß ausgesprochene Ermächtigung des Reichsbruderrats. Der Ordnungsausschuß kann der Bekenntnissynode Vorlagen zur weiteren Gestaltung der Ordnung der Bekennenden Kirche Deutschlands machen.

Die Ordnung der Bekennenden Kirche erhebt nicht den Anspruch auf Vorwegnahme einer endgültigen Verfassung der DEK.

Die Richtigkeit d. Abschrift beglaubigt:

Büroangestellte.

Dokument 2

Auszug aus dem Lagebericht der Preußischen Geheimen Staatspolizeistelle Bielefeld für den Regierungsbezirk Minden und die Länder Lippe und Schaumburg Lippe über den Berichtsmonat Februar 1936 vom 3. März 1936.

BA Koblenz, R 58 Nr. 576, S. 172/173. Vervielfältigte maschinenschriftliche Ausfertigung.

[-S.9- (172)]

E. Evangelische Kirche

Die Stellungnahme zu den von Reichsminister Kerrl errichteten Kirchenausschüssen erweist sich immer mehr als entscheidendes Kriterium für die Haltung der Geistlichkeit gegenüber Staat und Bewegung. Die radikale Gruppe, die unter Führung von Niemöller und Lücking steht, lehnt die Kirchenausschüsse restlos ab. Sie wendet sich gegen jeden Eingriff des Staates in das kirchliche Leben und möchte am liebsten den

Staat als Handlanger der Kirche sehen. Sie begründet ihren Standpunkt damit, daß der Staat sich jeder Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu enthalten habe, dieser selbstverständlichen Pflicht aber nicht nachkomme, da er für die von ihm eingesetzten kirchlichen Ausschüsse auch die geistliche Leitung der Kirche beanspruche. Eine vermittelnde Rolle nehmen Präses Koch, Bodelschwingh usw. ein, die die Stellung zu den Kirchenausschüssen nicht festlegen, sondern von Fall zu Fall treffen wollen. Die Minderheit, zu der auch die Deutschen Christen gehören, stehen voll und ganz hinter den Kirchenausschüssen und begrüßen das Befriedungswerk des Reichskirchenministers.

Um diese Probleme drehte sich auch die Reichssynode der Bekenntnisfront in Bad Oeynhausen, die in der Zeit vom 17. Februar bis zum 23. stattfand. Hier waren vor allen Dingen Präses Koch und die Landeskirchen von Hannover und Bayern scharfen Angriffen durch die Gruppe Lücking-Niemöller ausgesetzt. Besonders im Bruderrat wurde maßlose Kritik an Präses Koch geübt, der als gebrochener Mann hingestellt und von dem behauptet wurde, daß er in der Hand fremder Mächte stehe. Trotzdem gelang es Präses Koch seine Stellung als Präses der Bekenntnissynode zu erhalten und damit auch weiterhin Mitglied des Reichsbruderrats zu bleiben. Schon diese Tatsache läßt erkennen, daß es der radikalen Gruppe nicht gelungen ist, sich restlos durchzusetzen. Immerhin hat sie ihre sachlichen Ansprüche im wesentlichen durchgesetzt, was vor allen Dingen in der Annahme der theologischen Erklärung zu den Kirchenausschüssen zum Ausdruck kam. Für den inneren Zwiespalt der Bekenntnisfront ist aber bezeichnend, daß diese Erklärung nur mit einem Stimmenverhältnis von 50:48 Annahme fand. Der Sieg der Gruppe Niemöller kam [-S. 10- (173)] auch darin zum Ausdruck, daß die prominentesten Mitglieder des rheinischen und westfälischen Kirchenausschusses ihren Austritt erklärten. Inzwischen soll die Bildung neuer Ausschüsse in Angriff genommen sein. Bedeutsam ist weiter, daß Landesbischof Marahrens den Vorsitz in der vorläufigen Kirchenleitung niederlegte und auch die übrigen Mitglieder zurücktraten, so daß eine neue Leitung gebildet werden mußte. Überraschend kam dieser Rücktritt aber nicht, da gerade Marahrens sich von dem scharfen Kurs stets distanziert hat. Wegen des Verlaufs der Reichssynode im einzelnen verweise ich auf meinen Sonderbericht vom 25.2.1936 II B 1 821/36.

Mit dem erwähnten Bericht habe ich auch die auf der Bekenntnissynode zur Annahme gelangten Anträge des Schulausschusses vorgelegt, in denen die Sorge der evgl. Geistlichkeit um die Jugend zum Ausdruck kommt. Die Geistlichkeit hat zweifellos erkannt, daß ihre Stellung davon abhängig ist, ob es ihr gelingt, die Jugend wie bisher zu erfassen. Daher werden alle Möglichkeiten an die Jugend heranzukommen, aufgegriffen. Es ist auch nicht zu verkennen, daß hier gewisse Erfolge zu verzeichnen sind, die in erster Linie darauf zurückgeführt werden müssen, daß nach der Eingliederung der evgl. Jugend in die Hitlerjugend diese Jugendbünde in Form von volksmissionarischen Kursen wieder aufgezogen wurden. Es konnte festgestellt werden, daß sich die Geistlichkeit keineswegs auf die religiöse Betreuung der Jugend beschränkte, sondern vielfach weltliche Veranstaltungen aufzog, da diese für den jungen Menschen besonders zugkräftig sind. Es konnte weiter beobachtet werden, daß überhaupt im hiesigen Gebiet die evangelische Geistlichkeit mehr als in anderen Gegenden Deutschlands weltliche Feiern wie Theateraufführungen, Musik- und Gedichtvorträge usw. veranstaltet und sich auch hierdurch den Einfluß auf die Bevölkerung sichert. Anscheinend ist dieser Tatsache bisher nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt worden, da sonst der bei der Geistlichkeit tatsächlich vorhandene Eindruck nicht bestehen könnte, als wenn es sich bei Veranstaltung solcher Feiern um verbriefte Rechte handele.

KRITISCHE MISZELLE

Die „Geistlichen Wahlakten“ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv

Oder: Von der Tücke im Umgang mit einem Quellenbestand

Hubert Wolf

Wer sich mit einer Bischofswahl in der Reichskirche der frühen Neuzeit beschäftigt, darf sich dabei nicht nur auf die kirchlichen Überlieferungsstränge wie Domkapitelsprotokolle und Wahlinstrumente, Nuntiaturakten und Informativprozesse oder Sitzungsprotokolle der Konsistorialkongregation und päpstliche Breven konzentrieren. Ein solches Vorgehen würde der Doppelstellung der Fürst-Bischöfe¹ der *Germania Sacra* als Fürsten des Hl. Römischen Reiches und Bischöfe der katholischen Kirche, als Gebieter über ein weltliches, reichsunmittelbares Territorium (Hochstift) und als Oberhirten über einen geistlichen Sprengel (Diözese) nicht gerecht. Die Temporalia, die finanziellen und materiellen Ressourcen und nicht zuletzt die strategische Lage eines Hochstifts machten die Besetzung eines Bischofsstuhls zu einem Politikum erster Ordnung, weshalb sie regelmäßig zahlreiche politische Mächte auf den Plan rief.

„Und wessen Interessen konnten in dem vielgestaltigen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation durch die Neuwahl in einem Fürstbistum nicht getroffen werden!“ – wie Hans Erich Feine treffend formuliert. „Domkapitel, Kaiser und dessen Gesandte, Papst und Nuntius, Stiftsstände und Territorialfürstenhäuser, Reichsadel, oft sogar die auswärtigen Mächte Frankreich, Spanien wegen der Niederlande, die Generalstaaten, England-Hannover, sie alle haben es dauernd oder zeitweise versucht, Einfluß auf die Neubesetzungsfragen zu nehmen“².

¹ Dazu Sebastian Merkle, Die Bedeutung der geistlichen Staaten im alten deutschen Reich, in: Theobald Freudenberger (Hg.), Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 17), Würzburg 1965, 469–487; Rudolf Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts, in: RQ 83 (1988), 213–235; Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990; Stephan Kremer, Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation. Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare (Römische Quartalschrift Suppl.-Bd. 47), Freiburg i.Br. 1992; Hubert Wolf, Fürst und/oder Bischof? Anmerkungen zum neuen Bischofslexikon (1648–1803), in: RJKG 11 (1992), 301–306.

² Hans Erich Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden

Soll somit eine Bischofswahl in der *Germania Sacra* der frühen Neuzeit sachgerecht dargestellt werden, sind folgende Traditionsstränge unbedingt heranzuziehen und historisch-kritisch gegeneinander abzuwägen:

1. die Überlieferung der jeweiligen Bischofskandidaten und der hinter ihnen stehenden Familien bzw. Dynastien (oft konnte ein niederadliger Bewerber nur mit Unterstützung eines mächtigen Hauses in der Reichskirche reüssieren; besondere Bedeutung kommt dem Schönbornarchiv im Staatsarchiv Würzburg zu, da die Schönborn über fast alle Bischofswahlen äußerst genau informiert waren, auch wenn sie selbst nicht als Bewerber auftraten);

2. die Akten des Domkapitels als Wahlorgan, insbesondere die Kapitelsprotokolle und Wahlinstrumente sowie Privatnachlässe einzelner Domherren;

3. die römischen Quellen im Vatikanischen Archiv (Nuntiaturarchive vor allem von Wien und Köln, Korrespondenzen der Nuntien mit dem römischen Staatssekretariat, Informativprozesse, Akten der Konsistorialkongregation);

4. die Archive der Mächte und Staaten (wichtig besonders Frankreich, England, Vereinigte Niederlande sowie Preußen, Bayern und Kurpfalz);

5. die Wahlakten des kaiserlichen Hofes in Wien³.

Leider findet die obengenannte historisch-kritische Binsenwahrheit bei der Untersuchung von Bischofswahlen in der *Germania Sacra* kaum einmal Berücksichtigung. Nicht selten wird eine solche Wahl von einem einzigen Überlieferungsstrang her (in Biographien meist das Hausarchiv des „Helden“) dargestellt, was fast zwangsläufig zu einer relativ einseitigen Sicht der Dinge führen muß. Wenn als Korrektiv eine zweite archivische Tradition überhaupt in die Darstellung einfließt, dann handelt es sich meist um den Bestand der „Geistlichen Wahlakten“ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv⁴. Und nicht selten ist die Enttäuschung der Benützer dieses Fonds sehr groß, hatten sie doch gehofft, hier die gesamte kaiserliche Überlieferung zu einer bestimmten Bischofswahl zusammengefaßt zu finden. Dabei macht es keinen Unterschied, ob diese Desillusionierung indirekt durch die eher mageren Ergebnisse bei der Auswertung der „Geistlichen Wahlakten“ zum

bis zur Säkularisation 1648–1803 (Kirchenrechtliche Abhandlungen 97/98), Stuttgart 1921, 79.

³ Eine ausführliche Einführung in diese Quellenbestände und Hinweise auf weiterführende Literatur bei Hubert Wolf, *Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich?* (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 15), Stuttgart 1994, 42–54. Mit Ausnahme des Wittelsbachischen Intermezzos von Karl VII. (1742–1745) blieb die Kaiserwürde während der gesamten Neuzeit in den Händen des Hauses Habsburg(-Lothringen), weshalb sich fast das gesamte kaiserliche Material im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv befindet; Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), *Die Kaiser der Neuzeit 1519–1918. Heiliges Römisches Reich, Österreich, Deutschland, München 1990.*

⁴ Lothar Groß, *Reichsarchive*, in: Ludwig Bittner (Hg.), *Gesamtinventar des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs, aufgebaut auf der Geschichte des Archivs und seiner Bestände Bd. 1*, Wien 1937, 273–394, hier 359 f.

Ausdruck kommt⁵, oder sogar direkt angesprochen wird, wie in einer jüngst erschienenen Arbeit über Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg (1660–1694)⁶.

Insbesondere diese Biographie, der durch eine unsachgemäße Benutzung der „Geistlichen Wahlakten“ und der sie komplementierenden Bestände wichtige Informationen über die geistliche Karriere des Pfalzgrafen bei Rhein und Hoch- und Deutschmeisters entgangen sind, läßt es angemessen erscheinen, in einer Miszelle auf die Tücken der Konsultation des Haus-, Hof- und Staatsarchivs im allgemeinen und der „Geistlichen Wahlakten“ im besonderen aufmerksam zu machen, um dadurch weitere Ernüchterung und dürftige Resultate bei der Arbeit in diesem Archiv und besonders an diesem Bestand zu verhindern.

Die „Geistlichen Wahlakten“ folgen einer alphabetischen Ordnung (nach den Namen der betreffenden Diözesen bzw. Hochstifte), innerhalb derer die einzelnen Wahlen chronologisch abgelegt sind⁷. Aus einer ersten Analyse ergibt sich, daß die einzelnen Faszikel meist nur „formales“ Material wie etwa Kreditive, Rekreditive, Notifikationen, Sedisvakanz-Anzeigen der Domkapitel und ähnliches enthalten⁸, während (kirchen-)politisch relevante Informationen etwa über die Parteibildung im Domkapitel, die Tätigkeit des kaiserlichen Wahlkommissars⁹ vor Ort und den Verlauf der Wahl selbst weitgehend fehlen. Dabei legt der Begriff „Geistliche Wahlakten“ eigentlich nahe, daß hier alle für eine bestimmte geistliche Wahl (Bischof, Koadjutor, Fürstpropst, Fürstabt, Fürstäbtissin) relevanten Aktenstücke gesammelt sind. Und tatsächlich erfüllten die „Geistlichen Wahlakten“ ursprünglich genau diese Funktion, wie sich aus einer *zeitgenössischen Übersicht*

⁵ Vgl. als Beispiel die sonst ausgezeichnete Arbeit von Joachim Seiler, Das Augsburger Domkapitel vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802). Studien zur Geschichte seiner Verfassung und seiner Mitglieder (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung Bd. 29), St. Ottilien 1989; dazu die Rezension von Hubert Wolf, in: Ellwanger Jahrbuch 33 (1989/90), 280–281. Ähnlich auch Manfred Heim, Ludwig Joseph Freiherr von Welden. Fürstbischof von Freising (1769–1788) (Studien zur Theologie und Geschichte 13), St. Ottilien 1994.

⁶ „Angesichts der riesigen Bestände des Haus-, Hof- und Staatsarchivs bestand die Hauptschwierigkeit darin, herauszufinden, wo Nachforschungen überhaupt Erfolg versprachen. Hier brachte die Durchsicht der Reichstagsakten, vor allem aber der [sic!] des ‚Mainzer Erzkonzlerarchivs‘ interessante Ergebnisse, wohingegen sich die ‚Geistlichen Wahlakten‘ und die ‚Staatenabteilung‘ für das Thema als nicht sehr ergiebig erwiesen“; Maria Lehner, Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg (1660–1694). Ordensoberhaupt – General – Bischof (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens Bd. 48), Marburg 1994, 6 f.

⁷ Groß, Reichsarchive (wie Anm. 4) 359 f.

⁸ Zu den genannten Typen des Schriftverkehrs vgl. Günter Christ, Praesentia Regis. Kaiserliche Diplomatie und Reichskirchenpolitik vornehmlich am Beispiel der Entwicklung des Zeremoniells für die kaiserlichen Wahlgesandten in Würzburg und Bamberg (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 4), Wiesbaden 1975, 170–227.

⁹ Vgl. ebd. 228–251.

der *Osnabrücker Wahlakten* für die Jahre 1698, 1715 und 1728 ergibt, die bis heute dem betreffenden Bestand beiliegt¹⁰.

Nach diesem Inventar aus dem 18. Jahrhundert müßten für die Osnabrücker Bischofswahl¹¹ des Jahres 1698, aus der Karl Josef von Lothringen (1680–1715) als Sieger hervorging¹², 43 Dokumente im Bestand „GWA 28a“ vorhanden sein. Es befinden sich heute aber nur noch 32 Schriftstücke in dem betreffenden Faszikel. Daraus folgt, es müssen irgendwann nach dem Ende der Reichskirche in den Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts elf Aktenstücke entfernt bzw. anderen Serien zugewiesen worden sein, wohl zu der Zeit, als die „Geistlichen Wahlakten“ aus der laufenden Registratur ins eigentliche Archiv kamen. Da das genannte Osnabrücker Inventar alle Einzeldokumente genau nach Absender, Empfänger, Betreff und Datum aufführt, sind wir in der glücklichen Lage, anhand dieser exakten Angaben nach deren Verbleib in anderen Fonds zu suchen – ein Unterfangen, das in der Tat zum Erfolg führte.

So finden sich die beiden *Instruktionen* an den kaiserlichen Wahlgesandten Christian Graf von Eck vom 27. Februar 1698 und an den Sondergesandten Reichshofrat Christoph Heinrich von Galen vom 3. März 1698 heute im Sammelbestand „Instruktionen“¹³, der alle Generalanweisungen für die kaiserlichen Botschafter – nicht nur die für Wahlangelegenheiten – enthält. Dieser ist nach den Namen der Empfänger der Instruktion alphabetisch geordnet. Da in der Regel die zeitgenössischen Inventare des ursprünglichen Bestandes „Geistliche Wahlakten“ nicht erhalten sind, muß man die Namen der kaiserlichen Gesandten und das Datum ihrer Wahlinstruktion aus den im heutigen Fonds „Geistliche Wahlakten“ liegenden kaiserlichen Kreditiven für die Domkapitel bzw. Bischöfe etc. eruieren¹⁴. Mit diesen beiden Angaben lassen sich die Wahlinstruktionen leicht im Bestand „Instruktionen“ finden.

Daneben waren ursprünglich eine *Weisung* an den und acht *Berichte* vom kaiserlichen Wahlkommissar für die Osnabrücker Wahl – in diesem Fall Christian Graf von Eck – vorhanden. Diese sind, was den politischen Informationsgehalt angeht, ähnlich bedeutsam wie die Instruktionen. Während diese in der Regel den kaiserlichen Wunschkandidaten für einen bestimmten Bischofsstuhl benennen und ein Grundprogramm zur Realisierung dieses Vorhabens beinhalten, ergänzen die Weisungen diese Generalinstruktion bei Bedarf. Die Berichte dagegen, die in der heißen Phase des Wahl-

¹⁰ Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HHStA) Wien Geistliche Wahlakten (GWA) 28a.

¹¹ Zur „*Successio alternativa*“ in Osnabrück vgl. Hubert Wolf, Katholische und protestantische Bischöfe im Wechsel. Die Sonderstellung des Fürstbistums Osnabrück in der Reichskirche (1648–1803), in: Sankt Friedrich in Friedrichsdorf 1793–1993. Zum 200jährigen Jubiläum der katholischen Kirchengemeinde, Gütersloh 1993, 9–21 (Lit.).

¹² Friedrich Keinemann, Die Wahl des Prinzen Karl von Lothringen zum Fürstbischof von Osnabrück (1698), in: Osnabrücker Mitteilungen 74 (1966), 191–197; Wolf, Reichskirchenpolitik (wie Anm. 3), 60–83.

¹³ Groß, Reichsarchive (wie Anm. 4) 327 f.

¹⁴ Dementsprechend findet sich die Instruktion für Eck unter dem Buchstaben „E“, die Instruktion für Galen unter „G“; beide HHStA Wien Instruktionen (Instr) 4.

kampfes nicht selten täglich erfolgten, geben meist einen sehr detaillierten Eindruck über die Stimmung vor Ort, den Stand der Parteibildung im Domkapitel und nicht zuletzt über den notwendigen Finanzbedarf, um den einen oder anderen Kapitular durch Bestechung doch noch auf die eigene Seite herüberziehen zu können. Die Berichte und Weisungen, die sich nicht mehr im Bestand „Geistliche Wahlakten“ befinden, sondern aus diesem ebenfalls selektiert wurden, sind nun weder nach dem Namen der Gesandten noch nach dem Ort der Bischofswahl (etwa im Bestand „Kleinere Reichsstände“¹⁵) geordnet. Vielmehr folgen die Berichts- und Weisungsreihen der Reichskanzlei dem ständigen Hauptakkreditierungsort des mit der „Praesentia regis“ bei einer Bischofswahl betrauten kaiserlichen Wahlkommissars, wie etwa Berlin, Hannover, Hamburg, München oder allgemein dem Reich. Entsprechend lauten die Serien etwa „Berichte aus München“ oder „Weisungen nach Hamburg“¹⁶. Der Hauptaufenthaltort der kaiserlichen Gesandten zum Zeitpunkt einer Bischofswahl läßt sich mithilfe des „Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem Westfälischen Frieden“¹⁷ leicht feststellen. So war – um bei unserem Beispiel zu bleiben – Graf Eck 1698, dem Jahr der Osnabrücker Bischofswahl, in Hamburg akkreditiert. Entsprechend findet sich die Weisung an ihn diese Election betreffend im Bestand „Reichskanzlei, Weisungen nach Hamburg 2a“; seine Berichte über die dortigen Vorgänge liegen in „Reichskanzlei, Berichte aus Hamburg 5b“. Beide Serien sind in sich chronologisch geordnet, so daß sich 1698 neben der Osnabrücker Bischofswahl auch zahlreiche andere Betreffe befinden.

Für den Zustand der heutigen „Geistlichen Wahlakten“ läßt sich nach den bisherigen Überlegungen festhalten:

Die ursprüngliche zeitgenössische, rein sachbezogene Ordnung (Bischofswahl im Jahr X im Bistum Y) wurde durch eher formal orientierte Selekte (Instruktionen nach Empfänger, Berichte und Weisungen nach Hauptakkreditierungsort des Gesandten) teilweise aufgehoben; das Material der „Geistlichen Wahlakten“ mithin auf andere Abteilungen des Haus-, Hof- und Staatsarchivs verteilt. Zu den bislang betrachteten drei Serien Instruktionen, Berichte und Weisungen, die zum Teil aus dem ursprünglichen Bestand „Geistliche Wahlakten“ zusammengestellt wurden, kommen drei weitere Fonds, die für Bischofswahlen unbedingt heranzuziehen sind und teilweise – wenn auch nicht im Fall Osnabrück – ebenfalls von dort stammen¹⁸.

Hier sind zunächst die *Vorträge* und *Konferenzprotokolle* der Reichskanzlei¹⁹, die über die interne Meinungsbildung der Wiener Regierung infor-

¹⁵ Dazu Groß, Reichsarchive (wie Anm. 4) 341–348.

¹⁶ Ebd. 330–334.

¹⁷ 3 Bde., Berlin/Zürich/Köln 1936–1965.

¹⁸ Dazu Wolf, Reichskirchenpolitik (wie Anm. 3) 52 f.

¹⁹ Groß, Reichsarchive (wie Anm. 4) 328. Die entsprechenden Serien der „Staatskanzlei“ spielen für unsere Fragestellung nur eine unbedeutende Rolle; Josef Karl Mayr, Staatskanzlei (Ministerium des Äußeren), in: Bittner (Hg.), Gesamtinventar Bd. 1 (wie Anm. 4) 401–468, hier 421 f.

mieren, zu nennen. In der Regel beschäftigten sich die Reichshofräte in einer Konferenz unter Einholung entsprechender Gutachten mit einer anstehenden Bischofswahl; die Ergebnisse wurden in einer Konferenzrelation festgehalten. Diese trug der Reichsvizekanzler dem Kaiser vor, der dann eine endgültige Entscheidung fällte. Normalerweise befinden sich diese Vorträge und Konferenzrelationen in den entsprechenden chronologisch geordneten Serien der Reichskanzlei²⁰, teilweise sind sie aber auch nach wie vor in die „Geistlichen Wahlakten“ eingeordnet – so etwa die „Relatio conferentiae vom 17. Februar 1698, die osnabruggische Bischöfliche Wahl betreffend“²¹.

Dazu kommen die *Zeremonialakten*²². In diesem Bestand wurden eine Reihe von Berichten wegen ihrer Bedeutung für das Wahlzeremoniell zusammengefaßt, die eigentlich ebenfalls in die „Geistlichen Wahlakten“ gehören. Nicht selten beschreibt ein solcher Bericht neben den Protokollarien auch politische Aspekte des Wahlgeschäfts²³.

Für die diplomatische Konsultation ausländischer Mächte bezüglich einzelner Bischofswahlen durch den Wiener Hof muß in der Regel der betreffende *Landesbestand der Staatenabteilung* konsultiert werden²⁴. Es kommt jedoch auch vor, daß die entsprechenden Korrespondenzen den „Geistlichen Wahlakten“ zugeschlagen wurden (etwa im Falle Münster 1706–1707²⁵). Die römischen Aktivitäten des Wiener Hofes (Bemühungen um Eligibilitätsbrevien, Verschiebungen des Wahltermins und vor allem Bestätigung der Wahl durch den Papst) finden sich im Bestand „Rom“ der Staatenabteilung wieder, die in ihrer *Korrespondenzserie* chronologisch Berichte und Weisungen zusammenfaßt und im Fonds *Varia* das Material nach Sachbe treffen gliedert²⁶.

Die Überlieferungsgeschichte der geistlichen Wahlen im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv ist freilich noch wesentlich komplexer, als sie sich für das Beispiel Osnabrück durch den Zufallsfund des zeitgenössischen Inventars aufweisen läßt. Auch wenn das „missing link“ im Sinne eines positiven Aktenbeweises noch fehlt, zeigen die Arbeiten von Rudolf Reinhardt²⁷ paradigmatisch, daß sich Traditionen, die von der Sache her ebenfalls in die

²⁰ HHStA Wien Reichskanzlei (RK), Vorträge.

²¹ HHStA Wien GWA 28a.

²² Erstmals benutzt von Christ, *Praesentia regis* (wie Anm. 8).

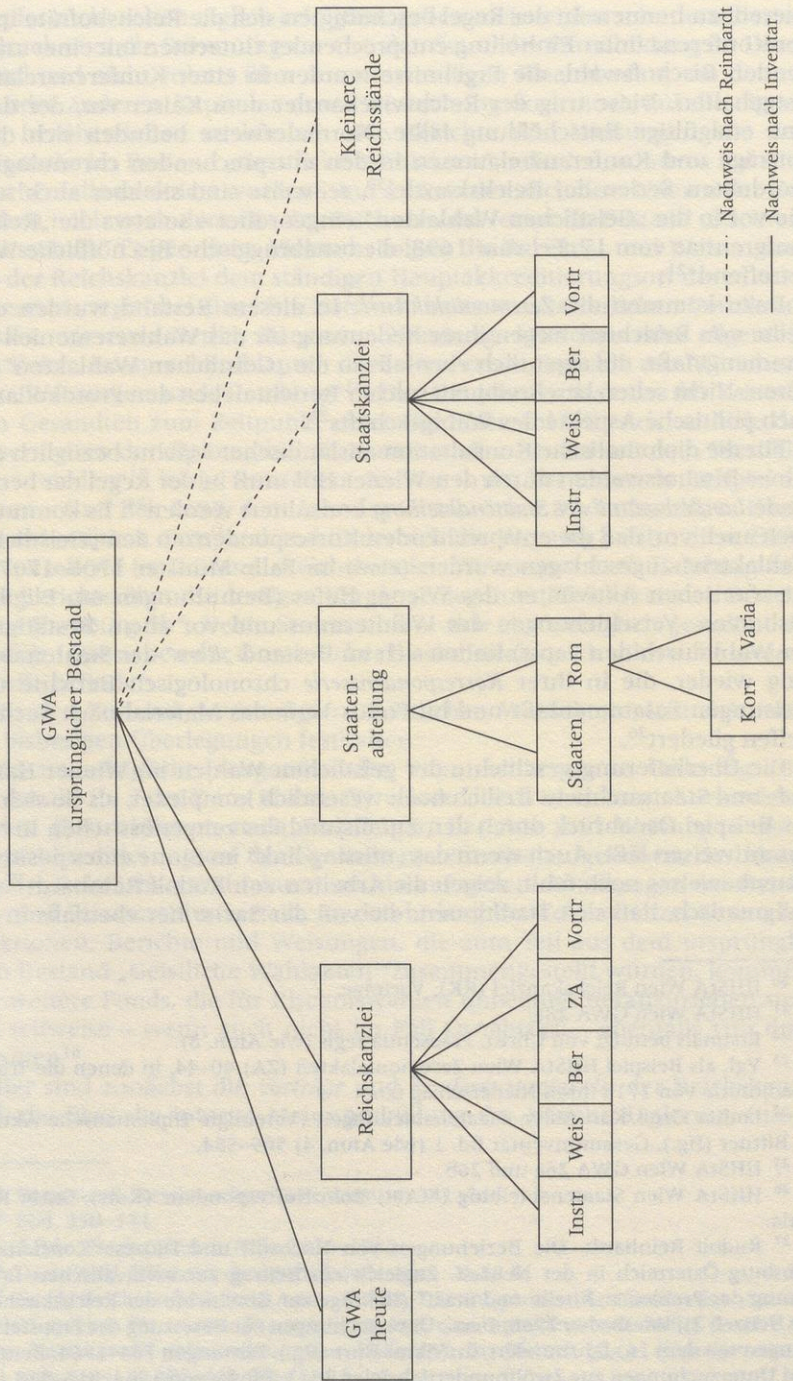
²³ Vgl. als Beispiel HHStA Wien Zeremonialakten (ZA) 40–44, in denen die Trierer Koadjutorie von 1710 ihren Niederschlag fand.

²⁴ Lothar Groß/Karl Mayr, *Staatenabteilungen* (Vereinigte Diplomatische Akten), in: Bittner (Hg.), *Gesamtinventar* Bd. 1 (wie Anm. 4) 509–584.

²⁵ HHStA Wien GWA 26a und 26b.

²⁶ HHStA Wien Staatenabteilung (StAbt) Rom Korrespondenz (Korr); StAbt Rom *Varia*.

²⁷ Rudolf Reinhardt, *Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit*. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat“ (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2), Wiesbaden 1966; Ders., *Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert*, in: Viktor Burr (Hg.), *Ellwangen 764–1964*. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier Bd. 1, Ellwangen 1964, 316–378.



„Geistlichen Wahlakten“ gehören, teilweise auch im Bestand *Kleinere Reichsstände*²⁸ sowie in den verschiedenen einschlägigen Serien der *Staatskanzlei* (Instruktionen, Weisungen, Berichte, Vorträge)²⁹ niedergeschlagen haben.

Wer also den Tücken des Bestandes der „Geistlichen Wahlakten“ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv entgehen möchte, darf sich nicht auf die Auswertung des heutigen Restbestandes „Geistliche Wahlakten“ beschränken, sondern muß für jede Wahl versuchen, den ursprünglichen Umfang dieses Fonds zu rekonstruieren. Dies kann in Anlehnung an die obigen Ausführungen nach nebenstehendem Schema geschehen.

Bei alldem ist freilich zu beachten, daß die archivische Bearbeitung der „Geistlichen Wahlakten“ im 19. Jahrhundert nur sehr inkonsequent durchgeführt wurde. So kamen die Instruktionen, Weisungen und Berichte zwar in der Regel zu den betreffenden Serien, bei manchen Wahlen geschah dies aber aus unerfindlichen Gründen nicht – so etwa für Trier 1710 und Speyer 1711³⁰. Ähnliches gilt auch für die Konferenzrelationen und manche Berichte, die zwar vorwiegend Zeremonielles enthalten, deshalb logischerweise zu den Zeremonialakten gehörten, aber dennoch in der Berichtserie verblieben. Auch manche römische Korrespondenz, die man eigentlich in einer der beiden Abteilungen des Fonds „Rom“ sucht, liegen noch in den „Geistlichen Wahlakten“. Nur wer all diese Hinweise bei der Konsultation des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchives im Hinblick auf Bischofswahlen in der *Germania Sacra* berücksichtigt, kann den Fußangeln der „Geistlichen Wahlakten“ entgehen.

Anschriften der Mitarbeiter:

PD Dr. Martin H. Jung, Buchenstraße 16, 72116 Mössingen

Dr. Rainer Lächele, Riesengebirgsstraße 2, 73457 Essingen

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Pfingstrosenstraße 9b, 81377 München

Prof. Dr. Hubert Wolf, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main,
FB Kath. Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt/M.

Stud. theol. Christopher Spehr, Volmerdingsener Straße 156, 32549 Bad Oeynhausen

²⁸ Groß, Reichsarchive (wie Anm. 4) 341–348.

²⁹ Josef Mayr, Staatskanzlei (Ministerium des Äußeren), in: Bittner (Hg.), Gesamtinventar Bd. 1 (wie Anm. 4) 401–468.

³⁰ HHStA Wien GWA 42a und GWA 37.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalter

Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner (Hrg.): *Religionsgespräche im Mittelalter* (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden (Kommissionsverlag Otto Harrassowitz) 1992, 388 S., kt., ISBN 3-447-03349-5.

Der Band vereint die Vorträge, welche anlässlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11.–15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek gehalten wurden. Auf das Vorwort folgen 22 Einzelbeiträge, 16 von ihnen sind englisch, vier deutsch, zwei französisch verfaßt. Der bearbeitete Zeitraum reicht vom 7. Jahrhundert bis in das 16. Jahrhundert. Was ist nun unter „Religionsgespräch“ zu verstehen? Der Begriff ist weit zu nehmen: er betrifft Auseinandersetzungen, welche eine einzige Person mit fiktiven Gegnern führte; hier ist wohl besser von Religionsvergleich zu sprechen (357). Das Religionsgespräch kann von innerhalb oder außerhalb der Religionen geführt werden (364) und meint vor allem das echte Gespräch zweier oder mehrerer Vertreter verschiedener Religionen. Die relative Fremdheit der Partner, ein meist herrschaftsverdünnter Raum, eine unterstellte methodische Gleichrangigkeit wie entgegengebrachte Höflichkeit und die Prämisse, sich verstehen und zu einer irgendwie gearteten gemeinsamen Lebensbasis gelangen zu können, falls eine solche nicht bereits bestand, bezeichnen Kontext und Struktur dieses Versuchs, der ein Fall aus der Reihe der immer gewagten „Begegnungen mit den Anderen“ darstellt (371 ff.) Solcher Rahmen verbietet weder Polemik oder Verurteilung (109), welche sich oft auf eine bereits verzerrte Textbasis stützte, noch den eifrigen Gebrauch typisierter Standardargumente (135, Anm. 16).

Der Sammelband zieht, dies wird bereits deutlich, einen weiten Kreis und beschränkt sich nicht auf die Besprechung bekannter Dokumente. Die Beiträge sind sachbezogen geordnet: auf die Darstellung innerjüdischer Auseinandersetzungen folgen die Besprechungen jüdisch-christlicher und christlich-jüdischer Ge-

sprache; sodann sind die Referate über innerchristliche Disputationen mit muslimisch-christlichen und christlich-muslimischen Gesprächen zusammengestellt. Die letzte Gruppe umfaßt innermuslimische Debatten und zwei muslimische Untersuchungen über Juden bzw. Juden und Christen. Eine Kennzeichnung der drei Gruppen bereits im Inhaltsverzeichnis wäre hilfreich gewesen.

Zu den einzelnen Beiträgen: H. Ben-Shammai (B.) rekonstruiert sowohl die Forschungsgeschichte über die jedenfalls anfänglich jüdische Karaite-„Sekte“ als auch das Lehrgebäude dieser Sekte in „The Karaite Controversy“ (11–26). B. fragt, ob sich nicht im Falle dieser „Sekte“ eine ursprünglich offene, pluralistische Gesellschaft verengte und sich so erst ihren Gegner schuf (20). Über den Kontext hinaus weisen gleichfalls B.s Ausführungen zur „hermeneutischen Regel“ (26). Inwieweit die Zurückweisung der mündlichen Tradition als Quelle auch auf der Beeinflussung durch das Umfeld beruht, in welcher der Koran gelesen wurde?

St. S. Schwarzschild (S.) arbeitet engagiert „Proselytism and Ethnicism in R. Yehudah HaLevy“ (27–41) heraus. Dem Vorwort ist zu entnehmen (10), daß S.s Referat heftige Kontroversen auslöste. Er macht kein Hehl aus seiner Sympathie für diese ethnizistische (angemessener als: rassistische) Sicht des Yehudah (29), der sich neoplatonischer Philosophie bediente und das „Jüdische“ als etwas fast Materielles ansah. Die von S. angedeutete Rückkehrthese besagt, daß alle Seelen als jüdische von Gott vorgeschaffen worden sind (40). Wer zum jüdischen Glauben konvertiert, fügt sich in den ursprünglichen Plan Gottes wieder ein. Zwischen den geborenen Juden und den konvertierten Juden werde es allerdings nie völlige Gleichheit geben können, letztere blieben immer etwas herabgestuft (30, 37), bis, ja bis der Messias die Welt vollende, dann werde volle Gleichheit herrschen. Mit dieser Sicht überwinde Yehudah, so S., seinen ethnizistischen Ansatz (37, 40). S. schlägt Bögen zu J.G. Herder (Anm. 1),

zu der Feuerbachthese von K. Marx (36) und zu dem 11. Kapitel des Römerbriefes. Nur wenn Islam und Christentum sich in der Nähe des Judentums halten, werden beide gereinigt werden (38). Auf den Artikel von A. Grabois (149–167) sei hier bereits verwiesen. Der Nichtfachmann vermisst eine Erklärung von „Ril“. „Die Religionsgespräche in Salomo Ibn Vergas „Schevet Jehuda“ (43–59), welche M. Awerbuch detailliert vorstellt, sehen die Ursache der Judenverfolgungen im Neid, erst dann in der Anbetung des Goldenen Kalbes und zuletzt in der Kreuzigung Jesu von Nazareth (45, 56). Ein idealer König wird erdacht, welcher die Juden beschützt, und allemal die als Juden geborenen Juden den zum Christentum konvertierten Juden vorzieht (49). W.Ch. Jordan (J.) behandelt in „Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240“ (61–76) zwei Themen. Zum einen untersucht er ein gefälschtes Dokument, welches 1856 in den USA auftauchte und die Katholiken ihrer Marienverehrung wegen angriff. Diese Linie verfolgt J. zurück und bespricht die christliche Anklage gegen den Talmud, daß er nämlich Blasphemien über die Jungfrau und Gottesmutter Maria enthalte. Neben der Argumentation gegen Maria bediene man sich, so die Klage, auch solcher Mittel, wie daß für „Maria“ das aramäische „aram“ eingesetzt worden sei, welches soviel wie „Exkrement“ bedeute (63). Es bringt R. Chazan (Ch.) mit „The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements“ (77–91) einen jüdisch-christlichen Disput zur Sprache, der sich in die von Aragón getragene Missionsbewegung von 1240 einreicht (80). Sie fand in der Abfassung der „Pugio fidei“, eine als ‚massiv‘ bezeichnete Hilfe für die Konfrontation, ein (vorläufiges) Ende (88, s. auch 117). J. Cohen will mit „Towards a functional classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages“ (93–114) bisherige Kriterien durch vier neue Klassen ablösen, welche helfen sollen, die Religionsgespräche in ihrer Dynamik genauer zu verstehen. In diesem Aufsatz erhält der Leser eine Fülle an Angaben zu der einschlägigen Mittelalterforschung. D. Bergers Referat bespricht die Verteidigungsschriften mehrerer Rabbinen in „Christians, Gentiles, and the Talmud: a Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism“ (115–130), bezieht aber auch Luthers Ansichten zu dem jüdischen Glauben mit ein (119, Anm. 12). A.S. Abulafia (A.) führt mit „Christians disputing disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-

Anselm“ (131–148) in das Herz abendländischer Auseinandersetzung. Sie will neben anderem untersuchen, ob und wie sich das Denken über die jeweilige andere Religion auf das alltägliche Verhalten zu deren Angehörigen ausgewirkt habe (132). Nicht zimperlich ging man vor: wer, so Pseudo-Anselm und Petrus Venerabilis, ihr rationales Argument nicht verstehe (und vielleicht einer anderen Rationalität folge), dem dürfe man die Eigenschaft, Mensch zu sein, absprechen (147). A. plädiert dafür, mehr Aufmerksamkeit den Polemikern vor der Zeit Anselms zuzuwenden.

A. Grabois legt durch „Le dialogue religieux au XII^e siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi“ (149–167) auch andere Züge frei: so wenn er auf die Reise des Abtes von Cîteaux, Stephan Harding, zu einem jüdischen Schriftkundigen (etwa um 1108) hinweist, die dem Zwecke diene, den exakten Wortlaut des hebräischen Bibeltextes zu erkunden (151, Anm. 7). Nach der möglichen Verbindung zwischen Katharen und Juden fragt neben anderen Themen G.G. Stroumsa in „Anti-Cathar Polemics and the Liber de Duobus Principiis“ (169–183). Die neoplatonische Welterklärung könnte eine Brücke gebildet haben. Doch scheinen sich insgesamt die Juden wenig um die Katharer gekümmert zu haben (181, Anm. 42).

Mit D. Sahas „The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655–749)“ (185–205) beginnt der „Islam-Teil des Sammelbandes. Reicher Einblick eröffnet sich in die Schriften „De Haeresebus“ und die „Disputatio“ dieses letzten Kirchenvaters. Einen sehr hilfreichen Überblicksartikel verdanken wir E. Sivan „Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue“ (207–215). Die Muslims hatten allen Grund, die Kreuzzüge als religiösen, ja als heiligen (212) Krieg gegen sie aufzufassen. Die wechselnden Positionen R. Lulls als Missionar und Denker anerkennt E. Colomers „R. Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch“ (217–236). Und auch wenn die Disputanten den „Anderen“ nach ihrem Bilde umschufen, so zeichnet doch B. Altaner zitierte Überlegung (Anm. 31) die wohlthuende Atmosphäre der Religionsgespräche Lulls mit seinen Gegnern. V. Cantarino geht auf „Juan de Torquemada's Crusade against Islam“-Projekt ein (237–250). Torquemada (1388–1468) schöpfte aus der „Summa contra gentiles“ des Aquinaten und Bernhard von Clairvaux' „Laus militiae no-

vae“, ohne jedoch deren Niveau immer zu erreichen (238, 243). Von nach innen, für die Gemeinden geschriebenen Verteidigungen in Form eines Religionsgespräches handelt S.H. Griffiths „Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)“ (251–273). Einen Blick auf Armeniens Aktivität in puncto Religionsgespräche erlaubt K. Arats „Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam“ (275–287) zu werfen. Zahlreiche Einzelheiten – über die Existenz christianisierter Türken und den Staatsstreich von 1416 im osmanischen Reich – breitet E.-A. Zachariadou in „Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion“ (289–304) aus. A.-M. Turki zeigt in „Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconnu par les chrétiens: Justifications doctrinales et réalité historique“ (305–323), wie die Pflicht des Muslim zur Auswanderung aus christlich gewordenem Land formuliert war und wie sie doktrinär und politisch gehandhabt wurde. E. Kohlbergs „Ali b. Musa ibn Tawus and his Polemic against Sunnism“ (325–350) rekonstruiert eine innermuslimische Kontroverse. Von zum Islam bekehrten Juden erzählt der Leser in M. Perlmanns „Samau al al-Maghribi (XII century)“ (351–356).

In „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammuna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280“ (357–369) stellt Fr. Niewöhner (N.) einen Vorgänger – eben Ibn Kammuna – und einen Nachfolger Lessings, nämlich Salman Rushdie, vor. Der Blick weitet sich auch zur Moderne, wenn N. den vom Vernunftargument her gestalteten Religionsvergleich Ibn Kammunas skizziert und auch zeigt, welche Verantwortung den Menschen für die Gestaltung der politisch-sozialen Welt gebühren ist. Wieviele Abgrenzungen der Islam nach außen und innen vornehme, er, der eher Orthopraxie als Orthodoxie sei, entfaltet B. Lewis in souveräner Art in „The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam“ (371–382). – Diese ausführlichere Rezension schien wegen des außergewöhnlichen Reichtums dieses Sammelbandes nötig, sei aber auch nur als erster Schlüssel zu den englischen und französischen Texten verstanden. Hervorragend graphisch wiedergegeben, unter Meisterung der arabischen und anderer Schreibweisen! Inhaltlich gesehen, hätte vielleicht Nikolaus von Cues eine deutlichere Würdigung verdient (so nur 240–242 im Seitenblick). Eine Auswertung des

gesamten Materials war wohl nicht auf dem Symposium vorgesehen, auch wenn K. Arat (286 f.) höchst verdienstvoll einen solchen Weg beschreitet. Die Dialektik zwischen dem Bekehrungseifer und der Degradierung der Konvertiten durch einige Strecken des Mittelalters hindurch zu verfolgen, bleibt ebenso dem Leser überlassen, als wie die verschiedenen Rationalitätsbegriffe, die einmal zur Abgrenzung, ein andermal zur Versöhnung dienen, wahrzunehmen.

München

Norbert Brieskorn

Köln – Stadt und Bistum in Kirche und Reich des Mittelalters. Festschrift für Odilo Engels zum 65. Geburtstag herausgegeben von Hanna Vollrath und Stefan Weinfurter (= Kölner Historische Abhandlungen 39), Köln – Weimar – Wien (Böhlau Verlag) 1993, 14, 796 S., Ln. geb., ISBN 3-412-12492-3.

Unter den zahlreichen Festschriften, durch die derzeit die Mediävistik bereichert wird, verdient sicherlich die anzuzeigende Festgabe für Odilo Engels besondere Beachtung. In dem stattlichen Band ist es den Herausgebern gelungen, über 20 Beiträge themabezogen zum Wirkungskreis des Jubilars, der Stadt Köln, zusammenzustellen. Es war beabsichtigt, verfassungsgeschichtliche und landesgeschichtliche Fragen gleichermaßen miteinzubeziehen, um auf diese Weise das breite Interessenspektrum von Odilo Engels zu reflektieren. Seine außergewöhnlich ertragreiche Forschung dokumentiert das Schriftenverzeichnis im Anhang (S. 761 ff.).

In den dem Jubilär gewidmeten Beiträgen sind meist wichtige Ereignisse für Köln und das Reich Ausgangspunkt weiterer Überlegungen; Stellung und Bedeutung eines Kölner Erzbischofs werden mehrfach neu diskutiert. So beleuchtet in einem Beitrag zur Spätantike S. Scholz, Die Rolle der Bischöfe auf den Synoden von Rom (313) und Arles (314), S. 1 ff., die Haltung des Kölner Erzbischofs Maternus am Anfang des Donatistenstreits. In den Abhandlungen zum Frühmittelalter bis zum Ende der Salierzeit steht die zentrale Bedeutung Kölns in ottonischer Zeit im Mittelpunkt: J. Laudage, Liudolfingisches Hausbewußtsein. Zu den Hintergründen eines Kölner Hoftages von 965, S. 23 ff., entwirft anhand von unterschiedlichen Quellenaussagen vor allem in den beiden Mathildenviten ein Bild des ottonischen Dynastiebewußtseins, L. Vo-

nes, Erzbischof Brun von Köln und seine ‚Schule‘, S. 125 ff., sieht die „Hauptwirksamkeit der Kölner Schule“ in der administrativen Ausbildung, die dem zeitgenössischen Bischofsbild fremd gewesen sei. J. Fried, Kaiserin Theophanu und das Reich, S. 139 ff., trägt ein abgewogenes Bild des Herrschaftsverständnisses und der Herrschaftspraxis der Kaiserin Theophanu vor und erläutert die weiterführenden Konsequenzen ihrer Politik, wie etwa die Orientierung nach Osten und die wechselseitige „Abschließung“ Deutschlands und Frankreichs; die biographische Skizze stellt aber auch die Antipathie heraus, die der erfolgreichen Regentin über ihren Tod hinaus entgegengebracht wurde. H. Kluger, *Propter claritatem generis*, S. 223 ff., behandelt die Persönlichkeit Erzbischof Hermanns II. von Köln und die Festschreibung des Alleinrechts auf Weihe und Krönung des deutschen Königs „infra limites suae dioecesis“, während H. Vollrath, Erzbischof Hildolf von Köln (1075–1078), „Hässlich anzusehen und von erbärmlicher Gestalt“, S. 259 ff., eine Begriffsdefinition der kanonischen Wahl am Beginn des Investiturstreits vornimmt und beispielhaft auf Negativdarstellungen in Quellen hinweist, die unreflektiert falsche Ergebnisse implizieren.

Zur Geschichte der Stadt Köln im 12. Jahrhundert würdigt F.-R. Erkens, Die Kölner Kirche und das Reich in der Regierungszeit Lothars von Supplinburg, S. 283 ff., dessen Politik zu den Herrschaftsräumen am Niederrhein, die eine stärkere Anbindung an das Königtum bis in die Anfänge der staufischen Zeit ermöglicht habe. Zur Stadtentwicklung unter Friedrich I. interpretiert H. Stehkämper, Friedrich Barbarossa und die Stadt Köln, S. 367 ff., die Auseinandersetzung des Kaisers mit Köln als hartnäckig geführten Wirtschaftskrieg über 24 Jahre, wobei sich Köln mit einem Zugewinn an Eigenmacht behauptet habe. – H. Wolter, Friedrich Barbarossa und die Synode zu Pavia im Jahre 1160, S. 415 ff., untersucht deren verfassungsgeschichtliche Seite bezüglich der Machtmittel der Reichsgewalt im Schisma zwischen Alexander III. und Viktor IV. und sieht die Synode als am Ende einer viele Jahrhunderte alten Tradition stehend. – Eine Neubewertung des Prozesses Heinrichs des Löwen trifft St. Weinfurter, Erzbischof Philipp von Köln und der Sturz Heinrichs des Löwen, S. 455 ff.: Hauptdrahtzieher gegen den Welfen ist Philipp von Köln, dessen Interessen in Hinblick auf den Ausbau seiner Landesherrschaft letztlich den Prozeß durch ein

zusätzliches lehnrechtliches Verfahren beschleunigten. Somit wäre der Rechtsweg – wie in der älteren Literatur vertreten – als ineinandergreifendes land- und lehnrechtliches Verfahren zu verstehen.

Die Beiträge für den Zeitraum vom Interregnum bis ins Spätmittelalter beginnen mit einer detailgenauen Studie über die spannungsreichen Vorgänge im Umfeld der Doppelwahl von 1257 von M. Groten, Konrad von Hochstaden und die Wahl Richards von Cornwall, S. 483 ff. Auch der Beitrag von M. Werner, Prälatenschulden und hohe Politik im 13. Jahrhundert, S. 511 ff., zeichnet ein Persönlichkeitsbild Konrads von Hochstaden, allerdings von einer ganz anderen Seite her. U. Lindgren, Die Geographie als Naturwissenschaft? Wie Albertus Magnus ein Forschungsdesiderat begründete, S. 571 ff., bespricht die bisher in der Geographiegeschichte nicht beachtete Schrift Alberts „*Liber de natura loci ex latitudine et longitudine eiusdem proveniente*“, H. Müller, Köln und das Reich um 1400, S. 589 ff., stellt den französischen Frühhumanisten Jean de Montreuil und dessen Gesandtschaft nach Deutschland vor, R. Große, Allianz- und Lehnverträge Kölner Erzbischöfe und Ritter mit dem französischen König, S. 623 ff., publiziert hierzu 6 Vertragstexte aus dem Pariser Nationalarchiv für das 14. Jahrhundert. – E. Meuthen, Thomas von Aquin auf den Konzilien zu Mainz und Köln, S. 641 ff., geht der Frage der Klerusbildung nach, W. Janssen, Der Verzicht des Erzbischofs Ruprecht von der Pfalz auf das Erzbistum Köln um die Jahreswende 1478/9, S. 659 ff., entwirrt das politische Spiel der letzten Regierungsjahre Ruprechts von der Pfalz, J. Helmrath, Sitz und Geschichte, S. 719 ff., beleuchtet anhand der Aussagen des Enea Silvio Piccolomini den Sessionsstreit zwischen Aachen und Köln, der für Köln mit der reichsweit akzeptierten Priorität endete, und A.-D. v. den Brincken, Köln, das Reich und die Ökumene, S. 701 ff., beschreibt die Tradition der Kartographie im niederrheinischen Raum. Das sorgfältig erstellte Orts- und Personenverzeichnis schließt das insgesamt sehr ansprechend gestaltete Werk ab.

München

Adelheid Krah

Die Abtei St. Gallen. Band II: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Fassung von *Johannes Duft*, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1991, 311 S., 40 Abb., Ln. geb., ISBN 3-7995-4154-3.

Die Abtei St. Gallen. Band III: Beiträge zum Barockzeitalter. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Fassung von *Johannes Duft*, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1994, 308 S., 56 Abb., Ln. geb. ISBN 3-7995-0392-7.

Nachdem 1990 aus Anlaß seines 75. Geburtstages der erste, bedeutenden St. Galler Handschriften gewidmete Band ausgewählter Studien aus seiner Feder erscheinen konnte (vgl. die Besprechung in: ZKG 103, 1992, 380 f.), legte Johannes Duft, der langjährige verdienstvolle Betreuer der St. Galler Stiftsbibliothek, in rascher Folge zwei weitere Bände des Werkes *Die Abtei St. Gallen* vor.

Der zweite Band ist hervorragenden Persönlichkeiten des frühen und hohen Mittelalters gewidmet, die das geistige und geistliche Leben der Benediktinerabtei St. Gallen von der Zeit der Klostergründung im 7. Jahrhundert über die Hochblüte in karolingisch-ottonischer Zeit bis hin zum 12. Jahrhundert in maßgeblicher Weise geprägt haben. Dabei werden die dargestellten Persönlichkeiten nicht biographisch oder hagiographisch geschildert, sondern es werden – entsprechend der Quellenlage und in steter Quellennähe – „Beiträge zur Kenntnis“ derselben und ihres Nachwirkens geboten. Die dreizehn in dem Band aufgenommenen Aufsätze kreisen um die beiden St. Galler Heiligen Gallus († um 650) und Otmar († 759), die bedeutenden Äbte Gozbert, Grimalt, Hartmut und Salomo (816–920), den Lehrer Iso († 871), den irischen Pilger Eusebius († 884), den Dichter Notker Balbulus († 912), den Arzt Notker Piperisgranum († 975), den Sprachenmeister Notker Labeo († 1022), die Reklusin Wiborada († 926), die St. Galler Klosterschüler und späteren (heiligen) Reichsbischöfe Ulrich von Augsburg († 973) und Konrad von Konstanz († 975) sowie schließlich um den Geschichtsschreiber Ekkehart IV. († um 1060). Ein letzter Beitrag befaßt sich mit den „Sankt-Galler Künstler-Mönchen im frühen Mittelalter“.

Der dritte und abschließende Band dieser Aufsatzsammlung behandelt das sankt-gallische Barockzeitalter – die zweite und letzte Glanzperiode der Abtei St. Gallen. Die insgesamt fünfzehn, teilweise erstmals veröffentlichten Beiträge

umspannen die Zeit vom ausgehenden 16. Jahrhundert bis zur gewaltsamen Unterdrückung der Abtei im frühen 19. Jahrhundert und sind in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste Teil versammelt Aufsätze zur Geistes-, Bau- und Kunstgeschichte, näherhin Studien zu den „Schweizer Klosterbibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert“, zur „staatsbildenden Funktion der Abtei St. Gallen“ (gegeben ist ein Durchblick vom 7. bis zum 19. Jahrhundert) und zur barocken Stiftskirche (Baugeschichte im Überblick, Planung der Stiftskirche, Deckengemälde in der Rotundenkuppel), der heutigen bischöflichen Kathedrale, die zu den „letzten monumentalen Sakralbauten des Spätbarock“ (46) zählt und das bedeutendste Baudenkmal inmitten des St. Galler Stiftsbezirks ist, der in seiner Gesamtheit seit 1983 in der UNESCO-Liste der Weltkulturgüter figuriert. Es folgen Untersuchungen zur barocken Stiftsbibliothek (Baugeschichte im Überblick, Planung der Stiftsbibliothek, Deckengemälde im Bibliothekssaal) und zu den barocken Gemäldezyklen als Heiligen-Historien (beschrieben werden die 24 Gemälde der Gallus-Vita in der Galluskapelle und die 22 Tafeln der Benedikt-Vita im Priorat Neu St. Johann). Ein Kapitel über die barocke Dichtkunst zu Ehren des Gründerabtes Otmar schließt diesen Teil ab. Der zweite Hauptteil bringt Beiträge zu den Persönlichkeiten, die in jener Zeit reformfördernd-bewahrend oder künstlerisch-schöpferisch tätig waren: Vorgestellt werden der Mailänder Erzbischof Kardinal Karl Borromäus (1538–1584), welcher im Zusammenhang mit der tridentinischen Kirchenreform dem Galluskloster 1570 einen zweitägigen Besuch abstattete, die Fürstäbte Gallus Alt (1654–1687) und Cölestin II. Gugger von Staudach (1740–1767), zwei unterschiedliche Repräsentanten in der Reihe der nachtridentinischen Fürstäbte, letzterer der Bauherr des sankt-gallischen Barock, sodann der Baurethoriker P. Gabriel Hecht (1664–1745) und der Baupraktiker Bruder Gabriel Loser (1701–1785). Einfühlsame Würdigung finden sodann die gelehrten Stiftsbibliothekare P. Pius Kolb (1712–1762), Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, P. Johann Nepomuk Hauntingger (1756–1823), der Retter der Stiftsbibliothek in der gefährvollen Zeit um 1800, P. Ildefons von Arx (1755–1833), der letzte Geschichtsschreiber der Abtei und Editor stift-st.-gallischer Quellen in den Monumenta Germaniae Historica, schließlich P. Franz Weidmann

(1774–1843), der Verfasser der Geschichte der Stiftsbibliothek.

Die in beiden Aufsatzbänden enthaltenen Beiträge sind (wie schon im ersten Band) in Text und Anmerkungen sorgfältig überarbeitet. Sie sind durch Register der Personen und Orte erschlossen und durch vorbildlich erläuterte (Bd. II 279–302; Bd. III 271–297) Abbildungen von sehr guter Qualität ausführlich dokumentiert. Band III verzeichnet außerdem das Schrifttum Dufts von 1889 bis 1993. Die Bände zeichnen sich aus durch einen gepflegten Stil und durch eine eindruckliche Quellen- und Literaturkenntnis. Sie repräsentieren den Stand der Forschung und gehören zum Rüstzeug eines jeden, der sich mit der Geschichte und der Kultur der Abtei St. Gallen befaßt.

St. Gallen

Franz Xaver Bischof

Maria-Elisabeth Brunert: Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (= Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 42), Münster (Aschendorff Verlag) 1994, 48, 465 S., kt., ISBN 3-402-03977-X.

Es ist ein großes Verdienst der Verfasserin, ein Thema zusammenfassend behandelt zu haben, das in der bisherigen Literatur zwar seit Ernst Robert Curtius immer wieder aufgegriffen, aber kaum zusammenhängend behandelt worden ist: es ist das Topos-Problem im monastischen Bereich. Um so mehr wird man es begrüßen, daß hier ein erfolgreicher Anlauf unternommen wurde, das religionspsychologische Phänomen des monastischen Rückzugs aus der „Welt“ in die Einsamkeit als bewußte asketische Segregation monographisch zu behandeln. Der gewisse Nachteil, daß die Autorin vieles behandeln muß, was bereits in der vorausgegangenen Forschung erkannt und dargestellt worden ist, wird bei weitem durch die substantiellen Ergebnisse ihrer sorgfältigen Zusammenschau aufgewogen. Sehr zu begrüßen ist es ferner, daß über das engere Thema hinaus noch andere Sachverhalte quellenkritisch erhebt und hervor gehoben werden: etwa der Zusammenhang von „Einsamkeit und Ruhm“ (S. 57 ff.), Christentum und Weltweisheit oder die Bedeutung der Begriffe *secretum*, *eremus* und *solitudo* im Falle von Lérins (S. 213 ff.). Die hagiographischen Texte und Mönchsregeln werden umsichtig ausgewertet und damit das weite Wortfeld

monastischen Rückzugs von der Welt erschöpfend analysiert. Hervorzuheben ist auch die überzeugende Interpretation des asketischen Lobs aus der Feder des Eucherius von Lyon (S. 180 ff.).

Allerdings zeigt sich gerade in diesem Zusammenhang eine Grenze des Themas, die von der Verfasserin – wenn überhaupt – nur sporadisch überschritten wird. Sie wäre nämlich in ihren Ergebnissen substantiell noch wesentlich weiter gekommen, wenn sie durchgehend und systematisch die Möglichkeit genutzt hätte, die schriftlichen Quellen mit der jeweiligen archäologischen bzw. paläobotanischen Situation zu konfrontieren. Damit hätte sie beispielsweise die sicher übertriebene Definition vermieden, „daß *vasta solitudo* in theologischen, hagiographischen und selbst in urkundlichen Quellen zu einem typischen Begriff wurde, um eine asketische Niederlassung oder deren Umgebung zu beschreiben“ (S. 214). Hier ist der Verfasserin insofern ein Denkfehler unterlaufen, als sie nicht in Betracht zieht, daß die überwältigende Mehrheit der Quellen der behandelten Epoche eben von kirchlichen bzw. monastischen Autoren stammt und selbst Stiftungs- bzw. Schenkungsurkunden textlich vom jeweils betreffenden Kloster stark beeinflusst waren. Daraus den Schluß zu ziehen, daß es sich bei „*vasta solitudo*“ und verwandten Begriffen immer um Klöster und deren Umgebung gehandelt habe, ist daher problematisch.

Kritisch ist ferner anzumerken, daß die Autorin einer gewissen Naivität gegenüber gängigen Topoi unterliegt, ganz gleich ob es sich um Schlangen oder um Quellwunder etc. handelt. Skeptisch kann man auch gegenüber der Auffassung sein, daß es große Ähnlichkeiten zwischen dem martinischen Mönchtum und dem provençalischen gegeben habe. Schon die Tatsache der stärkeren Regularität des letzteren spricht dagegen, ebenso, daß sich außer Marmoutier bei Tours relativ wenige asketische Zentren Martins zu kontinuierlich existierenden, normalen Klöstern entwickelt haben. Die Verbreitung des Martinspatroziniums hat in diesem Zusammenhang nichts zu bedeuten, da es der fränkische Reichsheilige Martin gewesen ist, der reichsweit verehrt wurde, nicht der Klosterstifter. Was die Verfasserin von der „strengen Aufsicht der Bischöfe“ sagt, bleibt in diesem Zusammenhang nur vage Vermutung ohne Beweiskraft (S. 219 f. u. 368 f.).

Was die Gründe für den Niedergang von Lérins anbelangt, so ist es kaum der Ver lust des „*amor eremi*“, wie B. meint

(S. 269), sondern die theologische Isolierung der Klosterinsel durch ihr Festhalten am Semipelagianismus. Meine These von Lérins als „Flüchtlingskloster“ stützt sich nun wirklich nicht allein auf Antonius von Lérins, hier gibt es eine Reihe viel konkreterer Hinweise (S. 305 f.).

Sehr zu begrüßen ist dagegen die Zusammenstellung von typischen Motiven, Begriffen und Zitaten in der asketischen Literatur (S. 418–441), die dem reichen Fundus ihrer Quellenkenntnis entstammen. Ungeachtet der Kritik in einzelnen Fragen, handelt es sich insgesamt um eine rundum gediegene Arbeit, die im Bereich der Topos-Forschung wesentliche Fortschritte erbracht und in vielen Punkten endlich Klarheit geschaffen hat.

München

Friedrich Prinz

Ludger Körntgen: Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1993, 292 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-6088-2.

Zwei Gründe veranlassen, dieses Buch besonders herauszustellen: einmal sein sachliches Ergebnis, das einen für die frühmittelalterliche Bußgeschichte und die Bußbücher fortan nicht zu umgehenden Beitrag bietet, des weiteren die akribische Erarbeitung, wie sie für die Schule Raimund Kottjes charakteristisch ist und der wir nun zudem eine erste, heutigen Standards verpflichtete Edition von Bußbüchern verdanken, an der auch der Verfasser der vorliegenden Studie mitgearbeitet hat: R. Kottje, unter Mitarbeit von L. Körntgen und U. Spengler-Reffgen, *Poenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX = Corpus christianorum ser. lat. CLVI*, Turnhout 1994.

Im ersten Drittel des Buches wird ein frühes britisch-irisches Bußbuch „entdeckt“: das in einer Bobbienser Handschrift überlieferte und in Mailand aufbewahrte ‚Ambrosianum‘, das schon O. Seebaß 1896 ediert hat, aber in seiner wirklichen Bedeutung nicht erkannte bzw. wegen des damals noch nicht bekannten Cummeanschen Bußbuches, was aus dem Ambrosianum exzerpiert hat, nicht erkennen konnte. Körntgen resümiert für das ‚Ambrosianum‘: „Die Abfassung des Bußbuches kann also auf die Zeit von circa 550 bis circa 650 eingegrenzt werden, als Herkunftsort ist ein Kloster in Britannien oder Irland anzunehmen“ (S. 86). Bemer-

kenswert sind Art und Inhalt: Die konzeptionelle Souveränität des Verfassers zeige sich inhaltlich in der Selbständigkeit, mit Hilfe des Cassianschen Lasterschemas einen neuen Aufriß geschaffen zu haben, des weiteren in dem größeren literarischen Anspruch gegenüber vergleichbaren Texten. Ansonsten erscheint wiederum das, was für Bußbücher essentiell ist: „eine Skala von in Fastenzeiten bestehenden Bußtarifen“ (S. 58). Aber das ist nicht alles. Ähnlich wie die Columbanischen Bußbücher besitzt das Ambrosianum „monastische“ und „allgemeine“ Bestimmungen. Der monastische Anteil erweist sich in Geist und Art eng verwandt mit der *Regula Benedicti*, ohne daß aber eine literarische Beziehung erkenntlich würde. Den für die Laien bestimmten Anteil leitet Körntgen von der ja auch in Britannien anfangs praktizierten altkirchlichen „öffentlichen Buße“ her und verweist dabei auf die betonte Stellung des Priesters im Bußverfahren. Das führt dann zu weiteren Überlegungen, zu dem altbekannten Thema „Klosterparuchia – Bischofskirche“, wobei neuerdings die Bedeutung der ersten geringer veranschlagt wird. Im Anhang hat Körntgen seiner Untersuchung eine Edition des ‚Ambrosianum‘ beigelegt.

So haben wir also ein „neues“ britisch-irisches Bußbuch. Indes bleiben auch Fragen. Einmal zum Priester, kennen doch die kolumbanischen Frauenklöster auf dem Kontinent eine Bußerteilung durch Äbtissinnen: „culparum modus in abbatisae pendat iudicio“ (Donatus, *Regula virginum* 69; G. Muschiol, *Famula dei*, Münster 1994, S. 222–263). Sodann wird das offenbar zuerst im Ambrosianum angewandte Schema „per ignorantiam – per negligentiam – per contemptum“ (S. 38 f., S. 85) kommentarlos gelassen; daß aber aus Unkenntnis begangene Sünden bestraft werden, hat als Problem vor Jahren schon M. Müller in seinem Buch „Ethik und Recht“ dargetan. Und noch ein anderer Hinweis: Auch Gregor der Große beginnt seine Sündenstufenlehre mit „ignorantia“ (F. Ohly, *Metaphern für Sündenstufen...* Opladen 1990, S. 22 f.), weswegen zu erörtern wäre, ob hier nicht eine Beeinflussung vorliegen könnte.

Eine nicht minder große Überraschung ist das weiter noch behandelte ‚Paenitentiale Oxoniense II‘. Als Zeit und Ort der Entstehung wird jene Phase der karolingischen Kirchenreform angenommen, die noch vor den Initiativen Karls liegt; zu denken sei an die „von Pippin und Chrodegang vorangetriebenen Reformen“

(S. 200). Dieses Bußbuch fällt ganz aus dem Rahmen des Gewohnten. Schon die Bußzeiten sind nicht nach Jahren, sondern nur nach Wochen bemessen, und das hat „in keinem anderen Bußbuch eine Parallele“ (S. 152). Im wesentlichen gilt das Prinzip, nur Schuld erfordere Sühne, sodaß bei einem ohne ersichtlichen Grund verstorbenen Kind die Mutter „ohne Schuld“ ist. Hat die Mutter das Kind unwillentlich fallen lassen oder kann sie es nicht hinreichend ernähren, sodaß es stirbt, ist sie wiederum „nicht zu beschuldigen, soll aber dennoch drei Wochen fasten“. Bei den Speise-, Pollutio- und Ritusvorschriften schlägt ebenso wieder die Tathaftung durch; hier erfordern auch aus Krankheit oder Unwissen begangene Handlungen Buße. Für den Geist des Bußbuches, das Körntgen zufolge von einem sehr selbständigen Autor ohne Berufung auf Autoritäten verfaßt wurde, ist besonders auch die Praefatio kennzeichnend. Sie erinnert an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, mahnt den Priester zu Barmherzigkeit und Tröstung, will das Bekenntnis äußerst diskret und die Buße strikt geheim behandelt wissen. Mit ihrem zweiten Teil, der mit dem Wort „Quotiescumque“ beginnt, präsentiert die Praefatio einen Text, der „seit dem Ende des 8. Jahrhunderts gemeinsamer und weitgehend übereinstimmender Bestandteil vieler fränkischer Bußbücher“ geworden ist (R. Kottje). Der Priester wird hier zu einer Solidarität mit dem Büsser aufgerufen, die man nur erstaunlich nennen kann, soll er doch selber zum Beispiel eine oder zwei Wochen lang mitfasten. Körntgen vertritt nun die These, daß dieser so weit verbreitete Text „Quotiescumque“ originärer Bestandteil der Praefatio des Oroniense II ist, daß also „Prolog, instruktionsartige Textstücke im Corpus und Bußkanones eine ursprüngliche literarische Einheit bilden“ (S. 149). So hätte also dieser ungewöhnliche Autor, dessen Bußbuch offenbar keine weitere Verbreitung gefunden hat, mit wenigstens einem Teil seiner Praefatio, nämlich mit dem Text „Quotiescumque“, langwirkende Maßstäbe gesetzt. Sachlich muß das Bußbuch „als Kritik an den insularen oder insular beeinflussten Bußbüchern verstanden werden“ (S. 198). Vergleicht man dabei das ‚Oroniense II‘ mit dem nach 800 ausdrücklich als Reform-Bußbuch verfaßten Paenitentiale des Halitgar von Cambrai, fällt letzteres weit ab; erneut erscheinen die überlangen Jahresbußzeiten, eine genau tarifizierte Umrechnungstabelle und ausführlich auch Pollutio-Vergehen. So ist

das ‚Oroniense II‘ zweifellos der bedeutendere Reformversuch.

Nur zwei kleine Hinweise: Daß wiederum der Priester besonders herausgestellt wird (S. 164–168), läßt erneut an die bußerteilenden Äbtissinnen denken, aber weiter auch daran, daß es noch eine andere Beichtform gab: die Confessio Deo soli; die Beichte vor dem Priester war offenbar gar nicht so einfach durchzusetzen. Bei der von so vielen Paenitentialien zitierten Ermahnung der Beichtväter ‚Quotiescumque‘ ist man versucht daran zu denken, ob hier nicht ein von der Kirchenreform allgemein beförderter Instruktionstext zur Buße vorliegt, wie man solche zur gleichen Zeit auch für die Taufe (so die Ergebnisse der Untersuchungen von Susan Keefe) und in gleich mehrfacher Anzahl auch für die Meßfeier geschaffen hat.

In einer Art Nachgang werden quellen-geschichtliche Fragen um das ‚Pseudo-Romanum‘, nämlich das 6. Buch von Halitgars Paenitentiale, und das ‚Paenitentiale mixtum Pseudo-Bedaes-Egberti‘ behandelt und dabei die für das ‚Oroniense II‘ und die Instruktion ‚Quotiescumque‘ erzielten Ergebnisse weiter abgesichert.

Die Ergebnisse von Körntgen werfen viel neues Licht auf die frühmittelalterlichen Bußbücher und die daraus resultierende Bußpraxis. Der Verfasser hat mit seiner Untersuchung einen außerordentlich glücklichen Griff getan, nicht in dem Sinne, daß ihm unbekannte Handschriften zugefallen wären, sondern in dem Sinne, daß er mit Akribie und Gelehrsamkeit soviel Neues und Überraschendes zu erschließen vermochte.

Münster i. W.

Arnold Angenendt

Claude Carozzi: Le voyage de l'âme dans l'Au-delà. D'après la littérature latine (V–VIII^e siècle) (= Collection de l'Ecole Française de Rome 189), Rom (Scuola Tipografica) 1994, 711 S., geb., ISBN 7283-0289-8.

Das voluminöse, der „nouvelle histoire“ verpflichtete Werk, das in seinem mehr als 20 Jahre zurückliegenden Anfangsstadium von Georges Duby angeleitet wurde, periodisiert die Geschichte der Jenseitsreisen dreifach: Die erste Phase reicht von der Mitte des 3. Jh.'s bis in das 6. Jh. hinein, bevor die Überlieferung zwischen dem 7. und dem 11. Jh. ihre Blüte erreicht; das 12./13. Jh. markiert mit der Übersetzung der Jenseitsreisen in die Volkssprachen sowie mit dem nunmehr

dominanten allegorischen Verständnis des traditionellen Stoffes einen weiteren Einschnitt. Carozzi charakterisiert die „voyage de l'âme dans l'Au-delà“ als literarische Überlieferung, die jeweils auf einen Menschen zurückgeht, der scheinbar tot war, dessen Seele sich somit bereits vom Körper gelöst hatte und unter Anleitung eines Führers die Orte zu sehen bekam, an dem sich die Toten aufhalten; nach ihrer Jenseitsreise kehrte die Seele wieder in das Diesseits zurück und vereinigte sich mit dem Körper des scheinbar Toten, so daß dieser von dem Geschauten berichten kann (4 f.). In der christlichen Geschichte darf die sog. Paulus-Apokalypse aus der Mitte des 3. Jh.'s mit ihrer Schilderung der jenseitigen Welt als „premier voyage chrétien dans l'Au-delà“ (9) und „prototype pour toutes les visions médiévales“ gelten (3). Augustinus setzt mit der Einführung des Reinigungsfeuers einen weiteren Akzent, der die Fortsetzung der individuellen Geschichte im Jenseits bezeichnet (24); konsequent sieht erstmals er die Periode zwischen Tod und Auferstehung als eine zeitliche an (32). Bei Gregor dem Großen finden sich sowohl der Ort der Reinigung als auch die Zeit des Zwischenzustandes (32) detailreich ausgemalt (Jenseitsbrücke, Reinigungsfeuer, Zeit der Freude bzw. der Qualen). Vor allem aber besteht seine Originalität darin, „d'établir une continuité entre l'état de l'âme après la mort et celui des ressuscités après le Jugement.“ (55) Im Unterschied sowohl zu Gregor als auch zu den vielen durch Carozzi untersuchten frühmittelalterlichen Berichten von Jenseitsreisen, die allesamt zwei Tode unterscheiden – den ersten des Körpers, den zweiten (aufgrund der Sünde möglichen) der Seele (384 f.), bestanden die frühen Christen „quasiment révolutionnaire“ auf der Auferstehung nicht allein der Seele, sondern auch des Körpers; in diesem Sinne ist von einer Reise der Seele ohne den Körper nirgends die Rede (384). Wenn Carozzi die (jenseits-)reisenden Personen – besser: ihre Seelen –, die von ihnen aufgesuchten Orte und das von ihnen Erlebte mit Hilfe religionshistorischer, ethnologischer und theologischer Kriterien akribisch analysiert, stößt er auf eine Vielzahl von Phänomenen, wie sie auch in anderen Religionen anzutreffen sind: „Les spéculations sur le feu se retrouvent partout.“ (138, 186, 194) Im 12./13. Jh. durchlaufen die „voyages de l'âme dans l'Au-delà“ eine große Veränderung: Der „triomphe de l'individu“ drängte vor allem das frühmittelalterliche System der Tariffuß zurück,

das es ermöglicht hatte, die zu Lebzeiten noch nicht abgebotenen Vergehen auch nach dem Tode in exaktem Maße abzubüßen bzw. durch noch Lebende abbüßen zu lassen (637 ff.).

Die Brisanz der vorliegenden Studie, die aufgrund ihrer mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Untersuchungsperspektive, des in Fülle herangezogenen Quellenmaterials und der vielfältigen neuen Einsichten in einen Teilbereich der frühmittelalterlichen Eschatologie ohne Übertreibung als epochal zu bewerten ist, liegt nicht zuletzt darin, daß sie die These von Jacques Le Goff (Die Geburt des Fegefeuers, Aus dem Frz. übers. v. A. Forkel, Stuttgart 1984) in eindrucksvoller Weise falsifiziert, darzufolge das Reinigungsfeuer im letzten Drittel des 12. Jh.'s geboren worden sei, eben zu jener Zeit, da die zwischen den Herrschenden und den Beherrschten angesiedelte freie Schicht der Städter mit ihren neuen Lebens- und Berufsmöglichkeiten zugleich einer neuen Weise der religiösen Sanktion bedurft hätte. Im weiteren Unterschied zu Le Goff, der die Berichte über die Jenseitsreisen allein als Ausdruck der theologischen Stagnation im Mittelalter bewertet, klassifiziert Carozzi die Jenseitsberichte selbst als Theologie (z.B. 649; einige wenige Male allerdings auch etwas unvorsichtig als „traditions folkloristiques“, z.B. 642), wenn er sie in den Kontext der frühmittelalterlichen Bußgeschichte einordnet oder sie in Zusammenhang mit den beinahe zeitgleich zur Blüte gelangenden *Libri memoriales* bringt (635). Es bleibt sein Geheimnis, warum er den Leser an keiner Stelle ausdrücklich auf das von ihm überholte Werk und dessen These hinweist.

Münster i.W.

Hubertus Lutterbach

Johannes Fried: *Der Weg in die Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024* (= Propyläen Geschichte Deutschlands 1), Berlin (Propyläen Verlag) 1994, 922 S., Abb., Halbleder geb., ISBN 3-549-05811-X.

Es ist nicht leicht, ein Handbuch zu schreiben! Gelehrt und trotzdem gut lesbar soll es sein, umfassend und außerdem – selbstverständlich – auf der Höhe der aktuellen Forschung. Als Summe des bisher Geleisteten soll es für Jahrzehnte das gültige Bild einer Epoche bestimmen. Bei so hochgespannten Erwartungen nimmt es nicht wunder, daß nur wenige Gelehrte zur Übernahme einer solchen Aufgabe be-

reit sind. Sie müssen angesichts einer kaum noch zu überblickenden Fülle wissenschaftlicher Untersuchungen einerseits beachtliche Gestaltungskraft, ebenso aber auch den Mut zur Lücke aufbringen, denn Verlagsvorgaben und die Aufnahmefähigkeit der Leser zwingen zur Stoffauswahl. Wenn es dann auch noch um die Ursprünge und Anfänge der deutschen Geschichte bis zum Herrschaftsantritt der salischen Dynastie im Jahre 1024 geht, also ein vieldiskutiertes und umstrittenes Thema angesprochen wird, ist die Herausforderung besonders groß. Und schnell finden sich hochspezialisierte Fachkollegen, die selbst zwar selten Handbücher verfassen, aber angeblich oder tatsächlich fehlende Aspekte sofort scharfsichtig aufdecken. Die Kritik ist demnach vorprogrammiert.

So erging es auch dem Frankfurter Mediävisten Johannes Fried, dessen umfassende Erzählung von Deutschlands ‚Weg in die Geschichte‘ durchaus unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen hat. Der erste Band des ambitionierten Unternehmens einer ‚Propyläen Geschichte Deutschlands‘ war mit Spannung erwartet worden, nachdem die entsprechenden Darstellungen zum Hoch- und Spätmittelalter von Hagen Keller (*Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont. Deutschland im Imperium der Salier und Staufer 1024–1250*, Berlin 1986, Studienausgabe 1990) und Peter Moraw (*Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter von 1250 bis 1490*, Berlin 1985, Studienausgabe 1989) schon des längeren vorlagen. Die Rezensenten meldeten sich bald nach Erscheinen des Werkes im Frühjahr 1994 zu Wort. Neben lobender Hervorhebung einiger Teile bemängelte Friedrich Prinz eine Überbetonung der „hypertrophen Adelsforschung“, der gegenüber das Volk „so gut wie unberücksichtigt“ bleibe und so „Jahrzehnte intensiver gesellschaftsgeschichtlicher Forschung kaum einen Niederschlag gefunden“ hätten („Nationalgeschichte ohne Volk“, in: *Die Zeit* Nr. 27 vom 1. Juli 1994, S. 62). Genau im Gegensatz dazu hob Jacques Le Goff hervor, Fried habe im besten Sinne der historischen Anthropologie die „Geschichte der Gemeinschaft aller deutschsprechenden Menschen“ nach der „Stufenleiter der Hierarchie vom Adel bis zu den Hörigen hinab“ erzählt und nennt sein Buch eine „herausragende Lektion im Methodischen“ („Woher die Deutschen kamen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 226 vom 28. September 1994, S. 39). Peter

Moraw stellte knapp fest: „So muß man heute Geschichte schreiben, nicht anders“ (*Die Welt* vom 17. März 1994). Ungewöhnlich harsche Kritik dagegen kam von Gerd Althoff („Von Fakten zu Motiven. Johannes Frieds Beschreibung der Ursprünge Deutschlands“, in: *Historische Zeitschrift* 260, 1995, S. 107–117). Als Hauptthema von Frieds Buch sah er „die Darstellung des Verhältnisses von Königtum und Adel“, die „Herausbildung eines Dualismus zwischen Kaiser und Reich“ (S. 110) und warf ihm bei dessen Entfaltung „Freizügigkeit im Umgang mit Quellenaussagen“ (S. 116) vor. Zugunsten „hypothesenfreudiger Dramatisierung des Geschehens“ habe Fried die Nachprüfbarkeit seiner Rekonstruktion verletzt. In einem Handbuch, so Althoff, gefährde dies „die Grundlagen der wissenschaftlichen Verständigung“ (S. 117). Auf diesen ungewöhnlichen Verriß reagierte die *Historische Zeitschrift* ebenso ungewöhnlich, ließ sie doch, vom Mitherausgeber Lothar Gall eigens erklärt, Althoffs Rezension die Gegendarstellung des Rezensierten direkt folgen. Darin wehrte sich Johannes Fried („Über das Schreiben von Geschichtswerken und Rezensionen. Eine Erwiderung“, in: *Historische Zeitschrift* 260, 1995, S. 119–130) vehement gegen Althoffs Vorwürfe und betonte: „jedes Faktum, alle Geschichte bedarf eines schöpferischen Aktes des Historikers“, denn „anders als in der Erzählung existiert Geschichte nie“. „Referentielle, quellen- und forschungsbezogene Spekulation ist demnach zulässig und muß es sein, soll Geschichte erzählt werden“ (S. 120). Eine solch scharfe Kontroverse hat es in der Zunft seit langem nicht mehr gegeben, was Gustav Seibt in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zu einem süffisanten Kommentar unter der Überschrift „Krach in der Mediävistik“ (Nr. 57 vom 8. März 1995, S. N 5) veranlaßte.

Im Kern geht es bei dieser Auseinandersetzung um die in der Tat berechtigte Frage, wie denn heute Geschichte dem interessierten Publikum nahezubringen sei. Profunde Gelehrsamkeit und flüssiger Erzählstil müssen kein Gegensatz sein, wie vor allem angelsächsische, aber auch einige deutsche Geschichtsschreiber zeigen. Um die überlieferten Quellen zum Sprechen zu bringen, bedarf es sicher der Phantasie des Historikers, gezähmt freilich durch Plausibilität und Referentialität (Fried, s.o., S. 120). An diese Vorgabe hat sich Fried durchaus gehalten, und auf dieser Grundlage erzählt er pointiert und geradezu spannend. Das Ergebnis ist ein

zum Lesen anregendes Buch, eine hochinteressante „Einladung ins Mittelalter“ (H. Fuhrmann). Dazu tragen auch die in der Regel sehr qualitätvollen, verschwenderisch auf Tafeln angeordneten Abbildungen bei, die allerdings besser mit dem Text hätten verbunden werden können. Natürlich verzichtet Fried nicht auf Akzentuierungen und Wertungen, ist aber sichtlich bemüht, sie an die Quellen zu binden. Deren Deutungsmuster lassen indes nur selten objektiv erkennen, „wie es eigentlich gewesen sei“, weil sie bereits einer vorgeprägten Wirklichkeitswahrnehmung entspringen. So werden auch moderne Interpreten bei gleicher Quellenbasis zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen können. Erschwerend kommt hinzu, daß das Frühmittelalter eine orale Gesellschaft war, nach deren Verständnis ihre schriftliche Hinterlassenschaft einzuschätzen ist. „Die Folgerungen für den Historiker sind beträchtlich. Er darf die Quellen des früheren Mittelalters nicht lesen, als seien sie für literale Textexegeten, für Vielleser, geschrieben. Viel eher hat er an sie heranzutreten wie an ein zufällig schriftlich fixiertes Durchgangsstadium mündlicher Tradition“ (S. 148; zu diesem Komplex jetzt Horst Wenzel, *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995). Die durch diese Ausgangsbasis entstehenden Schwierigkeiten werden üblicherweise in Anmerkungen diskutiert. Wegen der Vorgaben mußte Fried hierauf verzichten, was sicher ein Manko ist. Zahlreiche Quellenzitate (leider ohne exakte Stellenangaben, die ohne Störung des Leseflusses durchaus möglich gewesen wären) sowie die ausgezeichnete Bibliographie (S. 863–890) garantieren dennoch eine gewisse Überprüfbarkeit. Das ausführliche Personen- und Ortsregister (S. 891–921) dient der raschen Orientierung.

Die Anlage des Werkes ist komplex. Die Gliederung hätte durch weitergehende Differenzierung dem Leser den Zugang noch erleichtern können. Den Rahmen bilden zwei kurze Kapitel zu der kontrovers diskutierten Frage nach dem Problem der deutschen Identität („Was heißt deutsch?“, S. 9–28; „Noch einmal: Was ist deutsch?“, S. 853–860). Das Ergebnis dieser hervorragenden Skizze ist nüchtern: „Weit entfernt, auch nur die geringste Spur von Nationalbewußtsein aufzuweisen, war es die Summe des Geschehens vom Zerfall des Frankenreiches an. Die Ethnogenese vollzog sich auf mehreren Ebenen: als politischer, sozialer und geisti-

ger Prozeß, als Namengebung, als Ausbildung einer volkssprachigen Literatur und als Selbstreflexion der Betroffenen... Ein einzig Volk waren sie zu allerletzt; sie blieben in erster Linie Baiern, Sachsen, Kölner und dergleichen. Nur in der Fremde hießen sie und nannten sie sich „Deutsche“... Die Deutschen wurden Deutsche, ohne darauf zu achten“ (S. 859).

Neben diesem Rahmen wird das Hauptthema des Buches von zwei weiteren Kapiteln umschlossen: „Land und Leute“ (S. 29–161) sowie „In der Gemeinschaft der Völker“ (S. 737–852). Das erste schildert eingehend äußere und innere Bedingtheiten des Gebietes des künftigen deutschen Reiches, das nicht von „Kultureinheit, sondern unüberschaubarer Vielfalt“ geprägt war (S. 57). Fried entwirft ein eindringliches Bild des Raumes („um 1000 ein weithin unterentwickeltes, aber ausbaufähiges Land“, S. 61) und seiner Menschen mit den typischen Anzeichen der Mischkultur einer Übergangsepoche. Den älteren Annahmen „eines gemein germanischen Rechts und überhaupt gemein germanischer Verfassungsinstitutionen“ (S. 67) begegnet er mit Skepsis und zieht „gentile Traditionskerne“ einer „ur germanischen Ethnogenese“ vor (S. 68). Die Erreichbarkeit gemeinsamer Kultauffassungen erscheint Fried ebenso problematisch, weshalb er die einschlägigen Berichte von Beda Venerabilis, Adam von Bremen und Snorri Sturluson für „alles andere als zuverlässig“ ansieht (S. 68). Zumindest für den nordgermanischen Raum gibt es gute Gründe gegen diese Sicht, wie etwa Karl Hauck verschiedentlich geltend gemacht hat (etwa „Die bremische Überlieferung zur Götter-Dreieit Altuppsalas und die bornholmischen Goldfolien aus Sorte Muld“, in: *Frühmittelalterliche Studien* 27, 1993, S. 409–479). Sicher zutreffend ist der Gesamteindruck, daß es sich bei den germanischen Stämmen um „komplexe, inhomogene und in gewisser Weise instabile Traditionsverbände“ handelte, die zur Erhaltung ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit gemeinschaftsstiftender Institutionen, Symbole und Riten bedurften, repräsentiert vor allem durch ein „ausgeprägtes, vom Adel getragenes Selbstbewußtsein“ (S. 80 f.). Deutlich herausgearbeitet wird schließlich, daß eine Macht den allmählichen Übergang vom römischen Imperium über die salfränkische Reichsbildung bis zum karolingischen Vielvölkergebilde überdauert hat, wenn auch nicht ohne Einbußen und Wandel: „die christliche Kirche. Alle künftige Kultur in Europa

sollte an ihre Organisation, an ihren auf schriftlich fixierten Dogmen und eine reiche Theologie gestützten Glauben, an ihren unverzichtbaren Bedarf an Literalität und das von ihr gehegte Bewußtsein von Einheit anknüpfen“ (S. 73).

Frieds eigentliches Augenmerk gilt den „Menschen im werdenden Deutschland“ (S. 92–161), deren ‚Verhalten‘, ‚Soziale Gruppen und Interaktionen‘, ‚Wissen und Verstehen‘ er in vielfältigen Bezügen beschreibt. Eindrücklich etwa ist der Abschnitt über die Angst, die den Alltag beherrschte und sich, auch für die Kirche, „als taugliches Mittel zur Disziplinierung aller sozialen Stände“ erwies (S. 106 ff., vgl. 807 f.). Man muß sich freilich davor hüten, sie anachronistisch mit dem modernen Angstgefühl gleichzusetzen. Es handelte sich sozusagen um die ‚Furcht des Herrn‘ (Ps 111,10), die Sorge also, angesichts der Ewigkeit sein irdisches Leben recht zu führen. Diese Grundstimmung konnte man nicht einfach als „Herrschaftsmethode“ (S. 109) instrumentalisieren, sie drängte jeden zur verantwortlichen Gestaltung seines Lebens, gerade auch den Herrscher. Selbst die Kirchenmänner waren davon nicht frei, im Gegenteil. Manche Briefe des Bonifatius beispielsweise zeigen überdeutlich diese Haltung. Weitere Hinweise könnte die hagiographische Überlieferung geben, die generell noch stärkere Berücksichtigung verdient hätte. Insgesamt gesehen wird gerade der Kirchenhistoriker in diesem Teil von Frieds Buch reiche Hinweise zu einem vertieften Verständnis des Frühmittelalters finden.

Das gilt auch für das Thema „In der Gemeinschaft der Völker“, das die Komplexe ‚Fernhandel und Städte‘ (S. 737–766), ‚Kirche und Frömmigkeit‘ (S. 766–808) sowie ‚Geistige Kultur‘ (S. 808–852) behandelt. Der hier besonders interessierende Abschnitt über die Kirche konzentriert sich stark, vielleicht zu stark auf das innere Erscheinungsbild, auf Meßfeier und Liturgie, Kirchenrecht, Klosterwesen, Religiosität und Heiligenkult. „Die gesamte geistige Kultur unterlag dem Zugriff der Kirche“ (S. 767), so betont Fried zu Recht. Das gilt freilich ebenso für die aus dem Selbstverständnis der frühmittelalterlichen Menschen resultierende engste Verschränkung der Frömmigkeit mit allen anderen Bereichen des Lebens, gerade auch denen der Herrschaft. „Christlicher Universalismus konkurrierte mit einem lebenskräftigen, aus mannigfachen Wurzeln gespeisten Partikularismus“. Das von angelsächsischen Missionaren eingefä-

delte Bündnis der Karolinger mit dem Papsttum vermochte diesen zu überwinden und schuf so „die Voraussetzungen für eine neue Einheit im Zeichen des römischen Universalepiskopats“ (S. 770; dazu jetzt Arnold Angenendt, „Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der *Origo gentis* im Mittelalter“, in: *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, hg. von Peter Wunderli, Sigmaringen 1994, S. 27–52). Der übrigens hervorragende Abschnitt über die missionarische und kirchenorganisatorische Aktivität des Bonifatius auf dem Kontinent findet sich deshalb nicht in diesem Teil, sondern in dem Hauptkapitel über die politische Entwicklung (S. 220 ff.). Hier hätte man sich durch eine andere Anlage der Gliederung eine intensiver verbindende Darstellung von Kirche und Herrschaft gewünscht, die darüber hinaus Formen und Funktionen von Mission und Christianisierung noch schärfer berücksichtigen sollte. Dies schmälert jedoch nicht den Wert dieses Kapitels, dessen Unterabschnitt ‚Religiosität und Heiligenkulte‘ (S. 792–808) besonders eindringlich die frömmigkeitsgeschichtliche Entfaltung des Christentums zeigt, das sein lange nachwirkendes Erscheinungsbild vor dem Hintergrund eines durchaus noch lebendigen Heidentums finden mußte. In diesem Kampf der Mächte spielten die Heiligen und ihre Reliquien eine zentrale Rolle, „ohne Heilige kam niemand aus“ (S. 795). In einer Zeit, der die nüchterne theologische Reflexion weithin abhanden gekommen war, standen insbesondere die Reliquien im Zentrum des Interesses. „Sie besaßen ein doppeltes Wesen, waren sinnlich und geistlich zugleich, sichtbare Zeugnisse des Himmelreiches, das ihre Eigentümer bewohnten; mit ihnen konnte man geradezu das Jenseits berühren. Das alles bestimmte die Religiosität von Bischöfen und Mönchen, Fürsten und Bauern, stiftete Gemeinschaft und formte den Glauben“ (S. 800). Das wirkte sich natürlich auch auf die geistige Kultur des Frühmittelalters aus, die Fried in einem weiteren Kapitel einfühlsam beschreibt.

Im Zentrum des Buches stehen die vor allem den Historiker interessierenden Kapitel über die eigentliche politische Geschichte der Deutschen. Unter der Überschrift ‚Die Voraussetzungen der Einheit‘ (S. 162–365) werden die merowingische und fränkische Herrschaft bis zum Tode Ludwigs des Frommen, unter ‚Das Werden der Einheit‘ (S. 366–736) der Zerfall des Karolingerreiches und die Ottonen-

zeit bis zum Neubeginn unter Heinrich II. weitgehend chronologisch abgehandelt. Die in diesen Abschnitten gebotenen Interpretationen, die kirchengeschichtliche Fragestellungen nicht direkt berühren, bilden den Hintergrund für die oben erwähnte Kontroverse zwischen Althoff und Fried. Wie sie auch weitergehen mag, „in genauer Kenntnis der einschlägigen Vorarbeiten und auf der Basis ausgezeichnete Quellenkenntnisse“ (wie Althoff, s.o., S. 110 anerkennt) präpariert Fried jedenfalls als grundlegend für das Verständnis der deutschen Geschichte den Dualismus zwischen Königtum und Adel, zwischen Kaiser und Reich heraus. Am Ende der langwierigen Auseinandersetzungen repräsentierte der König zwar die Zentralgewalt. Aber er stand nicht mehr allein: „Im planlosen Zusammenspiel von König, Adel, Kirchen und Volk verwickelte sich das Reich. Es brachte seit dem Niedergang der karolingischen Dynastie einen einschneidenden Wandel mit sich. Das ‚Reich (Regnum)‘ war nunmehr nicht wie zuvor Königsbesitz, sondern Adelsverband. Beide, Könige und Fürsten, hatten teil am karolingischen Erbe... So splittierte sich das Königtum gleichsam auf, zerstückelt wie Reliquien, in jedem Teil das Ganze. Seine einzelnen Splitter befanden sich bald unentziehbar fest in Adelshand. Damit partizipierte der Adel am ‚Regnum‘, und er war sich dessen bewußt“ (S. 730). Die Kirche suchte ihren Weg in diesem spannungsreichen Mit-, Neben- und Gegeneinander, stets um die Einheit des christlichen Reiches bemüht.

Es ist wahrlich nicht leicht, ein Handbuch zu schreiben - dem wird jeder zustimmen müssen, der Frieds umfangreiches Werk wirklich gelesen hat. Verständlich ist dann ferner, daß es bei der Bewältigung und Gestaltung des immensen Quellenmaterials unterschiedliche Wertungen geben kann. Das ist nicht weiter verwunderlich und auch nicht tragisch, denn die daraus erwachsenden Kontroversen schärfen den Blick und tragen zum Erkenntniszuwachs der Wissenschaft bei. Wer sich jedenfalls über den Weg der Deutschen in die Geschichte nicht nur kurz informieren, sondern sich - durchaus auch mit aktuellen Fragestellungen - damit auseinandersetzen möchte, der wird in Johannes Frieds monumentaler Erzählung viel Stoff zum Nachdenken finden.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

Hartmut Hoffmann / Rudolf Pokorny: *Das Dekret des Bischof Burchard von Worms*. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen (= MGH Hilfsmittel 12), München (Monumenta Germaniae Historica) 1991 [1992], 323 S., 32 Abb., geb., ISBN 3-88612-033-3.

Die Studie der beiden Göttinger Mediävisten folgt den Spuren des leider jüngst verstorbenen Gérard Fransen. Sie ist Nachlese zu H.s Werk über die Skriptorien der Ottonen- und frühen Salierzeit. Dementsprechend beginnt die Analyse mit einer Rekonstruktion eines Skriptoriums, das die Verf. in die Zeit Bischofs Burchard d.I., † 1025, und nach Worms setzen (13). Ausgangspunkt sind die Codices BAV pal. lat. 585 und 586 [v], das *Decretum Burchardi* [DB], die bedeutendste kirchenrechtliche Sammlung der vorklassischen Zeit nördlich der Alpen enthaltend. Neu hinzu treten, mit z.T. erheblicher Änderung des bisherigen paläographischen Ansatzes, die Dekrethss.: Frankfurt a.M. S.- u. UB, Barth. 50, [F]; Köln, Domb., 119, [K]; Bamberg, BSB, Can., 6, [B]. „Derselbe Hauptschreiber dürfte an allen vier beteiligt gewesen sein“ (12). Entstand nun V „mit kalligraphischem Anspruch in großem Format“ (12), so hat man in F „dem Gebot der Sparsamkeit gehorcht“ (38); B und K sind ebenfalls unauffällig. In V und F übereinstimmend auftretende Rasuren, Korrekturen und Umstellungen führen die Verf. zu einem „Urdekret“, das nur die Bücher I – 19 bei 1429 im Vergleich zu späteren 1785 Kapiteln umfaßt (41). Neben dem neu hinzutretenden zwölften Buch wird das DB dann vor allem durch ostfränkisch-deutsche Synodalcانونes von 895 bis 932 ergänzt, Teile dieser Synoden – Hohenaltheim, Erfurt, Koblenz – sind bereits im Urdekret inkorporiert. Dies gilt auch für Tribur. Hier wird zusätzlich von den Verf. der Freisinger Codex Clm 6241 bzw. ein ihm nahestehender Text als Mittler für den erneuten Rezeptionsschub vermutet (81), – wie überhaupt Freisinger Material in das Urdekret einfloß (160). Die Einzelüberlieferung DB 2,6 im Cgm 5248,7 aus Freising, ermöglicht die Datierung des (Ur)dekrets auf terminus ante quem 1022 VI 16 (111). Mit der Beobachtung, daß die *Collectio duodecim partium* [CDP] – die zweite große Kirchenrechtssammlung der Salierzeit im Reich, in Freising entstanden – der späten Form des Dekrets folgt, lehnen die Verf. die 1989 vom Rez. geäußerte Vermutung einer direkten Abhängigkeit des DB von der entstehenden CDP zu recht ab.

Eine teilweise knappe Besprechung von zehn frühen deutschen Dekrethandschriften beendet den ersten Teil, der an Einzelmitteilungen, Fortführung verschiedener Kontroversen, Korrekturen wesentlich reichere Erträge bietet, als hier erwähnt werden kann. Es folgt in etwa in gleichem Umfang eine viele Mühen enthaltende tabellarische Quellen- und Provenienzanalyse zu jedem Kapitel des Dekrets, ein Quellen-, Initien- Handschriftenverzeichnis und Tafeln, kurz: ein Apparat, der die Aufnahme in die Reihe ‚Hilfsmittel‘ voll rechtefertigt.

Die oben geschilderten Ergebnisse der Verf. sollten aber keineswegs dazu verführen, bezüglich des Verhältnis‘ CDP/DB zu den Thesen Fourniers, die CDP sei ein erweitertes Derivat des DB, zurückzukehren. Nur ein Beispiel: Zum Urdekret zählen die Verf. die Überlieferung von Hohenaltheim (916) c. 23 und 24 (83). Diese Kapitel tradiert das DB erheblich in Inskription und Text verändert, – nicht jedoch die CDP, wie u.a. Fuhrmann in MGH Conc. 6,1 zeigt. Daß die CDP Freisinger Materialien oft umfangreicher und vorlagengetreuer rezipiert als Burchard ergibt sich fast von selbst, aber auch umgekehrt läßt sich hier gelegentlich eine Überlieferungsüberlegenheit und damit Unabhängigkeit des DB feststellen. Die Wechselwirkung beider Sammlungen und der in ihnen und mit ihnen verwobenen Materialien bedürfen noch weiterer Klärung, – auch von Seiten der CDP. Derzeit ist wohl von einer Parallelentwicklung auszugehen. Bei Burchard steht am *Anfang* der Entwicklung eine Prunkhandschrift mit drei parallel entstehenden Gebrauchshandschriften? Oder anders gefragt: Was bewog Burchard, sein ganzes Konzept zu ändern?

Noch von Fransen betont war der Überlieferungsstrang der ‚Konstanzer Ordnung‘, die paläographische Analyse läßt ihn nunmehr zurücktreten. Vielleicht gibt die fortschreitende Skriptorienforschung weitere Details seines Verhältnis‘ zum Urdekret preis; ebenso zu der Frage, ob die Kapitel 1–33 von Buch 19 als *ein* Bußbuch dem DB inkorporiert wurden.

Faszinierend ist der Einblick in die Werkstatt eines großen Kanonisten des 11. Jhd. Ihn ermöglicht zu haben, ist ein großes Verdienst der Verf. Einerseits wird dort sorgfältig gearbeitet, z.T. mit der schon von Maassen beobachteten Kontamination aus den Quellen (113), andererseits ist es verblüffend zu sehen, wie Nachträge und Umstellungen vor allem eine Platzfrage sind (43); warum die Mühen,

wenn dann doch ‚unpassend‘ abgelegt werden muß? Die eigentliche Umarbeitung vollzieht sich in V und F, aber auch B ist beteiligt. Die Lagen sind den Schreibern teilweise unter den Händen korrigiert worden. Anders als z.B. bei der CDP scheinen hier mehrere Redaktionen *gleichzeitig* in Bearbeitung zu sein, – ein Phänomen, das bislang eher auf das pseudoisidorische Fälscheratelier beschränkt galt. Dieses setzt nicht nur arbeitsteiliges Vorgehen, sondern auch ein größeres organistorisches Geschick, als gemeinhin Skriptorien diese Zeit unterstellt, voraus. Erhärtet wird der Befund durch ‚Wormser Glossen‘, die die Verf. nur sehr vorsichtig als einen Beleg jener seit dem Humanismus immer wieder postulierten ‚Wormser Kanonistenschule‘ werten (67). Nicht nur in der Erarbeitung der verschiedenen Textstufen, in den vielen Einzelbeobachtungen, der Quellenanalyse liegt der Wert dieser Studie, sondern auch in den zuletzt geschilderten Einblicken, die zeigen, wie sehr die laienhafte Vorstellung von einem dunklen, primitiven Mittelalter fehl am Platz ist.

München

Jörg Müller

Hans-Henning Kortüm: Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896–1046 (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 17), Sigma-ring (Jan Thorbecke Verlag) 1995, 464 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-5717-2.

Diese Habilitationsschrift eines Tübinger Historikers fußt auf der erstmaligen Gesamtedition der päpstlichen Dokumente aus der Zeit von 896 bis 1046, die Harald Zimmermann 1984/85 in erster und 1988/89 in revidierter zweiter Auflage publiziert hat (vgl. ZKG 97, 284–288; 99, 105–109; 103, 129 f.). In Betracht gezogen werden nicht allein die dort gebotenen Texte, sondern auch die im Variantenapparat nachgewiesenen abweichenden Lesarten, denen K. nicht ganz selten den Vorzug gibt.

Ihm ist es nicht primär um eine Kanzleiuntersuchung klassischen Zuschnitts zu tun, die aus inneren und äußeren Merkmalen des Urkundenmaterials ein möglichst exaktes Bild von einigermaßen gleichbleibenden Kanzleibräuchen zu zeichnen sucht, um ein Normalmaß zur Beurteilung fälschungsverdächtiger Sonderfälle zu gewinnen. Vielmehr macht er die ganz erheblichen Unterschiede im

sprachlichen Niveau der Texte zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Eine nähere Untersuchung der spärlichen, in überdurchschnittlicher Anzahl im Pyrenäenraum erhalten gebliebenen Originale lehrt zunächst, daß neben Stücken in nahezu klassischer Latinität tatsächlich immer wieder auch solche mit argen Vulgarismen in Wortwahl, Flexionsformen und Orthographie ausgestellt worden sind und erst die spätere kopiale Überlieferung dazu neigte, derartige „Fehler“ auszumerzen. Das heißt, daß bei der großen Mehrheit der nur abschriftlich vorliegenden Dokumente mit allerhand sprachlicher Glättung zu rechnen ist, mithin die Lesarten in besserem Latein durchaus nicht Überreste des ursprünglichen Wortlauts zu sein brauchen. Zur Erklärung der Diskrepanzen unterscheidet K. zwischen einer geringeren Zahl von „empfängerunabhängigen“ Diktaten wie den Palliumsprivilegien, die durchgängig nach überkommenen Mustern stilisiert wurden (und am ehesten in toto auf den Aussteller zurückgeführt werden können), und den weit häufigeren Besitz- und Rechtsbestätigungen, die von Fall zu Fall auf Initiative und Sachvortrag der Begünstigten zustande kamen. Die sprachliche Analyse ihrer individuellen Bestandteile, also im wesentlichen von *Petitio* und *Dispositio*, bildet den Hauptinhalt des Buches, wobei der Reihe nach die Urkunden für spanisch-katalonische, für italienische, für französische und für deutsche Empfänger in den Blick gefaßt werden. Nicht alle dargelegten Beobachtungen und Schlußfolgerungen sind von gleicher Stringenz, was allein schon durch die Mannigfaltigkeit der Überlieferungswege bedingt ist, aber insgesamt wird mit eindrucksvoller Deutlichkeit bewiesen, daß es philologisch beschreibbare Besonderheiten im Erscheinungsbild der Privilegien für die einzelnen Regionen gibt; sie können nur damit erklärt werden, daß Konzepte unverändert akzeptiert wurden, die das je eigene Verhältnis der Empfänger zum gesprochenen und geschriebenen Latein widerspiegeln. Demgemäß sind Urkunden, die aus Spanien oder Italien erbeten worden waren, wenngleich in unterschiedlicher Weise, am stärksten von Einflüssen der romanischen Volkssprache geprägt, fühlbar weniger die aus Frankreich stammenden Entwürfe und natürlich gar nicht die aus Deutschland, wo Latein als eine schulmäßig erlernte Fremdsprache in Übung war. Um wenigstens ein prägnantes Beispiel der Argumentation hervorzuheben: Zimmermann Nr. 539, 544, 545 und 546 (dar-

unter zwei Originale) stammen aus dem engen Zeitraum von Spätsommer 1022 bis Anfang 1024 und sind an den Bischof von Hildesheim, das katalonische Kloster San Cugat del Vallés, die Abtei Montecassino sowie das Kloster Fulda gerichtet, alle vom selben Protoskriuar Stephan geschrieben und dabei sprachlich so weit voneinander entfernt, daß man auf dem Wege des Textvergleichs keinen gemeinsamen Urheber erschließen könnte.

Vor dem Hintergrund dieser Einsichten fällt das abschließende Kapitel über „Die päpstliche Kanzlei“ ernüchternd aus: Von einer differenzierten und routinierten Behörde zur situationsbezogenen Formulierung päpstlicher Entscheidungen kann schwerlich die Rede sein. Stattdessen erhärtet sich der schon von früheren Forschern gewonnene Eindruck von wechselnden „Gelegenheitsschreibern“, die für den formalen Rahmen (*Arenga*, Kontextschlußformeln, *Sanctiones*) sowie für einige Standardregelungen ziemlich stereotyp auf den *Liber Diurnus* und ein paar weitere erschließbare Textmuster zurückgriffen, in den auf den Einzelfall bezogenen Partien dagegen die Vorlagen der Bittsteller meist so, wie sie eingingen und gebilligt wurden, übernahmen. Anders als bei der gleichzeitigen ottonisch-frühsalischen Königskanzlei ist daher ein kontinuierlich entwickelter, kennzeichnender Stil der päpstlichen Dokumente, allenfalls mit individuellen Nuancierungen einzelner Notare, nur in sehr begrenztem Maße zu erwarten und für die Echtheitskritik kein entsprechender Maßstab gegeben. Erst das Reformpapsttum nach 1046 scheint bei der Organisation seines Schriftverkehrs dieses „Modernisierungsdefizit“ (S. 424) überwunden zu haben.

Die Bedeutung der ertragreichen Studie ist in dreifacher Hinsicht zu sehen. Erstens weist sie den Diplomatikern einen methodisch überzeugenden Weg zur sprachlichen Bestimmung von Empfängereinflüssen auf die Urkunden. Zweitens ist das Buch, erschlossen durch ein zweckmäßiges Register der behandelten Nummern, als durchgängiger Kommentar zu Zimmermanns Ausgabe von hohem Wert, und drittens vermittelt es einen unverhofft anschaulichen Einblick in die Wirkungsweise des vorgregorianischen Papsttums.

München

Rudolf Schieffer

Erwin Frauenknecht: Der Traktat *De ordinando pontifice* (= Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 5), Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1992, 119 S., geb., ISBN 3-7752-5405-6.

Die Schrift *De ordinando pontifice* eines anonymen Verfassers fand seit gut hundert Jahren häufig Beachtung. Gewöhnlich galt sie als frühes Zeugnis der um die Mitte des 11. Jahrhunderts deutlicher hervortretenden Kirchenreform. Die erste Edition erfolgte durch Karl Beyer (1880); seine Deutung gab lange Zeit die Richtschnur: Der knappe Text sei das Antwortschreiben eines (niederer) französischen Klerikers auf eine Anfrage französischer Bischöfe, wie sie sich nach dem Tod Papst Clemens' II. verhalten sollten. Eine neue Sichtweise leitete Ernst Sackur (1894) ein mit seiner Hypothese, daß der Autor ein Kleriker aus Niederlothringen sei, der französischen Bischöfen auf eine kirchenpolitische Frage antworte. An diesen beiden Standpunkten orientierte sich im wesentlichen, wenn auch öfters skeptisch in Frage gestellt, die Forschung. Franz Pelster brachte (1941) eine neue These in die Diskussion: Der fragmentarische Text stamme vom kämpferischen späteren Kardinal Humbert von Silva Candida und sei ein Vorschlag für die Neuordnung der Papstwahl. Die weitere Diskussion ist u. a. durch die Namen Anton Michel, Ernst Hoerschelmann, Hartmut Hoffmann, Ovidio Capitani, Franz-Josef Schmale und – beinahe zeitgleich – Hans Hubert Anton, Johannes Laudage und zuletzt (1991) William Ziezulewicz und Horst Fuhrmann (1991) gezeichnet.

Die beiden letzten kritischen Editionen, die auch den Gang der Forschung bringen, stammen von Hans Hubert Anton (Der sogenannte Traktat „*De ordinando pontifice*“). Ein Rechtsgutachten in Zusammenhang mit der Synode von Sutri [1046]. Bonner Historische Forschungen 48, Bonn 1982) und neuerdings Erwin Frauenknecht. Anton kommt zu dem Schluß: Der Text ist ein Rechtsgutachten zur Synode von Sutri, zu ihrer Vorgeschichte und ihren Folgen. Der Verfasser ist ein französischer Bischof, ein offensichtlich hervorragender Kanonist, über dessen Sitz vorerst nur zu sagen ist, daß er außerhalb der „Francia“ und des Machtbereichs des Grafen Gottfried Martell von Anjou lag.

Die Untersuchung von Frauenknecht, eine überarbeitete Fassung einer Magisterarbeit an der Universität Regensburg,

führt vorsichtig ein Stück weiter. Ausgehend von einem Aufsatz seines Lehrers Horst Fuhrmann (Beobachtungen zur Schrift „*De ordinando pontifice*“, in: Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje, hg. von Hubert Mordek, 1991, 223–237) prüft er die Vorlagen des Autors und dessen Arbeitsweise. Dabei macht er folgendes Ergebnis mit der gebotenen Vorsicht wahrscheinlich: Der Traktat ist zwischen dem 8. November 1047 und Mitte Juli 1048 abgefaßt; eine engere Datierung – zwischen dem 8. November 1047 und dem Januar 1048 scheint zwar wahrscheinlich zu sein, kann aber nicht sicher erschlossen werden. Ein sicherer Beweis für die These, der Verfasser sei Bischof, ist nicht zu erbringen. Die Mehrheit der Forschung postulierte bisher eine französische bzw. lothringische Herkunft der Schrift, vielfach angesetzt im Umkreis des Bischofs Wazo von Lüttich. Eine Entstehung im lothringischen Raum glaubt Frauenknecht ausschließen zu können. Eine Verbindung mit dem Herzogtum Burgund läßt sich zwar nicht gesichert herstellen; doch war der Autor wahrscheinlich ein burgundischer Bischof. Eine Verbindung mit Autun bzw. Flavigny erscheint als sehr wahrscheinlich, aber Versuche, den Autor mit Bischof Helmuin von Autun (1018–1055) zu identifizieren, müssen an der schwierigen Quellenlage scheitern. Wichtig sind vor allem auch die gut fundierten Erkenntnisse über Zweck und Charakter der Schrift. Bisher verstand man den Text im wesentlichen als Antwortschreiben auf eine Anfrage, das unterschiedlichen historisch-politischen Situationen zugeordnet wurde. Dabei stützte man sich auf den Eingangsteil, der als Entschuldigung des Verfassers für die Verzögerung seiner Arbeit gedeutet wurde. Doch der Kontext spricht gegen diese Deutung, wie Horst Fuhrmann überzeugend zeigen konnte. Damit ändert sich die Absicht des Textes: „Nicht der Empfänger der Schrift hat dem unbekannten Autor eine Anfrage zur Beantwortung vorgelegt, sondern der Autor selbst richtet sein Schreiben an jemanden, von dem er sich Verbesserungsvorschläge verspricht. Die Untersuchung, die zur Diskussion steht, ist eben die *rescriptio* des unbekannten Verfassers mit der Absicht, den Zustand der allgemeinen Verwirrung in der Kirche zu bessern. Den ‚Bescheid‘ seiner ‚Durchsicht‘ schickt der Verfasser dem Empfänger als eine Art Vorbericht wegen der drängenden Ereignisse vorzeitig zu.“ (Frauenknecht 64). Um ein Rechtsgutachten handelt es sich offen-

sichtlich nicht. Eine abschließende Antwort zum Charakter des Textes erscheint auch jetzt, wie schon bei der Frage nach dem Verfasser, nicht möglich zu sein. Der Text bricht ab, als offenbar auf die Beurteilung Clemens' II., den der deutsche König Heinrich III. designiert hatte, eingegangen wird. Auch fehlt eine abschließende Beurteilung durch den Autor des Traktats, wie denn der allgemeine Zustand der Verwirrung in der Kirche (generale statum in perturbatione ecclesiae cupiat reformari, Zeile 3 f.) gebessert werden soll. Zudem ist eine direkte Reaktion auf die Schrift, die nur in einer einzigen Handschrift überliefert ist (Bibliothek der Universität Leiden, Codex Vossianus Latinus Q. 10), nicht festzustellen. Mit Recht muß daher gezweifelt werden, ob der fragmentarische Text Grundlage oder gar Voraussetzung irgendwelcher historisch-politischer Entscheidungen abgeben sollte. Die mustergültige Edition des Textes wird von ebenso sorgfältigen Registern (Namen und Sachen, Wörterverzeichnis zur Edition) begleitet: eine Arbeit, die hohe Anerkennung verdient.

München

Georg Schwaiger

Kohnle, Armin: *Abt Hugo von Cluny (1049–1109)* (= Beihefte der Francia 32), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1993, 388 S., Stammtafeln und Karten, Ln. geb., ISBN 3-7995-7332-1.

Mit der vorliegenden Arbeit, einer Heidelberger Dissertation unter der Ägide von H. Jakobs, legt der Verfasser eine modernen Ansprüchen genügende biographische Darstellung des 6. Abtes von Cluny vor. Daß eine solche Untersuchung bisher fehlte, blieb um so erstaunlicher als unter Hugos 60jährigem Abbatat die berühmte burgundische Reformabtei den Höhepunkt ihrer Geschichte zu verzeichnen hat, und darüber hinaus Hugo zu den herausragenden Persönlichkeiten des Zeitalters der Kirchenreform zählt. Vor dem Hintergrund der bisherigen Forschungen – diese hatten vornehmlich den Kirchenpolitiker im Auge –, unter Berücksichtigung der besonderen Qualität der Quellen – es fehlen Selbstaussagen Hugos so gut wie ganz – sowie in Auseinandersetzung mit der modernen Diskussion um den Stellenwert von Persönlichkeit und/oder Struktur in der Geschichte, ist hier eine besondere Perspektive gewählt: Es wird keine Biographie im eigentlichen (d.h. im individualpsychologi-

schen, traditionellen) Sinne beabsichtigt; vielmehr wird versucht, über die „persönliche Lebensgeschichte des Abtes von Cluny“ hinauszugehen und den gesamten Rahmen seines Handelns und seiner Wirksamkeit ins Auge zu fassen um von daher die Motive des Handelns zu erklären. Die Untersuchung verläuft folglich nicht chronologisch, vielmehr finden sich neben biographischen Abschnitten (Kap. 1: Herkunft und frühe Jahre; Kap. 9: Die späten Jahre des Abtes) die großen Wirkungsbereiche Hugos thematisiert: seine Bedeutung im innerklösterlichen Bereich, d.h. als Abt von Cluny (Kap. 2); seine Leistung als Kirchenpolitiker, d.h. vornehmlich das Zusammenwirken mit den Päpsten und den weltlichen Großen im Kontext der Kirchenreform (Kap. 3–5); Hugo als Haupt der „Cluniacensis ecclesia“, Ausführungen, die sich einem bisher besonders vernachlässigten Feld der Forschung zuwenden (Kap. 6–8); die Heiligsprechung Hugos, wobei erneut das Problem der Genese der Viten aufgegriffen ist und die zentrale Stellung der Vita Gilos erneuert bekräftigt werden kann (Kap. 9).

Im ganzen bietet die Arbeit nicht allein eine Zusammenfassung und kritische Wertung der bisherigen Forschungen zu den einzelnen Problemkreisen; vielmehr wird genuine und umsichtige Forschung geleistet unter Heranziehung der gesamten vorliegenden Überlieferung („Bibliotheca Cluniacensis“ sowie das „Bullarium Cluniacense“; die veröffentlichten Urkunden zu Cluny [für die Amtszeit Hugos ca. 1000 Stücke]; die Urkunden der „Cluniacensis ecclesia“; die „Consuetudines“ [Ulrich u. Bernhard]; die allgemeine historiographische und hagiographische Überlieferung, darunter die sieben erhaltenen Viten Hugos). Eine besondere Bedeutung kommt dem Itinerar Hugos zu: Auf älteren Vorarbeiten fußend (H. Diener; P. Segl) wird das Itinerar nicht nur aktualisiert, vervollständigt (296 Positionen) und eigens ausgedruckt (S. 288–336); es bildet darüberhinaus eine Art Fundament (und nicht etwa das Ziel), auf der die Ausführungen im ganzen gründen. Eine weitere informative Ergänzung neben dem Itinerar bildet (im Regestenteil der Arbeit) die Liste der (ein- und auslaufenden) Korrespondenz Hugos (102 Positionen). Beide Regestenteile – das Itinerar wie der Überblick über die Korrespondenz Hugos – haben zwar als traditionelle, nichtsdestoweniger als bewährte methodische Schritte zu gelten, liefern sie doch in hohem Maße Detailwissen über die Gegenstände.

Es darf als eines der besonderen Verdienste der Arbeit gelten, den Blick nicht nur auf das Leben eines der bedeutenden Äbte von Cluny und die Geschehnisse des burgundischen Reformklosters selbst gerichtet, vielmehr die Geschichte der gesamten „Ecclesia cluniacensis“ für einen Zeitraum von 60 Jahren verfolgt zu haben, und d.h. hier: für das halbe Jahrhundert der Kirchenreform und des Investiturstreites, eines Zeitraumes, der zugleich als die Hochblüte der Reformabtei zu gelten hat. Durch diesen umfassenden Zugriff werden Parzellierungen weitgehend vermieden, und es bleibt der historische Gesamtzusammenhang des Phänomens „Cluny“ gewahrt. Es ist dem Autor gelungen – und dies auch in sprachlich ansprechender Weise – ein Desiderat einzulösen, dessen Dringlichkeit zwar immer wieder formuliert, dessen Verwirklichung aber bis vor kurzem noch äußerst skeptisch eingeschätzt worden ist.

München

Georg Jenal

Helmut Feld: Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994, 14, 539 S., geb., ISBN 3-534-03087-7.

Das Buch, das eine „Einführung in das Franziskanertum als religiöse Bewegung und die Hauptprobleme der Franziskus-Forschung“ (S. XIII) sein will, beginnt mit einer detaillierten Einführung in die Quellen des frühen Franziskanertums, welche gegliedert sind in eigene Schriften des Franziskus (Regeln und Ermahnungen – Briefe – Hymnen und Gebete), Lebensbeschreibungen des Heiligen, Chroniken sowie Zeugnisse zum Leben der Klara von Assisi. Daran schließt sich eine kurze „bibliographische Orientierung“ an. Das 2. Kapitel bietet einen Überblick über die politischen, kulturellen, sozialen und kirchengeschichtlichen Hintergründe der frühen franziskanischen Bewegung. Die folgenden Abschnitte behandeln Jugend und Bekehrung des Franziskus, die Anfänge der von ihm initiierten Bewegung, das Verhältnis des Heiligen zur Kirche seiner Zeit, das für Franziskus zentrale Anliegen der Welterlösung und schließlich seine Stigmatisierung sowie seinen Tod. In weiteren Teilen werden die für die frühe Entwicklung des Ordens neben Franziskus wichtigsten Personen eingehend untersucht: Gregor IX., Elias von Cortona und Klara von Assisi. Den Abschluß bildet ein Überblickskapitel über

die Geschichte der franziskanischen Bewegung vom Tod ihres Gründers bis zu den Entscheidungen Papst Johannes XXII. (1328).

Die Arbeit zeichnet sich durch eine Vielzahl von Quellenzitaten ebenso wie durch ausführliche Literaturdiskussionen zu einzelnen Punkten aus. Aufgrund seiner profunden Quellenkenntnis entwirft der Autor ab dem dritten Kapitel (dem ersten, das sich mit Franziskus selbst beschäftigt) die Geschichte des Heiligen bis zu seiner Bekehrung; Franziskus wurde 1181/82 geboren und wuchs in einem reichen Kaufmannshaus auf. Die Bekehrung, welche in der theatralisch inszenierten Lossagung von Vater und Familie gipfelte, wurde durch vier verschiedene Visionserlebnisse herbeigeführt, die den Heiligen zum „Diener der Herrin Armut“ machten. Sein Ziel war aufgrund dieser Bekehrungserlebnisse eine Reform der Kirche auf dem Weg des in Armut gelebten Vorbildes. Die Armut wurde für den Heiligen aus Assisi das zentrale religiöse Gebot; Ausgangspunkt dieser Forderung war die radikale Nachfolge des Evangeliums; die wörtliche Erfüllung der Aussagen des Evangeliums führte Franziskus zu der Überzeugung, daß für ein am Evangelium ausgerichtetes Leben Armut die wesentliche Voraussetzung darstellt. Feld macht diese zentrale Einsicht des Heiligen insbesondere an Mt 10 fest (S. 114 ff.).

Die evangelische Armut als Basis für den in den Visionen erhaltenen Auftrag zur Reform der Kirchen/Kirche machte für Franziskus das Wesen seiner neuen Bewegung aus; wobei Feld zurecht betont, daß dieser Weg „so ganz neu nicht gewesen ist“ (S. 81 f.). Die Armut und die Predigt der ersten Franziskaner-Brüder stellte allerdings eine gewisse Nähe zu den häretischen Bewegungen der Zeit dar. Feld vertritt die interessante These, daß Franziskus in einem katharischen Umfeld (S. 99 ff., 214 u.ö.) und in steter Auseinandersetzung mit diesem auf seinen Weg kam, seine Vorstellungen durch die Reibung an der Häresie entwickelte; so sieht er Franziskus einerseits in „große[r] Nähe zu dem katharischen Weltbild und zugleich [andererseits seine] radikale Distanzierung davon“ (S. 225). Ein wichtiger Schritt in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung war daher die Anerkennung der Gemeinschaft durch Innocenz III. Diese versteht der Autor einerseits als den „erste[n] verhängnisvolle[n] Schritt zu [ihrer] Klerikalisierung“ (S. 176 f.), andererseits unterstützt seiner Ansicht nach jedoch auch Innocenz III.

die prophetischen Tendenzen des Poverello, so daß das frühe Franziskanertum im prophetischen Raum, „auf den ‚Träumen‘ des Franziskus und Innocenz' III.“ (S. 176) basiert.

In der päpstlichen Legitimation kommt das neben dem Prinzip Armut für Franziskus zweitwichtigste Anliegen deutlich zum Ausdruck, der demütige Gehorsam den Priestern, der kirchlichen Hierarchie und insbesondere dem Papst (S. 240 ff.) gegenüber. In diesen beiden franziskanischen Kernaussagen von der Armut und dem Gehorsam liegt nach Überzeugung des Autors aber das Paradox, das die Umdeutung der Ziele des Franziskus unumgänglich machte. Besteht zwischen Armut und Gehorsam gegenüber Papst und Hierarchie auch kein innerer Gegensatz, so war ein solcher doch durch die historische Situation gegeben, da das Papsttum in der Armut keinen Wert sah. Als Vertreter einer hierokratischen Kirche brachten die meisten Prälaten dem Ideal des Franziskus kaum Verständnis entgegen. Durch die Aufnahme des Gehorsamsgebotes in die Regel bei der Anerkennung der Bewegung wurde in diese ein immanenter Gegensatz eingeführt; es wurden „zwei unvereinbare Dinge in eine schriftliche Form gegossen ... – das große Grund-Dilemma des Franziskanertums“ (S. 179). Die Anhänger des Franziskus, die Minderbrüder, befanden sich aufgrund der von ihnen gelebten Armut auf der einen Seite in einem inneren Widerspruch zu dem Klerus der reichen Hochkirche (S. 191 f.):

- sie lebten die Armut in direkter, buchstäblicher Nachfolge des Evangeliums und brauchten daher die Interpretation durch Hierarchie und Klerus nicht;

- da die Armut als evangelische Lebensweise dem Franziskus von Gott direkt offenbart wurde, benötigte er die kirchliche Hierarchie nicht als Mittlerinstanz; Franziskus hatte einen „direkten Zugang zu Gott“;

- das Leben in Armut, der Verzicht auf Macht und Gewalt machten die Minderbrüder in der Praxis zu einem Gegenmodell der Kirche.

Auf der anderen Seite aber waren sie aufgrund ihrer demütigen Haltung, der Verehrung des Franziskus für Prälaten und Priester (S. 240 ff.), zu Gehorsam verpflichtet. „Franziskus ... hatte eine ... Vision von der zukünftigen Kirche.“ Doch machte das Prinzip der Armut die Bewegung des Franziskus innerhalb der Kirche subversiv. „Eine nach seinen Vorstellungen reformierte Kirche sollte vor allem auf Reichtum und Macht verzichten“

(S. 175 f.). Der Heilige von Assisi wollte eine Bekehrung der Welt durch die Bekehrung der Prälaten. So scharf allerdings der innere Gegensatz zwischen seinen Anschauungen und der Lebensweise der Prälaten auch war, so blieb der Zusammenprall zwischen Franziskus und der Hochkirche wegen des Regulativs des Gehorsams doch aus. Der Autor weist darauf hin, daß Franziskus keine Reform der Kirche im Konflikt mit der Hierarchie anstrebte, sondern aufgrund des Vorbildes, als freiwillige Nachfolge und Nachahmung des von ihm gelebten Beispiels (S. 194).

Doch betont Feld zu sehr den inneren Kontrast, in welchem Franziskus zur kirchlichen Hierarchie stand (S. 166 ff. u.ö.); so sehr dieser sich auch als Modell für die Christen verstanden haben mag, so beruhte die Nachfolge doch immer auf Freiwilligkeit. Die Erlösung der Menschheit und des Kosmos erfolgt für Franziskus aufgrund des göttlichen Heilsgeschehens und nicht durch Reform der Kirche und Nachahmung des von ihm gelebten Vorbildes, weshalb der innere, werthebezogene Konflikt zwischen seinen Vorstellungen und jenen der Hochkirche nicht zu einer offenen Polemik zu führen brauchte. Zurecht betont der Autor: „Franziskus war weder ein Sozial- noch ein Kirchenreformer im neuzeitlichen Sinne. Wenn seine Gedanken revolutionär gewirkt haben, dann taten sie es indirekt und auf Umwegen, nicht auf der Ebene vordergründiger Ereignisse“ (S. 125).

Letztendlich war das Gehorsams- und Demutsideal des Franziskus nach Felds Ansicht genauso paradox wie seine Armutsvorstellung. Wenn nach seiner Vorstellung in seinem Orden der Vorgesetzte der Diener seiner Untergebenen sein soll, dann verliert seine Macht ihr Wesen; bei Nachfolge der Kirche nach seinem Modell werden die hohen Funktionen der Kirche in Form und Gehalt völlig verändert, „werden ausgehöhlt, wenn der wahrhaft Demütige und Gehorsame, der sie innehat, von seiner Autorität keinen Gebrauch macht. Die franziskanische Demut hat somit, genau wie die Armut, einen subversiven Charakter“ (S. 208).

Problematischer sind die das Selbstverständnis des Franziskus im Rahmen der Welterlösung betreffenden Aussagen des Autors; insbesondere im Zusammenhang mit der Vergebung von Portiuncula (S. 246 ff.) und der Stigmatisierung von La Verna (S. 256 ff.) entwickelt Feld ein Bild der „franziskanischen Religion“ (S. 256 u.ö.), nach dem Franziskus zum zweiten

Christus wird. Die Stigmatisierung versteht er als „Gleichgestaltung mit Christus, und mehr als das“ (S. 256). Feld erweckt den Eindruck, daß nach dem Selbstverständnis des Franziskus (oder zumindest seiner frühen Anhänger) dieser bei der Erlösung der Welt, vor allem der Tiere und Kreaturen (S. 199 ff., 215 ff.) sowie der gestürzten Engel und des gesamten Kosmos (S. 272 ff.), eine heilsgeschichtliche Position einnimmt, die derjenigen Christi letztendlich überlegen sei. Diese These formuliert der Autor zwar nicht *expressis verbis*, doch geht sie aus dem Zusammenhang der genannten Stellen hervor; insbesondere bei der Behandlung der Interpretation des Franziskus durch Bonaventura, der die ursprünglichen franziskanischen Ansichten über Franziskus mit der Orthodoxie habe ausgleichen wollen, kommt diese Ansicht Felds zum Ausdruck. Bonaventura habe beim Versuch, das Selbstverständnis des Franziskus mit der kirchlichen Orthodoxie zu harmonisieren, diesen „zum Vorläufer Christi ... Engel des sechsten Siegels der Apokalypse“ gemacht. „Damit hatte er Franziskus in die Heilige Schrift und den Heilsplan Gottes integriert, ihm auch eine überragende eschatologische Rolle für die zweite Ankunft Christi zugewiesen. Aber es war eben doch nur ein zweiter Rang. Bonaventura bleibt damit in den Grenzen der Rechtgläubigkeit“ (S. 271). Demnach mußte Franziskus nach der eigentlichen franziskanischen Interpretation, die noch nicht durch Bonaventura mit der Orthodoxie ausgeglichen war, eine Christus zumindest gleich- oder gar übergeordnete Position im Heilsgeschehen zukommen. Allerdings kann der Autor diese in den Quellen nur angedeuteten esoterischen (S. 254) „Geheimlehren über Heilsmittlung und Erlösung“ (S. 248), die „Geheimnisse des Ordens“, die in der gegenwärtigen [1220] Kirche noch keinen Platz haben“ (S. 254) überwiegend durch Lesen zwischen den Zeilen finden. Das „beredete Schweigen“ der Quellen und deren „verdeckte Mitteilungen“ (S. 174) sind in diesen Abschnitten m.E. mitunter überinterpretiert; aber dennoch sind diese Passagen sehr interessant und anregend zu lesen. Hier zeigen sich die Schwierigkeiten, mit wissenschaftlichen Methoden und wissenschaftlichem Anspruch religiöses Empfinden und Selbstverständnis zu ergründen. So kann das Erlösungs- und Heilsverständnis des Franziskus auch ohne das oben beschriebene übersteigerte Selbstbewußtsein aus seinen religiösen Erfahrungen erklärt werden; abgesehen

von genannten Übertreibungen ist Feld durchaus zuzustimmen, wenn er etwa schreibt: „Die allgemeine und einfache Heilsmittlung, wie er sie sich vorstellte, hätte das (finanziell einträgliche) kirchliche Bußwesen total ruiniert – zumal dieser Weg der Sündenvergebung für die Menschen sicherer war als der normale kirchliche. ... Die Überzeugung des Franziskus von der Gewißheit des Heils, die er auch an die Menschen weitergab, mußte den Bewahrern des kirchlichen Rechts- und Sakramentensystems und den rechtgläubigen Theologen als pure Anmaßung, wenn nicht gar als glatte Häresie erscheinen“ (S. 250).

Gelungen sind die Darstellungen Gregors IX. (S. 319 ff.), „des Totengräber(s) des Franziskus“ (S. 2), und des Elias von Cortona (353 ff.), die als historische Persönlichkeiten in den Quellen erheblich besser zu fassen sind als Franziskus. Beide Kirchenmänner sind psychologisch sehr einfühlsam dargestellt, wie auch die Durchleuchtung der Figur des Franziskus – etwa seine Beziehung zu Klara – hervorragend ist.

Das Buch bietet interessante Anregungen und wird für die Beschäftigung mit Franziskus sicher unentbehrlich; die Tatsache, daß der historische Überblick zu knapp ist und auf ein tabellarisches Quellen- und Literaturverzeichnis verzichtet wurde, mindert das Verdienst des Autors ebensowenig wie einige Flüchtigkeitsfehler (S. 74: Bonifaz VIII. lebte 1304, nicht 1204; S. 373: Gregor IX. war vom 18. September 1234 – 1. September 1235 nicht in Assisi, sondern in Perugia).

Tübingen

Karl Augustin Frech

Alberti Magni. Opera omnia, ad fidem cod. mss. ed. ... curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster i.W. (Aschendorff).

Am 2. 9. 1994 starb Prof. Dr. phil., Dr. theol. h.c. Wilhelm Kübel, Leiter des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn, das die „Editio Coloniensis“ der Werke Alberts des Großen besorgt. Geboren am 10. Okt. 1909 in Köln, widmete er sein ganzes Forscherleben dem „Doctor universalis“, beginnend mit einer Dissertation: „Die lateinischen Metaphysikübersetzungen in den Frühwerken Alberts des Großen“ 1932, durch 47 Jahre Mitarbeit am Albertus-Magnus-Institut, dessen Leiter Prof. Kübel von 1974 bis zu seinem Tode war. An zahlreichen Bänden der monumentalen

Edition der „Opera omnia“ hat er, bescheiden im Hintergrund bleibend, mitgewirkt – und damit mehr für ein neues, differenzierteres Bild der Philosophie des Mittelalters geleistet als Mancher, der diese Quellen lediglich spektakulär ausschöpfte. R.I.P. Gewissermaßen seine Abschiedsgabe sind vier Bände der Albertus-Werke, die im Folgenden vorzustellen sind.

T.IV: *Physica*, ed. Paul Hoßfeld. Pars 1, L. 1–4, 1987, 26, 398 S., kt. mit III., ISBN 3-402-03892-7.

Pars 2, L. 5–8, 1993, 32 S. und S. 399–769, kt., ISBN 3-402-04743-8.

In der großen philosophischen und naturwissenschaftlichen Enzyklopädie, der epochalen Leistung des Albertus Magnus zur Rezeption des aristotelischen und arabischen Wissens und der damit verbundenen rationalen, auf natürliche Wirkungsbeziehungen gegründeten Welterklärung im lateinischen Westen, nimmt die „Physica“ einen wichtigen Platz ein. Wird sie wegen ihrer Befassung mit dem sinnfälligen Einzelnen von Albertus Magnus zwar nach der „Philosophia prima“, Metaphysik, und der Mathematik auf den letzten Rang unter den allgemeinen Disziplinen der „Philosophia realis“ verwiesen (Phys. I. I, tr. 1, c. 1: Ed. Col. IV, I, S. 1 b 58–60), so ist doch gerade dieses Werk von erstrangiger Bedeutung für Alberts Rezeption von und Auseinandersetzungen mit Averroës. In welchem Ausmaß Albert auf den „Commentator“ zurückgreift (Bd. I, S. XVII) wird durch ein Blick in den umfangreichen Index der Zitate am Schluß des zweiten Bandes deutlich: nur sechsmal erscheint dort eine Berufung auf die „Physica“ des „Philosophus“ – von der vier Stellen in Wirklichkeit bei Averroës zu finden sind –, aber fünfzehnmal wird der entsprechende Kommentar des Averroës genannt; dazu kommen noch 12 als „Peripatetici“ ausgewiesene Stellen und 52 andere unter verschiedenen Namen, die allesamt in diesem Werk zu finden sind. Noch eklatanter wird es bei den, getrennt ausgewiesenen Zitaten ohne Quellenangabe, die der Editor, der langjährige Mitarbeiter des Albertus-Magnus-Instituts Paul Hoßfeld, gefunden hat: vierzehnmal wird die „Physica“ des Aristoteles verwendet, an 140 Stellen der Kommentar des Averroës. An einigen Stellen gibt dieser Index allerdings nicht genau den Text wieder: Phys. 6, 54 auf S. 476; 7, 1 auf S. 516; 8, 82 auf S. 646, 57–66 – doch bei einem so umfangreichen und komplexen Werk ist das nicht zu verwundern. Weit über die Aristoteles-Erklärung greift Albert bei der Behandlung der Frage nach

der Ewigkeit (L. IV, tr. 4: Bd. I, S. 293–299) hinaus, insbesondere in der besonders brisanten nach der „aeternitas mundi“ (l. VIII, tr. 1: Bd. II, S. 549–581). Daß Albertus Magnus in einem Beispiel Köln nennt (l. V, tr. 1, c. 1: Bd. 2, S. 404, 15) versteht der Editor als Hinweis auf den Entstehungsort der „Physica“ (Bd. I, S. V) – bei der mit guten Gründen für den Zeitraum nach den Dionysiuskommentaren ermittelten Abfassungszeit ab 1251/52 bis höchstens 1257 (S. V f.) durchaus stimmig.

Da bislang nur die auf einer ganz unsicheren Textbasis fußenden Ausgaben von Jamny, Bd. 2, Lyon 1651, und Borgnet, Bd. 3, Paris 1890, zur Verfügung standen (S. XVII f.), in denen kein Versuch einer Quellenanalyse unternommen wurde, ist die vorliegende kritische Edition besonders zu begrüßen. Einen besonderen Akzent erhält sie durch die Existenz eines Autographs in Cod. Wien ÖNB 273, das aber leider erst in l. VIII, tr. 3, c. 1: Bd. II, S. 621, 24) beginnt und den Rest des Werkes – 30 von 651 S. in dieser Edition – enthält (Bd. I, S. VI). Ausgerechnet der ihn größtenteils ausmachende letzte Traktat (l. VIII, tr. 4: Bd. II, ab S. 642) fehlt in einigen Textzeugen. Unter den 42 weiteren Handschriften und 15 Exzerpten oder Textfragmenten aus dem 13.–15. Jh. (S. VI–XI) stehen 6 in ihrer Textgestalt dem Autograph besonders nahe (Budapest, Széchényi 61 = S, Paris, B.N. 6509 = P, Vat. Borgh. 307 = H, Vat. Palat. 976 = Pl, Vat. Urbin. 192 = Ur, Zwettl, Stiftsbibl. 301 = Z). Ausschließlich sie werden von Hoßfeld zur Konstituierung seiner Edition herangezogen (S. XI f.), die textkritische Studie wird durch eine Reihe von Varianten belegt (S. XII–XVI); die Untersuchung wird aber nicht bis zur Rekonstruktion eines „Stemma codicum“ getrieben. Auch darüber, ob das Werk „Peciae“ aufweist, ob es also an Universitäten gewerbsmäßig kopiert wurde, erfahren wir nichts. Angesichts der überragenden Bedeutung, die Alberts 'Originaltext' zukommt, erscheint die getroffene editorische Entscheidung vernünftig, auch wenn sich der Rez. wenigstens etwas Orientierung zur Überlieferungsgeschichte gewünscht hätte. Positive Hervorhebung verdient die Sorgfalt, mit der der kommentierte Aristoteles-Text hergestellt ist: die von Albertus Magnus in diesem Werk benutzte „Translatio vetus“ ist aus 5 Handschriften erhoben und mit ihren gewichtigeren Varianten fortlaufend beigefügt (S. XVI f.).

T. XVII, pars 2: *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Winfried Fauser

SJ, 1993, 39, 347 S. kt., ISBN 3-402-03020-9.

Die Authentizität ist durch zahlreiche Verweise von anderen Werken Alberts und die, teilweise wörtlich identische, Behandlung einer Reihe von Einzelthemen in seinem Kommentar zum „*Liber de causis*“ gesichert (S. V). Entstanden ist „*De causis et processu universitatis*“ ab 1264–67, nachdem die Enzyklopädie bis zur „*Metaphysica*“ gediehen war, da die bis dahin vorliegenden Werke darin zitiert werden. Weil Albertus Magnus die im Mai 1268 fertiggestellte Übersetzung der „*Elementatio theologica*“ des Proklos hier noch nicht nutzt, müsse sein Werk – so der Editor, P. Winfried Fauser SJ – vor diesem Datum entstanden sein (S. V). Wenn auch nicht mit dieser Präzision ist ihm in dieser Ansetzung des „*terminus ante quem*“ zuzustimmen, da in der später entstandenen „*Summa theologiae*“ der neuübersetzte Proklos zitiert wird, hier aber nicht.

„*De causis et processu universitatis*“ beginnt mit einer problemgeschichtlichen Darlegung der natürlichen Theologie Epikurs (I. I, tr. 1, c. 1–2), der Stoiker (c. 3–4) und Avencebrols (c. 5–6). Albert stellt ihnen die Lehre vom „*primum principium*“ der Peripatetiker gegenüber (c. 7–11), die er im weiteren Verlauf erklären will (S. 62, 34 f. u.ö.), ohne sich bei der Position Platos aufzuhalten (S. 127, 49–53). Seine Hauptquelle ist dabei allerdings Al-Gazzalis *Metaphysica*, aus der von Albertus Magnus als Vorlage verwendete Teil (I. I, tr. 2) unter seinem Text abgedruckt ist (S. 18–23). Bei seinem Kenntnisstand zur Abfassungszeit ist es nicht verwunderlich, daß der „*doctor universalis*“ den auf den Neoplatoniker Proklos zurückgehenden „*Liber de causis*“ für ein Werk des Aristoteles – den krönenden Abschluß seiner Metaphysik – hält (S. 60, 1–5). Genauerhin stellte sich Albert die ihm vorliegende Textgestalt als zugrundeliegende aristotelische „*Theoremata*“ und von David Iudaeus (Abraham ben David) zusammengestellte Kommentare vor (L. II, tr. 1, c. 1: S. 59, 11–18).

Nach der Behandlung des Wissens um die erste Ursache (I. I, tr. 2), ihrer elementaren Aktionsattribute „*libertas, voluntas, omnipotentia*“ (tr. 3), und des Flusses der Verursachten mittels der Ordnung der (Zweit-) Ursachen (tr. 4) ist das zweite Buch im Wesentlichen ein Kommentar zum „*Liber de causis*“. So führt Alberts peripatetischer Weg in den Garten des Akademon, ohne daß er dessen gewahr würde. Dieser historische Irrtum, den erst Thomas von Aquin überwinden sollte, ist

der Anlaß für Alberts Versuch einer Metaphysik, die bei aller aristotelischen Terminologie doch stark neoplatonisch geprägt ist – und „*De causis et processu universitatis*“ ist ein Schlüsselwerk hierzu. 31 Handschriften enthalten das Werk vollständig, 7 teilweise (S. IX–XII). Mit besonderer Freude vermerkt der Rez., wie P. Fauser die Ergebnisse seiner textkritischen Analyse weit eingehender darlegt (S. XII–XXVIII), als das bisher in der „*Editio Coloniensis*“ üblich war. Wir erfahren von zwei Handschriftenfamilien, von denen die erste, kleinere (α), näher an den zu postulierenden Archetyp heranführt. Die zweite (β) teilt sich u.a. auf in eine Gruppe von Textzeugen aus oberdeutschen Zisterzen (δ), eine Oxforder (ζ), eine venetianische (η), und näher zusammengehörige (θ), aber jeweils, teils noch weiter verzweigte eigene Untergruppen bildende aus Paris (λ) und Krakau (π), sowie Köln (ρ). Eine Sonderstellung nimmt eine Leipziger (UB 1403 = L) und eine von ihr abhängige Stuttgarter Handschrift (Landesbibl. HB X, 9 = St) ein, deren Text anfangs zu α , im weiteren Verlauf jedoch zu β gehört. Aufgrund einer Auszählung von Omissionen, Additionen und Varianten (worunter hier, im engeren Sinn des Wortes Ersetzungen von Syntagmen durch andere verstanden sind) stellt der Editor eine Liste auf (S. XIII), aus der er – je nach der Zahl der Abweichungen – die Qualität der Handschriften ermittelt. Am besten schneiden zwei zu α gehörige ab (Vat. lat. 717 = V und Basel UB F I, 21 = B), danach kommt L und erst an fünfter Stelle eine aus der Abtei Aldersbach stammende Handschrift der Gruppe δ (Cm 2757 = M). Erst den neunten Rang nimmt der „beste“ der „universitären“ (θ) Textzeugen ein, der Pariser (λ) Cod. lat. 15449 der Bibliothèque Nationale (= P), der für Gottfried von Fontaines geschrieben wurde. Leider erfahren wir nicht, welcher Textzustand die Basis der Zählung ist und ob es sich dabei ausschließlich um die Eigenvarianten der jeweiligen Textzeugen handelt. Als „*optimi*“ legt P. Fauser seiner Edition die Codices V und B zugrunde, dazu L. – bei Textlücken ersatzweise St – und P als Vertreter von β . Die Edition stellt damit einen Mischtext dar, mit dem P. Fauser sich sicher ist, den „*authentischen* Text ganz sicher, unbezweifelt und unwiderlegbar wiederherstellen zu können“ (S. XXIX). Es ist anzunehmen, daß dem Editor die größtmögliche Annäherung gelungen ist, doch eine sichere Verifizierung seiner Hypothese wäre nur anhand eines – nicht verfügbaren – Autographs möglich. Die

Klassifizierung von Textzuständen als „gut“ oder „schlecht“, das Sammeln nach biblischem Vorbild (Mt. 13,48) nur der „guten“ im textkritischen Apparat, sowie die nachträgliche „Verbesserung“ erscheint aber grundsätzlich problematisch, denn zwischen Emendation und Kontamination gibt es keine eindeutige Scheidelinie und die Gefahr, im Dunkeln lückenhafter Textüberlieferung tappend, danebenzugreifen und den vorhandenen Textzuständen lediglich einen weiteren hinzuzufügen, läßt sich nicht ausschließen. Wäre es nicht eine Alternative gewesen, dem Editionstext durchgängig V zugrunde zu legen, dessen größte Nähe zum Archetypen unter den vorliegenden Textzeugen als das Wahrscheinlichste gelten darf, und evt. unumgängliche Abweichungen davon, gestützt auf die anderen Handschriften im Einzelfall zu begründen? Nach seinen Kriterien hätte P. Fausser, soweit die Prolegomena erkennen lassen, als Vertreter von β eigentlich M statt P heranziehen müssen. Glücklicherweise hat er das nicht getan, denn so können wir mit P in der Edition wenigstens einen durchgängig kollationierten Zeugen für die Rezeption dieses gewichtigen Werkes an der Pariser Universität finden. Über die Textgestalt, die Oxforder, Kölner und Krakauer Magistri und Scholaren vor Augen hatten bleiben wir ununterrichtet. Für den „*Liber de causis*“, hat der Editor die Ausgabe von A. Pattin (Leuven 1966) benutzt. Dabei ist in einem Block mit dem des Albert-Textes auch der dortige textkritische Apparat wiedergeben, wobei Fausser Pattins Sigla verwendet – höchst mißverständlich, da eine Reihe von ihnen (B, D, K, L, O, P, S, T, V) denen von Albert-Handschriften gleichen, aber andere Textzeugen bezeichnen. Wie auch bei den anderen Bänden dieser Edition erleichtern getrennte Verzeichnisse der expliziten Zitate (S. 193–200) und der vom Editor angebrachten Verweisungen (S. 200–208), und zum Schluß ein umfangreicher „*Index rerum et vocabulorum*“ (S. 209–339) den Umgang mit dem Werk.

T. XXV, 2: *Quaestiones*, ed. Albert Fries CSsR †, Wilhelm Kübel, Henryk Anzulewicz, 1993, 57, 361 S., kt., ISBN 3-402-04920-1.

Mit besonderer Spannung wurde das Erscheinen dieses Bandes erwartet, der bislang zum größten Teil noch nicht edierte Quaestiones enthält. P. Albert Fries CSsR, verstorben am 23. Februar 1991, konnte ihn nicht mehr fertigstellen und Prälat Kübel, der die Arbeit weiterführte, nur noch die Druckfahnen sehen. Auf die-

se Umstände geht es wohl zurück, daß der vorliegende Band mit einer, von Fries gezeichneten, unfertigen allgemeinen Einleitung beginnt (S. V–VIII), und darauf, nach einer kurzen Notiz von Kübel über den Tod des ersten Editors, die Erörterung der einzelnen Quaestiones folgt (S. VIII–L), ohne daß die lediglich begonnene Handschriftenliste (S. V f.) fertiggestellt, oder die Fragen der Textkritik zusammenhängend erörtert würden. Das macht die Handhabung umso schwieriger als es auch keine Sigelnübersicht gibt. So konnte es kommen, daß die Sigel T und V für je zwei verschiedene Handschriften vergeben wurden. Auch daß die von W. Fausser (*Codices manuscriptorum operum Alberti Magni*, 1, 1982 = Ed. Colon., tom. subsid. 1, S. 239–245) eingeführte Zählung der Quaestiones hier nicht übernommen wurde, obwohl in der Edition ihre dort gegebene Reihenfolge beibehalten wird, vielmehr die – in einigen Fällen auch noch doppelt vorkommenden – Titel zur Identifizierung benutzt werden, dient nicht gerade der Übersichtlichkeit. Die Prolegomena machen geradezu den Eindruck von noch nicht zu einem Ganzen integrierter Scholien, die, jedes für sich ein Kabinettstück interner Kritik, so nur Bruchstücke eines größer angelegten Entwurfs bleiben. Das ist umso bedauerlicher, als die Frage der Authentizität der größtenteils nur anonym überlieferten Quaestiones äußerst komplex ist und die einzelnen Darlegungen von intimer Kenntnis der Theologie, Philosophie und Biographie Alberts zeugen. Während für die Frage, ob eine Quaestio jeweils Albertus Magnus zuzuschreiben ist oder nicht, die Übereinstimmung mit anderen, sicher echten Schriften, ein wichtiges und valides Kriterium ist, kann die Datierung durch Parallelen in anderen Werken Reserven nicht ganz ausräumen: denn hier wird vorausgesetzt, daß Alberts große Kommentar- und systematischen Werke für ihn der Anlaß zur Behandlung der Fragestellungen sind und die Quaestiones nur „Nebenprodukte“. Das ist zwar nicht unwahrscheinlich, muß aber durchaus nicht immer so sein.

Die Überlieferung konzentriert sich auf jeweils zwei Sammlungen in zwei Vatikanischen Handschriften (Vat. lat. 4245 = R, Vat. lat. 781 = V), von denen die letztere (V) aus dem Skriptorium des Thomas von Aquin stammt (S. V). Daneben enthalten 11 weitere Handschriften jeweils ein bis drei Stücke. Eine Behandlung der Quaestiones und des in diesen Band ebenfalls aufgenommenen „*Principium super totam*

Bibham“ (S. 242–254) im Einzelnen würde den hier gegebenen Rahmen sprengen. Ihre Themen, sind allen theologischen Gebieten entnommen und gelegentlich philosophisch, ihre literarische Charakteristik ist verschieden, die Frage nach der Authentizität ist unterschiedlich zu beantworten. Es sei nur kurz festgehalten, daß mit gewichtigen Gründen die Verfasserschaft Alberts für die ersten drei, dennoch in die Edition aufgenommenen (S. 1–37), abgelehnt wird. Was eigentlich selbstverständlich sein sollte – es aber leider nicht immer ist – gilt für dieses Werk in besonderem Maße: ohne Lektüre der Prolegomena sollte eine kritische Edition nicht benutzt werden. Wer sich der Mühe unterzieht, hier seinen Weg zu finden, wird an Erkenntnis reichlich wachsen, wer es versäumt, ist schon fast dem Irrtum über die Textstellen, verfallen, die er oder sie herausgreift.

T. XXXVI, 1: *Super Dionysium De caelestis hierarchia*, ed. Paul Simon u. Wilhelm Kübel, 1976, 9, 286 S., kt. mit III., ISBN 3-402-04740-3.

Lange hatte Paul Simon an der Edition der Kommentare Alberts zum „Corpus Dionysiacum“ gearbeitet (Super De divinis nominibus, Bd. XXXVII, 1, 1972; Super Mysticism theologiam, Bd. XXXVII, 2, 1978), schon hatte er eine Danksagung für den nun vorliegenden vorletzten Band entworfen, doch bevor er fertig war, wurde er am 8. Juli 1987 aus den Mühen dieser Zeit abberufen. Wilhelm Kübel übernahm die Fertigstellung, die noch zahlreicher Handschriftenvergleiche und Quellenverweise bedurfte. Er tat das behutsam, ohne den Editionstext anzutasten, „um nicht Unkraut in die Ernte eines anderen zu säen“ (S. IX) und konnte im Februar 1993 den Schlußstein zu diesem würdigen Denkmal, seines langjährigen Mitarbeiters und Freundes setzen – ein halbes Jahr vor seinem eigenem Tod.

Noch in Paris 1248, vor dem Aufbruch zur Gründung des Kölner Generalstudiums, fertiggestellt, ist diese Vorlesung des „doctor universalis“ – bei allen, fortschreitend stärker werdenden Zeichen des Zeitdrucks, unter dem sie stand (S. V) – ein beeindruckendes Dokument für Alberts Weite des Geistes, die über die Grenzen hinausging, die die Gewohnheiten der „Schule“, ihr Curriculum an Pflichtvorlesungen, gezogen hatten. Mit „Super De caelestis hierarchia“ begann Albertus Magnus einen neuen Weg der Rückkehr zur Quelle geistlicher Erfahrung, der Überschau der vielgestaltigen Formen, in denen das Gute aus Gott als dieser Quelle

fließt, und des Bewußtwerdens der Unendlichkeit in die es mündet (Prol.: S. 1 f.). Ein Programm einer zugleich mystischen und rationalen Theologie, das in seiner grundlegenden Bedeutung für die mittelhochdeutsche Mystik noch nicht recht gewürdigt worden ist. Mit der vorliegenden Edition verfügen wir nun über die Grundlage dazu. Die Prolegomena sind, unter Verweis auf die Einleitungen der beiden vorausgegangenen Dionysiuskommentare, sehr kurz gehalten (S. V–IX). Wir müssen schon dort nachsehen, um zu erfahren, daß wir es hier mit einer ganz außergewöhnlichen Textüberlieferung zu tun haben: zwar sind nur 12 Handschriften bekannt, von denen sich 9 zwei Familien zuordnen lassen und zwei zwar überwiegend, aber nicht ausschließlich mit der zweiten übereinstimmen (S. VII–IX) – der älteste Textzeuge ist aber Thomas von Aquins eigenhändige „Reportatio“ (Napoli, Bibl. Naz. I B 54 = N), seine Vorlesungsmitschrift von Alberts Kommentaren des „Corpus Dionysiacum“, die er sein Leben lang verwendete (Bd. XXXVII, 1, S. VIII–X). Bereits als Student hatte er seine berühmt-berüchtigte „littera inintelligibilis“ entwickelt, wovon die dem Band vorangestellte Reproduktion einer Seite einen Eindruck vermittelt. Nur mit Bewunderung können wir aufnehmen, daß Simon ihre Transkription – an der zuvor bereits mehrere gescheitert waren (Bd. XXXVII, 1, S. XIX f.) – zur Basis seiner Edition gemacht hat. Freilich machen Lücken und gelegentlich auch schiere Unentzifferbarkeit das Heranziehen von sieben weiteren Handschriften erforderlich. Wie diese sich näherhin zueinander verhalten, wird nur kurz angerissen: eine Familie (α) enthält in N später angebrachte Korrekturen, die in der anderen (β) durchweg fehlen (S. VII f.). Das ist mit Information zur Texttradition denn doch etwas sehr geizig. Der beigegebende Text der lateinischen Dionysius-Übersetzung – daß es sich dabei um die Pariser Tradition mit verschiedenen Scholien handelt, ist wiederum nur andernorts zu erfahren (Bd. XXXVII, 1, S. XVIII) – ist nach der synoptischen Ausgabe in den „Dionysiaca“ (Brugge 1937–1950) unter Heranziehung zweier Pariser Handschriften hergestellt. Detaillierte Indices (S. 253–276) erschließen das Werk.

Mit den vier 1993 erschienen Bänden verabschiedet sich die Generation von Editoren, die die „editio Coloniensis“ der „Opera omnia“ des Albertus Magnus geprägt hat. Es ist eine ungeheure Arbeit, die sie über Jahrzehnte geleistet hat. Wir kön-

nen den erfahrenen Editoren vertrauen, und die Hoffnung hegen, daß es künftig kein weithin blindes Vertrauen mehr ist, wenn die in diesen jüngsten vorliegenden Bänden sichtbar werdende Linie eingehender Darstellung der textkritischen Analyse von einer neuen Generation fortgesetzt und auf den heutigen Standard, etwa der „Editio Leonina“ der Werke des Thomas von Aquin gebracht wird.

Köln

Walter Senner

Tilmann Schmidt: Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg. 1. Teil: 1198–1341. 2. Teil: 1343–1417 (Index Actorum Pontificum Romanorum ab Innocentio III ad Martinum V Electum VI/1–2), Città del Vaticano (Bibliotheca Apostolica Vaticana) 1993, 52, 836 S., kt., ISBN 88-210-0648-4.

Der Verfasser des in der Reihe des „Censimento“ erschienenen Doppelbandes verzeichnet 1270 Regesten von 1301 in baden-württembergischen Archiven liegenden Originalurkunden der Päpste des Erhebungszeitraumes (1198–1417); wegen einiger Mehrfachausfertigungen fällt die Zahl der Regesten etwas niedriger aus als diejenige der Originale. Erhöht wird die Anzahl der Einträge durch fünf eindeutige Fälschungen. Schmidt erschließt 157 Fonds aus 35 Archiven des bearbeiteten Bundeslandes, wobei das Hauptstaatsarchiv Stuttgart, das Generallandesarchiv Karlsruhe und das Staatsarchiv Ludwigsburg die meisten Bestände haben.

Fast alle verzeichneten Urkunden sind für Empfänger innerhalb Baden-Württembergs ausgestellt, insbesondere für solche aus dem ehemaligen Bistum Konstanz, aber auch die Diözesen Straßburg, Speyer, Worms, Augsburg und Würzburg sind vertreten. Als Aussteller sind 30 Päpste und das Konzil von Konstanz (mit 6 Exemplaren) angeführt, nur vier Päpste der bearbeiteten Epoche (Coelestin IV., Innozenz V., Hadrian I V., Coelestin V.) fehlen und nur drei Päpste kommen als Aussteller von jeweils mehr als 100 Originalen vor: Innozenz I V. hat 206, Alexander IV. 189, Bonifaz IX. 156 Exemplare ausstellen lassen. 47 der erfaßten Originalurkunden sind feierliche Privilegien, 13 Litterae clausae aus der Zeit des großen abendländischen Schismas. 304 der bearbeiteten Exemplare tragen Registrierungsvermerke, was ca. 24 % des gesamten Materials entspricht. Die absoluten Zahlen der in den verschiedenen Pontifikaten mit ei-

nem Registrierungsvermerk versehenen Urkunden und die Registrierungsquote unterliegen starken Schwankungen, nehmen aber zum Ende des bearbeiteten Zeitraums hin zu. Sind von den zu Innozenz III. verzeichneten 31 Dokumenten 2 Stücke (oder 6,5 %) mit Registrierungsvermerk versehen und in der Amtszeit Innozenz' IV. 23 (oder 11,3 %), so sind es bei den Originalen Bonifaz IX. 116, was einer Quote von 74,4 % entspricht; allerdings ist diese zunehmende Registrierung keine zwingende Entwicklung, die allgemein steigende Tendenz ist Schwankungen ausgesetzt (für den Pontifikat Bonifaz' VIII. errechnet der Bearbeiter eine Quote von etwa 2,5 %).

In dem von Schmidt ausgewerteten Material finden sich 13 wiederverwendete Pergamentstücke. Auf diesen war bei der Erstbeschreibung ein nicht korrigierbarer Fehler unterlaufen, weshalb der Text radiert, „der untere Rand des Blattes nach oben gedreht“ (S. XXXIV) und das neue Dokument auf den zuvor unteren Rand der Seite geschrieben wurde.

Der Autor erschließt in der Einleitung des Werkes das Material durch Listen der Archivfonds (S. IX–XVI) und des Provenienzbestandes im Generallandesarchiv Karlsruhe (S. XVII–XXI II), der Aussteller (S. XXVI I), der feierlichen Privilegien (S. XXVIII) sowie der Litterae clausae (S. XXIX) sowie der für die Reihe besonders wichtigen Registrierungsvermerke (S. XXXI und XXXI I).

Im Hauptteil sind die 1270 Nummern mit einem lateinischen Regest, dem Fundort des jeweiligen Originals, dessen Kurzbeschreibung, Hinweisen auf Kanzlei- und Registrierungsvermerke sowie der Nennung in älteren Regestenwerken aufgeführt. Einen Mangel stellt der generelle Verzicht auf Literaturangaben zu den einzelnen Dokumenten dar sowie die Tatsache, daß nur „neuere Editionen verzeichnet“ (S. XLI) sind; die grundsätzliche Angabe von Editionen könnte dem Benutzer die Arbeit mit dem Werk erheblich erleichtern. Hilfreich sind dagegen die sieben Appendices im Anhang, welche die an der Ausstellung beteiligten und auf den Originalen durch Kürzel genannten Skriptoren (S. 612–668), Taxatoren und Distributoren (S. 669–678), Abbreviatoren (S. 679–681), Sekretäre (S. 682–685) und sonstigen Kanzleibeamten (S. 686–688) sowie die Prokuratoren (S. 689–749) auflisten. Schließlich sind alle auf den Dokumenten abgebildeten Registrata-Zeichen nach dem Pontifikat Urbans VI. wiedergegeben (S. 750–756), während die

Symbole auf älteren Originalen weitgehend durch den Verweis auf bereits erschienene Bände des „Censimento“ erschlossen werden. Ein Kommentar zu diesen Abbildungen wäre allerdings wünschenswert. Abgerundet wird das Regestenwerk durch einen Incipit-Index sowie ein umfangreiches Orts-, Namens- und Sachregister.

Nach dem Vorliegen des imposanten Regestenwerkes über die in Baden-Württemberg vorhandenen Originalurkunden ist zu hoffen, daß das Unternehmen des „Censimento“ zügig fortgeführt wird und ähnliche Verzeichnisse über andere Regionen erscheinen.

Tübingen

Karl Augustin Frech

Ernst Werner: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 34), Weimar (Verlag Hermann Böhlau Nachfolger) 1991, 256 S., ISBN 3-7400-0129-1.

Johannes (tschechisch Jan) Hus (1370/71 Husinec/Südböhmen – 1415 Konstanz), 1400 Priester, stand unter dem Einfluß der jahrzehntelangen Prager Reformbewegung (Konrad von Waldhausen, Militsch von Kremsier, Matthias von Janow, Jakobellus von Mies), als er seit 1398 mit der radikalen Kirchenkritik des John Wyclif (um 1320–1384) bekannt wurde, dessen Schriften er zwar anonym, aber ausgiebig (nach Sedláč mit 23 % benutzte). Die 30 Anklageartikel, nach denen er auf dem Konzil von Konstanz, dessen Lehrautorität er sich weigerte anzuerkennen, verurteilt wurde, galten vornehmlich seiner Kirchenlehre (Ekklesiologie) und entstammten zumeist seinem kirchenrevolutionären Traktat „De ecclesia“ von 1413.

Seine Persönlichkeit erschien schon den Zeitgenossen im Zerrspiegel partieller Mißdeutungen, was später eine erhebliche Steigerung erfahren sollte. So habe er nach F. Palacký (1798–1876) den uralten Kampf zwischen Deutschen und Tschechen zum Zenit geführt. T. G. Masaryk (1850–1937) betrachtete ihn, wie Palacký, als Reformator, nicht als einen der systematischen Theologie verpflichteten Theologen. Dem aus der katholischen Kirche ausgetretenen Masaryk opponierte in scharfer Form der katholische Historiker J. Pekař (1870–1937), der ihm vorwarf, daß er keine klare Vorstellung von den geistigen Strömungen vor der Schlacht

am Weißen Berg (1620) habe, weshalb er sich in den Traditionen der Vergangenheit verirrt, indem er alles gemieden habe, was ihm nicht ins Zeug paßte. Pekař ist aus der Schule des „illusionslosen“ Historiographen J. Goll (1846–1921) hervorgegangen, der sich dagegen wehrte, neben der realen Geschichte noch eine ideale zu setzen. V. Novotný attestierte der schriftstellerischen Wirksamkeit von Hus im Endeffekt den Primat fremder Einflüsse zu, wogegen sich Vl. Kybal nur mit den heterodoxen und katholischen Elementen seiner Theologie beschäftigte: Ein Abweichen vom katholischen Dogma konnte Kybal nicht feststellen; höchstens, daß er der Bibel vordergründiges Gewicht zubilligte und die Gehorsamspflicht gegenüber Päpsten und Bischöfen begrenzte und relativierte, eine These, über die nach dem Urteil von R. Kalivoda auch P. de Vooght OSB eigentlich nicht hinauslangte.

Die beste und gründlichste Darstellung über Leben und Wirken von Hus, die bis heute nicht überholt worden ist, bietet das bahnbrechende Werk „Jan Hus“ des katholischen brünner Gelehrten J. Sedláč (1871–1924) von 1915, nach dem Hus im Gefolge von Wyclif die Ekklesiologie in eine Kirchenrevolution trieb, die auch sein soziales Umfeld erfaßte. Dem in Sachen Hussitica rastlos tätigen F. M. Bartoš kam in seinen zahllosen kleinen Artikeln, Bemerkungen, Rezensionen und Repliken eine unerschöpfliche Kombinationsgabe zugute, die ihn aber nicht selten zu diskutablen Hypothesen verleitete, was Tatbestände mehr verwirrte als klärte. Ähnlich wie Bartoš ließ auch M. Spinka die sozialen und politischen Gesichtspunkte beiseite, was der „Vater der marxistischen Hussitologie“, Zd. Nejedlý (1878–1962), durch anachronistische Politisierung total auf den Kopf stellte. In diesem Sinne hat nach M. Machovec Hus nicht Theologie, sondern Gesellschaftskritik betrieben, was bereits K. Katusky 1895 gesagt und dafür von F. Engels Lob geerntet hatte, was einigermaßen der sudetendeutsche Historiker E. Winter akzeptierte, wogegen F. Graus zu bedenken gab, daß es Hus nicht um Gesellschafts-, sondern einzig und allein um Kirchenreform zu tun gewesen wäre. Auch A. Molnár sieht das Wesen von Hus in der Hinwendung zu Christus als dem originären Wahrheitsverkünder. Die Verschränkung von Philosophie, Christologie und Ekklesiologie darf neuerdings nach J. Smolík als das Charakteristikum husscher Theologie antizipatorisch in Rechnung gestellt werden. Dem nachzugehen hat sich der Vf. mit der

vorliegenden Untersuchung vom religiösen und politischen Unbehagen im Königreich Böhmen (21–63), der reformatorischen Positionsbestimmung 1400 bis 1412 (64–121) über Hus in Südböhmen 1413 bis 1414 (122–182) bis zum Sieg im Untergang zu Konstanz (183–215) verpflichtet.

Die historische Wirksamkeit von Hus kulminierte nicht in der Schaffung einer Fundamentaltheologie, sondern in der Individualisierung und Regionalisierung des Kirchenverständnisses, das den katholischen Universalismus einschränkte und das Wesen der *Ecclesia sancta* föderalisierte. Ohne das hussische Gedanken-gut hätte es keine hussitische Revolution gegeben. Die ideologische Spannweite des Hussitismus mobilisierte, polarisierte, aktivierte und nationalisierte alle Klassen. Nach 1415 standen hinter den Hussiten nicht nur die böhmischen Barone, sondern auch die Königin Sophia verurteilte in aller Öffentlichkeit das Konzil von Konstanz und seine Beschlüsse, begünstigte die Utraquisten wo immer es anging und erleichterte das Eindringen hussitischer Prediger in die Kirche sowie die Vertreibung katholischer Priester. In ihren Burgen und Dörfern erlaubte sie den „Wycliften und Husketzern“ Predigt und Spendung des Laienkelches. Das alles veranlaßte den König Wenzel IV. von Luxemburg (1378–1419) keineswegs aus seiner Lethargie zu erwachen und gegen den Kirchensturm im Prag zu intervenieren. Stephan von Pálec sprach 1417 in einem Brief an Christian von Prachatitz von einer Verfolgungswelle in Böhmen und Mähren. Die Pseudoapostel wüteten mit dem Wort und Schwert gegen die Menschen, um sie zu ihrem hussitischen Glauben zu zwingen. Enteignung und Vertreibung von Klerikern und kirchentreuen Laien waren an der Tagesordnung. Durch Terror verschafften sie sich Gefolgsleute, die sich jedem Gedanken an Gerechtigkeit entsagten.

Die Wucherphobie in der Ekklesiologie von Hus machte sich namentlich Jakobellus (Jakoubek) von Mies zu eigen, dem ein arbeitsloses Einkommen ein Greuel war. Daher verurteilte er auch die Juden. Er stellte sie vor die Wahl: wollten sie weiterhin unter den Christen leben, dann mußten sie auf Äckern und Gewässern sowie in Wäldern als Bauern und Handwerker arbeiten. Nur so vermöchten sie dem öffentlichen Wohle zu dienen und zu verbürgerlichen. Leider hätten sie sich bisher aber dazu noch nicht entschlossen. Allein die „*pauperes Christi*“ schufteten Tag und

Nacht im Schweiß ihres Angesichts als Bauern, Handwerker und Kleinhändler. Bei solchen ehrbaren Tätigkeiten fände man keine Juden. Für Jakobellus bedeutet deshalb Duldung der Juden Duldung des Wuchers. Er und andere hussitischen Theologen verlangten von ihnen Verzicht auf Geldgeschäfte als Bedingung für ihre Tolerierung innerhalb der christlichen Gemeinschaft.

Von Toleranz findet sich weder bei Hus noch seinen Erben eine Spur. Aber der Persönlichkeit des Magisters und seiner Rolle im Rahmen der europäischen Reformationsgeschichte vermag man nur gerecht zu werden, wenn man Selbstverständnis und objektive Wirkung trennt. Wenn sich Hus als Prädestinierter fühlen konnte, politisierte er seine Reformation durch den Anschluß an die Universitätsreform, an die Intention des Prager Hofes und des böhmischen Adels. Das verlieh ihm eine nationale Note und einen intellektualisierten aristokratisch-besitzbürgerlichen Charakter. Vielleicht wiesen auch deshalb die chiliastischen Taboriten Hus im 1000jährigen Friedensreich keinen besonderen Platz an. Dessens ungeachtet besaß aber sein Feuertod in Konstanz für die Integrationswirkung eine herausragende Bedeutung, die 100 Jahre später M. Luther zugute kam.

Interessant ist die Rolle des Prokurators, Rechtsberaters und Freundes von Hus, Jan von Jesenik: 1417 schloß er sich eng an Čeněk von Wartenberg und den böhmischen Hochadel an, verteidigte eine Reihe kirchlicher Riten und Zeremonien und verurteilte scharf den Ikonoklasmus der Volksreformation, ja er hielt sogar am Fegefeuer, Papst und Konzil fest, verurteilte gegen Jakobellus von Mies die Kinderkommunion sowie den Laienkelch bereits 1415 (223 f.). In diesem Zusammenhang hätte der Vf. herausstellen müssen, daß es nach dem Herausgeber der Akten des Konstanzer Konzils, dem Augsburger Professor für Kirchengeschichte W. Brandmüller, gerade Johann von Jesenitz war, der sozusagen als „Graue Eminenz“ ständig hinter Hus in Konstanz stand, indem er ihn in seinem Sinne bearbeitete, manipulierte und in seine unnachgiebige Haltung hineinkatapultierte, da er seinen „böhmischen Märtyrer“ haben wollte. Dies wäre einer ausführlicheren Untersuchung wert. Auch geht es zu weit, von der „Heimholung des böhmischen Ketzers“ in den Schoß der katholischen Kirche durch den belgischen Benediktiner P. de Vooght (11) zu sprechen. Die maßgeblichen tschechischen Kirchenhistoriker der Ge-

genwart, wie z.B. Z. Kalista, J. Kadlec und J. V. Polc von der Karlsuniversität in Prag, wären hier anderer Meinung als der streitbare belgische Ordensmann. Vom 23. bis 26. Sept. 1993 beschäftigte sich ein Hus-Symposium in Bayreuth mit vorliegendem Thema. Papst Johannes XXIII. hat vor dreißig Jahren um Vergebung für die Hinrichtung von Jan Hus. Papst Johannes Paul II. fordert heute dazu auf, Jan Hus in einem neuen Licht zu sehen. Die vorliegende Untersuchung aus Weimar ist ein willkommener Beitrag dazu.

Kevelaer

Emil Valasek

Thomas Prügl: *Die Ekklesiologie Heinrich Kalteisens OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus*. Mit einem Textanhang (= Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge 40), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1995, 38, 401 S., kt., ISBN 3-506-79440-X.

Der Dominikaner Kalteisen (gest. 1465) ist in der Forschung bisher wenig beachtet worden, obschon er in der Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus von Basel eine beachtliche Rolle gespielt hat. Bereits in den letzten Jahren hatten Isnard Wilhelm Frank, Werner Krämer, Hermann Josef Sieben und Johannes Helmrauth auf ihn aufmerksam gemacht.

In der vorliegenden Untersuchung, die sich weitgehend auf ungedruckte Quellen stützt, liefert Prügl im ersten Teil eine Biographie von Kalteisen. Schwerpunkte sind dabei seine Wirksamkeit auf dem Basler Konzil und seine Arbeit im Dienst von Papst Eugen IV. Prügl berichtet u.a. über die Konzilspredigten von Kalteisen, seine Vorstellungen über die Kirchenreform und seine Auseinandersetzung mit den Hussiten, gegen die Kalteisen die Unfehlbarkeit des Konzils verteidigt und Umfang und Grenzen der päpstlichen Unfehlbarkeit umschreibt.

Eingehend legt der Verfasser die Abkehr von Kalteisen vom Basler Konziliarismus dar, die sich bereits seit 1437 vollzog. Spätestens seit Herbst 1440 arbeitet Kalteisen an der Fertigstellung seines Hauptwerkes „Consilium de auctoritate papae et concilii“, das er 1441 auf dem Reichstag von Mainz publiziert. Von besonderem Interesse ist auch der Kommentar von Kaltei-

sen zur Bulle von Papst Eugen IV: *Etsi non dubitemus*.

Prügl würdigt die Grundlinien der Ekklesiologie von Kalteisen, der in seiner Lehre von der Kirche von Nikolaus von Kues beeinflusst ist. Zentrale Probleme sind für Kalteisen 1. die Frage nach dem Haupt der Kirche, 2. nach der *auctoritas ecclesiae* und 3. nach der monarchischen Verfassung der Kirche. Eingehend erörtert Kalteisen die Berechtigung des Widerstandes gegen päpstliche Machtmißbräuche. Er stellt die Fragen: 1. Was ist gegen den sündigen Papst zu tun? 2. Was ist gegen den häretischen Papst zu tun? Hier sucht Kalteisen Beispiele von Häresien der Päpste zu entkräften.

Von gesteigertem Interesse sind die Ansichten von Kalteisen über die Lehrautorität des Papstes, der in seinen Schriften die Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das erste Vatikanische Konzil in nuce vorwegnimmt. Auch die Vorstellungen von Kalteisen über das Konzil verdienen Beachtung. Er beschreibt das Konzil als die Versammlung der *ecclesia sacerdotalis*. Der Papst steht über allen Konzilien mit Ausnahme des universalen Konzils, das den Erdkreis vertritt und in heilsnotwendigen Fragen nicht irren kann. Das Konzil von Konstanz würdigt er als ein rechtmäßig gefeiertes allgemeines Konzil, wenn er auch das Dekret *Frequens* verwirft.

Im zweiten Teil seiner Arbeit legt Prügl eine kritische Edition von 8 Schriften Kalteisens zur Ekklesiologie vor. Die Arbeit ist eine fundierte Untersuchung über die Ekklesiologie von Kalteisen und seine Kritik am Basler Konziliarismus. Prügl hat mit seiner Dissertation ein Forschungsfeld erschlossen, das bisher wenig beachtet wurde. Seine Studien machen überzeugend deutlich: Person und Werk von Kalteisen sind von solcher Bedeutung, daß das bisherige mangelnde Interesse der Forschung an Kalteisen überrascht. Die Arbeit erschließt weithin Neuland und ist für unsere Kenntnis der Entwicklung des monarchischen Gedankens ein wichtiger Beitrag.

Einige Fragen: Zu S. 133: Nicht überzeugend scheint mir die Ansicht Prügls zu sein, daß die Bulle *Etsi non dubitemus* keine Verurteilung des Konstanzer Superioritätsdekret bedeute. Bereits Johannes von Segovia hat das anders gesehen. Er urteilte: Durch die Verwerfung der Konstanzer Dekrete sei Eugen IV. öffentlicher Häretiker geworden. Eugen IV. behaupte ausdrücklich das Gegenteil von dem, was das Konstanzer Konzil definiert habe. An

Druckfehlern fiel mir auf: S. 132: Verständnis statt Veständnis, S. 243: Chalcedon statt Calkedon. Zu S. 21: Die Dissertation von A. Brüggén, die Predigten des Pisaner Konzils, stammt aus dem Jahre 1963, nicht 1933.

Die Dissertation ist eine hervorragende Leistung, zu der man dem Autor und auch dem Doktorvater Ulrich Horst herzlich gratulieren darf.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Notizen

Gabriele Winkler: *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc* (Übersetzung und Kommentar) (= Orientalia Christiana Analecta 245) Roma (Pontificio Istituto Orientale) 1994, 452 S., kt., ISBN 88-7210-298-7.

Nachdem Krikor H. MAKSOUDIAN 1985 das Werk Koriwns auf englisch eingeleitet, übersetzt und mit einer *selected Bibliography* neben einem Nachdruck der schwierig zu findenden Ausgabe von A. Abeghjan (Yerevan 1941) wieder herausgegeben hat, sucht G. W. den Lesern eine Art Gesamtkommentar und Übersetzung auf deutsch anzubieten. Mit über 640 Titeln ist ihre Bibliographie sicher nicht 'ausgewählt'. Die Autorin fühlte sich nämlich verpflichtet, auch in weite Gebiete der georgischen Geschichte hineinzugreifen. Das Werk scheint auf zwei Mustern aufgebaut werden zu sein. Das vorbildliche Kommentar von G. Garitte zu der *Narratio de Rebus Armeniae*, wo für alle komplizierten Probleme eine kurzgefaßte bibliographische Angabe regelmäßig verwendet wird; und zweitens, die ausführliche Verweisung aller Parallelen, wie Nina Garsoïan es handhabt für Faustus.

S. 44–90 findet man die Textgestalt mit ausgedehntem Verzeichnis aller nachträglichen Parallelen, S. 94–185, die Übersetzung des langen und des kurzen Koriwn, neben der Übersetzung von 20 Parallelstellen bis in Synaxarion aus dem 13. Jhdts, und S. 187–428 den Kommentar.

Die Einleitung zeigt uns, daß das Werk 1991 abgeschlossen wurde. Weitere Bibliographie darf man nicht erwarten. Die höchst wichtige Arbeit von Artasches Matévossian, auf armenisch in Pazmaveb 1989, S. 116–148 und 1990, S. 101–129 veröffentlicht, hat sie nie erwähnt. Dort ist die Rede von den Handschriften, nämlich Mat. 3797 und 3787, die ein Licht werfen auf Foliendeplacierungen in einem uralten Exemplar. Hätte sich G. W. diese

grundlegende Forschung zunütze gemacht, dann wäre sicher ihre Bibliographie um Koriwn selbst (und nicht um Georgien) und ihre Paralleltexserie enorm erweitert worden. Z.B. hätte sie Abeghjan S. 228 vielleicht nicht zugestimmt, *greal* (= geschrieben) als *gteal* (gefunden) umzulesen, was mit sich zahlreiche Schlußfolgerungen über Daniels Rolle in der Erfindung des Alphabets mit sich bringt. Obwohl G. W. manchmal vorsichtig zwischen mehreren Lösungen nicht entscheidet, kann man leicht auf Überraschungen stoßen. Der Zusatz *Qui pro nobis crucifixus es* wäre „bereits mit dem Jahre 431 zu verbinden“ (S. 380). Offensichtlich hat G. W. die Berichte Theodors Anagnostes über Peter den Walker nicht gelesen. Im übrigen stützt sie sich sehr stark auf eine meiner unpublizierten Arbeiten, die ich ihr „freundlicherweise“ (S. 371) zu Verfügung stellte, und (ich zitiere) „die er dann 1991 von der Veröffentlichung zurückzog“. Eigentlich verhält es sich anders. Durch *Orientalia Christiana Periodica* wurde diese knappe Mitteilung von 4 Seiten *unfreundlicherweise* abgelehnt durch dieselben Instanzen, die jetzt *Koriwn* herausgeben. Ein zweiter Versuch bei der Revue des *Études Arméniennes* wurde auch abgelehnt, da die Schriftleitung sich fürchtete, eine Anspruchsansprüche von 50 Seiten drucken zu müssen. Sie haben damit sehr richtig geurteilt.

München

Michel van Esbroeck

Rudolf Simek: *Erde und Kosmos im Mittelalter.*

Das Weltbild vor Kolumbus, München (C. H. Beck) 1992, 220 S. mit 35 Abb., Ln. geb., ISBN 3-406-35863-2.

Die mittelalterlichen Ansichten vom „mundus sensibilis“, von der physischen, sinnlich erfahrbaren Welt hat sich Simek zu beschreiben vorgenommen. Um es vorwegzunehmen: Seine im Vorwort geäußerte Absicht hat sich in hervorragender

Weise erfüllt. Die auf hohem Niveau stehende, dabei stets gut lesbare Darstellung schreitet vom Größten ausgehend zum Kleineren fort, „vom Bau des Kosmos über die Form der Erde und der Kontinente bis zu länderkundlichen, völkerkundlichen und naturkundlichen Details“ (S.8). Behandelt werden dabei nicht nur Grundfragen der Menschheit, wie die nach der Form und Größe des Weltalls, sondern auch die kleineren, aber um so konkreteren Fragen des Menschen an seine Umwelt.

Aufgezeigt werden die nicht leicht zu deutenden mittelalterlichen Naturerklärungen, die sich auf fast alle Wissensgebiete von Astronomie, Geographie, Geologie, Optik, Physik, Meteorologie, Botanik, Zoologie, Biologie und Chemie erstreckten. Ihre Deutung fiel schwer, weil sich in fast allen Schriften aus heutiger Sicht zutreffend Erklärungen mit Volks- und Aberglauben mischten. So erklärte etwa Konrad von Megenberg die Entstehung des Regens weitgehend richtig durch Kondensationsvorgänge, hing aber noch dem Volksglauben an, die in den Wolken aufgestiegene Feuchtigkeit könne Spuren von Fisch- oder Froschlaich enthalten, der durch bestimmte Planetenkonstellationen lebendig würde.

Simek folgt den Spuren, auf denen über die arabische Überlieferung die naturwissenschaftlichen Werke der Antike, vor allem des Aristoteles, Eingang in die Werke der abendländischen Gelehrten gefunden haben. Er zeigt, in welchen Etappen die Weiterentwicklung der antiken Theorien erfolgte. Das Wissen, daß die Erde rund ist, war nachweislich die Voraussetzung für Kolumbus' Aufbruch nach Asien über die Westroute. Der damaligen Welt waren drei Kontinente bekannt, deren Länder und Städte der Autor nach Überlieferungen beschreibt bis hin zu den fernen Gegenden, die man sich von wunderbaren Völkern und Tieren besiedelt dachte. Daneben werden auch die für mittelalterliche Reisende wichtigsten Ziele wie das Heilige Land nach den Reiseberichten der Zeitgenossen vorgestellt.

Zurecht wird im Titel dieses Buches Kolumbus als *pars pro toto*, das heißt hier für das Ende des Mittelalters genannt, denn seine Entdeckungen haben ebenso wie die Kopernikus' und Keplers das einheitliche Weltbild des Mittelalters zerstört. Daher versteht sich das hier gezeichnete physische, durch die Tradierung antiker Kultur in den Klöstern, ab dem 13. Jahrhundert immer stärker durch die Universitäten beeinflusste und gelehrte Weltbild als das vor

Kolumbus. Das letzte der insgesamt neun Kapitel (Ein neuer Kontinent, eine neue Erde, eine neue Welt: Von Kolumbus bis Galilei) beschäftigt sich mit anderen, zumal astronomischen Gründen für das Aufbrechen der mittelalterlichen Welt, deren Gestalt in den ersten acht Kapiteln Konturen gewinnt: Kolumbus und seine Tat; die Erde als das geschützte Zentrum eines endlichen Kosmos und die Erde als Mutter im Ei des Kosmos; die Form der Erde; die Faszination der unbekannten Rückseite: Der vierte Kontinent und die Antipoden; Bekannt aber unerreichbar: Das Ende der bewohnten Welt; die Reise zum Mittelpunkt der Erde: Jerusalem oder der Nabel der Welt; die Früchte der Erbschuld: Monströse Menschenrassen an den Rändern der Ökumene; der unerforschte Wille Gottes oder die verborgenen Kräfte der Natur: die mittelalterlichen Erklärungen für Naturerscheinungen. In einem Appendix wird eine mittelalterliche Mappa mundi am Beispiel der Weltkarte von Hereford erklärt.

So kann Simek mit seiner Studie, die sich durch ein Register gut erschließen läßt, ein weiteres Steinchen für das bunte Mosaik des physischen Weltbildes des Mittelalters hinzufügen. Sie reiht sich ein in so wichtige Werke wie etwa die *Huizingas*, *Borsts*, *Nitschkes*, *Gurjewitschs* und *Grants*.

München

Manfred Heim

Martina Stratmann: Hinkmar von Reims als Verwalter von Bistum und Kirchenprovinz (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 6), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1991, 11, 85 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-6086-6.

Vorliegende Arbeit ist Teil einer bei Rudolf Schieffer erstellten Dissertation, die mittlerweile als Band 14 der Reihe „Fontes Iuris Germanici Antiqui“ der Monumenta Germaniae Historica mit dem Titel „Hinkmar von Reims, Collectio de ecclesiis et capellis“ erschienen ist. Am Beispiel Erzbischof Hinkmars von Reims, des mächtigsten fränkischen Metropolen und Ratgebers Karls des Kahlen, wird die Frage erörtert, wie im 9. Jahrhundert eine Kirchenprovinz verwaltet wurde. Seine Amtszeit (845–882) ist durch eine für das Frühmittelalter außergewöhnliche Fülle von Dokumenten sehr gut belegt. Zum einen sind zahlreiche Briefe Hinkmars überliefert, zum anderen gibt die „Kirchengeschichte“ Flodoards von Reims aus der

Mitte des 10. Jahrhunderts detaillierte Auskunft über dessen ausgedehnte Korrespondenz. Diese günstige Quellenlage erlaubt es, den einflußreichen Erzbischof und Ratgeber des Königs als den um sein Bistum und die Suffraganbistümer bemühten Oberhirten, dessen Gesetzgebung und Verwaltungspraxis teilweise auch andere Bistümer beeinflussten, in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen.

In einem ersten Abschnitt stellt die Verfasserin Schriftlichkeit in der Diözesan- und Metropolitanverwaltung am Beispiel Hinkmars dar, das heißt, sie geht den schriftlichen Verwaltungsformen nach, ist doch gerade in jenem Zeitraum eine zunehmende Tendenz zur Schriftlichkeit in der Kirchenadministration festzustellen. Dem folgt eine treffliche Charakterisierung von Hinkmars Bischofsideal und die systematische Darstellung der Verwaltung der Diözese Reims während seines Episkopats. Dabei finden die damals gültigen Rechtsgrundsätze und die kanonistischen Vorbilder, auf die sich Hinkmar als hervorragender Kenner des Kirchenrechts stützt, ebenso Berücksichtigung wie die diesen Themenkreis betreffende karolingische Gesetzgebung. Im weiteren treten die einzelnen Aufgaben und Tätigkeitsbereiche des frühmittelalterlichen Bischofs in den Vordergrund: Die Kommunikation mit seinen *ministri* (Archidiakone, Chorbischöfe und Archipresbyter), die Aufsicht über Kirchen und Klöster sowie ihren Besitz, die Visitation, die Abhaltung von Diözesansynoden und die Unterweisung von Klerus und Volk, die Armenfürsorge und Gastfreundschaft, die kirchliche Gerichtsbarkeit und die Teilnahme des Bischofs an Angelegenheiten der Kirchenprovinz. Besonders den pastoralen Verpflichtungen, gerade auch der Betreuung der entfernten ländlichen Gebiete maß Hinkmar große Bedeutung zu. Gleichzeitig vermitteln seine Briefe und einschlägigen Abhandlungen ein getreues Bild seines reformerischen Wirkens für sein Bistum (Wiedergewinnung und Schutz des Reimser Kirchengutes, Bau von Kirchen und Klöstern, Bildung der Priester und Ausstattung von Kirchen und Skriptorien mit Büchern). Im Schlußkapitel geht die Autorin der Frage nach, inwieweit die Praxis von Hinkmars Administration, insbesondere deren schriftlich niedergelegten Dokumente, eine Ausnahme im 9. Jahrhundert darstellten, oder ob sie als repräsentativ auch für andere (Erz-) Bischöfe Geltung beanspruchen können. In einem Exkurs wird das nur fragmenta-

risch überlieferte Oblationsregister der Abtei Saint-Remi als ein besonders klares Beispiel für das hohe Niveau schriftlicher Verwaltung in Reims während Hinkmars Amtszeit wiedergegeben.

Stratmanns mit großer Sorgfalt erarbeitete und durch Register der zitierten Hinkmar-Schriften und Handschriften sowie der Personen, Orte und Sachen erschlossene ausgezeichnete Studie zeigt, daß der hochgebildete Geistliche nicht nur die Politik in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts maßgeblich geprägt, sondern auch in der Verwaltung seines Bistums und seiner Kirchenprovinz beispielgebend gewirkt hat.

München

Manfred Heim

Salvatore Vacca: *Prima sedes a nemine iudicatur*. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 61), Roma (Editrice Pontificia Università Gregoriana) 1993, 22, 270 S., kt., ISBN 88-7652-662-5.

Der alte Grundsatz „*Prima sedes a nemine iudicatur*“ hat seine Bedeutung bis in die Gegenwart behalten. Dessen Ursprung und geschichtliche Entwicklung bis zur Rezeption im *Decretum Gratiani* zu untersuchen, ist das Ziel des Werkes von S. Vacca. Ausgehend vom Neuen Testament stellt er in übersichtlicher, chronologischer Ordnung literarische, juristische und theologisch-lehramtliche Quellen, die diesen Grundsatz berühren oder enthalten, vor und wertet sie aus; unedierte Quellen werden nicht geboten. Interessant wäre eine Auseinandersetzung mit der Klassifikation dieses Grundsatzes: Handelt es sich – je nach Zeitabschnitt und Quellenart – um ein Rechtsspruchwort, eine Rechtsregel oder eine doktrinäre Aussage? Der Verf. verwendet meist den Begriff „*principio*“ (1, 3, 4, 6 etc.), oft „*assioma*“ (Untertitel, 3, 6, 7, 35 etc.) und selten „*sentenza*“ (5), „*massima*“ (74), „*espressione*“ (177), „*assioma giuridico*“ (9), „*massima giuridica*“ (177) und „*principio giuridico*“ (173, 193).

In der materialreichen Studie wird den Quellen in italienischer Übersetzung und im lateinischen Original breiter Raum gegeben. Der Grundsatz, der seine klassische Formulierung zu Beginn des 6. Jahrhunderts in den symmachianischen Fälschungen erhielt, diente zunächst der Abwehr innerkirchlicher Kritiker; später, besonders deutlich bei Gregor VII. und Bonifaz

VIII., wurde er auch zur Behauptung gegenüber der weltlichen Macht eingesetzt. Der Grundsatz warf im Laufe seiner Geschichte verschiedene Probleme auf, etwa die Ausdehnung auf die Bischöfe oder die Anwendbarkeit auf einen *papa haereticus* (*a fide devius*), damit verbunden die Problematik, von wem er gerichtet werden könnte. Während eine Tradition davon ausgeht, daß der Papst von niemandem gerichtet werden kann, macht die andere im Fall des *papa haereticus* eine Ausnahme. Beide werden im Decretum Gratiani (um 1142) zusammengebracht, dessen Anliegen es ist, konträre Rechtsquellen zusammenzustellen und die Widersprüche zu lösen.

Durch die wiederholte Zitation im Decretum Gratiani erfolgte die Weichenstellung für das Fortleben dieses Grundsatzes. Im Abschnitt *conclusiones* bietet der Verfasser neben einer zusammenfassenden Wertung einen Ausblick auf diese nachgratianische Entwicklungsgeschichte, die sich bis zur wörtlichen Übernahme in c. 1404 des Codex Iuris Canonici (1983) erstreckt. Nachzutragen ist der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (1990), der, da die ostkirchliche Rechtssprache im Bereich päpstlicher Titel sehr sensibel ist, in c. 1058 formuliert: „Romanus Pontifex a nemine iudicatur.“

München

Franz Kalde

Heinrich Fichtenau: *Ketzer und Professoren.*

Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München (Verlag C. H. Beck) 1992, 351 S., Ln. geb., ISBN 3-406-36458-6.

Der bedeutende Mediävist H. Fichtenau ist im vorliegenden Buch dem Phänomen des hochmittelalterlichen Ketzerturns parallel zur Entwicklung der gelehrten Theologie und zur Entstehung der hohen Schulen nachgegangen. Aus einer Fülle weit verstreuten Materials entstand ein farbiges Bild, in welchem die Zusammenhänge und Übergänge besonders herausgearbeitet sind. Der Bogen der Darstellung spannt sich von den Bogomilen und Katharern mit ihren dualistischen Systemen, über die Platonisten zu den Anfängen der Frühscholastik und zur Geburt der Universitäten.

Die Entstehung häretischer Gruppierungen hatte nicht selten damit zu tun, daß suchenden Menschen die tradierten Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen nicht mehr genügten

oder daß sie Anstoß nahmen an Fehlentwicklungen der Kirche und ihrer Institutionen. Unter Berufung auf das Evangelium, das oft sehr eigenwillig interpretiert wurde, ging man neue Wege, die aus der Kirche hinausführten. Das zwang die Theologen zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben und Irrglauben. Die erzielten Ergebnisse stießen dann oft selbst auf Widerstand, auch wenn es die Absicht der Gelehrten war, den Glauben zu vertiefen und zu verteidigen. Wilhelm von Conches (gest. ca. 1154) rief in diesem Zusammenhang einmal aus: „... sie wollen, daß wir einen Glauben wie die Bauern haben und nicht nach Gründen fragen ... Wenn sie wissen, daß jemand forscht, dann schreien sie, er sei ein Häretiker“ (180).

Auch die Versuche, neue Zugänge zu Gott zu erschließen, gerieten häufig unter Häresieverdacht. Das zeigt das Beispiel Abälards, der übrigens als einer der ersten den Terminus „Theologie“ verwendete (234). Sein Setzen auf eine „saubere logisch begründete Methode“, die dann auch zu mystischen Höhen führen könne (184 f.), erregte den Zorn Bernhards von Clairvaux, der sich auf die Gotteserfahrung verließ und skeptisch war gegen jene, die sich Gott (nur) mit dem Verstand näherten. In der Auseinandersetzung mit Ketzern forderte dann freilich auch Bernhard, daß man ihren rationalen Zweifeln mit rationalen Argumenten begegnen solle (205), was ihn nicht daran hinderte, sehr skeptisch zu sein gegen die Schulwissenschaft, als deren einzig erlaubten Zweck er es ansah, der Erbauung zu dienen (254). Gerhoch von Reichersberg ging sogar so weit, daß er die Worte „scholastisch“ und „kirchlich“ als Gegensatzpaar betrachtete; ihm schienen „die Schulen in Frankreich“ und die „römische Kirche“ unvereinbar (254). Daß vor dem Hintergrund solcher Polarisierungen der Weg hinüberführte zur kirchlich anerkannten Universität, überrascht fast.

Wie nah Ketzerturn und Orthodoxie oft beieinander lagen, geht z. B. auch daraus hervor, daß der von Diego von Osma und Dominikus 1206 gegründete Frauenkonvent von Prouille nicht nur äußerlich einem Katharerklöster glich, sondern anfangs auch personell aus verarmten Adelstöchtern, die von ihren Eltern Häretikern zur Erziehung übergeben worden waren, bestand (94).

Im Rahmen einer Rezension konnten nur Andeutungen über das dramatische Ringen zwischen Häresie und Vernunftglaube, zwischen Ketzern und Professo-

ren, zwischen Volksglaube und Theologie gemacht werden. Aufgrund seiner reichen historischen, philosophischen und theologischen Kenntnisse gelingt es dem Verfasser des Buches, den Leser mitten hinein in das „Schlachtfeld“ zu führen, auf dem die Kämpfe ausgetragen und die Weichen für die Zukunft gestellt wurden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

M. Teresa García Egea: *La visita pastoral a la diócesis de Tortosa del obispo Paholac 1314*, Castellón de la Plana (Diputació de Castelló) 1993, 290 S., ISBN 84-8689

El presente libro contiene la edición y estudio de la visita que el año 1314 realizó a su diócesis el obispo de Tortosa Francisco Paholac (1310–16), quien además celebró sínodo al menos dos veces (1311 y 1314). Este libro es originariamente la tesis doctoral de su Autora, realizada en la Univ. de Valencia bajo la experta dirección de la Profesora María Milagros Cárcel Ortí, a quien se debe un prólogo donde sitúa con acierto las coordenadas en que se mueve el tema de esta obra y su realización. La Autora antepone a la edición del texto el doble estudio paleográfico del manuscrito en que se conserva esta visita, y del análisis del contenido de dicho texto.

Como oportunamente se indica en los estudios previos a que acabamos de aludir, las visitas canónicas han sido hasta ahora poco estudiadas en España debido en gran parte a que, por cuanto a la Edad Media respecta, se conservan pocas en los territorios de la Corona de Castilla. En cambio en la Corona de Aragón se conservan mejor, dándose el caso de que en Gerona, Barcelona y en Tortosa se conservan series enteras, empezando desde comienzos del s. XIV, sin que hasta ahora hayan sido objeto de algún estudio serio, si se exceptúa el realizado por J. M. Martí Bonet para las realizadas por el obispo de Barcelona Ponç de Gualba en el primer año de su pontificado (1303), al que ahora hay que añadir el presente libro.

Los resultados del estudio que aquí reseñamos para Tortosa constituye una excelente radiografía del estado de la diócesis tortosí por cuanto respecta tanto a los clérigos como a los laicos. Es altamente deseable que este tipo de estudios sigan adelante, ya que las visitas episcopales constituyen una fuente de primer orden para un mejor conocimiento de la vida religiosa de la respectiva diócesis.

Comoquiera que las visitas tenían como

finalidad primordial la reforma de la iglesia diocesana, es deseable que en futuros estudios el texto de cada cada visita sea evaluado a la luz del Concilio 4 Lateranense de 1215, que fue el mejor cuerpo legislativo de legislación tendente a la reforma de la Iglesia, y es el punto obligado de reforma hasta Trento y en Trento mismo. No es ninguna casualidad que los textos de las visitas se encuentren precisamente en diócesis de la antigua Corona de Aragón y no de la Corona de Castilla, ya que en el s. XIII y principios del s. XIV la aplicación del Conc. 4 Lateranense se toma en serio en la Corona aragonesa, mientras que es mucho débil en los territorios de la castellana, mientras que partir del Concilio legatino de Valladolid de 1322 la reforma castellana aventaja incluso a la aragonesa. Curiosamente, el cuestionario evoca, sin citarlos, toda una serie de las constituciones lateranenses de 1215. Otro tanto ocurre con la normativa anterior que el Obispo Paholac cita en su texto de la visita: el cardenal legado Juan de Abbeville, Pedro de Albalat, etc., personajes que se distinguieron por su fiel aplicación de la legislación de reforma del Concilio Lateranense IV de 1215.

Salamanca

Antonio García y García

Cristina Belloni: *Francesco della Croce*. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento (= Archivio Ambrosiano 71), Milano (Nuove Edizioni Duomo) 1995. 350 S., kt., ISBN 88-7023-209-3.

Die geschichtliche Erschließung von Institutionen, und so gerade auch der kirchlichen des späteren Mittelalters, erfährt schon seit einiger Zeit immer nachdrücklichere Förderung durch die personengeschichtliche Erkundung der sie gestaltenden Amtsträger. Bischofsbiographik ist darüber hinaus generell à jour. Aber auch die anderen Amtsebenen finden Interesse. Die hier anzuzeigende Studie stellt in musterhafter Exemplarität einen dieser Kirchenleute vor: Francesco della Croce (1391–1479), der u.a. 1435–1442 und 1444–1448 Generalvikar in Mailand, 1437–1440 zusätzlich in Como war und als Primicerius des Mailänder Doms seit 1430 zeitlebens wichtige Amtsfunktionen innerhalb des Stadt- und Diözesanklerus wahrnahm. Er hatte in Pavia Kirchenrecht studiert, weilte als Abbreviator an der Kurie und hielt engen Kontakt sowohl zu den Visconti als auch zu den ihnen fol-

genden Sforza. Dieses Förderdreieck klug nutzend, brachte Francesco es zu einem respektablen Pfründenbesitz. Herausragendes leistete er nicht, aber in der Wahrnehmung seiner Amtspflichten wirkt er solide und fand er Anerkennung. Frau Belloni hat langjährige Archivarbeit in den Dienst eben jener Aufgabe gestellt: Wie sah der damals kirchenprägende, maßgebliche italienische Klerus, hier nun in einer einzelnen Person verdichtet, wirklich aus? Zu diesem Bild des Klerus trägt eine derzeit recht rührige und interessierte italienische Kirchengeschichtsforschung bemerkenswert erfolgreich bei, wie u.a. die dickleibigen Sammelbände der „Italia Sacra“ aus jüngerer Zeit, aber auch viele andere Publikationen: Biographien und sachbezogene Monographien, Aufsätze und Kolloquiumsbeiträge bekunden. Mit Recht warnt Frau Belloni, die Situation im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ausschließlich „vor-tridentinisch“, also im Vorausblick auf Trient zu beurteilen. Vielmehr nehme man die Mailänder Kirche zur Zeit des Francesco della Croce so, wie sie war, und sie schneide dann gar nicht so schlecht ab.

Köln

Erich Meuthen

Peter Claus Hartmann (Hrg.): *Französische Könige und Kaiser der Neuzeit*. Von Ludwig XII. bis Napoleon III. 1498–1870, München (C.H. Beck) 1994, 500 S., 16 Abb., Ln. geb., ISBN 3-406-38506-0.

Der stattliche, nobel ausgestattete Band bringt knappe Biographien aller französischen Könige und der beiden Kaiser aus dem Haus Bonaparte, beginnend mit Ludwig XII. 1498 bis zur Enthronung Napoleons III. 1870. Peter Claus Hartmann, Professor für Allgemeine und Neuere Geschichte an der Universität Mainz, konnte als Mitarbeiter angesehene Historiker aus Deutschland gewinnen. Im einzelnen werden, nach einer instruktiven Einleitung des Herausgebers – Z. K. G. 107. Band 1996/2 einer Darstellung der Verfassung, der wirtschaftlichen Entwicklung, Gesellschaft, Kultur und des Geisteslebens des Ancien Régime sowie Frankreichs unter den Herrschern des 19. Jahrhunderts – porträtiert: Ludwig XII. (1498–1514) von Neidhard Bulst; Franz I. (1515–1547) von Alfred Kohler; Heinrich II. (1547–1559), Franz II. (1559–1560) und Karl IX. (1560–1574) von Rainer Babel; Heinrich III. (1574–1589) von Ilja Miecz;

Heinrich IV. (1589–1610) von Ernst Hinrichs; Ludwig XIII. (1610–1643) von Albert Cremer; Ludwig XIV. (1643–1715) von Klaus Malettke; Ludwig XV. (1715–1774) und Ludwig XVI. (1774–1789/1792) von Peter Claus Hartmann; Napoleon I. (1799/1804–1814/1815) von Hans Schmidt; Ludwig XVIII. (1814–1824) und Karl X. (1824–1830) von Hans-Ulrich Thamer; Louis-Philippe (1830–1848) und Napoleon III. (1848/52–1870) von Michael Erbe.

Es entstanden anschauliche, essaistische Porträts – mit Abbildungen – der einzelnen Herrscherpersönlichkeiten, eingebettet in die Verfassungs-, Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, in die Innen- und Außenpolitik der Herrscher sowie die geistig-kulturellen Strömungen ihrer Zeit. Jedem Beitrag ist am Ende eine sachkundige Bibliographie angefügt, die eine sehr nützliche Einführung in die wichtigsten Quellen, Biographien und Monographien über die Monarchen, ihre wichtigsten Mitarbeiter und die für die Regierung bedeutsamen Werke enthält. Auf sauberer wissenschaftlicher Grundlage wird, ausgerichtet auf die Monarchen, ein höchst interessanter und bereichernder Überblick über vier Jahrhunderte der Geschichte Frankreichs geboten.

München

Manfred Heim

Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses*. Gegen die Häresien III (= Fontes Christiani 8/3, griechisch / lateinisch / deutsch, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox), Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York (Herder) 1995, 336 S., kt., ISBN 3-451-22127-6.

N. Brox legt das 3. Buch der Häresien vor (s. ZKG 106, 1995, S. 145). In diesem ältesten antihäretischen Werk folgt bereits, wie bei späteren Autoren, den Häresien eine Darlegung der wahren Lehre, die hier umfangreicher ist als die Darstellung der Häresien. Buch III handelt über die Garanten der Wahrheit, über Gott und Christus. Hier finden sich all die wichtigen Aussagen zur Recapitulatio. Buch IV und V bringen dann biblische Beweise.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Delmenhorster Kirchengeschichte. Beiträge zur Stadt-, Schul- und Sozialgeschichte. Herausgegeben von *Rolf Schäfer* und *Reinhard Rittner* (= *Delmenhorster Schriften* 15), Delmenhorst (Verlag Siegfried Rieck) 1991, 280 S., Ln. geb., ISBN 3-920794-41-9.

Das Buch enthält Beiträge zur Delmenhorster Geschichte, die ursprünglich als Vorträge gehalten wurden. Im ersten Beitrag behandelt Dieter Rüdebusch kenntnisreich das kirchliche Leben Delmenhorsts von seinen Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters. Im folgenden schildert Heinrich Schmidt in kritischer Auseinandersetzung mit der Geschichtsschreibung Hamelmanns Herrschaft, Kirche und Gemeinde in Delmenhorst während des 16. und 17. Jahrhunderts. Dieser Beitrag bringt viele allgemeine Informationen über das soziale Leben, einen sehr langen Abschnitt über die Polykarpusgilde, läßt aber gründliche Studien über Einführung und Fortgang der Reformation vermissen – zu diesem Thema hätte man sich einen eigenen Abschnitt gewünscht: Die Reformation erscheint unter das 16./17. Jahrhundert bzw. unter die Rubrik Mittelalter (Rüdebusch) subsumiert zu sein. Der Beitrag von Elfriede Heinemeyer beschäftigt sich vor allem baugeschichtlich mit der Stadtkirche und enthält so logischerweise etliche Wiederholungen zu den beiden ersten Beiträgen. Der vierte Beitrag von Friedrich-Wilhelm Schaer informiert umfassend über Kirche und Schule zwischen dänischer Orthodoxie und oldenburg-gottorpscher Aufklärung. Rolf Schäfer bietet in seinem Beitrag über die Kirchengemeinde um die Mitte des 19. Jahrhunderts leider mehr allgemeine als speziell Delmenhorst betreffende Informationen und bleibt oft bei Fragen der Kirchenorganisation stehen. Wünschenswert wäre hier vor allem eine Darstellung der pietistischen Erweckung gewesen, deren Zentrum nach Schäfer in Delmenhorst lag. Aus römisch-katholischer Perspektive stellt dann Joachim Kuropka sehr ansprechend die Geschichte der römisch-katholischen Gemeinde dar. In dem durch sehr viele Zitate etwas schwer zu lesenden Beitrag von Enno Konukie-

witz behandelt der Autor die Zeit des industriellen Aufstiegs der Stadt. Er bringt dabei viele allgemeine Einführungen und für den wissenschaftlichen Leser selbstverständliche Erklärungen (z.B. über die Methodisten), kann aber sehr gut die Auswirkungen der Probleme der Zeit auf die evangelische Kirchengemeinde herausarbeiten. Das Phänomen des „Wolle-Pastors“ würde sicherlich noch eine eingehendere Untersuchung verdienen. Im vorletzten Beitrag schildert Reinhard Rittner sehr eindrücklich am Fall des Pastors Paul Schipper die Auswirkungen des Kirchenkampfes auf die Delmenhorster Gemeinde. Und Udo Schulze liefert im letzten Beitrag eine knappe, aber facettenreiche Zusammenfassung der kirchlichen Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg – dieser Teil der Geschichte ist ja fast noch Gegenwart, was seine Darstellung und Bewertung besonders schwierig macht.

Dadurch, daß unterschiedliche Autoren die Beiträge verfaßten, konnten einerseits anerkannte Fachleute schwerpunktmäßige Einzelstudien zu den wichtigsten Zeitabschnitten und Sachgebieten behandeln. Andererseits fallen dadurch jedoch die Beiträge in Qualität und Ausrichtung sehr unterschiedlich aus. Mal wird eine Zeitepoche behandelt, mal ein Sachthema. Einige Autoren stellen ihren Quellenstudien wissenschaftstheoretische (Schaer) oder theologische Überlegungen (Schäfer, Rittner) voran. Teilweise finden sich inhaltliche Wiederholungen (z.B. zur Polykarpusgilde), manchmal auch Widersprüche (z.B. die Frage, ob es sich bei der kurz nach 1538 errichteten Kirche um einen Holz- oder einen Fachwerkbau handelte). Diese hätten vor einer Publikation bereinigt werden sollen. Sehr erfreulich sind die zahlreichen Anmerkungen, die leider nicht unter dem Text, sondern am Ende der Beiträge gedruckt sind. Ferner enthält der Band etliche Abbildungen, die sehr zur Anschaulichkeit beitragen. Insgesamt bietet der vorliegende Band viele interessante Details und fundierte Quellenanalysen und stellt einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte Delmenhorsts dar, einer kleinen „Ackerbürgerstadt“, deren es viele im Heiligen Römischen Reich gab.

Saalfelden

Peter Gabriel

UNTERSUCHUNGEN

Kein zweiter Weg?

Eine anthropologische Erweiterung der Zweiwegelehre
in der Apostolischen Kirchenordnung¹

Hildegard König / Josef Löbl

Die Apostolische Kirchenordnung (CEA)² gehört zu den eher weniger bekannten und erforschten altkirchlichen Dokumenten. Nach einer kurzen Blütezeit der Forschung um die Jahrhundertwende wurde es wieder einigermassen still um den Text³. Wie schon beim Erstherausgeber Bickell konzentrierte sich das Forschungsinteresse hauptsächlich auf kirchenrechtsgeschichtliche Fragen: Stellung des Amts und der Laien, Begründung von Autorität usw.⁴ Eher zweitrangig waren die Fragen nach der Zweiwegelehre in CEA 4–14 und ihren möglichen Quellen⁵. Daß es in diesem Bereich Überschneidungen mit der Didache und dem Barnabasbrief gab⁶, war den For-

¹ Dieser Darstellung liegen die Beobachtungen des „Arbeitskreises Patristik“ zugrunde, der vom 26. – 28. 5. 1995 in Würzburg tagte. Beteiligt waren: Gerhard Feige, Erfurt, Theresia Hainthaler, Frankfurt, Andreas Hoffmann, Münster, Adalbert Keller, Augsburg, Andreas Kessler, Fribourg, Stephan Kessler SJ, Freiburg, Hildegard König, Tübingen, Josef Löbl SJ, Regensburg, Franz Mali, Augsburg, Susanne Müller, Freiburg, Michael Schneider, Tübingen, Georg Schöllgen, Aachen, Gabriele Ziegler, Tübingen.

² *Constitutiones ecclesiasticae apostolorum*. Einen Überblick über die diffuse Nomenklatur liefert B. Steimer, *Vertex traditionis*. Berlin u.a. 1992, 60.63.

³ Zur Literatur vgl. Steimer 1992, 60–66. 323–325; 350f; 371. – G. Schöllgen, Art. Apostolische Kirchenordnung. In: *LThK*³ 1, 871f.

⁴ J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*. Gießen 1843, 87–97. 107–132. – A. Faivre, *Naissance d'une hierarchie*. (ThH 40) Paris 1977, bes. 143–153. – Ders., *Clerc/Laïc: Histoire d'une frontière*. In: *RevSR* 57 (1983) 195–200. Ders., *Naissance d'un laïc chrétien*. In: *FZPhTh* 33 (1986) 391–429. – Ders., *Apostolicité et pseudo-apostolicité dans la Constitution ecclésiastique des apôtres*. In: *RevSR* 66 (1992) 19–67.

⁵ Vgl. Steimer 1992, 64f. – A. Harnack, *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung* (TU 2/5) Leipzig 1886. – F. X. Funk, *Die Apostolische Kirchenordnung*. In: Ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 2. Paderborn 1899, 236–251. – H. Achelis, *Apostolische Kirchenordnung*. In: *RE* 1, 730–734. – O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 2. Freiburg i.Br. 1903, 256–262. – H. Leclercq, Art. *Canons apostoliques*. In: *DACL* 2, 1923–1931. – J. V. Bartlet, *Church-Life and Church-Order During the First Four Centuries*. Oxford 1943, 99–105. – Zur literarischen Gattung der Zweiwegelehre: K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. In: *ANRW* 2, 25/2, 1031–1432, bes. 1088–1092.

⁶ Vgl. K. Niederwimmer, *Die Didache*. (KAV 1) Göttingen 1989, 48–64. 83f. – G. Schöllgen, *Einleitung zur Didache*. In: *Didache-Traditio Apostolica*. (FC 1) Freiburg

schern von Anfang an „völlig klar“⁷. Klar war aber auch, daß es eine Quelle jenseits dieser beiden Schriften geben mußte; denn während der größere Teil der Zweigelehre in CEA mit Material aus der Didache übereinstimmt, orientiert sich ein wichtiger Abschnitt (CEA 14) nicht an Did 4,9–14 sondern an Barn 21,c-4.6a, so daß schon Bickell vermutete, die Quelle stehe mit dem Barnabasbrief in Zusammenhang⁸. Weitere Forschungen unter Einbeziehung einer Handschrift aus dem 14. Jht. im Cod. Ottobonianus (gr. 408 f. 88v) ließen eine „Elfapostelmoral“ als Quelle vermuten⁹. Diese Erkenntnisse ändern jedoch nichts daran, daß die der CEA „eigenthümlichen“ Stücke (Bickell) weiterhin nicht zuzuordnen sind. Ihre Einstufung als „gleichgiltig“ (Harnack) aber kann als Forschungsbeitrag kaum befriedigen¹⁰. Was sich dagegen nahelegte, wäre eine Untersuchung der betreffenden Stellen, insbesondere CEA 7f im Textzusammenhang von CEA 4–14 (1.) und ein Versuch der Einordnung in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang (2.)¹¹.

1. CEA 7f im Kontext der Zweigelehre CEA 4–14

Die Zweigelehre in CEA erstreckt sich auf die Abschnitte 4–14 (evtl. 15), also ziemlich genau über die erste Hälfte des Textes. Nach Präskript (CEA 1) und Proöm (CEA 2–3) setzt in apostolisch-pseudepigraphischer Manier¹² der Apostel Johannes ein mit den Worten: „Zwei Wege [stehen zur Wahl], einer des Lebens und einer des Todes. Der Unterschied aber zwischen beiden ist gewaltig“¹³. Daran schließt sich unmittelbar die Beschreibung des ersten Weges an. Johannes fährt fort: „Der [Weg] des Lebens ist folgender ...“¹⁴. Es kommen dann, sinnigerweise auf die verschiedenen Apostel verteilt und offenbar in qualitativer Abstufung, die einzelnen Gebote, Verbote und kirchlichen Vorschriften, die den guten Weg, den Weg des Lebens

i.Br. 1991. 27–41. – H. Windisch, Der Barnabasbrief. Tübingen 1920, 404–406. – P. Prigent/R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*. (SC 172) Paris 1971, 16–20. 195.219. – F. Prostmeier, Art. Barnabasbrief. In: LThK³ 2,18.

⁷ Funk 1899, 237f: „Für den ersten Teil liegt das Quellenverhältnis völlig klar“.

⁸ Bickell 1843, 9f: Es habe den Anschein, „daß eine dritte mit dem Brief des Barnabas im Zusammenhang stehende Schrift sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als auch dem des siebenten Buchs der apostolischen Konstitutionen bekannt gewesen sein mag“. Dagegen jedoch Windisch 1920, 405f.

⁹ Dazu ausführlich Steimer 1992. 61f Anm.13; 64f.

¹⁰ Bickell 1843, 112–114, Anm. 59.62. – Harnack 1886, 2.

¹¹ CEA wird allgemein im Ägypten oder Syrien des 3. oder 4. Jhts. situiert. Eine Untersuchung möglicher Quellen wird sich also auf altkirchliche Schriften dieses Kulturkreises vor dieser Zeit und dessen mögliche Quellen konzentrieren.

¹² Zur Methode apostolischer Pseudepigraphie in CEA vgl. Faivre 1992, 19–67 und Steimer 1992, 66–71.

¹³ CEA 4 (zit. nach Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung 1. Paderborn 1914, 12–24), 15: Ἰωάννης εἶπεν. ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

¹⁴ Ebd.: ἡ μὲν οὖν τῆς ζωῆς ἐστὶν αὐτὴν ...

konstituieren. Johannes nennt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (CEA 4), Matthäus die Goldene Regel (CEA 5), Petrus die Hauptgebote (nicht meucheln, nicht ehebrechen usw., CEA 6), Andreas und Philippus liefern eine platonisch beeinflusste Seelenlehre (CEA 7–8), von der noch die Rede sein wird, Simon ein Einzelgebot zum Zusammenhang von schlüpfriger Rede (αἰσχρολόγος) und Ehebruch (CEA 9). Jakobus warnt vor magisch-okkulten religiösen Praktiken (CEA 10), Nathanael stellt Lastern wie der Lüge und des Lästerns christliche Tugenden wie Sanftmut und Güte gegenüber (CEA 11), Thomas ermahnt zusammenfassend zur Bewahrung all dieser Gebote vor dem Angesicht Gottes (CEA 12), Kephas fügt einige, speziell auf die kirchliche Situation zielende Gebote hinzu („Macht keine Spaltungen“ usw., CEA 13)¹⁵, und Bartholomäus rundet schließlich die Aufzählung mit einer eschatologisch ausgerichteten Ermahnung ab (CEA 14).

Sucht man beim Durchgang durch den Text nach einem durch ein klares Strukturmerkmal gekennzeichneten Anfang eines zweiten Weges (etwa: ὁδὸς δὲ θανάτου), so wird man enttäuscht¹⁶. Am Ende d.h. am Übergang zum zweiten Hauptteil (CEA 16–30) ergreift erneut Petrus das Wort und verweist die Adressaten (ἀδελφοί) wegen der „übrigen“, noch zu äußern den Ermahnungen an die Schrift¹⁷. Wo in der Didache (5,1 f) der zweite Weg als der Weg des Todes, und im Barnabasbrief (20,1 f) als der Weg des Dunklen, Schwarzen beschrieben wird und zwar mit denselben Ausdrücken wie beim ersten Weg, jetzt allerdings mit negativem Vorzeichen versehen, bricht CEA ab und leitet zum zweiten Hauptteil mit den Gemeinderegeln über, der sich durch die von Kephas in CEA 13 geäußerten gemeindebezogenen Gebote (οὐ ποιήσεις σχίσματα ...) bereits angekündigt hat¹⁸.

¹⁵ Zur Unterscheidung von Petrus und Kephas in diesem Zusammenhang vgl. Steimer 1992, 67 Anm. 43.

¹⁶ Die Forschungsliteratur nimmt fraglos und selbstverständlich an, daß es in der „Zweiwegelehre“ der CEA den zweiten Weg nicht gibt. Vgl. Funk 1899, 37: „Der erste Teil (4–14) enthält eine Beschreibung der beiden Wege oder vielmehr des Weges des Lebens, da der Weg des Todes, obwohl im Anfang (4,1) von ihm die Rede ist, nicht ausgeführt wird“. – Bardenhewer 1903, 264: „Der erste Teil der Schrift oder die Beschreibung des Weges des Lebens ist in ihrem ganzen Umfange nach eine leichte Überarbeitung des entsprechenden Abschnittes der Texte der Didache“. – Leclercq, 1925: „La première partie (4–14) contient la description des Deux Voies ou plutôt de la Bonne Voie, la seule dont on parle malgré la promesse du prologue“.

¹⁷ CEA 13 (Schermann 23f): ἀδελφοί, τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νοουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν. – Schöllgen hat Verweise dieser Art als Indizien für die intentionale Unvollständigkeit von Kirchenordnungen gedeutet. Steimer hielt die gattungsspezifische Funktion von Kirchenordnungen als Konstitutionen, also als geistig-rechtliche Grundtexte für Gemeinden oder Kirchen, d.h. verfaßte Gemeinwesen, dagegen. Unvollständigkeit im Detail und Offenheit seien noch kein Indiz gegen intentionale Vollständigkeit. Vgl. G. Schöllgen, Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie. In: OrChrA 229 (1987) 149–159. – Ders., Die Didache als Kirchenordnung. In: JbAC 29 (1986) 5–26. – Steimer 1992, 269–275.

¹⁸ Eine solche Überschneidung könnte zum Ausgangspunkt für eine Untersuchung der CEA als Texteinheit werden.

Es findet sich nun aber in der Zweiwegelehre der CEA durchaus auch ein Anfang eines zweiten Weges, zumindest, wenn man als mögliches Strukturmerkmal ein dem in CEA 4,2 gebotenen ἡ μὲν [δόδος] ... τῆς ζωῆς korrespondierendes ἡ ὁδὸς δὲ sucht. Dieses bietet der Text tatsächlich, aber nicht am Ende des ersten Weges, sondern ziemlich genau in der Mitte, in CEA 8, dem ausführlichsten Stück Eigengut der hier gebotenen Zweiwegelehre¹⁹. Unter Weglassung dieses Textstückes gäbe es in der CEA keinen zweiten Weg. Ähnlich wie in der Didache lautete dann die Aufzählung: „Mein Kind, meide alles Böse ... sei [insbesondere] nicht zornig; denn der Zorn führt zum Totschlag ... sei nicht lüstern; denn die Begierde führt zu Unzucht ...“²⁰.

Ein kurzer Einschub in CEA 7 und ein längerer in CEA 8 erweitert und verändert die Bedeutung und den Charakter dieser Aufzählung nun aber grundlegend. In CEA 7 wird die Aussage über den Zorn (ὀργή) ergänzt durch die Feststellung: „Bei der Leidenschaft (ὁ θυμός) handelt es sich nämlich um ein männliches Daimonion (δαμόνιον ἀρρενικόν). Deswegen ereifere dich nicht, sei nicht streitsüchtig und [vor allem] kein Hitzkopf (θυμώδης)“²¹. Der neue Ausdruck, der in der Didache-Quelle nicht steht, ist θυμός. Was in der alten Quelle jedoch vorkommt, ist das Adjektiv θυμικός. Es wird hier durch das in etwa gleichbedeutende, aber platonisch gefärbte θυμώδης (θυμοειδής-θυμός-gestaltig) ersetzt. Nicht mehr ὀργή, sondern θυμός ist jetzt also der Basisbegriff dieser Stelle. Damit verändert sich aber auch die Bedeutung des in CEA 8 folgenden Ausdrucks ἐπιθυμία. Diese wird nicht einfachhin als das Laster der wollüstigen Begierde verstanden, sondern, wie im folgenden dann auch zu lesen ist, als „weibliches Daimonion“ (θηλικὸν δαμόνιον). Im Exzeß freilich gereichen dem Menschen sowohl der Trieb des θυμός als auch der Trieb der ἐπιθυμία zum Verderben (ἀπόλλισι), ersterer durch den Zorn (ὀργή), der zum Totschlag (φόνος) führt, letzterer durch die sexuelle Begierde (ἡδονή), die zur Unzucht (πορνεία) führt²². Ursache für ein solches Verderben sind aber nun nicht – und das will der Autor hier offensichtlich hervorheben – die natürlichen Daimonia

¹⁹ Das andere größere Stück in CEA 12 bleibt, da für die Thematik nicht einschlägig, hier unberücksichtigt.

²⁰ CEA 7f (Schermann 16f): τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ ... μὴ γίνου ὀργίλος· ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον ... μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν ...

²¹ CEA 7 (Schermann 17): ἔστι γὰρ δαμόνιον ἀρρενικὸν ὁ θυμός. μὴ γίνου ζηλωτῆς μηδὲ ἐριστικός μηδὲ θυμώδης. Eine neutrale Übersetzung von δαμόνιον legt sich nahe wegen des Ausdrucks πονηρὰ δαμόνια in CEA 8,4 (Schermann 18). Nur wenn man den natürlichen Seelenkräften θυμός und ἐπιθυμία verfällt, wenn man sie nicht zügelt, sondern sich von ihnen beherrschen läßt, erweisen sie sich als böse und dämonisch, und führen zum Untergang.

²² Wiederum sind die didache-nahe Quelle und das nur aus CEA bekannte Gut inhaltlich eng miteinander verknüpft. Das Sondergut von CEA 8 (Schermann 17) ist im folgenden Zitat durch eckige Klammern markiert: μὴ γίνου ἐπιθυμητής. ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν [καὶ ἔλκει τοὺς ἀνθρώπους πρὸς ἑαυτήν. ἔστι γὰρ θηλικὸν δαμόνιον ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ μὲν μετ' ὀργῆς, ὁ δὲ μετ' ἡδονῆς ἀπόλλισι τοὺς εἰσδεχομένους αὐτά].

θυμός und ἐπιθυμία, sondern die Sünde der Seele: „Der Weg [jener zweite – ὁδός δέ], durch den der böse Geist eindringt, ist die Sünde der Seele. Und wann immer er [auch nur] einen schmalen Eingang in ihr findet, erweitert er ihn und treibt jene Seele zu allem Schlechten, und er läßt den Menschen nicht mehr durchblicken und die Wahrheit sehen“²³.

Der einzige Weg, diesem Ruin (ἀπώλεια CEA 8,4) zu entgehen, ist: „Eure Leidenschaft (θυμός) soll Maß halten, und am kurzen Zügel sollt ihr sie führen und anhalten, damit sie euch nicht in böses Handeln stürzt“²⁴. Man kann dem bösen Geist also nur dadurch seinen Weg versperren, daß man die Seelenkräfte mäßigt (μέτρον ἔχειν) und zügelt (ἡνιοχεῖν) und so ihren Exzeß, der letztlich im bösen Handeln und im Untergang endet, unterbindet. Wo der Mensch aber zuläßt (ἐπιτρέπειν), daß seine Triebe sich weithin breitmachen (ἐπὶ πολὺ παραμένονσα), entarten sie zu üblen Dämonen (πονηρά ... δαιμόνια), die in seiner Seele wuchern (οἰδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ) und sich zu antipersonalen Kräften auswachsen (γίνονται μείζονες), wenn sie ihn zu ungerechtem Tun treiben, ihn auslachen und sich an seinem Untergang ergötzen²⁵.

Mag dieser anthropologische Gedankengang auch nicht dem klassischen Schema der Zweiwegelehre entsprechen, so könnte er doch als Element einer neuen, psychologisierenden Form derselben gedeutet werden. Jedenfalls wird an den erklärenden Einschüben in CEA 7–8 deutlich, daß neben das traditionell ethische Interesse der Zweiwegelehre hier ein von der Philosophie herkommendes Interesse an den innerseelischen Vorgängen tritt, und daß sich die CEA darum bemüht, die affirmativen Gebote mittels eines „argumentum ad hominem“ zu begründen.

2. CEA 7f im theologie- und geistesgeschichtlichen Kontext

Bemerkenswert sind aber im Einschub CEA 7f nicht nur die Elemente platonischer Seelenlehre, sondern auch der Eintrag biblischen Materials. Damit sind nicht nur die Namen der beiden Apostel gemeint, denen die Abschnitte CEA 7 und 8 als Zitate zugeschrieben werden, – bezeichnender-

²³ CEA 8,2 (Schermann 17): Ὁδός δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία ψυχῆς, καὶ ὅταν βραχίαν εἰσδυσιν σχῇ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτὴν καὶ ἄγει ἐπὶ πάντα τὰ κακὰ τὴν ψυχὴν ἔχειν καὶ οὐκ ἔξ διαβλέψαι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν. – Es ist offensichtlich der böse Geist der Verführer der Seele und der Täuscher und Blender des Menschen. Er kann aber nur dort wirken, wo die Seele ihm durch Sünde einen Angriffspunkt bietet. – Hinter dieser Vorstellung steht die traditionelle Dämonologie s.u. 2.

²⁴ Ὁ θυμός ὑμῶν μέτρον ἔχέτω καὶ ἐν βραχεὶ διαστήματι αὐτὸν ἡνιοχεῖτε καὶ ἀνακρούετε, ἵνα μὴ ἐμβάλλῃ ὑμᾶς εἰς ἔργον πονηρόν. – Zugrunde liegt diesem Gedanken das platonische Bild von der Seele als einem Gespann von widerstrebenden Rossen, die im Zaum zu halten und zu lenken Aufgabe der Vernunft ist: vgl. Phaidros 246a–256e; vgl. dazu u. 2.

²⁵ CEA 8,3 (Schermann 18): θυμός γάρ καὶ ἡδονὴ πονηρά ἐπὶ πολὺ παραμένονσα κατὰ ἐπίτασιν δαιμόνια γίνεται, καὶ ὅταν ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος, οἰδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ γίνονται μείζονες καὶ ἐπάγουσιν αὐτὸν εἰς ἔργα ἀδिका καὶ ἐπιγελώσιν αὐτῷ καὶ ἡδονται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ ἀνθρώπου.

weise äußern die Apostel mit griechischen Namen, Andreas und Philippus, die platonisierenden Textpassagen –, sondern vor allem die beiden auffälligen und seltenen Ausdrücke ἁμαρτία ψυχῆς und πονηρὸν πνεῦμα in CEA 8,2. Während ἁμαρτία ein im NT häufig gebrauchter Begriff ist, kommt die Formel ἁμαρτία ψυχῆς dort nicht vor²⁶. Dagegen erinnert der Ausdruck πονηρὸν πνεῦμα an Mt 12,43.45 bzw. Lk 11,24.26, an Lk 7,21 und Apg 19,12–16, wo jeweils von der Austreibung böser Geister die Rede ist, darüber hinaus auch an 1Sam 16,14 (1Reg 16,14 LXX), wo es heißt, daß der Geist des Herrn von Saul weicht und dieser vom bösen Geist des Herrn heimgesucht wird.

In Mt 12,43.45par taucht der Begriff in einem anthropologischen Kontext auf, der auch CEA 8 zugrunde zu liegen scheint: Im Evangelium ist von einem unreinen Geist die Rede (ἀκάθαρτον πνεῦμα), der, einmal ausgetrieben, nach einer Möglichkeit sucht, in seine frühere Behausung zurückzukehren, und, wenn ihm diese gewährt wird, noch schlimmere (πονηρότερα) Geister mit sich bringt²⁷. Ähnlich, aber noch markanter ist die Aus-

²⁶ Schermann verweist hier zwar auf Jo 8,34, aber die Anspielung ist doch sehr allgemein. – Auch in der frühen patristischen Literatur ist der Ausdruck wenig bezeugt: Bei Clemens von Alexandrien, Strom III 64,1, ist zwar eine enge Beziehung zwischen Seele und Sünde hergestellt (καὶ θάνατος ψυχῆς ἢ ἁμαρτία λέγεται – GCS Clemens II 225,19f), aber es geht im Kontext um den Untergang der Seele aufgrund der Werke der Begierde (τὰ τῆς ἐπιθυμίας ... ἔργα ααΟ. 225,8), d.h. der Laster, die aber nicht als Sünde der Seele bezeichnet werden. – Lampe, Patristic Greek Lexicon, gibt nur eine Stelle an: Athanasius, Contra gentes 5, wo es heißt, der Mensch, der nicht das ihm Geziemende, sondern das Gegenteil tue, mißbrauche seine Glieder, „und dies alles sei die Bosheit und Sünde der Seele“ (ἄπερ πάντα κακία καὶ ἁμαρτία ψυχῆς ἐστίν), und die Ursache dafür läge darin, daß sich die Seele wie ein Wagenlenker, der die Bahn im Stadion mißachte, vom Weg Gottes abwende (PG 25,12B). Auffällig ist hier nicht nur die Parallele im Ausdruck „Sünde der Seele“, sondern auch seine Verbindung mit dem Motiv des Abweichens vom Weg Gottes und der Hinweis auf den Wagenlenker. Obwohl von Athanasius ein ganz anderer Gedankengang entwickelt wird als in CEA 7f, wird doch der beiden Texten gemeinsame Motivvorrat sichtbar. – Ähnlich wie ἁμαρτία ψυχῆς ist auch die Formel ψυχῆς ἁμαρτητικῆς zu verstehen, die u.a. in Clemens Alex. Strom IV 12,1f begegnet und, in Verbindung gebracht mit den menschlichen Trieben (ἐπιθυμία, θυμός/ὀργή) und ihrer Tendenz, das Schauen der Erkenntnis Gottes (bzw. der Wahrheit vgl. CEA 8,2) zu behindern, eine deutliche Nähe zum vorliegenden Textstück erkennen läßt: „Es dürfte demnach bewiesen sein, daß Tod ist: die im Leib vollzogene Gemeinschaft der zum Sündigen geneigten Seele (mit der Sünde); Leben dagegen ist: die Trennung von der Sünde. Aber zahlreich sind die vor unseren Füßen liegenden Bollwerke und Gräben der Begierde und die Fallgruben des Zorns und der Leidenschaft; über diese muß hinwegspringen und überhaupt allen Veranstaltungen hinterlistiger Anschläge entfliehen, wer die Erkenntnis Gottes nicht mehr nur ‚durch einen Spiegel‘ schauen will“. (GCS Clemens II 253,17ff: Κινδυνεύει τοίνυν δεδειχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὐσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμός τῆς ἁμαρτίας. πολλοὶ δὲ οἱ ἐν ποσὶ χάρακες καὶ τάφροι τῆς ἐπιθυμίας τὰ τε ὀργῆς καὶ θυμοῦ βάραθρα, ἃ διαπηδᾶν ἀνάγκη καὶ πᾶσαν ἀποφεύγειν τὴν τῶν ἐπιβουλῶν ἀνασκευὴν τὸν μηκέτι ’δι’ ἐσώπτρου’ τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ κατοψόμενον ...

²⁷ Mt 12,43.45: ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι’ ἀνύδρων τόπων ... τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ’ ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα

sage 1Sam 16,14: Saul ist ja zunächst deswegen mit dem Geist des Herrn begabt, weil der Herr ihn durch Samuel als seinen Gesalbten erwählt hat. Dann wird er aber wegen seiner Sünde verworfen und so gereicht ihm seine ursprüngliche Begabung statt zum Segen zum Fluch²⁸.

Auch in CEA 8,2 ist die Sünde, genauer „die Sünde der Seele“, das Einfallstor, der Weg, durch den der böse Geist Zugang ins Innere des Menschen findet, dort seine destruktive Wirkung entfalten kann und so den Menschen in den Untergang treibt. Wenn hier gesagt wird, der böse Geist verbreitere den engen Zugang zur Seele (βραχέϊαν εἰσδύνειν ... πλατύνει), spielt der Text auf ein in der antiken Dämonologie traditionelles Bild an, das auch in Mt 12,43.45par zum Ausdruck kommt, und das die Besessenheit als eine Inbesitznahme des Inneren durch die bösen Geister nach Art einer Hausbesetzung darstellt. Sprechen die Zitate Mt 12,43.45par aber lediglich von einer Rückkehr der unreinen Geister in das verlassene Haus, so bietet ein bei Clemens von Alexandrien überliefertes Zitat des Valentin im 2. Buch der Stromateis, 114,3–6, einen Beleg für die Vorstellung vom ruinösen Eindringen des bösen Geistes in dieses Haus, wie es sich in CEA 8,2 andeutet²⁹. Valentin beschreibt in diesem kurzen Textstück sehr anschaulich, wie sich die bösen Geister in der Seele einnisten, wie unflätige Gäste die Herberge verschmutzen und ruinieren, und dann deutet er an, daß sich der Mensch wohl ohne die Vorsorge (προνοία) Gottes bzw. Christi nicht aus dieser mißlichen Situation befreien könnte.

Die Parallelen liegen aber hier nicht nur auf der Ebene des Bildmaterials, auch im Gedankengang findet sich eine ähnliche Struktur: Nach CEA 8,2 ist derjenige, der auf dem zweiten Weg sein Unwesen treibt, der böse Geist. Er kann aber nur dort Schaden anrichten, wo er in der Sünde der Seele eine Schwachstelle findet, die ihm ermöglicht, vom Menschen Besitz zu ergreifen. Man könnte also schlußfolgern, daß eine Seele, die nicht sündigt, das

πονηρότερα ἑαυτοῦ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ. καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων.

²⁸ 1Sam 16,14 (1Reg 16,14 LXX): καὶ πνεῦμα κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ, καὶ ἐπνιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου. – Vgl. 1Reg 10,10b LXX: καὶ ἤλατο ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα θεοῦ. 1Reg 15,24a LXX: καὶ εἶπεν Σαουλ πρὸς Σαμουὴλ: ἡμάρτηκα ὅτι παρέβην τὸν λόγον κυρίου καὶ τὸ ῥῆμά σου. – 1Reg 16,1a LXX: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαμουὴλ: ἕως πότε σὺ πενθεῖς ἐπὶ Σαουλ, κἀγὼ ἐξουδένωκα αὐτὸν μὴ βασιλεύειν ἐπὶ Ἰσραὴλ.

²⁹ Strom II 114,3–6: „Einer aber ist gut' dessen offenes Reden die Offenbarung durch den Sohn bildet und durch den allein das Herz wohl rein werden könnte, indem jeder böse Geist (παντὸς πονηροῦ πνεύματος) aus dem Herzen hinausgestoßen wird. Viele Geister nämlich, die in ihm wohnen, lassen es nicht rein sein, jeder aber von ihnen tut seine eigenen Werke, und auf viele Weisen tun sie (ihm) Freveltaten durch unanständige Leidenschaften an (πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις). Und mir scheint das Herz [dadurch] etwas ähnliches zu erleiden wie ein Wirtshaus. Und jenes nämlich wird durchbohrt und durchgraben (κατατιγῶνται τε καὶ δρύεται) und oft wird es gefüllt mit Unrat... Auf diese Art ist auch das Herz, solange es nicht Fürsorge erfährt, unrein und Wohnort vieler Dämonen (τὸν τρόπον τοῦτον καὶ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος <οὔσα>, πολλῶν οὔσα δαιμόνων οἰκητήριον...)“. Text und Kommentar dazu: Vgl. Chr. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen 1992, 54–82, bes. 70–76.

sicherste Bollwerk gegen den bösen Geist ist. Es läge dann bei der Seele, ob dieser Macht über sie bekäme oder nicht. – Das Valentin-Zitat hat zunächst eine andere Aussagetendenz: Da scheint die Seele dem unreinen Geist ausgeliefert, und nur durch die Fürsorge und Heimsuchung durch Gott wird sie davon frei. Hier nimmt die Seele eine ganz passive Rolle ein. Und dieser Vorstellung tritt Clemens in seiner anschließenden Argumentation energisch entgegen, weil er dahinter, wohl zu Unrecht³⁰, die Annahme einer von Natur aus geretteten Menschenklasse vermutet. Zunächst versucht er diese Vorstellung mittels eines Syllogismus ad absurdum zu führen und bescheinigt dem Valentin dann: Wenn er mit jener Vorsorge Gottes die Bekehrung der Seele (μετάνοια), d.h. ihren Griff (ἐλέσθαι) nach dem Besseren meine, dann vertrete er, ohne es zu wissen, genau das, was auch „die von uns vertretene Wahrheit bestimmt, nämlich, daß die Erlösung aufgrund gehorsamer Belehrung und nicht aufgrund einer Naturanlage zustandekommt“³¹. Es geht also Clemens hier darum, die aktive Rolle der menschlichen Seele zu betonen und Ursache und Wirkung des Bösen klar auseinanderzuhalten: In die Seele des Sünders können Teufel und unreine Geister einströmen (vgl. Strom II 116,3), weil der Mensch tut, was Gott zuwider ist (vgl. Strom II, 116,4–117,4). Was also in CEA 8 nur ganz knapp angedeutet ist, wird schon von Clemens klar ausgesprochen: Die Ursache des Bösen liegt im Sündigen des Menschen, dessen Auswirkung ist die ruinöse Inbesitznahme des Inneren durch den bösen Geist.

Auch die psychologischen Äußerungen von CEA 7f und die dort gebrauchten Begriffe θυμός – επιθυμία, ἄρρενικόν – θηλικόν, δαμόνιον und ἡνιοχεῖν gewinnen an Plastizität, wenn man sie vor dem Hintergrund alexandrinischen Denkens, wie es bei Clemens begegnet, liest.

In Strom III 91ff etwa setzt sich Clemens mit dem Doketen Julius Cassianus und seiner Mißdeutung einer Stelle aus dem Ägypterevangelium auseinander, wonach dieser offenbar „nicht weiß, daß <da> mit dem θυμός auf einen männlichen und mit der επιθυμία auf einen weiblichen Trieb (ὁρμή) angespielt wird, und daß, wo diese wirksam geworden sind, Reue und Scham (Schande) nachfolgen“³². Die Parallele besteht hier in der Zuordnung von θυμός und ἄρρεν sowie von επιθυμία und θήλυς. Anders als CEA 7f spricht aber Clemens hier nicht vom δαμόνιον, sondern von der ὁρμή, dem Trieb, vielleicht, weil er sich an die sokratische Definition des Begriffs hält (vgl. Strom I 83,4), und ihn nicht im Sinne eines Antriebs, sondern apotropäisch versteht³³.

³⁰ Vgl. Marksches 1992, 79–82.

³¹ GCS Clemens II 175,20–23: ἐάν γάρ δὲ μετανοήσασαν αὐτὴν ἐλέσθαι τὰ κρεῖττω, τοῦτ' ἐκεῖνος ἄκων ἐρεῖ, ὅπερ ἡ παρ' ἡμῖν ἀλήθεια δογματίζει, ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως <γίγνεσθαι> τὴν σωτηρίαν.

³² Strom III 93,1. GCS Clemens II 238,27–30: ἔπειτα δὲ ἀγχοεῖν μοι δοκεῖ ὅτι θυμὸν μὲν ἄρρενα ὁρμὴν, θήλειαν δὲ τὴν επιθυμίαν αἰνίττεται, οἷς ἐνεργήσας μετάνοια ἐπεται καὶ ἀισχύνη. Die Zuordnung von männlich und weiblich in diesem Gedankengang geht auf Aristoteles zurück.

³³ GCS Clemens II 54,10–12: καὶ τῷ Σωκράτει τὸ δαμόνιον αἴτιον ἦν οὐχὶ μὴ καλῶν, ἀλλ' ἀποτρέπων, εἰ καὶ μὴ προέτρειν. – Darüber hinaus kommt Clemens auf den δαίμων

Auch der Gedanke vom Zügeln des θυμός ist längst traditionell und orientiert sich zunächst an Platons Phaidros 246a–254e. Aber das Motiv hat auch im alexandrinischen Denken eine beträchtliche Rezeptionsgeschichte³⁴. Es begegnet bei Philo, bei Clemens und Origenes. Allerdings klingt es in CEA 8,3 nur ganz schwach an. Ein Hinweis darauf, wer denn tatsächlich zügelt und somit ἡνίοχος ist, fehlt ganz³⁵. Auffällig ist aber, daß hier nur vom Zügeln des θυμός die Rede ist und nicht von beiden Trieben. Diese Asymmetrie zeigt sich auch in der Darstellung des Seelengespanns in Phaidros 253c–254e, auch wenn die Rosse dort nicht explizit mit θυμός und ἐπιθυμία identifiziert werden. Ebenso findet der Gedanke, daß ein nicht gezügeltes Triebgespann das Schauen verhindert (vgl. Phaidros 247d–248c) in abgeänderter Form in CEA 82,2–3 seinen Niederschlag: Will man nicht Gefahr laufen, daß der böse Geist den Menschen am Schauen der Wahrheit hindert, muß man dem θυμός ein Maß setzen und ihn am kurzen Zügel führen, d.h. das unbotmäßige Tier so zähmen, daß nicht das ganze Gespann aus dem Zügel läuft.

Mit diesen Beobachtungen, besonders den letzten, wird deutlich, daß es nicht darum gehen kann, irgendein literarisches Abhängigkeitsverhältnis etwa zwischen CEA und Clemens von Alexandrien zu konstruieren, sondern lediglich darum, den traditionellen Rahmen des Zusammenspiels von Seelenlehre, Sündenlehre und Dämonologie zu umreißen, in dem die sehr kurzen Andeutungen der Kirchenordnung stehen, und durch den sie sich, wird dieser Rahmen erst einmal sichtbar, als äußerst knappe und doch vielschichtige Rezeption dieser breit entfalteten Tradition erweisen. Zugleich läßt sich mit diesen Beobachtungen illustrieren, wie sich das Argumentationsschema der Zweivegelehre in einer psychologisierenden Überarbeitung verflüchtigt, die ursprüngliche Struktur aber trotzdem, wenn auch nur ansatzweise, sichtbar bleibt.

zu sprechen, (vgl. Strom II 131,4; GCS Clemens II 185,19f), indem er Platon referiert, nach dem δαίμων das unsere Seele Leitende (τὸ ... ἡγεμονικόν) sei.

³⁴ Zur Rezeption des Motivs in der frühchristlichen Literatur vgl. H. König, Christus – ἡνίοχος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes. In: W. Geerlings / H. König, Origenes. Vir ecclesiasticus. Bonn 1995, 45–58.

³⁵ Bei Platon ist es der νοῦς (vgl. Phaidros 247c und 248a), bei Philo der νοῦς, der λογισμός oder die φρόνησις, bei Clemens und Origenes ist es Christus, der Logos (vgl. die Stellen bei König 1995, 46–55).

„Das Herz dem Bruder öffnen“

Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung,
zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe

Christoph Joest

Im Anschluß an die Ausgabe von Brief 3¹ des großen ägyptischen Koinobiarchen Pachom (287–347²) wird hier die Übersetzung eines weiteren Briefes aus dem pachomianischen Schriftencorpus vorgelegt, gefolgt von dem Versuch einer Deutung. Da dieser Versuch die Echtheit der Pachombriefe im Grunde voraussetzt, muß zuvor diese selbst ausführlich thematisiert werden.

1. Die Frage der Echtheit

In seinem Lübecker Vortrag vor dem Forum des 18. Deutschen Orientalistentags 1972 betonte Hans Quecke, daß „die *äußeren* Zeugnisse für die Echtheit der Briefe ... kaum etwas zu wünschen übrig“ lassen³. Damit ist

¹ Ch. Joest, Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3, ZKG 103 (1992) 1–32.

² Zur Begründung dieser Datierung s. Ch. Joest, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros', ZNW 85 (1994) 132–144, in Erweiterung von Ansätzen bei R. Lorenz, Zur Chronologie des Pachomius, ZNW 80 (1989) 280–283; ähnlich schon W. Bousset, Apophthegma. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, 272; E. Brunner-Traut, Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten, Köln ²1984, 36 u. 366; zeitweise auch H. Bacht, Pachomius und Evagrius. Zur Typologie des koptischen Mönchtums. In: K. Wessel (Hg.), Christentum am Nil, Recklinghausen 1964, 151; ders., Evagrius Ponticus und Pachom von Tabennêsi: Das Vermächtnis des Ursprungs. In: J. Sudbrack (Hg.), Zeugen christlicher Gotteserfahrung, Mainz 1981, 45. – Eine andere Ansicht (Geburtsjahr Pachoms 292) vertrat P. Ladeuze, Études sur le cénobitisme pachômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Löwen 1889, 229–233; ihm folgten H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II, Pachom – der Mann und sein Werk, Würzburg 1983, 19; D. J. Chitty, A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations, StPatr 2 (TU 64), Berlin 1957, 379f; ders., The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966, 208; St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum Bd. 1, Mainz 1904, 150f Anm. 4; A. Veilleux, Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples (CS 45), Kalama-zoo, Michigan ²1985, 267 Anm. 1 zu SBo 7.

³ H. Quecke, Die Briefe Pachoms. In: W. Voigt (Hg.), XVIII. Deutscher Orientalisten-

hauptsächlich das Zeugnis des Hieronymus gemeint, der die Briefe zusammen mit einem Bündel anderer Pachomianerschriften im Jahre 404, also keine 60 Jahre nach Pachoms Tod, ins Lateinische übersetzte. Diese Zuweisung wird auch durch die Existenz wenigstens einiger dieser Briefe in koptischer Sprache unterstützt, weil Pachom, wenn überhaupt, seine Korrespondenz ursprünglich auf Koptisch geschrieben haben muß. Die Argumente sollen im einzelnen hier nicht wiederholt werden; sie sind von Quecke gut zusammengefaßt worden⁴. Doch die auffallende Betonung der „äußeren Zeugnisse“ läßt die Frage nach den *inneren* Kriterien der Echtheit wach werden. Bei Quecke, der urteilt, daß „am pachomianischen Ursprung der Briefe nicht gezweifelt werden“ kann⁵, unterbleibt jedoch ihre Diskussion. Sollte es hier trotz allem Bedenken geben?

In der Tat mag man sich angesichts der eigenartigen „Geheimschrift“, die in manchen Briefen Verwendung findet⁶, fragen, ob einem Mann vom Format Pachoms solche kuriosen Produkte zuzutrauen sind⁷. Da aber der vorliegende Brief 7 keine dieser geheimnisvollen Zeichen enthält, wird hier auf ihre Beschreibung verzichtet.

Eine Erörterung der inneren Echtheitskriterien stößt indessen noch auf eine ganz andere Schwierigkeit: Woran sollen solche Kriterien festgemacht werden? Denn auch für die Katechesen Pachoms, die hier als Vergleichstexte in Frage kommen, fehlt bislang der eindeutige Nachweis ihrer Echtheit⁸, obgleich diese in jüngerer Zeit nicht ernsthaft bezweifelt wurde. Bei den Regeln Pachoms hingegen ist es noch immer offen, welche Teile von ihm selbst stammen und welche späterer Bearbeitung entsprungen sind⁹.

tag vom 1. bis 5. Oktober 1972 in Lübeck. Vorträge (ZDMG Suppl. II), Wiesbaden 1974, 96–108, hier: 101 (Hervorhebung von mir).

⁴ Außer in der soeben genannten Arbeit noch in: Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library, eingeleitet u. hg. v. Hans Quecke (TPL 11), Regensburg 1975, 11–17.

⁵ H. Quecke, Die griechische Übersetzung der Pachombriefe (Dublin, Chester Beatty Library, Ms. W. 145), StPapy 15 (1976) 153–159, hier: 155. Damit ist aber wohl nicht mehr gesagt, als daß die Briefe ganz allgemein aus dem Umkreis der Pachomianermönche stammen.

⁶ Ausführlich dazu Quecke, Briefe griechisch (s. Anm. 4) 18–40; s. ferner Ch. Joest, Gott und den Menschen dienen (s. Anm. 1) 3–10; I. Opelt, Lingua ab angelo tradita: Dekodierungsversuch der Pachomiusbriefe. In: Mémorial Dom Jean Gribomont (1920–1986), Rom 1988, 453–461; E. Testa, Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani, Jerusalem 1962, 79.

⁷ Vgl. Quecke aaO. 14f.

⁸ Quecke meint, es „wäre eine genaue Überprüfung aller unter Pachoms Namen überlieferten Schriften auf ihre Echtheit hin jedenfalls keine unnötige Arbeit“, H. Quecke, Ein Pachomiuszitat bei Shenute. In: Probleme der koptischen Literatur, hg. vom Institut für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Bearb. v. P. Nagel, Halle 1968, 155–171, hier: 166.

⁹ Vgl. Th. Baumeister, Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln, MThZ 40 (1989) 313–321. Von der umfangreichen Literatur zu den Pachom-Regeln sei genannt: H. Bacht, Vermächtnis II (s. Anm. 2) (lat. u. dt. Text mit Kommentar); Ch. de Clercq, L'influence de la règle de Saint Pachôme en Occident. In: Mélanges d'histoire du Moyen Age, dédiés à la mémoire du Louis Halphen, Paris 1951, 169–176; F. Ruppert,

Es fehlt uns also für unsere Fragestellung der Fixpunkt in Form eines Dokumentes, für das Pachom als Urheber zweifelsfrei feststünde. Wir müssen einen anderen Weg einschlagen, um uns an eine Lösung heranzutasten.

Dafür sehe ich nur folgende Möglichkeit: Es gilt, aus dem Pachomianerschrifttum einschließlich der Viten charakteristische inhaltliche Aussagen zu isolieren, die als *unterscheidend „pachomisch“* gelten dürfen. „Pachomisch“ nenne ich sie, um ihren Ursprung bei Pachom selbst zu kennzeichnen; im Unterschied dazu würde „pachomianisch“ Charakterzüge der Gemeinschaft als Ganzer einschließlich der Schriften von *Horie* († nach 387), dem zweiten Nachfolger Pachoms, und von *Theodoros* († 368), dessen zeitweiligem Stellvertreter, benennen. Inhaltlich hängen beide Begriffe natürlich zusammen, weil Pachom mit seiner Inspiration die Gemeinschaft der Brüder geprägt hat, so daß man erwarten sollte, in deren Leben und Schrifttum die „Handschrift“ Pachoms wiedererkennen zu können. Dennoch gab es auch Konflikte unter den Pachomianern, vor allem zwischen Pachom selbst und Theodoros¹⁰, die darauf hinweisen, daß die Umsetzung des original Pachomischen in der Bruderschaft nicht so glatt vonstatten ging. Diese Beobachtung wird uns wertvolle Indizien für unsere Untersuchung liefern.

2. Das unterscheidend Pachomische

Um Unterscheidendes überhaupt erkennen zu können, werden wir vor allem die Aussagen bedenken müssen, die aus dem Rahmen des damals herkömmlichen Mönchtums vor allem anachoretischer Prägung herausfallen. Das ist freilich eine Minimalbasis, denn es ist damit zu rechnen, daß Pachom auch vieles gelebt und gelehrt hat, das sich von dem Leben der Wüstenmönche nicht unterschied¹¹. Das Unterscheidende läßt sich aber nur da

Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (MüSt 20), Münsterschwarzach 1971, 233–281; M. M. van Molle, *Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure*, La Vie Spirituelle, Suppl. 21 (1968) 392–424; dies., *Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune connues en chrétienté*, aaO. 108–127; A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* (StAns 57), Rom 1968, 116–132; A. de Vogüé, *Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes*, RHE 67 (1972) 26–67; ders., *Le nom du supérieur de monastère dans la règle pachômienne. A propos d'un ouvrage récent*, StMon 15 (1973) 17–22.

¹⁰ Vgl. Ch. Joest, *Apa Pachom – Mönchsvater und Diener aller. Die Doppelberufung Pachoms und sein Konflikt mit Theodoros*, StMon 36 (1994) 165–181; ders., *Pachom und Theodoros. Konflikte im Autoritätsverständnis bei den Pachomianern*, ThPh 68 (1993) 517–530; ders., *Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese*, GuL 66 (1993) 249–271, hier: 260–271; ferner B. Büchler, *Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut*, München 1980, 41–43. 48. 97–101. 106–109; M. M. van Molle, *Confrontations entre les règles* (s. Anm. 9) 421–423; F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* (s. Anm. 9) 209–232; B. Steidle, *Der heilige Abt Theodoros von Tabennesi. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres (368–1968)*, EuA 44 (1968) 91–103.

¹¹ Vgl. dazu Ch. Joest, *Gott und den Menschen dienen* (s. Anm. 1) 21–26, sowie den

festmachen, wo Pachom dem Anachoretentum bewußt und entschieden widersprach oder in der Praxis andere Akzente setzte.

Um aber hierfür einen systematisch wie biographisch sinnvollen Ansatzpunkt zu erhalten, haben wir mit der Bekehrung Pachoms zu beginnen. Mit diesem „Urerlebnis“ müssen sich die anderen Unterscheidungsmerkmale in Verbindung bringen lassen, wenn das Bild eines überzeugenden Lebensentwurfes entstehen soll.

In mehreren Aufsätzen habe ich mich darum bemüht, das unterscheidend Pachomische herauszuarbeiten¹². Es ist hier nicht der Raum, all das noch einmal neu zu begründen. Eine thesenartige Zusammenfassung mag für unseren Zweck genügen.

Pachom begegnete dem Christentum in der Erfahrung intensiver Nächstenliebe und Fürsorge seitens der Gemeinde von Theben (Nê) zu einem Zeitpunkt, als er selbst in großer Not war. Er erfuhr am eigenen Leibe den christlichen Glauben als Liebesdienst am Mitmenschen um Christi willen. So gelobte er damals:

Mein Herr Jesus Christus, Gott aller Heiligen! Deine Güte möge mich eilends erreichen, rette mich aus dieser Not! Und ich für mein Teil werde dem Menschengeschlecht dienen alle Tage meines Lebens.¹³

Dieses Gelübde als Keimzelle der Berufung und Lebensvision Pachoms wird uns in den einzelnen Viten in unterschiedlicher Fassung überliefert. Die griechische Vita G1 hat ausführlicher: „... dann will ich Deinem Willen alle Tage meines Lebens dienen; und indem ich alle Menschen liebe, will ich ihnen dienen nach Deinem Gebot“¹⁴. Sie betont also, daß Pachom dem Willen *Gottes* dienen wolle, akzentuiert dies aber in einer Weise, daß hierin der eigentliche Inhalt des Gelübdes zu bestehen scheint; der Dienst an den

in Anm. 10 genannten Aufsatz: Apa Pachom; ferner s. H. Bacht, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum. In: K. S. Frank (Hg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (Wege d. Forschung 409), Darmstadt 1975, 183–229; T. G. Kardong, The Monastic Practices of Pachomius and the Pachomians, StMon 32 (1990) 59–78.

¹² Außer den in Anm. 10 genannten Aufsätzen s. noch: Ch. Joest, „... alle Tage den Menschen dienen.“ Pachomius und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben, EuA 67 (1991) 35–50; ders., Benedikt von Nursia und der Stellenwert gegenseitiger brüderlicher Liebe bei Pachom, Horsiesi und Basileios d. Großen, EuA 68 (1992) 312–326, hier: 315–318; ders., Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern, VigChr 47 (1993) 119–130; außerdem wird in den VigChr demnächst erscheinen: ders., „Unsere Hände den Armen öffnen“. Das *opus monasticum* der Pachomianer. Für eine übersichtliche Zusammenfassung s. ders., Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute, Göttingen 1995, 97–122.

¹³ Bo 7: L. Th. Lefort, S. Pachomii vita bohairice scripta (CSCO 107), Löwen 1936, 4,5–8; = frz. ders., Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon 16), Löwen 1943, 82,23–26; engl. A. Veilleux, Pachomian Koinonia I (s. Anm. 2) 27.

¹⁴ G1 5: F. Halkin, Sancti Pachomii Vitae Graecae, edd. Hagiographi Bolandini ex recensione F. Halkin SI (SH 19), Brüssel 1932, 3,30 – 4,3; engl. Veilleux, Pachomian Koinonia I (s. Anm. 2) 300.

Menschen tritt lediglich noch erläuternd hinzu. Die Vita G2 hat schließlich nur: „... dann werde ich Dir dienen alle Tage meines Lebens, und ich werde leben nach Deinen Gesetzen.“¹⁵

Dieses Nebeneinander verschiedener Fassungen deute ich, hierin Fidelis Ruppert folgend¹⁶, als eine spiritualisierende Entwicklung, die den Akzent schrittweise vom konkreten Nächstendienst verlagert hat auf den Dienst Gott gegenüber. Eine umgekehrte Entwicklung anzunehmen ist nämlich wenig plausibel, während die stärkere Betonung der sozialen Beziehung in den koptischen und die Akzentuierung der Gottesbeziehung in den griechischen Quellen den Mentalitätsunterschieden zwischen Orientalen und Hellenisten genau entspricht¹⁷. Bereits hier zeigt sich der Konflikt um das unterscheidend Pachomische, dem Pachom Zeit seines Lebens ausgesetzt war. Wie immer man die Quellenlage beurteilt¹⁸, das Unterscheidende liegt in jedem Falle in dem Versprechen, den Menschen zu dienen und sie zu lieben. Angesichts dessen, was Pachom in Theben persönlich erlebt hat, ist diese Grundausrichtung seines Lebens auch psychologisch vollkommen verständlich. Wir haben hierin den zentralen Kernpunkt des unterscheidend Pachomischen zu sehen.

Dieses Kriterium bestätigt sich z. B. überall da, wo Pachom in Konflikt mit seinem Schüler Theodoros gerät: In bezug auf das Fasten drängt der Jüngere auf asketische Leistung, Pachom jedoch liegt es am Herzen, daß die Brüder körperlich nicht so geschwächt werden, daß sie keine Arbeit mehr verrichten und so ihre Hände nicht mehr den Armen öffnen können¹⁹. – Muß sich Pachom krankheitshalber von seinem Schüler dienen lassen, so wäscht er ihm wenigstens die Füße, um seiner Berufung, Diener aller zu sein, gerecht zu werden und das Vorbild der Fußwaschung Jesu zu erfüllen²⁰. – Wird er von Theodoros bevorzugt behandelt, weist er das im Hinblick auf die anderen Brüder als persönlich erlittenes Unrecht zurück und begründet es mit Mt 20,28: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele.“²¹

¹⁵ G2 6: Halkin (s. Anm. 14) 172,13–14.

¹⁶ F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum (s. Anm. 9) 11–18.

¹⁷ Dieser Unterschied läßt sich auch in den Apophthegmen beobachten, s. Ch. Joest, Vom Sinn der Armut (s. Anm. 10); in ähnlicher Richtung: Th. Baumeister, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums, ZKG 88 (1977) 145–160.

¹⁸ D. J. Chitty gibt der griechischen Vita den Vorzug gegenüber der koptischen, s. ders., *The Desert a City* (s. Anm. 2) 7; ders., *Pachomian Sources Once More*, StPatr 10 (TU 107) Berlin 1970, 54–64; ders., *Pachomian Sources Reconsidered*, JEH 5 (1954) 38–77.

¹⁹ Bo 35: Lefort, CSCO 107 (s. Anm. 13) 26,5–13 = frz. ders., *Vies coptes* (s. Anm. 13) 105,31–106,8; engl. Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 59f; vgl. den Anm. 12 genannten Aufsatz: Ch. Joest, „Unsere Hände den Armen öffnen“.

²⁰ Bo 61: Lefort, CSCO 107 (s. Anm. 13) 40,33–35; = frz. ders., *Vies coptes* (s. Anm. 13) 123,11–14; engl. Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 81.

²¹ Bo 98: Lefort, CSCO 107 (s. Anm. 13) 80,13–17; = frz. ders., *Vies coptes* (s. Anm. 13) 166,4–10; engl. Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 135; vgl. ferner Bo 47 u. 48: Lefort aaO. 33,17–34,32 = *Vies coptes* 114,2–115,23; Veilleux aaO. 69–71. Der

Wir finden dieselbe Akzentsetzung aber auch in einer Ansprache, die uns die Pachomvita überliefert und in der sich der große Koinobiarch mit dem Anachoretentum seiner Zeit auseinandersetzt. Dort heißt es:

„Ich will euch über die Brüder belehren, die in der Koinonia die niedrigsten sind, die sich nicht großen Übungen hingeben und keine maßlose Askese praktizieren, aber schlicht in der Reinheit des Leibes leben nach den eingesetzten Regeln und im Gehorsam und in der Verpflichtung. In der Sicht der Anachoreten sieht ihr Leben nicht vollkommen aus, und man blickt auf sie als auf die Niedrigsten ... (Aber) sie werden vollkommen erfunden werden im Gesetz Christi (vgl. Gal 6,2!) wegen ihrer Treue. ... Sie sind auch den Anachoreten weit überlegen, denn sie wandeln in der Verbindlichkeit, in der der Apostel wandelte, wie geschrieben ist: In der Liebe des Geistes dienen einander in einem freundlichen Geist und in aller Geduld vor unserem Herrn.“²²

Wie immer es mit der Echtheit dieser „Katechese“ im Rahmen der Pachomvita bestellt sein mag, es läßt sich das typisch Pachomische deutlich herausheören. Denn die Klimax des Abschnitts liegt ganz offensichtlich im Hinweis auf den gegenseitigen Dienst im Geist der Liebe, in einem freundlichen Geist und in Geduld. *Darin* besteht für Pachom die *vita apostolica*²³, und nicht wie sonst im Wandern, in Wundertaten und in der Askese²⁴. Ebenso bezeichnend ist die Erwähnung des „Gesetzes Christi“, das nach Gal 6,2 darin besteht, daß „einer des anderen Last“ tragen soll. In all dem schimmert Pachoms eigenes christliches Urerlebnis hindurch.

Dieses Kriterium liefert uns auch einen Anhaltspunkt für die Echtheit der Episode von dem mißglückten Anfang des gemeinsamen Lebens, die uns nur in einigen sahidischen Fragmenten überliefert ist²⁵. Der Anfang mißlingt, weil sich Pachom zum Diener aller macht. Für ihn ist das nur die Konsequenz aus seinem Gelübde; für die ersten Brüder ist es jedoch völlig unverständlich, und zwar wohl deshalb, weil sich das Dienersein nicht mit ihrem Bild von der Autorität eines geistlichen Vaters verträgt²⁶. Bezeichnend ist die Begründung, die von den Quellen für Pachoms Verhalten gegeben wird:

Ausdruck: „Welches Unrecht hast du mir getan!“ findet sich in S7, vgl. Lefort, *Vies coptes* 38,14–34 = SBo 120 bei Veilleux aaO. 175f.

²² Bo 105: Lefort, *Vita Pachomii* (s. Anm. 13) 26,5–13; ders., *Vies coptes* (s. Anm. 13) 105,31 – 106,8; engl. bei Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 149.

²³ Vgl. Bo 108: „Die Koinonia ist von Anfang an von unseren Vätern, den heiligen Aposteln gegründet worden“, Lefort, *CSCO 107* (s. Anm. 13) 98,2–5; = frz. ders., *Vies coptes* (s. Anm. 13) 186,22–24; engl. Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 159. Wenn Theodoros ganz ähnlich bekennt: „Diese (Koinonia) hat als ihren Urheber nach den Aposteln Apa Pachom“, so spricht er bereits als Epigone, der auf das Lebenswerk seines Meisters zurückblickt; s. Kat 3,5: L. Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (CSCO 160), Löwen 1956, 41,23f; engl. bei: A. Veilleux, *Pachomian Koinonia III. Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples* (CS 47), Kalamazoo/Michigan 1982, 95 (Abschnittszählung nach Veilleux).

²⁴ Dazu s. K. S. Frank, *Vita Apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche*, ZKG 82 (1971) 145–166.

²⁵ S1 u. S3: Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 13) 3,8 – 5,29 u. 65,7 – 69, 3; engl. Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 430–438.

²⁶ Ch. Joest, *Pachom und Theodoros* (s. Anm. 10).

Denn er sah, daß sie noch nicht geneigt waren, sich zu der vollkommenen Gemeinschaft zu verbinden, zu der Art, wie in der Apostelgeschichte über die Glaubenden geschrieben ist: „Sie waren ein Herz und eine Seele, und alle Güter gehörten ihnen gemeinsam; es gab keinen, der von dem, was ihm gehörte, gesagt hätte: das ist mein!“²⁷

Die Gemeinschaft der Urgemeinde, die *κοινωνία* nach Apg 4,42, d. h. das Teilen der Güter und die darin praktizierte Bruderliebe²⁸: das ist das Paradigma, dem Pachom folgt. Man muß sogar von einem regelrechten *Paradigmenwechsel* sprechen. Fühlten sich nämlich die Anachoreten durch das Wort Jesu an den reichen Jüngling verpflichtet: „Willst du vollkommen sein, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen und folge mir nach“ (Mt 19,21)²⁹, so war es für Pachom die Gemeinschaft der ersten Christen in Jerusalem und ihre im Teilen konkretisierte geschwisterliche Liebe. Das zeigt sich nicht zuletzt schon darin, daß Pachom den Begriff „Koinonia“ in dieser Form als griechisches Fremdwort zum Namen für seinen bald entstehenden Brüderdorf-Verband machte³⁰.

Daß wir in diesem Hinweis das unterscheidend Pachomische in Reinkultur vor uns haben, bestätigt ein Bibelzitat aus dem Hebräerbrieft, das dem soeben erwähnten Bericht über die ersten Brüder neben dem Wort der Apostelgeschichte als weitere Begründung aus der Heiligen Schrift beigegeben ist:

Wie es auch der Apostel sagt: „Vergeßt nicht das Wohltun und die Gemeinschaft, denn das sind die Opfer, die Gott wohlgefallen.“ (Hebr 13,16)³¹

Die Anachoreten brachten viele Opfer an Schlaf, Essen, Trinken oder Körperkraft, doch sie waren alle auf den einzelnen und sein Gottesverhältnis bezogen. Für Pachom galt gemäß dem Hebräerbrieft eine andere Art von Opfer: die Gemeinschaft (und diese fordert einem durchaus auch Opfer ab)

²⁷ S3: Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 13) 65,25–31; = S1 11 bei Veilleux, *Pachomian Koinonia I* (s. Anm. 2) 431.

²⁸ Zur Exegese vgl. M. Manzanera, Art. „Koinônia II, Nouveau Testament, B. Actes 2,42“, *DSp* 8 (1974) 1747–1750; R. Pesch, *Apostelgeschichte*, (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986, 179–194; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 21988, 64–68.88–91; H. Schürmann, *Gemeinde als Bruderschaft*. In: ders., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 61–73; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1. *Grundlegung*. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 204–206.

²⁹ Siehe z. B. die *Antonios-Vita* Kap. 2,3: Athanase d' Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink (SC 400), Paris 1994, 132. Man vgl. auch die Schwerpunkte der Eintragungen s. v. „Mt 19,21“ und „Apg 4,32“ in: Ch. Joest, *Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchsregeln* (IP 9), Steenbrugge/Den Haag 1994, 84 u. 105.

³⁰ D. J. Chitty, *The Desert a City* (s. Anm. 2) 24; A. Levis, *Koinonia e comunidade no monacato pacomiano*, *Clar* 15 (1975) 269–337; F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* (s. Anm. 9) 60–65. Ich kann mich Levis nicht anschließen, wenn er aaO. 301 meint, Pachom selbst habe nicht theoretisiert, sondern praktisch gelebt und daher die Bezeichnung „Koinonia“ nicht für sein Werk verwendet; dies hätten vielmehr erst seine bibelkundigen Nachfolger getan.

³¹ S3: Lefort, *Vies coptes* (s. Anm. 13) 65,31–33.

und das Wohltun, d.h. das Teilen, das Mitteilen der eigenen Gaben und Güter.

Man könnte noch mehr Beispiele dieser Art anführen³². Aber wir können jetzt schon zusammenfassend sagen: Das unterscheidend Pachomische liegt in dem entschlossen und durchgängig angewandten Paradigma der Jerusalemer Urgemeinde; es liegt in dem „Gesetz Christi“, einander die Lasten zu tragen; es liegt in der Vorordnung der Bruderliebe vor die asketische Leistung. Manche Formulierungen legen sogar eine Identifizierung von Gottesdienst und Nächstendienst nahe. Überall, wo wir auf solche Aussagen stoßen, hören wir die *ipsissima vox Pachomii*, wenn man es einmal so nennen darf.

Es liegt in der Konsequenz dieses Paradigmas und des ersten Gelübdes Pachoms, daß die unter seiner Leitung entstehenden Orte gemeinsamen Lebens weniger den Klöstern nach unserer heutigen Vorstellung glichen, auch nicht den Lauren der damaligen Zeit, sondern sich mit ihrer Mauer, dem Pförtnerhaus, der Gemeinschaftshalle und den nach Handwerkssparten gegliederten Zunfthäusern in nichts von normalen ägyptischen Dörfern unterschieden³³. Anders war nur die Bewohnerschaft und ihre geistliche Ausrichtung.

Es liegt ebenfalls in der Konsequenz der genannten Grundvoraussetzungen, daß Pachom seine Jünger nicht „Mönche“, sondern ausschließlich „Brüder“ nannte³⁴. Ebenso vermied er für den Vorsteher eines Brüderdorfes den Titel „der Erste“, obwohl sich die „Bürgermeister“ normaler ägyptischer Dörfer so oder ähnlich nannten³⁵, sondern er bezeichnete sie als „Oikonomoi“, als Verwalter. Deren Stellvertreter hingegen nannte er durchweg „die Zweiten“³⁶.

Zuletzt liegt es in der Konsequenz von Pachoms Gelübde und seiner Ausrichtung an dem Vorbild der Urgemeinde, daß er nicht nur seine Brüder untereinander zur Bruderliebe anleitete, sondern daß er die Dörfer, die durch ihren Arbeitsfleiß etwas erwirtschafteten, dazu anhielt, einmal im Jahr abzurechnen und einander wirtschaftlich auszuhelfen, wo es nötig war. Aber nicht nur das: von den Überschüssen wurden auch die Menschen in der Umgebung unterstützt³⁷.

³² Ich verweise hierfür noch einmal auf die Anm. 10 und 12 genannten Arbeiten.

³³ G. Rouillard, *La vie rurale dans l'empire byzantin*, Paris 1953, 51f u. 55f; Ch. Joest, *Spiritualität evangelischer Kommunitäten* (s. Anm. 12) 120–122.

³⁴ J. M. Lozano, *La comunità pacomiana: dalla comunione all' istituzione*, Clar 15 (1975) 237–267, hier: 250 u. 264f.

³⁵ G. Rouillard (s. Anm. 33) 52 u. 53.

³⁶ Vgl. F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum* (s. Anm. 9) 315–323; B. Steidle, „Der Zweite“ im Pachomiuskloster. Zum Verständnis des 65. Kapitels der Regel St. Benedikts, *BenM* 24 (1948) 97–104.174–179.

³⁷ H. Bacht, *Vermächtnis II* (s. Anm. 2) 144f Anm. 127; M. Krause, *Der Erlaßbrief Theodors*. In: D. W. Young (Hg.) *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, Beacon Hill, East Gloucester, Massachusetts 1981, 220–238; H. Quecke, *Eine Handvoll pachomianischer Texte*. In: W. Voigt (Hg.) *XIX. deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober in Freiburg im Breisgau*, Vorträge (ZDMG Suppl. III,1), Wiesbaden 1977,

Die zuletzt genannten Konsequenzen liegen allerdings auf dem Gebiet der Organisation und der Institution. Solche Einrichtungen sind bekanntlich zählbar, und so lebten auch diese noch eine Zeitlang nach Pachoms Tod weiter. Ihre Erwähnung profiliert das Anliegen Pachoms, aber für die Echtheitsfrage in bezug auf die Briefe müssen wir uns auf die zum Ausdruck gebrachten Ideale beschränken, weil sie das unterscheidend Pachomische deutlicher artikulieren. Hingegen gehört die Erwähnung der Institutionen zum „Pachomianischen“.

Es ist aber bezeichnend, daß gerade an dieser Stelle bereits fünf Jahre nach Pachoms Tod die Einheit der Koinonia fast zerbrochen wäre³⁸. Der Oikonomos des Klosters Tmušons, Apollonios, hatte sich überflüssige Güter beschafft, weigerte sich aber, Rechenschaft darüber abzulegen. Dem damaligen Generalabt Horsiese erklärte er, daß er mit seinen Regeln nichts zu tun haben wolle³⁹. Er konnte sogar einige andere Klostervorsteher in diese Revolte, allgemein „Armutsstreit“ genannt, hineinziehen. Wenige Jahre nach Pachoms Tod scheint also das unterscheidend pachomische Anliegen dieses Herbst-Kapitels nicht mehr plausibel gewesen zu sein, so daß auch die Institution ihren Sinn zu verlieren drohte. Erst Theodoros, der von Horsiese zu Hilfe gerufen wurde, konnte die alte Ordnung wieder herstellen, indem er Apollonios und die anderen ihrer Ämter enthob und neue Oikonomoi einsetzte. Allerdings hat Theodoros nicht durch die Rückkehr zur pachomischen Grundidee die Koinonia (vorübergehend) gerettet, sondern nur noch durch den Einsatz seiner Autorität. Daß die seine anerkannt wurde, die des lebenswürdigen, aber schüchternen Horsiese jedoch nicht, zeigt, daß mit Pachom anscheinend auch das unterscheidend Pachomische ins Grab gesunken war.

Wenden wir uns wieder dem literarischen Niederschlag des unterscheidend Pachomischen zu, so ergibt sich hier eine letzte Schwierigkeit, die im Augenblick noch nicht gelöst werden kann. Sie besteht in der vorläufigen Unmöglichkeit, das „Pachomische“ vom „Pachomianischen“ noch genauer abzugrenzen. Wenn Pachom seine „Koinonia“ geprägt hat – und das hat er zweifellos –, dann ist zu erwarten, daß auch in den Schriften seiner Schüler die *ipsissima vox Pachomii* erklingt. Nun liegen für Theodoros ansatzweise Untersuchungen vor, die seine Denkart von der Pachoms abheben und profilieren⁴⁰. Ein Kennzeichen scheint z.B. zu sein, daß er die Tendenz hat, den Wert der Askese der Bruderliebe vorzuordnen. Damit hätten wir für Theo-

221–229; ders., Rez. Bacht, Vermächtnis II, Or 56 (1987) 118–121, hier: 120; A. Veilleux, La liturgie (s. Anm. 9) 366–370.

³⁸ Zum folgenden s. B. Büchler, Die Armut der Armen (s. Anm. 10) 84–87, der allerdings ergänzungsbedürftig ist; ferner s. Ch. Joest, Pachom und Theodoros (s. Anm. 10) 527–529; ders., Vom Sinn der Armut (s. Anm. 10) 266–270.

³⁹ S6: Lefort, Vies coptes (s. Anm. 13) 324, 15–19 = SBo 139 bei Veilleux, Pachomian Koinonia I (s. Anm. 2) 195.

⁴⁰ S. neben den Anm. 10 genannten Aufsätzen vor allem noch: B. Büchler, Die Armut der Armen (s. Anm. 10) 41–43, 48, 97–101, 106–109; Büchler versucht auch eine Analyse des Denkens von Horsiese, aaO. 43–47, 48f, aber seine Untersuchungen weisen trotz zutreffender Beobachtungen z. T. gravierende Flüchtigkeitsfehler, Einseitigkeiten und Verkürzungen auf, so daß hier noch Grundlegendes zu erarbeiten bleibt.

doros ein klares Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Kernanligen Pachoms. Für Horsiese liegen solche Arbeiten jedoch noch nicht vor, und damit fehlt auch der eigentliche Echtheitsnachweis aufgrund innerer Kriterien für seine Schriften.

Das bedeutet, daß der Aufweis typisch „pachomischer“ Formulierungen in den Briefen noch kein letzter Beweis für deren Echtheit ist. Die Briefe könnten theoretisch auch aus der Feder des Horsiese stammen oder von ihm überarbeitet worden sein, zumal Horsiese in dem fraglichen Punkt seinen Meister besser verstanden zu haben scheint als Theodoros⁴¹.

Indessen verliert diese theoretisch bestehende Möglichkeit doch an Plausibilität angesichts der Tatsache, daß Horsiese selbst eine reiche Literatur zugeschrieben wird. Es gibt keinen Anlaß anzunehmen, daß Briefe aus seiner Feder nicht auch seinen Namen tragen sollten. Könnte es neben Horsiese und Theodoros andere, anonyme Autoren gegeben haben? Das ist wenig wahrscheinlich; wagten doch selbst die beiden genannten Brüder, die noch ganz im Schatten Pachoms standen, mit eigenen literarischen Arbeiten ans Licht zu treten. Das dürfte wohl auch für jeden anderen gegolten haben. Oder was hätte einen solchen anderen bewegen können, anonym zu bleiben und sich hinter dem allseits verehrten Namen Pachoms zu verstecken? Polemik gegen Horsiese oder Theodoros? Davon zeigen die Briefe nicht die geringste Spur.

Besonderes Gewicht kommt zuletzt der Feststellung zu, daß sich die Briefe an keiner Stelle auf die Autorität Pachoms berufen. Anders ist das etwa im Buch des Horsiese und in den Theodoros zugeschriebenen Katechesen⁴², worin ein untrügliches Kennzeichen epigonenhaften Schreibens zu sehen ist. Die Briefe selbst jedoch sprechen ganz im Bewußtsein eigener Würde und Weisungsbefugnis. Im Hinblick auf die Echtheitsfrage darf diese Beobachtung nicht unterschätzt werden.

Deshalb dürfen wir zusammenfassend folgendes feststellen: Wir haben versucht, ein inhaltliches Kriterium für das unterscheidend Pachomische zu finden. Wenn wir dieses in den Brieftexten nachweisen können, so ist ihre Echtheit zwar noch immer nicht völlig zweifelsfrei bewiesen, aber doch um sehr vieles wahrscheinlicher gemacht. Zudem sprechen die Briefe im Bewußtsein eigener Autorität. Es gibt keine Hinweise auf anonyme Autorschaft, und es gibt keinen Grund, warum die Namen der bekannten pachomianischen Autoren Horsiese und Theodoros nicht hätten genannt

⁴¹ Vgl. den übereinstimmenden Gebrauch der oben zitierten Hebräerstelle in Kombination mit App 4, 32 bei Pachom und im „Buch“ des Horsiese LibOrs 50: A. Boon, *Pachomiana latina. Règle et Épitres de S. Pachôme etc.*, Texte latine de S. Jérôme, Löwen 1932, 142, 14–26 (dt. bei H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I*, Würzburg 1984, 175); oder die eigenartige Erwähnung von Prov 6, 3, die Pachom und Horsiese gemeinsam ist, vgl. Ch. Joest, *Proverbia 6, 3* (s. Anm. 12); s. dazu ferner ders., *Benedikt von Nursia* (s. Anm. 12) 318–321.

⁴² Vgl. das Zitat oben Anm. 23; s. ferner Theodoros, Kat 3, 23.26: Lefort, CSCO 160 (s. Anm. 23) 51, 27–52, 1 u. 53, 8; engl. bei Veilleux, *Pachomian Koinonia III* (s. Anm. 23) 107 u. 108. Für Horsiese vgl. etwa LibOrs 12: Boon (s. Anm. 41) 116, 18f; dt. bei Bacht, *Das Vermächtnis I* (s. Anm. 41) 85.

werden sollen, falls die Briefe von ihnen stammten. Zuletzt tritt die gute äußere Bezeugung der pachomischen Autorschaft der Briefe unterstützend hinzu, so daß wir, alles in allem genommen, mit ziemlicher Sicherheit auch weiterhin Pachom als deren Autor annehmen können, wenn uns in ihnen seine *ipsissima vox* begegnet.

3. Der Text des Briefes

*Ich stütze mich auf den griechischen Text bei Hans Quecke (s. Anm. 4), 107f, mit der Ergänzung durch Cornelia Römer aufgrund der Kölner Fragmente⁴³. In spitzen Klammern <> stehen erläuternde Zusätze. Mit Stern * gekennzeichnete Bibelverse sind von mir ergänzend zu denen bei Quecke hinzugefügt.*

Die lateinische Version hat folgende Überschrift, die im griechischen Text fehlt: „Brief unseres Vaters Pachom an sämtliche Klöster, damit sich die Vorsteher (principes) der Klöster und die Vorgesetzten (praepositi) der Häuser in dem Pbau genannten Kloster versammeln, <und zwar> am zwanzigsten Tag des Monats, den die Ägypter ‚Mesore‘ nennen, damit der Nachlaß aller Sünden und Arbeiten rechtmäßig erfüllt werde.“⁴⁴

- 1 Da die Zeit gekommen ist, daß wir uns alle an demselben <Ort> versammeln (vgl. *Apg 2,1) um des Brauches des Nachlasses willen nach den alten Regeln, <müssen> wir an einem <Ort> zusammenkommen, um Nachlaß zu gewähren, um Zugeständnisse zu machen, damit jeder mit seinem Bruder Nachsicht übe nach dem Gebot Gottes, nach den Gesetzen, die uns von Gott geschrieben sind (*Dtn 15,2.9f; *Mt 6,12.14f; 18,21f), damit jeder sein Herz dem Bruder ganz öffne (*Dtn 15,7; *2 Kor 6,13; vgl. *1 Joh 3,17), daß sie sich gegenseitig ihre Vergehen bekennen (*Jak 5,16), daß sie ihre Seelen reinigen (*1 Petr 1,22) in Heiligung und Gottesfurcht (*2 Kor 7,1), damit keine Ablehnung in ihren Herzen entstehe, sondern sie miteinander die Wahrheit zu tun wissen (*Joh 3,21; vgl. *1 Joh 1,6), <denn> das ist die Anordnung des Gesetzes Gottes (*Joh 13,34f): sie <= die Wahrheit> durch den Frieden zu suchen (Ps 34, 15) und in diesem zu wandeln vor Gott und den Menschen (*Apg 24,16; *Kor 8,21), indem sie die Wahrheit tun in allen <Dingen> und mit allen Menschen (*Röm 12,18), damit sie ein ruhiges Leben führen (1 Tim 2,2) und <so> wandeln, daß sie Gott und einander dienen (*Dtn 6,13 par.; *Ps 100,2; *Röm 1,9; *2 Tim 1,3; Gal 5,13; *1 Petr 4,10) und nicht den eigenen Begierden (*Tit 3,3) und dem Betrug der Augen (*Gen 3,6; *1 Joh 2,16) und dem <eitlem> Rühmen der Lügner und der Schlechtigkeit des Fleisches dienen, woraus Spaltungen und Streit der Menschen entstehen (*1 Kor 1,12; 3,3; 11,18; *Gal 5,19f; *Jak 3,14–16), die <schon immer> vom Gesetz Gottes abwendeten, und schlechte Gedanken der Menschen (*Mt 15,19 par.), welche ... (Lücke) ... wegen ihrer Herzenshärte (*Mt 19,8 par.) und der Gedanken des Fleisches. Deshalb hat

⁴³ Papyrologica Colonensia, Vol. VII. Kölner Papyri, Bd. 4. Bearbeitet v. B. Kramer, C. Römer u. D. Hagedorn (ARWAW.S), Opladen 1982, 90–97.

⁴⁴ Boon (s. Anm. 41) 95,6–12.

Gott das Gesetz geschrieben für die, die ihn fürchten, damit sie das Gesetz des Fleisches (*Röm 7,21–25; 8,7) auflösten und beschämten, <sie>, die in jener Gesinnung wandeln, umzukehren ... (Lücke) ... eingedenk ... (Loch) ... seiner der ...

(hier fehlen etwa drei Zeilen)

... die der Unruhe und dem Streit (*2 Kor 12,20; *Gal 5, 20; *2 Tim 2,24) abgesagt haben und Frieden erwarten; indem sie der fleischlichen Ehre (*Joh 5,44) und ihren Gesetzen absagen, sehnen sie sich danach, Gott zu dienen (*Dtn 6,13 usw. [s. Z. 16 f.], *Mt 4,10) und nach seinem Willen zu handeln, und beherrschen die Reize des Fleisches. Denn es steht geschrieben: „Wenn ihr den Menschen ihre Schulden nachlaßt, wird <sie> euch auch euer himmlischer Vater nachlassen“ (*Mt 6,14) ...

(hier fehlen etwa achteinhalb Zeilen)

... Tut wohl denen, die euch hassen (Lk 6,27). Betet für die, die euch verfolgen (Mt 5,44). Seht nun, von wieviel Zeugnissen der gläubige <oder: treue> Mensch umschlossen wird, damit er nicht sündigt, wenn er dem Gesetz Gottes gehorchen und sein Ohr seinen Geboten neigen (*Spr 4,20) und seine Augen für sie öffnen und sein Herz gerade richten will, damit er vor Augen habe, sie zu tun (*Dtn 6,8). Denn viele begehren (*Mt 13,17), sie zu halten, suchen Gott unter Tränen (*Hebr 12,17; *Ps 63,2) und seufzen Tag und Nacht (*Ps 42,4). Aber wegen des Betrugs ihrer Augen und der Unenthaltbarkeit ihres Fleisches starben sie unter Stöhnen und Qualen des Herzens (Jer 51,33 LXX = 45,3b masoret. Text), weil sie ihr eigenes Fleisch und die Willensregungen ihres Herzens nicht beherrschen konnten, die sie zu Eitelkeiten hinzogen, obwohl sie nach dem Gesetz Gottes verlangten, aber sie konnten darin nicht wandeln (*Am 8,11f; *Röm 7,22f). Sondern auch andere Übel erwählten sie, darin zu gehen. Deshalb sind sie ins Seufzen gekommen nach dem Wort des Propheten. Aber die Ungerechten werden so von den Wogen hin und her geworfen (Jes 57,20), bis jeder auf seinem eigenen Weg verschwindet und jeder in Schmerzen stirbt, die Gerechten aber in Freude und Jubel (Ps 45,16; Spr 29,6).

4. Die Deutung des Briefes

(Zahlen in Klammern mit vorgestelltem Z beziehen sich auf die Zeilennummer der oben dargebotenen Übersetzung)

Wir sind für den vorliegenden Brief in der glücklichen Lage, einen Paralleltext aus der Feder des Theodoros zu besitzen, nämlich den sog. „Erlaßbrief“, mit dem er seinerseits zu der Versammlung der Pachomianer im Monate Mesore einlädt⁴⁵. Er wird im folgenden immer wieder zum Vergleich herangezogen werden.

⁴⁵ Text bei M. Krause, Der Erlaßbrief Theodoros (s. Anm. 37); H. Quecke, Eine Handvoll pachomianischer Texte (s. Anm. 37) 226f; engl. bei Veilleux, Pachomian Koinonia III (s. Anm. 23) 127–129; franz. bei A. de Vogüé, *Épîtres inédites d'Horsiène et de Théodore*, in: J. Gribomont (Hg.), *Commandements du Seigneur et libération évangélique*.

Zunächst jedoch einige Bemerkungen zu der bei Hieronymus gegebenen Überschrift: In allen bisher bekannten koptischen und griechischen Handschriften fehlen die Brieffitel der lateinischen Ausgabe vollkommen. Ursprünglich sind sie auf keinen Fall, sie gehörten aber offensichtlich auch nicht zu der ersten Sammlung oder Redaktion der Briefe, sonst wären sie uns auch in den anderen Versionen erhalten geblieben. Auf der anderen Seite macht Hieronymus gerade in der Überschrift zu unserem Brief eine so präzise Angabe durch den Hinweis auf den 20. Tag des Monats Mesore, daß man schwerlich annehmen kann, er habe sie selber frei erfunden. Man muß wohl vermuten, daß wenigstens die griechische Vorlage, von der aus Hieronymus seine Übersetzung vornahm, diese Angabe enthielt⁴⁶.

Der Erlaßbrief des Theodoros nennt freilich den 1. Mesore als Termin der Zusammenkunft, während der 20. dieses Monats außer bei Hieronymus auch in den koptischen Viten (Bo 71 und S4) genannt wird. Die griechische Vita G1 83 erwähnt nur den Monat, macht aber keine Angaben zum genauen Tag. Wie sich die unterschiedlichen Angaben zueinander verhalten, hat bis jetzt noch nicht geklärt werden können⁴⁷.

Was die Angaben über den Zweck der Versammlung betrifft, ist die Überschrift bei Hieronymus erstaunlich präzise, wie wir noch sehen werden (s. u. S. 313 f.). Andererseits sind die Amtsbezeichnungen „principes“ und „praepositi“ für die Verantwortlichen der Brüderdörfer und ihrer einzelnen Häuser völlig unpachomisch! Gerade *diese* Art von „Titel“ hat er stets vermieden (s. o. S. 307). Die Frage, ob schon in des Hieronymus Vorlage die Benennungen der Vorsteher so angegeben waren, oder ob es sich hier um eine freiere Übertragung seinerseits handelt, muß offen bleiben.

Der Brief selbst beginnt mit der Aufforderung „an einem Ort zusammenzukommen“ (Z 1f u. 3). Das griech. ἐν τῷ αὐτῷ erinnert an die Berichte der Apostelgeschichte, in denen die Urgemeinde beschrieben wird, die einmütig versammelt auf die Ausgießung des Heiligen Geistes wartete (Apg 2,1). Wir wissen in diesem Falle leider nicht, wie die Redewendung im Koptischen lautete und ob sie auch den Stellen aus der Apostelgeschichte in der koptischen Bibel entsprach. So wie sich uns der Text im Griechischen darbietet, scheint aber die Formulierung kein Zufall zu sein. Denn das Leben der ersten Kirche in Jerusalem war, wie wir sahen, das Paradigma schlechthin für Pachoms „Koinonia“. Pachom erwartet also für die anberaumte Versammlung Einmütigkeit der Brüder nach dem Vorbild der Urkirche.

Für diese Versammlung ist die bestimmte „Zeit gekommen“ (Z 1). Wir werden wohl nicht fehl gehen, wenn wir diese Angabe mit dem 20. Mesore

Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 Février 1976 (StAns 70) Rom 1977, 244–257, hier: 255–257.

⁴⁶ So A. Veilleux, La liturgie (s. Anm. 9) 369. H. Quecke, Briefe griechisch (s. Anm. 4) 17 Anm. 1 macht geltend, daß die im Titel enthaltenen Informationen über das Herbstkapitel auch „auf die mündlichen Angaben jener Mönche zurückgehen (können), die sich mit der Bitte um Übersetzung an Hieronymus gewandt hatten.“

⁴⁷ Siehe H. Quecke, Eine Handvoll pachomianischer Texte (s. Anm. 37) 223f. M. Krause, Der Erlaßbrief Theodoros (s. Anm. 37) 230, und A. Veilleux, Pachomian Koinonia I (s. Anm. 2) 278f Anm. zu SBo 71, rechnen mit einer späteren Verschiebung des Termins.

in Verbindung bringen, den uns die Überschrift nennt. Der Fortgang des Briefes läßt keinen Zweifel darüber, daß diese Zusammenkunft den Zweck hatte, Sünden zu bekennen, Versöhnung zu suchen, Vergebung zu gewähren und das Herz füreinander zu öffnen, also die Einmütigkeit in der Liebe nach dem Vorbild der Urgemeinde zu suchen und konkret werden zu lassen. Der erste Satz unseres Briefes enthält die Aufforderung, sich zu treffen „um des Brauches des Nachlasses (ἀφέσεως) willen“ (Z 2). Dies scheint eine geprägte Redewendung zu sein und den Pachomianern ohne weiteres deutlich gemacht zu haben, welchen Zweck ihre Versammlung hat.

Wir müssen uns aber fragen, wie das näherhin zu verstehen ist. Einige Autoren⁴⁸ vertreten nämlich die Ansicht, daß unter dem Begriff „Nachlaß“ eine rein wirtschaftliche Rechenschaftsablage zu verstehen sei. H. Quecke hat hingegen gezeigt, daß das dem griech. Wort ἀφείσις zugrundeliegende koptische OYHT nur „Erlaß“ heißen kann, aber nicht „Abrechnung“⁴⁹. Später präzisierte und ergänzte er diese Auskunft dahingehend, daß es hierbei nicht nur um den Erlaß von Schuld, sondern durchaus auch um den von Schulden gehe; es handle sich um die „Regelung ökonomisch-materieller Angelegenheiten, die hier aber gerade nicht wie in einem wirtschaftlich arbeitenden Produktionsverband geregelt werden. Vielmehr sucht eine religiöse Gemeinschaft, der es nicht um Profit geht, eine spezielle Form gegenseitiger brüderlicher Hilfe.“⁵⁰

Diese Feststellung wirft m. E. neues Licht auf eine Bemerkung des Hieronymus in seiner Präfatia zum Gesamtcorpus der von ihm übersetzten Pachomianerschriften. Dort bringt er nämlich das Herbst-Kapitel der Pachomianer in Zusammenhang mit dem israelitischen „Jobel-“ oder „Erlaßjahr“⁵¹. In Dtn 15,2,9 geht es dabei genau um dies, daß wirtschaftliche Schulden um Gottes und der Brüderlichkeit willen erlassen werden. Dort heißt es wörtlich:

So aber soll's zugehen mit dem Erlaßjahr: Wenn einer seinem Nächsten etwas geborgt hat, der soll's ihm erlassen und soll's nicht eintreiben von seinem Nächsten oder von seinem Bruder; denn man hat ein Erlaßjahr ausgerufen dem Herrn. ... Hüte dich, daß nicht in deinem Herzen ein arglistiger Gedanke aufsteige, daß du sprichst: Es naht das siebente Jahr, das Erlaßjahr –, und daß du deinen armen Bruder nicht unfreundlich ansiehst und ihm nichts gibst; sonst wird er wider dich zum Herrn rufen, und bei dir wird Sünde sein.

Dieselbe Schriftstelle (genauer: Dtn 15,7,9) zitiert auch Theodoros in seinem Erlaßbrief:

⁴⁸ F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum (s. Anm. 9) 323–325; B. Steidle, Der Osterfestbrief unseres Vaters Theodor an alle Klöster. Zur 1600. Wiederkehr des Todesjahres (368–1968), EuA 44 (1968) 104–119, hier: 104–110; A. Veilleux, La liturgie (s. Anm. 9) 366–370.

⁴⁹ H. Quecke, Eine Handvoll pachomianischer Texte (s. Anm. 37) 224. M. Krause, Der Erlaßbrief Theodors (s. Anm. 37) ist ihm darin gefolgt, aaO. 230f.

⁵⁰ H. Quecke, Rez. Bacht, Vermächtnis II (s. Anm. 37) 120.

⁵¹ Praef 8: Boon (s. Anm. 41) 8,13–18.

Bemüht euch, laßt keine Vernachlässigung geschehen und tut alle eure Bräuche wie gewohnt. Wir hüten uns auch vor diesem großen Wort Mose', wie er gesagt hat: „Sieh zu, laß nicht ein verborgenes Wort in deinem Herzen entstehen, das heißt ein schlechtes Wort, daß du sprichst: ‚Das Jahr des Erlasses hat sich genähert.‘“ (Dtn 15,9) Wenn man also auch uns nicht sagen wird: „Hindere nicht deine Hand, deinem armen Bruder oder dem Bedürftigen zu geben,“ (Dtn 15,7) sondern sie uns vielmehr sagen: „Euer Kaufen und Verkaufen möge wahrhaftig sein vor Gott und den Menschen,“ (vgl. 1 Thess 4,6) damit – wenn sie uns unter Eid fragen – wir uns nicht fürchten ...⁵²

Es scheint also, als habe nicht erst Hieronymus die Verbindungslinie vom pachomianischen Herbst-Kapitel zum Erlaßjahr des Alten Testaments gezogen⁵³. Vielmehr entspricht das ganz der Ansicht der Pachomianer selbst. Möglicherweise hat Hieronymus von den Mönchen, die ihm das Schriftenbündel zur Übersetzung brachten, mündlich darüber Auskunft bekommen. Auch wenn er im Fortgang seiner Präfatio dann den Akzent zu einseitig auf die Sündenvergebung legt⁵⁴, ist sein Hinweis auf diesen Zusammenhang gültig und wichtig, weil er uns Einblick in die Theologie der Pachomianer gewährt. Ebenso zutreffend ist die Angabe in der Überschrift zu Brief 7, daß es sich bei dem Herbsttreffen der Pachomianer um „Nachlaß aller Sünden und Arbeiten“ handle.

Versöhnung, Nachlaß, Nachsicht und Vergebung im umfassenden Sinne, den Bereich der brüderlichen Beziehungen ebenso wie den ökonomischen und den geistlichen umgreifend und alles als eine Einheit verstehend, das ist das Spezifikum Pachoms, das ist seine Besonderheit, hier spricht sein Herz. Es geht bei ihm übereinstimmend mit den Versen aus Dtn 15 nicht um ein Entweder-Oder in bezug auf geistliches Geschehen (Sündenvergebung) und materielles Handeln (wirtschaftliche Abrechnung)⁵⁵, auch nicht um ein Sowohl-Als-auch, sondern die ökonomische Abrechnung und die gegenseitige Aushilfe der Brüderdörfer untereinander *war* ein geistliches Geschehen, weil es in der Bruderliebe und der Gütergemeinschaft der Urgemeinde begründet war.

Freilich handelt es sich hier zunächst um eine Institution, die zwar ganz und gar vom Geist Pachoms durchdrungen ist, sich aber dank ihres institutionellen Charakters wenigstens eine kurze Zeit auch über Pachom hinaus gehalten hat, wie der Erlaßbrief Theodors zeigt. Insofern tragen die ersten Zeilen unseres 7. Briefes mit Sicherheit *pachomianischen* Charakter; für das unterscheidend *Pachomische* liefern sie vorläufig noch kein Argument.

Nach dem Gesagten wird nun deutlich, daß wir bei den Ausdrücken: „Nachsicht üben nach dem Gebot Gottes, nach den Gesetzen, die uns von

⁵² Zitiert nach Krause (s. Anm. 37) 226f.

⁵³ So scheint H. Bacht zu vermuten, vgl. ders., Das Vermächtnis II (s. Anm. 2) 145 Anm. 127. Abwegig ist der Versuch von B. Steidle, Der Osterfestbrief (s. Anm. 48) 106, das Herbstkapitel der Pachomianer mit dem israelitischen Laubhüttenfest in Verbindung zu bringen; F. Ruppert, Das pachomianische Mönchtum (s. Anm. 9) 323–328 kritisiert Steidle zu Recht, erkennt aber seinerseits die Verbindung des Herbstkapitels zum alttestamentlichen Erlaßjahr.

⁵⁴ Siehe dazu B. Steidle, Der Osterfestbrief (s. Anm. 48) 109.

⁵⁵ Steidle aaO. 110 trennt hier zu scharf.

Gott geschrieben sind“ (Z 5f.), unter Gebot und Gesetz Gottes nicht nur die fünfte Vaterunserbitte um Sündenvergebung und die Auslegung, die Jesus nach dem Matthäusevangelium daran anschließt (Mt 6,12.14f), zu verstehen haben, sondern auch die oben angeführten Stellen aus dem Buch Deuteronomium.

Daher ist auch für den folgenden Satz: „... damit jeder sein Herz dem Bruder ganz öffne“ (Z 7) in erster Linie an Dtn 15,7.10a zu denken:

Wenn einer deiner Brüder arm ist in irgendeiner Stadt in deinem Lande, ... so sollst du dein Herz nicht verhärten und deine Hand nicht zuhalten gegenüber deinem Bruder. ... Sondern du sollst ihm geben, und dein Herz soll sich's nicht verdrießen lassen, daß du ihm gibst ...

Vermutlich sind auch die anschließenden Sätze: „... daß sie sich gegenseitig ihre Vergehen bekennen, daß sie ihre Seelen reinigen in Heiligung und Gottesfurcht, damit keine Ablehnung in ihren Herzen entstehe“ (Z 8–10), in diesem Sinne zu verstehen, weil das Bekenntnis nicht etwa Sünden (ὁφειλήματα vgl. Mt 6,12; ἁμαρτίαι vgl. Jak 5,16) betrifft, sondern „Vergehen“, κρίματα (Z 8). So beinhaltet das Bekenntnis von Schuld zugleich das Offenlegen von Schulden und fordert zu einem geistlichen Umgang damit auf. Genau das dürfen wir als unterscheidend pachomisch ansehen.

Des Weiteren finden wir die *ipsissima vox Pachomii* in der nachfolgenden positiven Aufforderung, „die Wahrheit zu tun“. Diese merkwürdige Redewendung ist nämlich aus Joh 3,21 und 1 Joh 1,6 übernommen. Dort steht das „in der Wahrheit sein“, „in der Wahrheit wandeln“ oder „die Wahrheit tun“ in engstem Zusammenhang mit dem Leben im Licht Gottes, dieses aber wird mit der Bruderliebe inhaltlich gefüllt (vgl. 1 Joh 2,9–11).

Unter dem „Gesetz Gottes“, das gleich darauf erwähnt wird (Z 12), dürfen wir also das „neue Gebot“ verstehen, das Jesus seinen Jüngern hinterlassen hat: „Daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe“ (Joh 13,34).

Pachom nennt das: „den Frieden suchen und in ihm wandeln“ und setzt sofort hinzu: „vor Gott und den Menschen“ (Z 13). Diese unlösbare Verklammerung von Gottes- und Nächstendienst ist sein unverwechselbares Herzensanliegen. Etwas vorgreifend muß in diesem Zusammenhang schon auf Jak 3,13–18 hingewiesen werden (vgl. in der Übersetzung Zeile 21 f.), denn auch dort wird das „Friedenstiften“ und der „gute Wandel“ mit sozialem Verhalten in Verbindung gebracht:

Wer ist weise und klug unter euch? Der zeige mit seinem guten Wandel seine Werke in Sanftmut und Weisheit. Habt ihr aber bitteren Neid und Streit in eurem Herzen, so rühmt euch nicht und lügt nicht der Wahrheit zuwider. ... Denn wo Neid und Streit ist, da sind Unordnung und lauter böse Dinge. Die Weisheit aber von oben her ist zuerst lauter, dann friedfertig, gütig, läßt sich etwas sagen, ist reich an Barmherzigkeit und guten Früchten, unparteiisch, ohne Heuchelei. Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird gesät in Frieden für die, die Frieden stiften.

Diese Wahrheit sollen die Brüder „tun“ mit „allen Menschen“ (Z 15). Hier erklingt wieder die Stimme Pachoms unverwechselbar. Vor allem aber sol-

len sie „Gott und einander dienen“ (Z 16 f.). Diese Wendung umschreibt das unterscheidend Pachomische in einem einzigen Satz. Sie nimmt die Formulierung von Pachoms ursprünglichem Gelübde auf und macht es für die Gemeinschaft der Brüder verbindlich. Auf diese Weise wird der Dienst an den Menschen in besonderer Weise als geistlicher Auftrag und inhaltliche Füllung des Dienstes für Gott beschrieben. Das ist das unterscheidend Pachomische.

Die folgenden Zeilen könnte man wegen der häufigen Erwähnung des „Fleisches“ (Z 20.24f.26.31.34) eher im Sinne moralischer Sünde verstehen, läge nicht am Ende dieses Abschnitts eine typisch pachomische Wendung des Gedankens vor, die alles Vorhergehende in einem anderen Licht erscheinen läßt. Denn wenn es darum geht, „fleischlicher Ehre“ abzusagen (Z 31 f.), Gott zu dienen und seinen Willen zu tun (Z 32 ff.), wenn es darum geht, die „Reize des Fleisches“ zu beherrschen (Z 34 f.), ein Ausdruck, den man spontan besonders als Bezeichnung sexueller Versuchungen deuten möchte, dann gilt es das Wort des Herrn zu bedenken (Mt 6,14): „Wenn ihr den Menschen ihre Schulden nachlaßt, wird <sie> euch auch euer himmlischer Vater nachlassen“ (Z 35 f.). Offenbar liegt für Pachom das „Reizen des Fleisches“ nicht im Sexuellen, sondern darin, Nachlaß *nicht* zu gewähren, einander bei den Verfehlungen zu behaften und so Streit, Zwietracht und Haß zu fördern. Es dürfte inzwischen klar geworden sein, daß sich solche Sätze gleichzeitig auf die persönlichen Beziehungen der Brüder untereinander und auf die Fragen des wirtschaftlichen Ausgleichs unter den Brüderdörfern beziehen. Man kann beide Möglichkeiten des Verstehens nicht voneinander trennen. Sie gehören zusammen und bilden eine Einheit, da die Notwendigkeit, einander auszuhelfen, ebenso gut auch zu Vorwürfen z.B. wegen schlechten Wirtschaftens und damit zu Zank und Streit führen kann. Es hängt hier eins im anderen.

Wenn also der Brief hier von „Fleisch“ spricht, so tut er es durchaus im paulinischen Sinne (vgl. Röm 8,2–9). Paulus nennt als „Werke des Fleisches“ in Gal 5,19–21: „Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zank, Zwietracht, Spaltungen, Neid, Saufen, Fressen und dergleichen“; Pachom scheint im Zusammenhang dieses Briefes die ersten fünf Begriffe zu übergehen und mit „Fleisch“ vor allem die sozialen Verfehlungen von „Feindschaft“ bis „Spaltung“ und „Neid“ zu meinen.

Sollte Hieronymus recht übersetzt haben, dann bestanden die fehlenden achteinhalb Zeilen unseres Briefes aus weiteren Bibelzitaten im Anschluß an das Herrenwort aus dem Vaterunser, die sämtlich dazu auffordern, zu vergeben, nachzulassen, wohlzutun, Böses nicht zu vergelten, die Feinde zu lieben usw. (vgl. Mt 18,35; Lk 6,37; Lk 6,27; Röm 12,21; Lk 18,3; 1 Thess 5,15; Röm 12,17; 1 Petr 3,9; Röm 12,19; Gal 6,10⁵⁶).

Der letzte Abschnitt unseres Briefes bedarf keiner Interpretation mehr. Er kehrt nur den Gedanken um und malt das abschreckende Beispiel derer vor Augen, die ihr Fleisch im oben beschriebenen Sinne nicht überwinden können.

⁵⁶ Boon (s. Anm. 41) 96,5–12.

5. Ergebnis

Der vorliegende Brief ist durch und durch von dem geprägt, was wir das „unterscheidend Pachomische“ nannten. Dies bestand vor allem in dem großen Generalthema des Briefes, in ein und derselben Handlung „Nachlaß“ von Schulden und von Schuld zu gewähren, wobei die „geistliche“ und die „materielle“ Seite der Angelegenheit nicht getrennt werden können; es bestand ferner in der Aufforderung, in ein und demselben Akt Gott und den Menschen zu dienen; und es bestand in der auffälligen Interpretation der „Reize des Fleisches“ im Sinne sozialen Fehlverhaltens. Die das ganze Leben mit allen seinen Bereichen umfassende Liebe als Bruderliebe, Nächstenliebe und Feindesliebe (vgl. die o. S. 316 summarisch angeführten Bibelstellen) wird zur inhaltlichen Füllung der Gottesliebe. Dies ist die *ipsissima vox* Pachoms! Hier drängt sich zum Vergleich das Bild eines Fadenkreuzes auf: Pachom hält unbeirrt den Schnittpunkt der Horizontalen und der Vertikalen fest; keinen Moment gibt er die Bewegung nach der einen oder der anderen Richtung hin frei, so daß die ergänzende waagerechte bzw. senkrechte Dimension aus dem Blick geriete. Vielmehr beharrt er auf dem Schnittpunkt selbst, in dem beide Dimensionen untrennbar eins sind, ohne daß die eine in die andere hinein aufgelöst würde. Genau dies ist das Zentrum seiner Spiritualität, die unverrückbare Mitte im Leben der Koinonia unter Pachoms Leitung.

Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß der Brief im Bewußtsein eigener Autorität spricht und nicht den Eindruck eines epigonenhaften Schreibens erweckt, dann dürfen wir wohl mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß es sich bei dem Autor in der Tat um keinen anderen als um den großen Koinobiarchen Pachom selbst handelt.

An dieser Stelle muß wenigstens kurz noch ein Vergleich unseres 7. Briefes sowohl mit Brief 3 als auch mit Theodoros' Erlaßbrief gezogen werden, um das Ergebnis noch besser zu konturieren. Allen drei Briefen gemeinsam ist der reiche Gebrauch von Bibelstellen, die teils als Zitate, teils als Anklänge und Reminiszenzen in den Text hineingewoben sind. Während dies ein Stilmerkmal der Pachomianerschriften überhaupt ist⁵⁷, läßt sich doch ein Unterschied zwischen den beiden Pachom zugeschriebenen Briefen einerseits und dem des Theodoros andererseits erkennen: Brief 3 und 7 von Pachom verweben die Bibelzitate zu einem oft unentwirrbaren Konglomerat, während Theodoros nicht immer, aber doch häufig die Zitation ausdrücklich einführt („Wie er gesagt hat“ – meist mit κατὰ, Krause 225–227).

Überhaupt scheint Theodoros zu kürzeren und übersichtlicheren Sätzen zu neigen als die anderen beiden Briefe, die sich auch hierin gleichen. Liebt Theodoros eine präzise Ausdrucksweise, so haben die Pachom-Briefe 3 und 7 eine gewisse Unförmigkeit des Stils gemeinsam, ohne daß dabei jedoch das jeweilige Anliegen aus den Augen verloren würde.

⁵⁷ Vgl. H. Bacht, Die Rolle der Heiligen Schrift bei Horsiesius, in: ders., Das Vermächtnis I (s. Anm. 41) 191–212; H. Quecke, Eine Handvoll pachomianischer Texte (s. Anm. 37) 222.

Kommen wir zuletzt auf das unterscheidend Pachomische zu sprechen, so fällt auf, daß wir es wiederum sowohl in Brief 7 wie in Brief 3 finden, während es bei Theodoros völlig fehlt! Eine ausführliche Analyse von Brief 3 an dieser Stelle verbietet der Raum; ich verweise hierfür auf meine frühere Veröffentlichung⁵⁸. Im Erlaßbrief des Theodoros finden wir zwar eine mit Pachom übereinstimmende Zielangabe für das Herbst-Kapitel, dieses selbst aber wird ausschließlich dadurch begründet und motiviert, daß „er (Pachom) es uns befohlen hat“; nach „den Geboten unseres Vaters“⁵⁹, seinen Befehlen und seinen Verordnungen“ sollen die Brüder handeln (Krause 226); er ist der Mittler für sie vor Gott, der ihr Verhalten im Himmel bestätigt: „So habe ich ihnen befohlen“ (Krause 227). Das vertikale Verhältnis der Mönche zu Gott wird durch die Betonung göttlichen Lohnes und göttlicher Strafe ausführlich thematisiert und scheint den Beweggrund für das rechte Verhalten der Brüder abgeben zu sollen; von den horizontalen Beziehungen der Brüder untereinander ist in keiner Weise die Rede (höchstens einschlußweise in den zwei knappen Zitaten aus Dtn 15), ganz zu schweigen davon, daß Bruderliebe und Gottesliebe in echt pachomischer Manier ein und dasselbe wären. Um auf das Bild vom Fadenkreuz zurückzukommen, so scheint es, als ob Theodoros im Gegensatz zu Pachom die vertikale Dimension des Kreuzes zum Nachteil der horizontalen überbetonte und damit die Spannung des Schnittpunktes auflöste.

Wir konnten durch diesen Vergleich einmal mehr der Theologie Pachoms Profil geben. Damit erhärtet sich die Wahrscheinlichkeit, daß der vorliegende Brief 7 in der Tat auf ihn selbst zurückgeht. Daß sich dieses Ergebnis auch auf Brief 3 ausdehnen läßt, ist insofern bedeutsam, als dort auch die sonderbare „Geheimschrift“ zur Anwendung kommt. Bleibt zu hoffen, daß diese nicht nur kein Hindernis mehr für eine Anerkennung der Echtheit des Briefcorpus bildet, sondern eines Tages auch ihr Geheimnis preisgeben wird.

⁵⁸ Siehe Anm. 1, dort bes. S. 26–31; auch wenn das Stichwort des „unterscheidend Pachomischen“ dort so noch nicht verwendet wurde, kommt die damit bezeichnete Sache deutlich zum Ausdruck.

⁵⁹ Zu dem absoluten Gebrauch von „Vater“ (Apa) ohne Nennung des Namens Pachom s. H. Bacht, Unser Vater Apa Pachomius, in: ders., Das Vermächtnis I (s. Anm. 41) 213–224, hier: 214 Anm. 8.

Die Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos¹ – die älteste Dekretale?

Detlev Jasper

Die Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos (Jaffé-Kaltenbrunner nach Nr. 285) sind, wie ihr Titel sagt, die Antwort einer römischen Synode auf Anfragen gallischer Bischöfe zu Problemen des Lebenswandels von Geistlichen und Laien, der Bußpraxis, der Kirchenzucht und der kirchlichen Verwaltung. Bis vor kurzem waren sie lediglich durch Codices der Kanonesammlung der Handschrift von Saint-Maur (2. Hälfte des 6. Jahrhunderts) bekannt, aus denen sie Jacques Sirmond, Pierre Coustant und Ernest Ch. Babut edierten¹. Sirmond dachte wegen sprachlicher Parallelen an Papst Innocenz I. (401–417) als Autor des Textes, Coustant hielt aus denselben

¹ Jacques Sirmond, *Concilia antiqua Galliae* 1 (Paris 1629) 585 ff. und notae 623; Pierre Coustant, *Epistolae Romanorum pontificum et quae ad eos scriptae sunt a S. Clemente I usque ad Innocentium III.* Tom. 1 ab anno Christi 67 ad annum 440 (Paris 1721) 685 ff. (Einleitung 681 ff.) und E. Ch. Babut, *La plus ancienne décrétale. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris* (Paris 1904) 69 ff.; zu den Editionen von Sirmond und Coustant vgl. Friedrich Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* 1 (Graz 1870) 242 Anm. 7. Allen bisherigen Editionen war die älteste Handschrift der Sammlung Den Haag, Museum Meermannno-Westreenianum, Cod. 10.B.4 (früher 9), französisch aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, unbekannt, vgl. dazu Wilhelm Levison, *Handschriften des Museum Meermannno-Westreenianum im Haag*, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 38 (1913) 513 ff. und C. H. Turner, *Chapters in the History of Latin MSS of Canons VII. The Collection named after the MS of St Maur (F)*, *Paris Lat.* 1451, *The Journal of Theological Studies* 32 (1931) 1 ff. Davon sind teilweise die weiteren Handschriften der Sammlung Paris Bibl. Nat. lat. 1451 und Vat. Reg. lat. 1127, beide französisch aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, abhängig, vgl. Hubert Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1, Berlin 1975) 55 Anm. 81 mit weiterer Literatur zu den Handschriften. Die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur ist ausführlich beschrieben von Maassen, *Geschichte*, 613 ff. In ihr sind die Canones mit *Incipiunt canon(es) synodu(m) Romanoru(m) ad Gallus eps (episcopus ?)* inskribiert. Eine neue Edition wird von Glen Louis Thomson (New York), *The Earliest Papal Correspondence*, vorbereitet.

Gründen Innocenz' Vorgänger Siricius (384–398) für den Verfasser, während Babut die Canones Papst Damasus (366–384) zuschrieb und den Text als erste erhaltene päpstliche Dekretale qualifizierte. Er stützte sein Urteil hauptsächlich auf inhaltliche Gesichtspunkte: vergleichbare disziplinäre Maßnahmen in der Dekretale Papst Siricius' an Himerius von Tarragona vom Februar 385 (JK 255) fielen rigoroser aus als in den Canones, der Ton der Siricius-Briefe sei herrischer, und manche Stellen seiner Schreiben setzten den Synodalbrief nach Gallien voraus². Abgesehen von dem Schlußwunsch fehlen den Canones alle Briefformalien und aus dem Text selbst ist kein Hinweis auf Damasus zu gewinnen, so daß der These Babuts bald widersprochen wurde³, und sich heute Befürworter und Gegner der Zuschreibung an Damasus die Waage halten⁴.

² Babut, *La plus ancienne décrétale* (wie Anm. 1) 13 ff., 18 ff., 33 ff.

³ Nach Zweifeln von Karl Silva-Tarouca, Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des IV., V. und VI. Jahrhunderts, *Zeitschrift für katholische Theologie* 43 (1919) 692 lehnte Heinrich Getzeny, Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr. Ein Beitrag zur Geschichte des römischen Primats (Günzburg 1922) 94 ff. Babuts These unter Wiederholung der Argumente Coustant's ab. Ihm sind Erich Caspar, Geschichte des Papsttums 1 (Tübingen 1930) 216 und 594, Johannes Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit 1 (rowohlts deutsche enzyklopädie 221/22, Hamburg 1965) 369, Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte (Köln – Graz ⁴1964) 94 Anm. 11, gefolgt. Babuts Position schlossen sich an: Louis Duchesne, *Le concile de Turin*, *Revue historique* 87 (1905) 278 f., Pierre Batiffol, *Le siège apostolique* (359–451) (Paris 1924) 198 ff., Eduard Schwartz, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 25 (1936) 63 f. Anm. 2 (= Gesamtelte Schriften 4, Berlin 1960, 223 f. Anm. 1) und Karl Baus, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen 1: Die Kirche von Nikäa bis Chalkedon (Handbuch der Kirchengeschichte 2,1, Freiburg 1973) 262.

⁴ Die jüngste ausführlich begründete Zuschreibung an Damasus lieferte Charles Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III*, Bd.1 (Rom 1976) 764 ff., der besonders die verwendeten Bibelzitate untersuchte, und dem sich Michele Maccarrone, „Sedes apostolica – Vicarius Petri“. La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III – VIII), in: *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze* a cura di Michele Maccarrone (Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti 4, Rom 1991) 285, nachgedruckt in dessen Aufsatzsammlung *Romana Ecclesia Cathedra Petri* (Italia Sacra 47, Rom 1991) 12 folgte, während Robert Gryson, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexions sur les publications des années 1970–1979*, *Revue théologique de Louvain* 11 (1980) 165 ff. und derselbe, *Les élections épiscopales en Occident au IV^e siècle*, *RHE* 75 (1980) 265 ff. aus stilistischen Gründen die Canones als Produkt der päpstlichen Kanzlei oder des Papstes Damasus ausschloß. Jean Gaudemet, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II^e au VII^e siècle* (Initiations au Christianisme ancien 1, Paris 1985) 61 und Hubert Mordek, Der römische Primat in den Kirchenrechtssammlungen des Westens vom IV. bis VIII. Jahrhundert, in: *Il primato* (wie oben) 544 lassen die Frage der Verfasserschaft unentschieden, wie vor ihnen schon A. Van Hove, *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici* 1,1: Prolegomena (Mecheln ²1945) 139 und Myron Wojtowysch, *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461)* (Päpste und Papsttum 17, Stuttgart 1981) 431.

Für Damasus scheint die Capitulatio der Sammlung der Handschrift von Saint-Maur zu sprechen, die älter als die Sammlung selbst ist⁵. Zwischen dem afrikanischen Konzil von Telepte (418) und der Synode von Agde (506) verzeichnet die Capitulatio: XIII. Canones Romanorum. Item de spiritu sancto, womit die Synodalmittelung an die Gallier und der Tomus fidei des Papstes Damasus von der römischen Synode des Jahres 378 gemeint sind⁶. Im Text selbst folgen die Canones auch auf die afrikanische Synode von 418, der Tomus Damasi steht aber weit davon getrennt und eröffnet die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur⁷. Gegen die Autorschaft des Papstes wurden das barbarische Latein, das völlig aus dem Rahmen der übrigen Briefe des Damasus fällt, und die schmale Überlieferung in einer einzigen, nicht gerade einflußreichen gallischen Kanonessammlung ins Feld geführt⁸.

Das Vorkommen des Synodaldekrets in zwei erst kürzlich analysierten, der Sammlung von Saint-Maur ebenbürtigen rätischen Rechtssammlungen zeigt jedoch, daß seine Überlieferung breiter gewesen sein muß. Der Text ist in beiden Sammlungen leider unvollständig. Die Überreste der Collectio Tuberiensis, die aus dem Einband einer in Taufers im Münstertal geschriebenen, heute in München liegenden kanonistisch-theologischen Miszellen-Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgelöst wurden und die aus dem Kloster Müstair stammen dürften, haben auf 18 Falzstreifen einige Zeilen der Canones bewahrt⁹. In der anderen Kanonessammlung, der

⁵ Vgl. Maassen, Geschichte (wie Anm. 1) § 688 S. 622 f. und Turner, MS of St Maur (wie Anm. 1) 4.

⁶ Vgl. Maassen, Geschichte (wie Anm. 1) § 686, S. 615. Der Tomus ist ediert von Cuthbert Hamilton Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* 1, 2 (Oxford 1913) 284 ff., vgl. die Übersichten bei Caspar, Papsttum 1 (wie Anm. 3) 230 und 596, Giuseppe Luigi Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli* (Testi e ricerche di scienze religiose 2; Rom 1967) 94 ff. und Pietri, *Roma christiana* 1 (wie Anm. 4) 873 ff. Die Zusammenstellung hebt Schwartz, Kanonessammlung (wie Anm. 3) 63 f. Anm. 2 (Gesammelte Schriften 4, 223 f. Anm. 1) als entscheidend hervor, allerdings verwechselte er den Tomus Damasi mit den Beschlüssen der römischen Synode von 382; ihm folgte Pietri S. 765 f.

⁷ Vgl. Maassen, Geschichte (wie Anm. 1) § 687, S. 616 und Turner, MS of St Maur (wie Anm. 1) 9 f. Die Stellung zwischen den afrikanischen und gallischen Konzilien hatten die Canones synodi Romanorum in allen Handschriften der Collectio Sancti Mauri, auch den verlorenen, so daß Pietris Auffassung 765 Anm. 5, der den Canones folgende Tomus fidei des Damasus habe bewirkt, daß eine Dekretale des Papstes zu einem Konzilstext umstilisiert worden sei (Canones synodi Romanorum ...), schwer nachzuvollziehen ist. Zu dem verlorenen Laoner Codex der Sammlung von St. Maur von 793, die zur Bibliothek des Bischofs Dido von Laon (882-895) gehörte, vgl. John Contreni, *Two descriptions of the lost Laon copy of the 'Collection of Saint Maur'*, *Bulletin of Medieval Canon Law* 10 (1980) 45 ff. nachgedruckt in dessen Aufsatzsammlung *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts* (Variorum reprints CS 363, Great Yarmouth 1992) Nr. XV.

⁸ Siehe die Anm. 4 genannten Arbeiten Grysons.

⁹ Vgl. die Analysen von Rudolf Schieffer, *Spätantikes Kirchenrecht in einer rätischen Sammlung des 8. Jahrhunderts*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 66 (1980) 164 ff., besonders 180 ff. und Hubert Mordek, *Spätanti-*

schon lange bekannten *Collectio Weingartensis*, brechen die *Canones synodi Romanorum* in c.3 auf fol. 81r ab, worauf unten S. 325 noch näher einzugehen ist¹⁰. Die enge Verwandtschaft zwischen den *Collectiones Tuberiensis* und *Weingartensis* dokumentiert sich auch darin, daß beide Sammlungen das Synodalekret als *Exempla sinodi Romani ad Gallos episcopos* und nicht mit *Canones synodum Romanorum* wie die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur bezeichnen¹¹. Beide Sammlungen gehen im Ursprung wohl auf italisches, vielleicht römisches Material zurück und bieten eine Kompilation, die Elemente der vor 500 entstandenen römischen Sammlungen der Handschrift von Freising und Würzburg und des über ein halbes Jahrhundert später zusammengestellten gallischen Rechtsbuches der Handschrift von Saint-Maur verbinden¹². Durch genauen Vergleich ist das wahrscheinliche Aussehen der Sammlung aus Taufers zu rekonstruieren und besonders auch an Texten der *Canones* läßt sich zeigen, daß die Weingartener Sammlung gegenüber der *Collectio Tuberiensis* die abgeleitete Fassung darstellt¹³. Aus einem chronikalischen Vermerk nach Papst Gelasius' Dekretale *Necessaria rerum*, die das Ende der Weingartner Sammlung markiert, geht hervor, daß sie im Jahr 580 in Trient greifbar war, etwa zu gleicher Zeit, als die *Collectio Sancti Mauri* weit entfernt in Gallien ihre endgültige Gestalt annahm¹⁴.

kes Kirchenrecht in Rätien. Zur Verwandtschaft von *Tuberiensis* und *Weingartensis* als Tradenten des ältesten lateinischen *Corpus canonum*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan.Abt. 79 (1993) 16 ff., besonders 24 ff., der für die Fragmente den Namen *Collectio Tuberiensis* vorschlägt. Ihre Heimat in Chur nimmt Iso Müller, Karl der Grosse und Münstair, Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 26 (1976) 278 mit Anm. 29 an.

¹⁰ Ausführlich beschrieben und analysiert wurde die Sammlung von Joh. Friedrich von Schulte, Vier Weingartner jetzt Stuttgarter Handschriften, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 117 Heft 11 (Wien 1889) 1 ff., Turner, Monumenta (wie Anm. 6) 1, 2, 3 (Oxford 1930) Xf., Johanne Autenrieth, Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Zweite Reihe Bd. 3 (Wiesbaden 1963) 113 ff., J. Van der Speeten, Quelques remarques sur la collection canonique de Weingarten, Sacris Erudiri 29 (1986) 23 ff. und Mordek, Spätantikes Kirchenrecht (wie Anm. 9) 20 ff., wo nach S. 32 fol.81r der *Collectio Weingartensis* abgebildet ist.

¹¹ Sie wurde nachgewiesen von Mordek, Spätantikes Kirchenrecht (wie Anm. 9) 20 ff.; dieser Bezug war Schieffer bei seiner Analyse (wie Anm. 9) entgangen. Die Überschriften sind ediert bei Van der Speeten, Quelques remarques (wie Anm. 10) 91 und Mordek 24 mit Anm. 26. Die *Collectio Tuberiensis* schreibt in völlig verwildertem Latein: *Incepit exsinpla sinados romane ad galos eps*.

¹² Mordek, Spätantikes Kirchenrecht (wie Anm. 9) 20. Auf die Nähe zur Sammlung der Handschrift von Saint-Maur und zur Freising-Würzburger Überlieferung haben schon von Schulte, Weingartner Handschriften (wie Anm. 10) 3 und 5, Turner, Monumenta (wie Anm. 6) 1, 2, 3 S. Xf., Mordek, Kirchenrecht und Reform (wie Anm. 4) 251 und Schieffer, Rätische Sammlung (wie Anm. 9) 175 ff., 179 ff. hingewiesen.

¹³ Vgl. Mordek, Spätantikes Kirchenrecht (wie Anm. 9) 27 f. und die Rekonstruktion der *Tuberiensis* 31 ff.

¹⁴ Die Notiz wurde häufig veröffentlicht, so von Georg Waitz, in: MGH Scriptores rerum Langobardorum 1 (Hannover 1878) 25 Anm. 3, von von Schulte, Weingartner

Die auffallendste Abweichung zwischen den Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos in der Sammlung der Handschrift von Saint-Maur und in den rätischen Überlieferungen liegt in ihrer Einteilung: die gallische Sammlung hat dem Synodalbrief ein Verzeichnis von sechs Kapiteln vorangestellt, während die Sammlungen der Handschrift von Taufers und Weingarten das Dekret in sechzehn Abschnitte gliederten, deren Capitulatio die Weingartner Handschrift überliefert¹⁵. Der Inhalt ihres Kapitels VII wird durch die Rubrik *De septem ecclesiis* umschrieben, wofür ein Textbezug in den bisher gedruckten Überlieferungen der Canones fehlt. Daß es ihn gegeben hat, beweist ein Fragment der Sammlung aus Taufers: *et si apostolos septem ecclesiis scripsit, tamen legimus: una est columba mea, una est perfecta mea, una genetrici sue* (Cant. 6.8)¹⁶. Diese Anspielung auf Apoc. 1.4 hatte der Kompilator der Weingartener Sammlung bei der Abfassung seiner Rubrik im Auge, während sie in der Überlieferung von Saint-Maur durch einen anderen Text ersetzt ist: *Diversis regionibus quidem ecclesiae sunt conditae, sed per omnem mundum unitate fidei catholica una est appellata. Nam et sic legimus: una est columba mea* usw. (Cant. 6.8)¹⁷. Man muß mit Retuschen und Änderungen des Textes während seiner Überlieferungsgeschichte rechnen, besonders auch in dem eben zitierten Kapitel, dessen Formel *una fides, una traditio, una disciplina* bei Damasus sonst nicht vorkommt. Sie ist Eph. 4,3ff. nachempfunden, paßt aber eher zu den Päpsten der Generation nach Damasus von Innocenz bis Coelestin und ist in Ansätzen in Siricius' Dekretale JK 263 vorgebildet¹⁸. Einen ähnli-

Handschriften (wie Anm. 10) 6, von Turner, *Monumenta* (wie Anm. 10) X, von Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 27 f. Anm. 14 und zuletzt von Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 29, der S. 30 auf den weiteren Weg der Weingartner Sammlung von Trient, über das Etschtal nach Chur, wo die heute existierende Handschrift Ende des 8. Jahrhunderts entstand, und in den süddeutschen Raum hinweist.

¹⁵ Aus den Kapitelzahlen der Fragmente ist zu ersehen, bzw. zu rekonstruieren, daß sie in der Sammlung von Taufers die Kapitel 201 bis 216 umfaßten, vgl. Schieffer, *Rätische Sammlung* (wie Anm. 9) 179, 182 und Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 33. Die Capitulatio der Weingartner Handschrift hat Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 91 ediert. Babut hat die Einteilung des Textes in zwanzig Paragraphen aus Coustants Edition übernommen, während Sirmond die Canones in sechzehn Abschnitte gliederte, ohne sich auf eine handschriftliche Grundlage zu stützen, vgl. *Concilia Galliae* 1 (wie Anm. 1) 623, wo auch die Capitulatio der Canones aus der Sammlung der Handschrift von Saint-Maur abgedruckt ist. Die drei Texte aus den Canones synodi Romanorum in der Collectio Herovalliana (zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts) Tit. 6, 44 und 52 (ediert von Babut 63 f.) stammen aus einem Manuskript der Collectio Sancti Mauri, wie sich aus den Kapitelangaben hera I, IIII und V ergibt, vgl. Mordek, *Kirchenrecht und Reform* (wie Anm. 4) 119 Anm. 80.

¹⁶ Vgl. Schieffer, *Rätische Sammlung* (wie Anm. 9) 181 Anm. 95.

¹⁷ Babut (wie Anm. 1) 79. Der Bezug ist eindeutig, denn es entsprechen Capitulatio c. VI der Collectio Weingartensis (*De servo qui militaverit*) dem § 7 der Edition Babuts (bzw. Coustants), c. VII (*De septem ecclesiis*) dem § 9, c. VIII (*De indulgentia peccatorum*) und c. VIII (*Diacuno vero nulla licentia invenitur esse concessa*) dem § 10.

¹⁸ Vgl. Canones c.9 (Babut 78 f.): *Si ergo una fides est, manere debet et una traditio. Si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri* mit Siricius JK 263

chen Eindruck vermitteln andere Stellen des Synodaldekrets. Da ist die Rede von der apostolica oder evangelica disciplina (c.9 und 13 Babut S. 78 und 82)¹⁹, von der sedis apostolicae auctoritas (c.2 Babut S. 71), einem Lieblingsausdruck Papst Zosimus, der bei Damasus aber nur in Fälschungen auf seinen Namen vorkommt²⁰, von den homines coinquinati (c.6 Babut S. 77) und den ministri vel sacerdotes non Christi sed potius Antichristi (c.8 Babut S. 78)²¹.

Aus den Resten der Collectio Tuberiensis läßt sich erkennen, daß sie in 286 Kapitel gegliedert war, von denen das Synodaldekret ad Gallos die Nummern 201 bis 216 besetzte. Voran standen afrikanische Konzilskanones (Nrr. 191–200) in einer der Handschrift von Saint-Maur eigentümlichen Zusammenstellung²² und nach einem unidentifizierten Kapitel (Nr. 217) folgten Siricius' Dekretale an Himerius von Tarragona (JK 255),

c.5: Praedico, ut unam fidem habentes, unum etiam in traditione sentire debeamus (Migne PL 13, 1166B). Zum Vokabular der Papstbriefe vom Anfang des 5. Jahrhunderts vgl. Walter Ullmann, *Gelasius I.* (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter (Päpste und Papsttum 18; Stuttgart 1981) 35 ff. und Peter Landau, *Kanonisches Recht und römische Form. Rechtsprinzipien im ältesten römischen Kirchenrecht*, Der Staat 32 (1993) 562 f. Für die §§ 8 und 11–13 über den Zugang zum Klerikerstand (§ 8 und 13), das Chrisam und Verwandtenehen (§ 11 und 12) fehlen in der Sammlung der Handschrift von Weingarten Kapitelangaben, wobei es offen bleiben muß, ob die Vorlage der Weingartensis unvollständig war oder die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur einen erweiterten Text bot.

¹⁹ Apostolica disciplina taucht erst bei Leo I. JK 407 c.3 (Migne PL 54, 631A) oder Gelasius JK 621 c.9 (Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, Braunsberg 1868, 334) auf; evangelica disciplina verwendet Siricius in JK 263 c.1 (Migne PL 13, 1165A). Der bei weitem am häufigsten verwendete Begriff ist ecclesiastica disciplina, vgl. z.B. Zosimus JK 342 (CSEL 35, 115.11), Bonifatius I. JK 364, 365 (Collectio Thessalonicensis, ed. C. Silva-Tarouca, Rom 1937, Nr. 10 und 8, 34.6; 28.33), Coelestin I. JK 369 (Migne PL 50, 431 B), Sixtus III. JK 396 (Coll. Thess. Nr. 14, 41.22), Leo I. JK 410 (Migne PL 54, 651 B).

²⁰ JK + 243: si quis episcopum absque sedis apostolice auctoritate condempnat und JK + 244: ... ut apostolice sedis auctoritate fulti, in nullo ab eius devietis regulis. Beide Briefe sind pseudoisidorische Fälschungen, die Stellen bei Paul Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* (Leipzig 1863) 507.14 und 510.7. Von Zosimus Briefen vgl. z.B. JK 329 (CSEL 35, 99.7), 330 (ebenda 104.5), 331 (MGH Epp.3, 8.7), 333 (ebenda 10.18), 334 (ebenda 11.30), 339 (Migne PL 20, 671A), während Bonifatius I. JK 364, 365 durchweg auctoritas nostra benutzt (Coll. Thess.[wie Anm. 19] Nr.10 und 8, 35.32 und 32.140).

²¹ Der Ausdruck homines coinquinati begegnet in frühen Papstbriefen nur, wenn Tit.1.15 zitiert wird, was in den Canones nicht der Fall ist: Siricius JK 258 (Migne PL 13, 1161A); Innocenz JK 286 (Migne PL 20, 476B) und 293 (Migne PL 20, 497B), Vigilius JK 907 (Migne PL 69, 17A) und Gregor I. Reg. XI 56a (MGH Epp. 2, 340.14 f.). – Die Verwendung des Begriffs antichristus ist außer in den Canones erst in Papstbriefen Leos des Großen greifbar, z.B. in JK 423 (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2.2, Berlin 1936, 31.2), 457 (ebenda 2.4, Berlin 1932, 33.20 und 23), 486 (ebenda 2.4, 137.23), 532 (ebenda 2.2, 102.19).

²² Hg. von Charles Munier, *Concilia Africae A.345- A.525* (CCL 149) 312 f.; vgl. dazu Schieffer, *Rätische Sammlung* (wie Anm. 9) 178 ff. und Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 59 ff.

wahrscheinlich die Schreiben Innocenz' I. an Victricius von Rouen (JK 286) und Exsuperius von Toulouse (JK 293) und als Schluß der Sammlung die Kanones von Serdika²³. In der *Collectio Weingartensis* sind die *Exempla sinodi Romani* nach den soeben genannten Dekretalen des Siricius und Innocenz, den Kanones von Chalcedon und Serdika ziemlich an den Schluß der Sammlung geraten, was dem Kompilator offenbar nicht gefiel. Die auf fol. 79^{r/v} stehende Capitulatio und die ersten vier Zeilen des Dekrets sind ausgestrichen und auf fol. 81^r bricht die Abschrift, die vorher schon mehrere Lücken aufweist, mitten im Satz ab²⁴. Das letzte Drittel von fol. 81^r und fol. 81^v²⁵ blieben leer und auf neuer Lage folgt fol. 82r der *Tomus Damasi* von 378 unter der Ankündigung *Item post synodum Nicenam hoc concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de spiritu sancto*²⁶. Damit kommt in der Weingartner Sammlung dieselbe Zusammenstellung vor wie in der Capitulatio der Sammlung der Handschrift von Saint-Maur, die älter als die Sammlung selbst ist (siehe oben S. 321). Das dürfte kein Zufall sein, denn es gibt weitere Indizien für die Verwandtschaft zwischen der Saint-Maurer Capitulatio und der rätischen Sammlung. In beiden stehen die Kanones von Serdika nach den chalcidonensischen²⁷, und es ist eine Eigentümlichkeit der Weingartner Sammlung, daß sie den *Tomus Damasi* mit *item* einleitet²⁸, das sich ebenfalls in der Capitulatio der Sammlung der Handschrift von Saint-Maur findet²⁹. Zufällig dagegen dürfte die unmittelbare Verbindung der *Exempla sinodi Romani* und des *Tomus Damasi* in der Weingartner Sammlung gewesen sein. Damasus' Dekret und die Gelasiusdekretale JK 636, die auf fol. 82ff. der Weingartensis stehen, fehlten ihrer Vorlage, von deren Aussehen die Reste der *Collectio Tuberiensis* eine Vorstellung vermitteln³⁰, und die un-

²³ Vgl. die Rekonstruktion bei Schieffer, *Rätische Sammlung* (wie Anm. 9) 185 f. und Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 31 ff.

²⁴ Vgl. Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 24 ff. mit Abbildung von fol. 81^r der Weingartensis (nach S. 32) und Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 91 f. Ob die Lücken in der Abschrift vorlagebedingt waren, darüber läßt sich nur spekulieren, ebenso wie über die Frage, ob die Vorlage der Weingartner Sammlung auch den unidentifizierten Kanon 217 der Tuberiensis enthielt, vgl. Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* 26 f. Anm. 42.

²⁵ Die Seite bot im 12./13. Jahrhundert einem Marienhymnus Platz, vgl. von Schulte, *Weingartner Handschriften* (wie Anm. 10) 4 und Autenrieth, *Handschriften Stuttgart* (wie Anm. 10) 114.

²⁶ Zitiert nach Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 99. Die Überschrift fehlt im Text der Handschriften der Sammlung von Saint-Maur, vgl. Turner, *Monumenta* (wie Anm. 6) 284, Zeile 28 ff.

²⁷ Für Saint-Maur vgl. Maassen, *Geschichte* (wie Anm. 1) § 686 S. 615, für die *Collectio Weingartensis* Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 76 ff. und Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 32 f.

²⁸ Vgl. Van der Speeten, *Quelques remarques* (wie Anm. 10) 105 und Turner, *Monumenta* (wie Anm. 6) 284 Zeile 28.

²⁹ XIII. *Canones Romanorum. Item de spiritu sancto*, vgl. Maassen, *Geschichte* (wie Anm. 1) § 686 S. 615.

³⁰ Vgl. Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 28 und 31 ff. Daß die *Collectio Tuberiensis* mit dem Konzil von Serdika und einem Umfang von 286 Kapiteln

terschiedliche Einordnung des Synodaldekrets in beiden rätischen Sammlungen verrät eher Unsicherheit über die Platzierung des Textes³¹. Damit entfällt ein wichtiges Argument, mit dem E. Schwartz und in seinem Gefolge Ch. Pietri die Zuschreibung der *Canones synodi Romanorum* an Papst Damasus begründeten (siehe oben S. 320). Wenn auch „mit sprachlichen Kongruenzen nicht viel auszurichten ist“³², so sprechen die Verwendung eines erst Jahrzehnte nach Damasus in den Dekretalen gängigen Vokabulars, die verwilderte Sprache und das Fehlen jeden Hinweises auf Papst Damasus gegen ihn als Verfasser der *Canones synodi Romanorum*. Als „älteste päpstliche Dekretale“ wird Siricius' großes Schreiben an den Bischof Himerius von Tarragona vom Februar 385 (JK 255) gelten müssen.

abschloß, geht aus Blatt 1^v der zweiten Lage des Fragments hervor. An die Rubrik des 286. Kapitels der *Capitulatio* schließt ohne Lücke das Konzil von Nicaea an, mit dessen Kanones die *Capitulatio* ihre Zählung beginnt (Fol. 3 der ersten Lage), vgl. Schieffer, *Rätische Sammlung* (wie Anm. 9) 169 f., 173 f., 185.

³¹ Vgl. die Übersicht über beide Sammlungen bei Mordek, *Spätantikes Kirchenrecht* (wie Anm. 9) 32 f.

³² E. Schwartz, *Kanonessammlungen* 63 f. Anm. 2 (*Gesammelte Schriften* 4, 223 Anm. 1).

Der Evangelist des gewappneten Moses

Sebastian Francks Auseinandersetzung
mit Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*

Stephan Waldhoff

„Wiewol zu vnsern zeitten Theologen seindt, die vnder alle elebogen ein küssen machen und, wa die welt mit jren affecten des fleyschs hinauß wil, baldt zu faren, fürhölzten vnnd ein polster finden, darauff sich das verderbet fleysch steure, damit sie ya der Welt segenn behaltenn vnnd auch ein portz der beut an sie gelang vnnd ya confessores [bleiben], nit in der marter zal geschriebe werden, so sie – der welt saltz – dem fleysch all sein lauff vnnd affect abschnitten vnnd also deren vngunst vnd haß auff sich lieden, derohalb rathenn sie weißlich jhrem fleysch, das sie die Welt tragen, damit sie vonn jhr getragen, gebenedeyt vnd auff herlichest erhalten werdenn [...] Diß seind die gesellen, so die schrift falsche Prophetenn nennet, die der welt vom frid sagen, da keiner ist, die mit allen winden seglen vnd ja darzu gar glate wörter schleiffen, biß sie jhren Athem verkauffen [...]“¹

Mit diesen harten Worten charakterisiert Sebastian Franck zu Beginn des vierten Kapitels seines *Kriegbüchlin des Friedes* jene Theologen, die die von ihm in diesem Kapitel aufgeworfene Frage, „Ob kriegten Christenlich vnd im Newen Testament zugelassen sei“², nicht mit derselben Entscheidung verneinten wie er selbst. Obwohl Franck wohlweislich³ keine Namen nennt, ja sogar im weiteren Verlauf der Argumentation den Eindruck erweckt, als habe er nur einen einzigen Gegner vor Augen, ist unbestritten, daß er hier gegen zwei der bedeutendsten Reformatoren antritt: gegen Martin Luther und gegen Martin Bucer⁴.

* Die vorliegende Untersuchung erschien zuerst in: *Pietas Bataviensis*. Festgabe für Marijn de Kroon, hg. von Hartmut Rudolph/Herman Johan Selderhuis, Privatdruck 1993. Für die Veröffentlichung wurde der Text überarbeitet und leicht ergänzt – nicht zuletzt aufgrund von Hinweisen, die M. de Kroon selbst verdankt werden. Die inzwischen erschienene Literatur wurde eingearbeitet. Wie die erste Fassung sei auch diese Herrn Dr. Marijn de Kroon zum 65. Geburtstag gewidmet.

¹ *Kriegbüchlin*, 126^{r-v}. Zu den bibliographischen Angaben s.u. Anm. 13. Bei Zitaten aus dem *Kriegbüchlin* wurde die Orthographie beibehalten, lediglich die Zeichensetzung wurde modernisiert, Abkürzungen (meist stillschweigend) aufgelöst und offensichtliche, sinnentstellende Druckfehler stillschweigend verbessert.

² *Kriegbüchlin*, 126^r.

³ S.u. S. 337.

⁴ Gerhard Müller: Sebastian Francks „Krieg-Büchlin des Friedes“ und der Friedensgedanke im Reformationszeitalter (Phil. Diss./Münster 1954) [Masch.-Ms.], 43–44.

Während der Rezeption Luthers im *Kriegbüchlin* erst kürzlich Horst Weigelt eine Untersuchung gewidmet hat⁵, fehlt eine solche über die Auseinandersetzung Sebastian Francks mit dem Straßburger Reformator. Dies ist um so erstaunlicher, als trotz Francks Geheimniskrämerei das Werk bekannt ist, an dem sich sein Widerspruch entzündete: Bucers *Dialogi* von 1535⁶. Das *tertium comparationis* von *Kriegbüchlin* und *Dialogi* ist die Frage, ob und, wenn ja, wieweit die weltliche Obrigkeit in Sachen der Religion und des Gottesdienstes regelnd eingreifen dürfe oder müsse.

Anhand ausgewählter Streitpunkte soll im folgenden Sebastian Francks Auseinandersetzung mit „Martin Bucers Obrigkeitsverständnis“, um dessen Erforschung Marijn de Kroon sich besonders verdient gemacht hat⁷, dargestellt werden. Damit wird, so hoffen wir, nicht nur das von der Forschung recht stiefmütterlich behandelte⁸ *Kriegbüchlin des Friedens* ein wenig

⁵ Horst Weigelt: Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedens, in: Wolf-Dieter Hauschild/Wilhelm H. Neuser/Christian Peters (Hg.): Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1992, 83–95.

⁶ Müller, Krieg-Büchlin, 39–44. Zu den bibliographischen Daten der *Dialogi* s.u. S. 334 mit Anm. 38.

⁷ Hier sind zuerst seine Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement, Gütersloh 1984, zu nennen. Ferner: Ders.: Bucerus Interpres Augustini, in: ARG 74 (1983), 75–93. Ders.: Bucer und Calvin. Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Römer 13, in: Wilhelm H. Neuser (Hg.): Calvinus Servus Christi, Budapest 1988, 209–224. Ders.: Martin Bucer and the Problem of Tolerance, in: The Sixteenth Century Journal 19 (1988), 157–168. Ders.: Ein unbekannter „Syllogismus“ Martin Bucers zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie, in: ARG 77 (1986), 158–185.

⁸ An Sekundärliteratur ist neben der o. in Anm. 4 zitierten Dissertation von Müller und dem Aufsatz Weigelts (s.o. Anm. 5) zu nennen: Albert Hagenlocher: Sebastian Francks ‚Kriegbüchlin des Friedens‘, in: Franz Josef Worstbrock (Hg.): Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus (Mitteilung XIII der Kommission für Humanismusforschung), Weinheim 1986, 45–67. Kurt von Raumers Einleitung zum Kriegbüchlin in: Ders. (Hg.): Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg/Br.-München 1953, 23–60, ist in erster Linie eine glänzend formulierte Zusammenfassung des Textes. In der marxistischen Geschichtswissenschaft hat Francks Friedensdenken eine vergleichsweise größere Aufmerksamkeit gefunden. Vor allem Siegfried Wollgast hat sich um seine Erforschung bemüht. Vgl. außer der u. in Anm. 13 genannten Textausgabe Dens.: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland, Berlin 1972, 219–248. Ders.: Erasmus von Rotterdam und Sebastian Franck – Vertreter zweier Linien des Friedensgedankens im 16. Jahrhundert, in: Daphnis 14 (1985), 497–516, ist eine Auseinandersetzung mit: Hans-Bert Reuvers: Philosophie des Friedens gegen friedlose Wirklichkeit. „Gerechter“ Krieg und „Ewiger“ Friede im Zeitalter der bürgerlichen Revolution, Köln 1983, 62–70, der Franck und Wollgast gleichermaßen kritisiert. Nicht zugänglich war mir: Georgi Datschew: Das Problem Krieg-Frieden in der deutschen Philosophie. S. Franck, I. Kant (Diss. phil./Berlin, Humboldt-Univ. 1968) [Masch.-Ms.]. In jüngster Zeit scheint das Interesse an Autor und Werk bemerkenswert zugenommen zu haben. Hier kann auf den Sammelband: Jan-Dirk Müller (Hg.): Sebastian Franck (1499–1542) (Wolfenbütteler Forschungen 56), Wiesbaden 1993, verwiesen werden, in dem das *Kriegbüchlin* behandelt wird von Sigrid Looß: Sebastian Francks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen

mehr erhellt, sondern auch – im Spiegel der zeitgenössischen Kritik – das (kirchen-)politische Denken des Straßburger Reformators.⁹ Dieser ‚Spiegel‘ ist, wie zu zeigen sein wird, deutlich traditioneller, als die gängige Klassifizierung Francks als ‚mystischer Spiritualist‘ es erwarten läßt¹⁰. Dabei möchten wir eine Frage näher untersuchen, die der Jubilar bereits in seinen Forschungen hervorgehoben hat: Die Bedeutung des Alten Testaments, seiner Auslegung und seiner Bewertung für das Verhältnis von christlichem Glauben und weltlicher Obrigkeit¹¹. Vorab sollen jedoch die beiden bereits genannten Schriften, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, kurz vorgestellt werden.

I.

Sebastian Franck gab unter dem programmatischen Pseudonym „Friderich Wernstreyt“¹² im Jahre 1539, wohl nach seiner Ausweisung aus Ulm, sein *Kriegbüchlin des Friedes*¹³ in den Druck¹⁴. Dieses Buch ist ein irritierendes

Kontext (ebda, 119–129). Hildegard Eilert: Sebastian Francks Apologie des Friedens, in: Italo Michele Battafarano (Hg.): Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation (Ricerche di cultura europea – Forschungen zur europäischen Kultur 5), Bern u.a. 1992, 197–231.

⁹ Einen Vergleich der beiden Schriften hat bereits Wollgast, Pantheismus, 85, angeregt.

¹⁰ Eine nähere Charakterisierung von Francks Lehre soll hier mit Bedacht unterbleiben. In der hier gebotenen Kürze wäre sie zum einen kaum möglich, zum anderen schrecken die sich widersprechenden Urteile der Forschung von einer schnellen Einordnung ab: Horst Weigelt: Sebastian Franck, in: Martin Greschat (Hg.): Die Reformationszeit II (Gestalten der Kirchengeschichte 6), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 119–128, etwa sieht in Franck nach gängiger Anschauung einen ‚mystischen Spiritualisten‘: „Dabei erwies sich sein mystischer Spiritualismus, der ihm direkt oder indirekt aus der Deutschen Mystik und nicht zuletzt auch aus dem Humanismus zugeflossen war, als das schlechthin Konstitutive. [...] Er wies ihm den Weg in eine individuelle Innerlichkeit.“ (Ebda, 126). André Séguenny: Sebastian Franck, in: TRE 11 (1983), 307–312, 311, hält dagegen: „Francks Lehre darf nicht mit der des religiösen Spiritualismus verwechselt werden. [...] Francks Lehre steht eher dem Stoizismus nahe. [...] Somit stellt das Denken Francks eine Fortsetzung des christlichen Humanismus in der Renaissance-Zeit dar, [...]“. Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, in: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, ND der Studienausgabe 1989, 560–664, 581, endlich kommt zu dem Schluß: „So endete schließlich der ursprünglich am Wort der Schrift entzündete Spiritualismus Francks in pantheistischer Ferne, und sein Geistchristentum verflüchtigte sich zu einer universalen Religion des Geistes.“. Wie wir sehen werden (s.u. Anm. 76), wird durch eine vor-schnelle und unreflektierte Übernahme gängiger Etikettierungen der Erkenntnisgewinn, den man durch sie bereits erzielt glaubte, tatsächlich eher behindert.

¹¹ De Kroon, Studien, passim.

¹² Kriegbüchlin, 2^r.

¹³ Zitiert wird im folgenden der leichteren Zugänglichkeit halber der Nachdruck der 2. Auflage: Sebastian Franck: Krieg Büchlin des Friedes: Ein Krig des frides wider alle larmen, auffrühr vnd vnsinnigkeyt zů Kryegen mit gründtlichen Argumenten der Hey-

Werk. Das Paradox des Titels setzt sich im Inhalt fort. Als „papyren krieg wider alle eysne krieg“¹⁵ bezeichnet es der Autor, doch entspricht dieser verbalen Militanz keine politisch-aktivistische. Im Gegenteil, einen praktischen Einfluß verspricht er sich von seinem Büchlein nicht¹⁶. Darin zeigt sich nicht nur ein schonungsloser Realismus in der Einschätzung seiner Einflußmöglichkeiten¹⁷, sondern auch ein Grundzug seiner theologisch begründeten Sicht von Geschichte und Gegenwart: Die kriegesischen Weltkinder und die friedliebenden Gotteskinder stehen sich in Francks dichotomischer Geschichtstheologie unversöhnlich gegenüber¹⁸. Sichtbares

ligen Schrifft, alten Lerern, Concilien, Decreten, der Heyden Schrifft vnnd vernunft widerlegt. Hie bey auch von dem gewlichen laster der Trunckenheyt. Was die selbige inn diesen letsten zeitten für jamer vnnd vnrat zûwegen bringe ein kurtzer bericht durch Sebastian Francken, [Frankfurt/M. 1550], ND Hildesheim 1975. Hilfreich ist daneben eine modernisierte Fassung, die auch weitgehend Francks Quellen nachweist: Siegfried Wollgast (Hg.): *Zur Friedensidee in der Reformationszeit. Texte von Erasmus, Paracelsus, Franck*, Berlin (Ost) 1968, 63–278. Eine kritische Edition fehlt bisher. Die bereits angelaufene Ausgabe ‚Sebastian Franck: Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar‘ verspricht allerdings, in absehbarer Zeit hier Abhilfe zu schaffen.

¹⁴ Zum historischen Kontext und zur genauen Datierung des Werkes s. Müller, *Krieg-Büchlin*, 32–45.

¹⁵ *Kriegbüchlin*, 4^v.

¹⁶ „[...] die andern kriegem jimmerzû hin. sie werden mir nichts abkriegem, noch von meines schreibens wegen jhr kriegem lassen [...] Ich will jnen auch diß Kriegsbüchlin nicht geschrieben haben, weil sie es nicht annemen, sonder denen, so einfältig zwischen Himmel vnd erden in einem zweifel hangen, zû trost diesen diebstal [d.h. die *Kompilation*] begannnen haben [...]“ (*Kriegbüchlin*, 3^v-4^r). Hier stellt sich die Frage, an welchen Adressatenkreis Franck sein Werk eigentlich richtet. Hagenlocher, 58, kommt zu dem Ergebnis: „Dem erklärten Zweck nach ist es eine Erbauungsschrift, auch wenn es in seiner Parteilichkeit und in seinem Ton eher kämpferisch wirkt.“ Eilert weist Hagenlocherts Klassifizierung der Schrift als Erbauungsbuch entschieden zurück, liegt mit ihrem Verständnis, es handele sich um eine „Apologie des Friedens“ (so schon im Titel) „zur Bewußtwerdung und emotionalen Stärkung von potentiell Gleichgesinnten“ (ebda, 208), im Kern jedoch gar nicht so weit von ihm entfernt. Jan-Dirk Müller: Zur Einführung. Sebastian Franck: der Schreiber als Kompilator, in: Ders. (Hg.), *Franck*, 13–38, 36, kommt mit einer ganz anderen Fragestellung zu einer ähnlichen Einschätzung wie Hagenlocher: „Die im *Kriegbüchlein* aus fremden Texten zusammengetragenen Worte gegen den Krieg sollen nicht die aufrütteln und bessern, die Krieg führen, sondern richten sich an diejenigen, die gegen feudale Fehdepraxis und frühneuzeitlichen Militärstaat anzudenken versuchen, ihnen ‚zû trost‘, ‚das sie kleinmüttig ein zeugknuß haben/ des das sie von Gott seinndt gelert/ vnnd in jrem hertzen also recht seien‘.“ (zu Müllers Ansatz s.u. Anm. 28.).

¹⁷ „Zû dem weiß ich von Gottes genaden der warheyt gelück wol gewiß, das ich hie-mit bey der welt kein kranze erdantzen würd, er were dann mit dôrn wie Christi kron geflochten.“ (*Kriegbüchlin*, 2^v). Reuvers' besserwisserisch-unhistorische Kritik an Francks Verzicht auf politische Handlungsanweisungen (ebda, 62–70, bes. 65: „Die Flucht in den Frieden Christi, in das ‚Leide und Erdulde‘, bedeutet Defätismus, Wohlverhalten und Resignation in dem Augenblick, wo die praktische Radikalisierung der Krise des Feudalismus in der ersten der drei großen Entscheidungsschlachten des europäischen Bürgertums kulminiert.“) ist von Wollgast, Erasmus, passim, und Looß, 126, mit Recht als anachronistisch zurückgewiesen worden.

¹⁸ Diese Sicht der Geschichte entwickelt Franck im dritten Kapitel des Werkes

Zeichen der Gotteskindschaft ist das Scheitern in der Welt¹⁹. Die Wirkungslosigkeit des *Kriegbüchlin* ist daher auch ein Gütesiegel: In Sebastian Francks Logik kann sein Buch nur dann wahrhaft christlich sein, wenn es hoffnungslos erfolglos bleibt.²⁰

Da, wo die Kriegstreiber im wahrsten Sinne des Wortes des Teufels sind²¹, wo der Friede nicht als politische Möglichkeit²², sondern nur als individuell erfahrener innerer Friede²³ – bis zum Anbruch des nah bevorstehenden eschatologischen Gottesreiches²⁴ – begriffen wird, sind Versu-

(104^v-125^v), in dem er weitgehend Heinrich Cornelius Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* ..., Köln 1531, folgt. Ab Bl. 107^v ist seine Ausführungen weitgehend eine freie Übersetzung von Agrippas Kapitel 79: *De arte militari*. Auf den vorangehenden Seiten entwickelt Franck eine Genealogie des Krieges, die Elemente des 79. Kapitels aus *De incertitudine* mit dem ihm folgenden über den Adelsstand (Kap. 80: *De nobilitate*) und Anschauungen aus Augustins *De civitate dei* verbindet. Der Urahn aller kriegerischen Weltkinder ist Kain, während die friedlichen Gotteskinder auf Abel und Seth zurückgehen: „Nun kommen von Cain alle Heyden, Tyrannen, Risen; von denen Genesis vj. Von Abel aber vnnd Zeth alle frommen Juden vnd Christen: also das yhene des Teuffels, diese Gottes volck vnd lini bleiben vnnd genant werden für vnd für. vnnd hat kein Gotskindt der rechten seytten nie gekriegt, biß auff Abraham vnnd Loth vnd naher in Israel.“ (*Kriegbüchlin*, 106^v-107^r).

¹⁹ „Also fort an rürt dise zeitliche benedeiung auff den bösen vnd lincken seiten Cains. dargegen muß Abel, Jsaak, Jakob vnd die fromm Lini der gerechten gotskinder vor disen fliehen, jnen dienen [...] beherrscht werden vnd im ellend vmbfaren, [...]“ (*Kriegbüchlin*, 106^v).

²⁰ Ähnlich betont Eilert, 210, daß Franck die Feindschaft, die sein Werk auf sich ziehen werde, „geradezu als Gütesiegel“ herausstelle.

²¹ In der Vorrede nennt Franck die Krieger in Anspielung auf 1 Kor 3, 16f; 6, 19; 2 Kor 6, 16 „gefaß vnd tempel“ (3^v) des Satans. Indem er Joh 8, 44 – in guter exegetischer Tradition – mit Kain verbindet, schlägt er die Brücke zu seiner Genealogie des Krieges: „Item Cains som, des Teufels volck, werden mit einem gemeinen namen menschenn kinder oft im Dauid genant [...]“ (*Kriegbüchlin*, 207^r). Und noch härter: „Diß seind eygentlich nicht menschen, sonnder widder die natur lebenndig Teuffel, voller mordt, blütdurst, vnnfried, schalckheyte etc. wie jhr vatter, Joan. viij. [...]“ (Ebda, 35^v). Vgl. außerdem: Ebda, 38^v-39^r. 204^v. 210^v.

²² Franck nennt den äußeren Frieden abschätzig: „Eyn armer fride, den ein alt weib auch mit worten kan zerstören“ (*Kriegbüchlin*, 27^r).

²³ „Ein sollichen vnnseligen fried gibt Christus nit, sonder den, der so tieff in Got, der rechten schatzkamer, begraben vnnd verschlossen ligt, daz keyn vnglück, not, tod, feind drüber mag, es mög dann jemand mit Gott kriegen vnnd, stercker dann er, jhm die seinen auß den henden reysen [...] Darumb besteht der friedt Christi auch mitten im vnnfried, noth vnd tod, [...]“ (*Kriegbüchlin*, 27^{r-v}).

²⁴ Die Spannung, die zwischen dem bereits in der jetzigen, unbefriedeten Welt vom Einzelnen zu erlangenden inneren Frieden und dem universalen des eschatologischen Gottesreiches besteht, kann wohl nicht, wie Kurt Goldammer: *Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten*. II. Franck und Weigel, in: ARG 47 (1956), 180–211, 200, es tut, einfach relativiert werden. Das eschatologische Friedensreich ist geradezu die Klammer, die die Schrift zusammenhält: im ersten Kapitel wird es nach der Bibel ausgemalt, im letzten werden die bedrängenden Kriege der Gegenwart als Zeichen der nahen apokalyptischen Katastrophe gewertet. So auch Eilert, 214. Dies., 224, Anm. 53, betont gegen Wollgast, Erasmus, 510–511, die Ernsthaftigkeit der Eschatologie im *Kriegbüchlin*.

che, zu einem praktikablen *modus vivendi* in der unfriedlichen Welt durch Einhegung des Krieges zu kommen, nicht nur zwecklos²⁵, sondern auch Verrat an der Botschaft Jesu Christi. So erklärt sich die polemische Schärfe mit der Franck gegen jene „blütgirigen Theologen“²⁶, zu Felde zieht, „die gern ein Christenlich gut wercke, standt vnnd ampt auß dem kriegem machen“²⁷.

Das *Kriegbüchlin des Friedes* ist, wie die meisten anderen Schriften seines Autors²⁸, ein kompulatorisches Werk²⁹. Wenn Sebastian Franck seine Leser darauf aufmerksam macht, „das diß büchlin nicht mein ist“, so daß kaum „zwey odder drey pletlin mein feder vnd wort weren“³⁰, übertreibt er selbstverständlich. Aber diese Übertreibung ist traditionell³¹. Und ebenso

²⁵ Im fünften Kapitel stellt Franck zwar sechs Bedingungen auf, die ein gerechter Krieg zu erfüllen habe, diese setzen die Anforderungen aber so hoch, daß er das Fazit ziehen kann: „Aber ich glaub, wo wir frid hetten, biß daz yemand mit einem solchen volck, so diese sechs clausel als eyn Liberey vnd hoffart oder bundtzeychen an jhnen hetten, zû feldt zûhe, wir würden nicht viel krieg, sonder lang, ja ewigen frid haben [...]“ (*Kriegbüchlin*, 184^v-185^r). Hagenlocher urteilt treffend: „[...] in diesem Denken bleibt – darüber sollten vereinzelte widersprüchliche Textstellen nicht hinwegtäuschen – kein Raum für einen gerechten Krieg. Dessen Bedingungen heben sich bei ihm selbst auf.“ (Ebda, 47–48).

²⁶ *Kriegbüchlin*, 3^r.

²⁷ *Kriegbüchlin*, 128^r.

²⁸ Erst in der jüngsten Franck-Forschung hat ‚der Schreiber als Kompilator‘ das angemessene Interesse gefunden. Jan-Dirk Müller: Buchstabe, Geist, Subjekt: Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck, in: MLN 106 (1991), 648–674, und: Ders., Kompilator, versteht Francks kompulatorisches Arbeiten als theologische Opposition (vor allem gegen das reformatorische Schriftprinzip) und Ausdruck seiner religiösen Überzeugung: „Francks ‚kompilatorischer Trieb‘ ist notwendige Konsequenz seiner Auffassung von Schrift: Nicht seine Worte zählen, sondern die von überall zusammengetragenen Zeugnisse einer unsichtbaren Kirche, die das Zeugnis des eigenen Herzens geprüft und für wahr befunden hat und die er nun seinerseits dem Leser zur Prüfung vorlegt.“ (Müller, Kompilator, 37). Dagegen betont Peter Klaus Knauer: Der Buchstabe lebt. Schreibstrategien bei Sebastian Franck (Berliner Studien zur Germanistik 2), Bern u.a. 1993, unter weitestgehender Vernachlässigung des theologischen Hintergrunds und mit z.T. problematischen Interpretationen (vermeintlich) einschlägiger Aussagen Francks den ‚strategischen‘ Charakter der Kompilation, die es dem Autor ermöglicht haben soll, seine heterodoxe Botschaft an der Zensur vorbei zu vermitteln. Immerhin verdanken wir der letztgenannten Arbeit eine erste detaillierte Untersuchung von Francks Arbeitstechnik anhand der *Vier Kronbüchlein* (1534).

²⁹ Obwohl Franck den kompulatorischen Charakter seines Werkes deutlich betont (s. das Zitat u.), tun sich moderne Autoren mit dieser Einsicht merkwürdig schwer: „Allerdings wäre es völlig verfehlt anzunehmen, daß es sich bei der Friedensschrift mehr oder weniger um eine Kompilation handelte. Franck hat nämlich die Zitation immer wieder eigenwillig unterbrochen oder mit interpretierenden Zusätzen versehen und ihnen nicht selten durch Hinführungen sowie Konklusionen ein neues Verständnis gegeben.“ (Weigelt, Luther, 87). Die Einwände gegen den kompulatorischen Charakter sind kaum überzeugend: schließlich ist eine Kompilation keine Quellensammlung.

³⁰ *Kriegbüchlin*, 2^r.

³¹ Erinnert sei nur an die bekannte Formulierung des Johannes von Damaskos im Vorwort seiner *Dialectica*: „Ich werde nichts eigenes sagen“ – „Ἐγὼ δὲ ἑμὸν μὲν, [...]“

traditionell wie diese Übertreibung ist die Intention seines kompilatorischen Vorgehens³²: Nicht der verkettzte und von Stadt zu Stadt gejagte Franck ist es, mit dem der Leser sich auseinandersetzen muß, sondern die christliche Lehre, wie sie in Schrift, Tradition und Kirchenrecht ihren Niederschlag gefunden hat³³. Die Vorrede macht dies deutlich, indem sie die zumeist illustren Namen der herangezogenen Autoren³⁴ aufmarschieren läßt:

„Item das dieser krieg wider all krieg vnd kriegier nit mein ist, sonder fürnemlich der Heyligen Schrifft, Christi, seiner werbbotten, alten vnd newen Lernern der Kirchen, nemlich: Augustini, Ambrosij, Hieronymi, Cypriani, Bernhardi, Tertuliani, Origenis, Gregorij, Gratiani, Dionysij Carthusiani, Wesseli, Erasmi Rotterodami, Lutheri, Henrici Cornelij Agrippe, Joannis Oecolampadij und anderer, die ich allenthalben als ein tart-schen fürwirff vnd als ein harnisch anziehe [...]“³⁵.

οὐδέν, [...]“ (Capita philosophica [Dialectica], ed. Bonifatius Kotter, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, I [PTS 7], Berlin 1969, 53, 60).

³² Wie man sieht, interpretiert die vorliegende Untersuchung den kompilatorischen Charakter des *Kriegbüchlin* (allein darauf bezieht sich die Argumentation, auf andere Schriften Francks soll sie nicht ohne weiteres übertragen werden; s.u. Anm. 73) stärker als Jan-Dirk Müller u.a. aus der theologischen und exegetischen Tradition der Patristik und des Mittelalters. Auf die mittelalterlichen Wurzeln des Werks hat zuletzt Looß, 121, hingewiesen. Die Stellung des Kompilators Sebastian Franck zu dieser Tradition – oder gegen sie – bedarf noch der genaueren Untersuchung (vgl. die eher allgemein gehaltenen Ausführungen in Müller, Kompilator, 17–18.24). Francks kompilatorische Arbeit mit der zeitgenössischen Praxis vergleicht Hilmar Kallweit: Paradoxe *accumulatio copiosa*. Zu Kompilationsformen in Schriften Sebastian Francks, in: Müller (Hg.), Franck, 131–151. Direkt zusammen mit der unterschiedlichen Bewertung des Kompilators hängt das unterschiedliche Verständnis des ‚toten Buchstabens‘ und der Bi-belexegese bei Franck, auf das noch näher einzugehen sein wird (s.u. 341 ff.).

³³ Francks bewußtes Bekenntnis, kompilatorisch gearbeitet zu haben, hat bei modernen Autoren wiederum Irritationen hervorgerufen. Es geht an der Intention des Autors vorbei, wenn Kurt von Raumer angesichts von Francks wiederholter Aufforderung, der Leser möge nicht mit ihm, sondern mit den herangezogenen Gewährsmännern streiten, fragt: „Ist der Verfasser so naiv, daß er damit die Frage gelöst hält, oder rechnet er mit der Naivität der Leser, die ihm seine Versicherung abnehmen?“ (Raumer, 26). Es geht hier nicht um die Frage der Verantwortung für die vertretenen Positionen, sondern um ihre autoritative Begründung. Dies arbeitet prägnant Eilert, 209–210, heraus.

³⁴ Dagegen ist Eilerts Urteil: „Das *Krieg Büchlin* Sebastian Francks kann also als ein Anti-Florilegium bezeichnet werden, dem eine ungemein verstörende Wirkung innewohnte, [...]“ (ebda, 211), einerseits überzogen (so muß die Autorin, ebda, 210, Johannes Wessel Gansfort und Agrippa von Nettesheim zu „Erzketzer[n]“ erklären), andererseits anachronistisch, da die Einordnung der Genannten „in unterschiedliche theologische Lager, Kirchen, philosophische Richtungen und Schulen“ (ebda, 211) ein modernes, kein traditionelles Problem ist.

³⁵ *Kriegbüchlin*, 3^r. Zwischen „Dionysij“ und „Carthusiani“ steht in beiden Drucken eine Virgel. M.E. handelt es sich hier aber um einen Druckfehler, da mit letzterem wohl nur Dionysius der Karthäuser gemeint sein kann. Sollte dieser sich nur hinter „Carthusiani“ verbergen, wäre der Dionysius wohl der Pseudo-Areopagite, der dann allerdings zu weit hinten in der Aufzählung erschiene. Diese ist ja in der Reihenfolge: Bibel/Christus/Apostel – Kirchenväter (incl. Bernhard v. Clairvaux) – Kirchenrecht (Gratian) –

Ganz so traditionell, wie sich unser Autor hier gibt, ist er jedoch im Umgang mit den Autoritäten nicht. Dort, wo sie ihm nicht in das Konzept passen, appelliert er an die größere Autorität Jesu und der Schrift.³⁶ Während jene, die das *Kriegbüchlin* für seine Position ins Feld führen kann, namhaft gemacht werden, hüllt es sich, wie wir schon sagten, zur Identität der zeitgenössischen Gegner in Schweigen. Wenn Luther dennoch einen Platz in der Vorrede findet und auch sonst namentlich erwähnt wird, dann nur, weil Sebastian Franck ihn auch zustimmend zitiert³⁷. Dazu scheinen ihm Bucers *Dialogi* keine Gelegenheit gegeben zu haben. Diesem Werk müssen wir uns nun kurz zuwenden.

II.

Mit seinen *Dialogi oder Gespräch Von der gemeinsame und den Kirchenübungen der Christen Und was yeder Oberkait von ampts wegen auß Göttlichem befelch an denselbigen zūversehen und zū besseren gebüre*³⁸ griff Martin Bucer im Jahr 1535 in die Auseinandersetzungen um die Reformation in Augsburg ein³⁹. In ihnen spiegelt sich die komplizierte kirchliche Situation der Stadt zwischen Altgläubigen und Anhängern der Reformation, zwischen Luther, Zwingli und radikalen Außenseitern, wie eben Sebastian Franck, wider, ebenso wie ihre prekäre politische Stellung zwischen Kaiser und Stadtfreiheit: Sowohl die Wahl der diskutierten Themen, als auch die Charakterisie-

spätmittelalterliche Theologen/Humanisten/Reformatoren, geordnet. Wollgast, 66, setzt ein Komma. In seinen Erläuterungen bestimmt er den ‚Carthusianus‘ ebenfalls als Dionysius den Karthäuser, weist aber darauf hin, daß dieser im Text weiter nicht mehr erwähnt wird (ebda., 284). Gleiches trifft auch auf Pseudo-Dionysius zu. Die das Zitat abschließende Bemerkung dürfte eine Anspielung auf Eph 6,11–17 sein.

³⁶ Kriegbüchlin, 94^r: „Warumb solt mich die lere Christi nicht mer bewegen, saget Erasmus, dann die disputatio Thome oder das schreiben Bernhardi, Augustini etc.“ Franck bezieht sich auf Erasmus’ Adagium *Dulce bellum inexpertis* (Ders.: Adagia, ed. Johannes Clericus [=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 2] Leiden 1703, ND Hildesheim 1961, 951–970, 964E; vgl. Dens.: „Süß scheint der Krieg den Unerfahrenen“. Übersetzt, kommentiert und hg. von Brigitte Hannemann, München 1987, 159–160, Anm. 142, die auf die Zitation der Stelle durch Franck hinweist.). Fast gleichlautend argumentiert der Rotterdamer auch in seiner *Institutio Principis Christiani*, ed. Otto Herding, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV,1, Amsterdam 1974, 95–219, 215, 512–521. Vgl. auch: Kriegbüchlin, 145^r und 130^r, wo Franck erklärt, Augustinus habe selbst betont, Christi Zeugnis sei seinem vorzuziehen, und außerdem eigene Irrtümer zugegeben.

³⁷ Weigelt, Luther, 91, hat zwei namentliche Erwähnungen von Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* und vier seiner *Annotationes* zum Deuteronomium gezählt.

³⁸ Ed. Walter Delius, in: BDS 6,2, 39–188.

³⁹ „Bucers wichtigste Obrigkeitsschriften ‚Vom Ampt der Oberkait‘ und die ‚Dialogi‘ fanden den unmittelbaren Anlaß ihrer Entstehung in Augsburg.“ (Marijn de Kroon: Die Augsburger Reformation in der Korrespondenz des Straßburger Reformators Martin Bucer unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels Gereon Sailers, in: Reinhard Schwarz [Hg.]: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld. Wissenschaftliches Kolloquium [SVRG 196], Gütersloh 1988, 59–90, 82).

rung der drei Gesprächspartner verraten die aktuellen Probleme und Parteilungen vor der Einführung der Augsbургischen Kirchenordnung im Jahr 1537.⁴⁰

Inhaltlich bewegt sich die Diskussion, nach dem einleitenden ersten Gespräch über die Frage, „was darzu erfordert wirdt, das man mit frucht von Gottes hendlen disputiere“⁴¹, um die Bedeutung der kirchlichen Zeremonien und um das Problem, ob und wieweit die weltliche Obrigkeit in religiösen Fragen regelnd eingreifen dürfe oder solle. Obwohl von den neun Gesprächen der *Dialogi* erst die letzten vier sich dem zuletzt genannten Problemkreis zuwenden, bildet er doch das Hauptthema dieser Schrift, wie Bucer in einer kurzen Inhaltsangabe in der Einleitung deutlich macht:

„Das ich dann hiezû auch meinen dienst getrewlich laystete, hab ich diese Dialogos, gespräch, beschriben und in denen auß dem wort Gottes bewâret, hoff bey allen recht Gotsfürchtigen gnûgsam, das erstlich nur ain rechte und oberste oberkait ist, nâmlich, die das schwerdt tregt, deren alle Bischöff und gaistliche gehorsamen und mitt leib und gût underworfen sein sollen. Diß hab ich gehandelt im sechsten gespräch. Zum anderen, das die oberkait sich der Religion zum fordersten anzunemen, falsche leere und verkerete Cerimonien ab- und war leere und rechte Cerimonien anzustellen schuldig sey. Diß ist dargeben im sibenden gespräch. Zum dritten hab ich auch wöllen anzeigen, wieweyt die Oberkait in solchem faren und handeln solle, welchs ist im achten gespräch. Zum vierdten, was hierin den underen Oberen, die gehorsame gegen den Oberen oberen unverletzet von Gottes wegen gebûren wölle, das dann im letsten gespräch begriffen ist. Als aber der Sathan zû disen zeyten under anderem unrath, den er anrichtet, mit wunderbaren griffen gemaine leer und predig, die hailigen Sacramenten, gebett und andere Kirchenûbungen bey vilen in so schwâre verachtung bracht hatt, habe ich im anderen, dritten, vierdten und fünfften gesprächen von dem brauch und nutz der hailigen versamlung und Kirchenûbungen bericht thûn wöllen.“⁴²

Unsere Untersuchung wird sich im folgenden vor allem auf den zweiten Teil der *Dialogi* beziehen und hier besonders auf das siebte und achte Gespräch. Bucers Ausführungen im fünften und im letzten Dialog dürften zwar für die Augsburger Situation von größerer rechtlich-politischer Bedeutung gewesen sein – und über Augsburg hinaus für viele die Reformation der Kirche anstrebende Städte –, aber zum einen finden sie bei Sebastian Franck keinen Widerhall und zum anderen hat sich bereits Marijn de

⁴⁰ Einen knappen Überblick bietet: Gottfried Seebaß: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang, in: Schwarz, 33–58. De Kroon, Augsburger Reformation, führt die teils chaotischen Zustände plastisch vor Augen. Zur Bedeutung der Obrigkeitsfrage für die Stadt s. ebda, 81–85. Wegen ihres Detailreichtums immer noch unentbehrlich: Karl Wolfart: Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533/34 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 7,2), Leipzig 1901, ND Aalen 1972, und besonders: Friedrich Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte, Zweiter Band: 1531–1537 bzw. 1540, München 1904. Zuletzt zusammenfassend zu Bucers Wirksamkeit in Augsburg: Martin Greschat: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 122–126, zu den *Dialogi* und ihrer Obrigkeitsauffassung bes. 124–126.

⁴¹ *Dialogi*, 56, 1–2.

⁴² *Dialogi*, 53, 11–26. Eine problemorientierte Zusammenfassung und Diskussion der Schrift bietet de Kroon, Studien, 24–36.

Kroon ausführlich mit dieser Argumentation des Straßburger Reformators auseinandergesetzt⁴³.

Die unterschiedlichen Gruppen, die die Lage in Augsburg so unübersichtlich machten, oder doch jedenfalls diejenigen von ihnen, von denen Martin Bucer hoffte, sie noch auf seine Seite ziehen zu können⁴⁴, verbergen sich hinter den drei Gesprächspartnern Hartmut, Sinnprecht und Fridlieb. Bucer selbst verbirgt sich hinter dem sprechenden Namen Fridlieb, ein Ireniker, der auf den Ausgleich der beiden anderen Gesprächspartner bedacht ist und sich daher schnell in die Rolle des Moderators findet. Er muß auf der einen Seite Hartmut – *nomen est omen* – bremsen, der den harten Kurs einer Institution und Ordnung betonenden, intoleranten – man möchte fast sagen ‚konfessionellen‘ – Kirchlichkeit vertritt⁴⁵. Auf der anderen Seite und von Bucer/Fridlieb theologisch deutlich entfernt steht Sinnprecht. Er vertritt im Dialog jene Augsburger Partei, die Friedrich Roth als „die Partei der Parteilosen“⁴⁶ bezeichnet hat. Sie setzte sich vor allem aus Mitgliedern der städtischen Führungsschichten zusammen, die oft humanistisch gebildet waren und jeder Form institutioneller Kirchlichkeit distanziert gegenüberstanden. Ihre Haltung, die je nach Standpunkt als Toleranz oder Indifferenz gedeutet werden kann⁴⁷, greift Bucer bereits in der Vorrede an:

„Neben disem [den Altgläubigen] laufen auch die getruglich ein, die mit dem newen, aber gantz gefärlichen irrthumb behaftet seind, als solte sich die Oberkait, die das schwerdt tregt, der Religion mit irem ampt nicht weyters annemen, dann das der eüßerlich friden gehalten werde, was joch yeder glaube oder auch eüßerlich für ain Gotsdienst übe.“⁴⁸

Seine Charakterisierung Sinnprechts zeigt jedoch, daß er diese Gruppe zu gewinnen hoffte: Als Hartmut seine harschen Reaktionen mit den scharfen Worten Jesu gegen die Pharisäer rechtfertigen will, erklärt ihm Fridlieb: „So warens auch nit leüt, über die er zürnet, die der warhait begereten, als freylich Sinnprecht ist.“⁴⁹ Wie seine Augsburger Vorbilder ist Sinnprecht stark

⁴³ Studien, 24–36. Zur Frage des *merum* und *mixtum imperium* im größeren Kontext s. ebda, bes. 88–98.144–159.

⁴⁴ Dies mag erklären, warum die Altgläubigen in den *Dialogi* nicht vertreten sind.

⁴⁵ Die Einleitung zur Edition der *Dialogi*, 44, Greschat, 125, und bereits Roth, 290, bezeichnen ihn als Zwinglianer. Dies ist m.E. aus den recht mageren Beiträgen, die er zum Streitgespräch leistet, kaum zu erheben (daher unsere vage Formulierung).

⁴⁶ Roth, 63.

⁴⁷ Die reformatorischen Prediger und Bucer entschieden sich für die letztgenannte Deutung: Roth, 414–415.

⁴⁸ *Dialogi*, 50, 19–23. Vgl. zu Bucers Ablehnung dieser Position die anregende Skizze: André Séguenny: Pourquoi Bucer détestait les spirituels. Quelques réflexions après la lecture des Dialogues de Bucer de 1535, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hg.): Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), (Studies in Medieval and Reformation Thought 52–53), Leiden u.a. 1993, Bd. 2, 627–634.

⁴⁹ *Dialogi*, 57, 6–7. Möglicherweise trägt auch Sinnprecht einen sprechenden Namen: Wenn man dessen zweite Silbe ‚-precht‘ von ‚sich brechen‘ = ‚sich den Kopf zer-

von Sebastian Franck beeinflusst. Im folgenden soll er uns nur da interessieren, wo er dessen Gedankengut vertritt. Die Frage, welche weiteren Positionen Bucer durch ihn zur Sprache bringt, kann hier nicht erörtert werden.

Martin Bucer mußte sich mit den Ansichten Francks nicht erst in Augsburg auseinandersetzen. Er kannte den Außenseiter bereits aus Straßburg.⁵⁰ Dort hatte er ihm gegenüber jedoch keineswegs die Toleranz gezeigt, die er dessen fiktivem Parteigänger angedeihen ließ. Als Francks *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*⁵¹, deren Durchschlüpfen durch die städtische Zensur noch in den *Dialogi* bedauert wird⁵², im September 1531 erschien, löste sie wegen ihrer kirchen- und obrigkeitskritischen Passagen für Straßburg eine „richtige diplomatische Krise“ aus⁵³. Bucer gehörte fortan zu dessen entschiedenen Gegnern. Bei Francks Ausweisung aus Ulm (wohl kurz vor dem Erscheinen des *Kriegbüchlin*) wirkte er im Hintergrund mit.⁵⁴

Martin Bucer konnte nicht das *Kriegbüchlin des Friedes* als Quelle für seine Darstellung der Franckschen Positionen benutzen, auch wenn, wie wir noch sehen werden, viele der dort gemachten Aussagen frappierend gut mit den entsprechenden Ausführungen der *Dialogi* übereinstimmen. Er nennt jedoch einige frühere Schriften Francks, aus denen er sein Wissen über dessen Theologie ziehen konnte: die bereits erwähnte *Chronik*⁵⁵, die

brechen' o.ä. (vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 2, 350, mit Nachweis u.a. bei Luther) ableitet und ‚Sinn‘ in der bereits im 16. Jh. faßbaren Bedeutung ‚Gedanke‘ o.ä. (vgl. ebda 10,1, 1146) versteht, wäre er durch seinen Namen als (religiöser) Sucher charakterisiert, eine Deutung, die durch das letzte Zitat gestützt wird. Kurz darauf kann Friedlieb Hartmut bereits auf die ersten Lernerfolge Sinnprechts verweisen (*Dialogi*, 77, 22–25).

⁵⁰ Klaus Deppermann: Sebastian Francks Straßburger Aufenthalt, in: Müller (Hg.), Franck, 103–118. Marc Lienhard: Religiöse Toleranz in Straßburg im 16. Jahrhundert (Akademie der Wissenschaften und der Literatur [Mainz]. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1991, Nr. 1), Mainz-Stuttgart 1991, 26–27.

⁵¹ S. Klaus Kaczerowsky: Sebastian Franck. Bibliographie. Verzeichnis von Francks Werken, der von ihm gedruckten Bücher sowie der Sekundär-Literatur. Mit einem Anhang: Nachweis von Francks Briefwechsel und der Archivalien zu seinem Leben, Wiesbaden 1976, Nr. A38–A64. Im folgenden wird der leichten Zugänglichkeit wegen zitiert: Sebastian Franck: *Chronika*, ND [der 2. Aufl. Ulm 1536] Darmstadt 1969.

⁵² *Dialogi*, 133, 21–27.

⁵³ Christoph Dejung: Sebastian Franck, in: *Bibliotheca Dissidentium* 7, Baden-Baden 1986, 39–119, 44.

⁵⁴ Müller, *Krieg-Büchlin*, 38–40, zu Bucers Rolle in Francks Leben und zu den Ulmer Vorgängen. Vgl. auch dessen dezidiertes Urteil zu Bucers Bedeutung für das *Kriegbüchlin* ebda, 38.43. Deutlich urteilt auch Deppermann, 117–118: „Bucer aber hielt weiterhin ein wachsames Auge auf Franck. Wo er konnte, mobilisierte er seine Freunde gegen den Donauwörther Spiritualisten, vor allem in Ulm (Martin Frecht), Augsburg (Gereon Sailer) und Konstanz (Ambrosius Blaurer), und nicht zuletzt Bucer ist es zuzuschreiben, daß Franck das Deutsche Reich schließlich verlassen mußte, um in Basel für die letzten Jahre seines Lebens Asyl zu finden.“

⁵⁵ *Dialogi* 133, 3 u.ö. Dieses ist das einzige Werk, mit dem die *Dialogi* eine explizite Auseinandersetzung führen.

*Paradoxa*⁵⁶, ein Werk, das Sinnprecht „Von aller welt glauben“ nennt⁵⁷, und das Lied *Von vier zwieträchtigen Kirchen*⁵⁸ werden genannt.

III.

Nachdem die beiden Schriften, die im folgenden im Mittelpunkt der Untersuchung stehen sollen, kurz vorgestellt worden sind, wollen wir zum vierten Kapitel des *Kriegbüchlin* zurückkehren. Das Kapitel beginnt mit dem von uns eingangs zitierten Vorwurf, der auf das Einverständnis der von ihm kritisierten Theologen mit der Welt zielt⁵⁹, also auf ein äußeres Symptom ihrer Gottlosigkeit (s.o. S. 327; 330f.). Nun gilt es, seiner Argumentation weiter zu folgen, um Sebastian Francks Kritik an den inhaltlichen Positionen seiner Gegner darzustellen.

Franck faßt seine Einwände in drei Punkten zusammen. Deren erster und zweiter richten sich gegen Luther, deren dritter gegen Martin Bucer. Die Kritik an dem Wittenberger kann hier kurz abgehandelt werden. Sie richtet sich zuerst grundsätzlich gegen die in Luthers Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* (1526)⁶⁰ durch die Lehre von den zwei Regimenten und der Unterscheidung von Amt und Person begründete Anschauung⁶¹, der Soldatenberuf habe das gleiche Recht und Ansehen vor Gott wie andere weltliche Tätigkeiten auch:

„[...] ehs seynd yetz Theologen, die gern ein Christenlich gut wercke, standt vnnd ampt auß dem kriegem machten, die ja den kriegern erlaubten, den kriegem nachzulauffen vnnd vmb gelt wie ein annder handtwerck zu treiben, vnd dörfen ja freuenlich in truck lassen außschweben dise schlußred, das kriegem den Christen nicht allein nit verboten sey, sonder auch inn vil weg gut, heylsam vnnd verdienstlich zum ewigen leben. das seinnd seine wort.“⁶²

⁵⁶ Dialogi, 133, 29. S. Kaczerowsky, Nr. A102–A111.

⁵⁷ Dialogi, 133, 29 – 134, 1. Der Editor schlägt ebda, Anm. 548, entweder *Zwanzig Glauben oder Sekten*, ... (Kaczerowsky, Nr. A64) oder das *Weltbuch* (ebda, Nr. A74–A83) vor. Das erstgenannte Werk ist ein Teilabdruck aus der *Chronik*. Es führt die Institution Kirche durch den Hinweis auf die Vielzahl der sich alle für ‚alleinseligmachend‘ haltenden Kirchen und Sekten *ad absurdum*. Das zweite Werk ist eine Erdbeschreibung, die nach der Kurzcharakteristik bei Dejung, 77–78, eine Kurzfassung der Franckschen Gesellschaftsauffassung enthält.

⁵⁸ Dialogi, 135, 11–12: „[...] und ist im auch bey disen zeyten nichts recht, wie sein lied lauttet, in dem er singet, er möge weder des noch jhenes sein, [...]“. Diese Charakterisierung paßt genau auf: Sebastian Franck: *Von vier zwieträchtigen Kirchen*, deren jede die andre hasset und verdammet. Kaczerowsky, Nr. A179.

⁵⁹ S. auch u. S. 340. Ironisch bemerkt er allerdings an anderer Stelle, die Theologen schürten so oft den Krieg, „das ein ketzer sein muß, der sein munnd darwider auffthut“ (*Kriegbüchlin*, 70^v).

⁶⁰ Ed. in: WA 19, 616–662. So auch Weigelt, Luther, 88, der dann freilich nur einschlägige Stellen aus Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* nachweist (ebda, 94, Anm. 36).

⁶¹ Zur Unterscheidung von Amt und Person: *Ob Kriegsleute*, 624, 18–21; zu den zwei Regimenten: Ebda, bes. 629–630.

⁶² *Kriegbüchlin*, 128^r. Vgl.: Luther, *Ob Kriegsleute*, 624, 26–28: „Also ists auch mit

Sebastian Franck verzichtet im folgenden darauf, sich mit den Grundlagen und Voraussetzungen dieser Position argumentativ auseinanderzusetzen. Statt dessen bezweifelt er ihre Begründung in Schrift und kirchlicher Tradition, um dieser schließlich seinerseits eine Sammlung von Antikriegszitaten – beginnend mit der heidnischen Antike über die Väter und das Kirchenrecht bis hin zu Luthers früherer Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* – entgegenzuhalten, die fast den ganzen Rest des Kapitels beansprucht⁶³.

Der zweite Punkt, den Sebastian Franck an dem Wittenberger kritisiert, ist weniger von grundsätzlicher Natur als vielmehr von praktischer Relevanz: es geht um die Frage, ob man kämpfen dürfe, wenn der Kriegsherr, dem man diene, im Unrecht sei. Martin Luther beantwortet sie pragmatisch: Wer dies genau wisse, der solle Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5,29) und nicht kämpfen. Sonst solle man aber ruhig davon ausgehen, daß die Sache seines Herrn gerecht sei⁶⁴. Dies hieße, so urteilt Franck, den Soldaten das Gewissen so weit zu machen wie ein Sieb, durch dessen Maschen man junge Hunde schütteln könne⁶⁵.

Die Auseinandersetzung mit Luthers Position macht wiederum den schon angesprochenen Charakter (s.o. S. 330–332) des *Kriegbüchlin* deutlich. Während der Wittenberger Reformator – teils über die Lehre von den zwei Regimenten, teils auf traditionellen Wegen – versucht, praktikable Normen für die Einhegung von Kriegen aufzustellen, lehnt Sebastian Franck jeden Kompromiß mit der Welt ab. Das verleiht seinem Werk an einigen Stellen eine schonungslos-realistische Hellsichtigkeit, die sich jedoch als die Kehrseite des Verzichts auf politische Wirksamkeit (die ja von vornherein als gottlos denunziert wird) erweist. Diese Ambivalenz wird in einer Formulierung deutlich, die man als eine Art ironisches Resümee der Auseinandersetzung mit Martin Luther ansehen kann:

dem kriegestand, ampt oder werck, das an yhm selbs recht und götlich ist.“ Zu vergleichbaren Stellen aus Luthers Obrigkeitsschrift s. Weigelt, Luther, 94, Anm. 36.

⁶³ Kriegbüchlin, 133^r–161^r. An einem Punkt, den Franck zwar nicht explizit an Luther kritisiert, dem aber für dessen Ausführungen eine konstitutive Bedeutung zukommt, nämlich dem traditionellen Verständnis des Krieges als Rechtshandel (s. dazu den knappen Überblick: Wilhelm Janssen u.a.: Krieg, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, 7. Aufl., Bd. 3, 703–719, 703–706), hatte das *Kriegbüchlin* bereits in anderem Zusammenhang Kritik geübt. Luther brauchte diese traditionelle Anschauung, um das Töten im Krieg mit dem *locus classicus* christlichen Obrigkeitsverständnisses, Röm 13, zu verbinden (Ob Kriegsleute, 625, 20–25). Diese Sicht des Krieges hatte Franck, Erasmus folgend, bereits im zweiten Kapitel *ad absurdum* geführt: „Im gericht eynes vbeltheters gehet alle klag vnd raach auff den thäter. imm krieg würgt man etwan vil tausent vnnschuldige, nun das man sich an einem reche, der dennoch gemeiniglich hindurch wischt, wie ein hurn auß durch ein spinnenwepp. darumb ist dem gegenwurff kein gleichs vnd ein lam argument, daz nit schleusset, zu dem ist es ye viel besser, einen bößwicht vngestraft zulassen, dan tausent vnschuldig von seint wegen in todt geben.“ (Kriegbüchlin, 94^v–95^r). Seine Quelle sind Erasmus' Ausführungen zum Sprichwort *Dulce bellum inexpertis*, in: Ders.: *Adagia*, 964E–965A.

⁶⁴ Ob Kriegsleute, 656, 22 – 657, 10. Zu vergleichbaren Stellen aus Luthers Obrigkeitsschrift s. Weigelt, Luther, 94, Anm. 36.

⁶⁵ Kriegbüchlin, 128^v–129^v. Der Vergleich mit dem Sieb: Ebda, 128^v–129^r.

„Das heylß, mein ich, die vollkommenheyt vnd den fried Christi gelert vnd sein Euangelion zielt. Ich mein, dise seien ein saltz (hat schier gesagt ein schmaltz) der erden; billich heylß dise Apostel die welt Got wilkomm sein, [...]“⁶⁶

IV.

Der dritte Vorwurf, den Sebastian Franck gegen die Theologen erhebt, die opportunistisch den Krieg rechtfertigen, ist an die Adresse Martin Bucers gerichtet:

„Die drit Conclusion, so diser Theologus erzwinngt, ist: kriegenn auß treffenntlichen gutten vrsachen ist nicht allein zimlich vnnd bey Gott verdienstlich, sonder in etlichen fällen kriegien vnderlassen ist sünd, vnrecht vnd sträflich, zeucht hie den text j. Regum xv. von Saul an vnd daruor Mosem Deut. xj., darnach iij. Regum xx. vnd xxij. von Achab und Benedab, Item das Hier. xlvij. steet: Verflucht sei, der sein schwert vom blüt enthelt, [...]“⁶⁷

Mit diesem Thema müssen wir uns nun näher befassen. Zwar setzt sich das *Kriegbüchlin* im weiteren Verlauf des Kapitels auch noch mit den patristischen Autoritäten auseinander, die seine Gegner für die Christlichkeit des Krieges anführen⁶⁸, das Kernproblem in der Auseinandersetzung mit Bucer ist jedoch das Verständnis des Alten Testaments und seines Verhältnisses zum Neuen. Die Kritik Francks soll in zwei Durchgängen untersucht werden. Der erste wird sich mit der Exegese des Alten Testaments beschäftigen, der zweite mit dessen Bewertung und deren Auswirkung auf das Obrigkeitsverständnis.

Zu den das *Kriegbüchlin des Friedes* leitmotivisch durchziehenden Klagen gehört jene gegen diejenigen Theologen – und dabei dürfte in erster Linie an Martin Bucer gedacht sein –, die den Krieg durch den Rekurs auf die Kriege Israels rechtfertigen:

⁶⁶ Kriegbüchlin, 129^v-130^r.

⁶⁷ Kriegbüchlin, 130^v. Die Heranziehung der zuerst genannten Stelle (1Sam 15,13f) dürfte Franck besonders empört haben, da Bucer sie dessen Parteigänger Sinnprecht in den Mund gelegt hat: „Sinnp: [...] Weiß wol, wie Saul durch unzeytge barmhertzigkait an Amalekiten Gott schwärlich erzürnet hatt.“ (Dialogi, 122, 5–6). Dtn 11 wird in den *Dialogi* nicht zitiert und paßt auch nicht in den Zusammenhang. Franck meinte wohl das 13. Kapitel. 1Kön 20,42 und das Eintreffen der dort verkündeten Strafe (1Kön 22) finden sich ebenfalls nicht in den *Dialogi*. Auch Jer 48,10 kann Franck nicht in dieser Schrift gefunden haben. Möglicherweise hat er die Stellen aus anderen Werken des Straßburgers. Sie sind auch nicht in den beiden herangezogenen Schriften Luthers zu finden. Unsauberes Zitieren ist allerdings keine Seltenheit bei Sebastian Franck. Dejung, 48, spricht von „mancherlei peinliche[r] Pfsucherei“. In diesem Falle wird wohl lediglich Schludrigkeit am Werk gewesen sein, da keine Tendenz erkennbar ist und von einer Verzeichnung von Bucers Position nicht geredet werden kann.

⁶⁸ Kriegbüchlin, 132^r-133^r. Die Benutzung von Väterstellen geschieht, wie de Kroon, Bucerus Interprete, gezeigt hat, sowohl auf Seiten Bucers, als auch auf Seiten Francks nicht ohne Einseitigkeiten und Verdrehungen.

„[...] zûdem helffen etliche Ebioniter der thörichten jugent mit den kriegien Israels auff die füß vnd geben jnen für, Israel habe auch gekriegt vnd Gott gefallen, vnd gedencken nit, daz dort die figur noch galt vnd im schwanck ginge, jetz aber auß ist. dort hieß es: In diebus illis, yetzt heyß es: In illo tempore, und: Plenitudo temporis, [...] weil vnser vätter inn der figur, finsternuß vnd schatte des todts sassen, Nun aber in Christo das liecht auffgangen ist, [...] der hat fried genommen, ein ewigen fried in seinem volck an vnd auffgericht vnd denen, die ferr vnd nahend sind, ein ewigen fried lassen verkünden.“⁶⁹

Das Zitat macht bereits deutlich, wie sich Sebastian Francks Position von der der Kritisierten unterscheidet: das Alte Testament kann nicht mehr die Geltung beanspruchen, die es vor der Ankunft Jesu besessen hat. Im hellen Licht des Neuen Testaments erweist sich, daß es uneigentlich, verschleiert von Gott und dem Gottesdienst gesprochen hat. Franck bringt dies in der traditionellen Metaphorik zum Ausdruck: dem „liecht“ Christi stehen „figur, finsternuß vnd schatte des todts“ gegenüber⁷⁰. Dies gilt nicht nur vom mosaischen Gesetz, dessen Befolgung abgetan ist. Auch die historischen Schilderungen können als Vorbilder nicht mehr herangezogen werden. Beide können nicht mehr buchstäblich, sondern müssen in einem tieferen Sinn verstanden werden, der sich durch Allegorese erschließen läßt⁷¹.

⁶⁹ Kriegbüchlin, 202^rv. Zu den Ebioniten s.u. Anm. 111.

⁷⁰ Zur Metaphorik Schatten-Licht: Hans-Jörg Spitz: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends (Münstersche Mittelalter-Schriften 12) München 1972, 46–57. Für das Hoch- und Spätmittelalter sowie die Reformationszeit fehlen m.W. entsprechende Untersuchungen. Daß diese Metaphorik zu dieser Zeit noch allgemein verbreitet war, lehrt jedoch bereits ein Blick in Bucers *Dialogi*: „Und ist aller underschaid zwischen disen zweyen Testamenten und gnadenbunden in dreyen stucken: Das erst, das Got die erkandtnuß seines Christi bey den alten dunckler, nun heller mitthaylet.“ (130, 5–8). Zur ‚Figur‘ s.u. S. 345 und Anm. 84.90. Der „schatte des todts“ ist aus Lk 1,79 (vgl. in der Vulgata Ps 106,10 und Is 9,2) entnommen. Erasmus deutet ihn in den Paraphrasen in Novum Testamentum, ed. Johannes Clericus (=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 7), Leiden 1706, ND Hildesheim 1962, 297B, zuerst als Bild für die Sünde: „[...] qui prius in tenebris peccatorum, ac desperatione salutis, velut in umbra mortis sedebamus, [...]“, dann aber in der einschlägigen Metaphorik auf die erst stückhafte Erkenntnis im AT: „[...] pro coelestibus amplexentes terrena, pro veris umbras, pro spiritualibus carnalia, [...]“. Die am Ende des Zitats aus dem *Kriegbüchlin* erwähnte universelle Friedensbotschaft bezieht sich auf Eph 2,17.

⁷¹ Die Terminologie der Schriftauslegung gemäß einem mehr- (meist vier-)fachen Schriftsinn war und ist nicht einheitlich. Den patristischen, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologen war an einer sauberen und eindeutigen Terminologie nichts gelegen. Daher ist es nicht sinnvoll, sich auf eine der zeitgenössischen Begrifflichkeiten festzulegen. Um wenigstens ein Mindestmaß an Klarheit in die folgenden Ausführungen zu bringen, sei erklärt, daß von Allegorese (oder allegorisierender bzw. allegorischer Auslegung) geredet wird, wenn der Vorgang einer über den wörtlichen (also den Literal- oder historischen Sinn) hinausgehenden Exegese gemeint ist, die dem Text einen neuen Sinn unterlegt, indem sie ihn allegorisch ausdeutet. Wir unterscheiden hier mit Hildegard Cancik-Lindemaier: Allegorese/Allegorie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, 424–432, 424, zwischen Allegorie und Allegorese: „Allegorie ist eine Technik der Produktion von Texten, Allegorese (allegorische Auslegung) ist eine Technik der Rezeption; sie spielt eine wichtige Rolle bei der Exegese heiliger

Neben der allegorischen Bibalexegese zieht er auch die traditionelle Liturgie heran. In *diebus illis* ist die Formel, mit der in der Messe die Lesungen aus dem Alten Testament eingeleitet werden. In *illo tempore* leitet dagegen das Evangelium ein. Sein Argument: „dort hieß es: In diebus illis, yetzt heißt es: In illo tempore, und: Plenitudo temporis, [...]“ besagt also dasselbe wie seine exegetische Beweisführung: das Alte Testament ist durch das Neue erfüllt und die Geltung des mosaischen Gesetzes abgetan. Diese Deutung hat bereits die mittelalterliche Liturgieallegorese vertreten und dabei ebenso emphatisch wie Franck die Fülle der Zeit betont:

„In illo tempore: et est sensus, In illo tempore, scilicet gratiae: de quo dicit Apostolus: Ecce nunc tempus acceptabile etc. [...]“⁷²

Von der Ablösung des mosaischen Gesetzes durch den neuen Bund kann Sebastian Franck recht drastisch reden: Es sei wie eine Puppe, mit der man als Kind gespielt habe, die man aber jetzt, da man der Kindheit entwachsen sei, wegwerfe⁷³, oder mit Erasmus: Es sei zwar nur ein Gott, aber dieser doch unterschiedlich bei den Juden (des AT) und den Christen⁷⁴. Der radi-

Schriften.“ Den zweiten Schriftsinn im bekannten Merkspruch Augustins von Dänemark („Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres, analogia.“) bezeichnen wir im folgenden genauer als Typologie (s.u. S. 345 mit Anm. 85), den dritten als moralischen Schriftsinn oder, bei Humanisten und Reformatoren weit verbreitet, als Tropologie, den vierten als Anagogie.

⁷² Wilhelm Durandus: *Rationale divinarum officiorum*, IV,24 (hier zit. nach der Ausgabe: *Rationale divinarum officiorum* a R.D. Gulielmo Durando Mimalensis Episcopo, ... Lugduni, Apud haeredes Gulielmi Rovilii, sumptibus Petri Rovsselet, 1612, Tomus I, 131^v). Durandus zitiert hier 2Cor 6,2. Das *Rationale divinarum officiorum* war die verbreitetste Liturgieauslegung des späteren Mittelalters und der Neuzeit: bis in das 19. Jh. hinein erschienen fast 100 Druckauflagen (Georg Langgärtner: *Duranti(s), Guillelmus d.Ä.*, in: LMA 3, 1469–1470, 1470). Bei der Behandlung des Verhältnisses von atl. Lesung zum Evangelium greift Durandus ebenfalls auf die Schatten-Licht-Metapher zurück: „Gerit quoque Epistola, figuram legis et prophetiae, quae Christi aduentum praecesserunt: sicut ipsa Euangelium praecedit. Praecessit quidem Lex Euangelium: sicut umbra lucem: sicut timor chari[ta]tem, et initium perfectionem.“ (Ebda, IV,16; Tom. I, 117^r).

⁷³ Kriegbüchlin, 180^v-181^r. In seinem Brief an den niederrheinischen Antitrinitarier Johannes Campanus (vom 4. Febr. 1531), in: Manfred Krebs/Hans Georg Rott (Hg.): *Quellen zur Geschichte der Täufer*, VII. Band: Elsaß, I. Teil: Stadt Straßburg 1522–1532 (QFRG 26), Gütersloh 1959, Nr. 241, 301–325, 304, 33–305) bedient sich Franck derselben Metaphorik, um die (von ihm nicht bestrittene) Stiftung der Sakramente im NT als bedeutungslos für die Gegenwart zu erweisen. Hier hat er selbstverständlich Tradition und Orthodoxie weit hinter sich gelassen. Diese Beobachtung rechtfertigt allerdings nicht, im Rückschluß auf die Einzelexegesen des *Kriegbüchlin* diese nun auch als häretisch, „spiritualistisch“ oder auch nur als besonders originell zu betrachten (vgl. u. Anm. 75.76).

⁷⁴ Kriegbüchlin, 48^v-49^r. Franck übernimmt diese Anschauung aus der Querela pacis, ed. Otto Herding, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV,2, Amsterdam-Oxford 1977, 1–100, 70, 227–228. In seiner *Ratio* (*Ratio seu Methodus compendii perveniendi ad veram theologiam*, ed. Johannes Clericus, in: *Opera omnia* 5, Leiden 1704, 75–138) präzisiert Erasmus den Unterschied: „Olim Deus exercituum, Deus virtutum est dictus, nobis Deus pacis dicitur.“ (109A).

kale Ton darf jedoch nicht täuschen; die Anschauungen zur Auslegung und Geltung des Alten Testaments sind durchaus traditionell⁷⁵. Es bedarf keines wie auch immer gearteten ‚Spiritualismus‘, um sie zu erklären⁷⁶. Dies gilt auch für die moralische Interpretation der Kriege Israels, die aus ihnen den Aufruf zum inneren Kampf gegen die eigenen Sünden und Laster herausliest⁷⁷. Sebastian Franck konnte sich für diese Deutung sogar auf das Kirchenrecht stützen:

„Gregorius xxij. quaesti[o] 5. cap[itul]um: Nisi bella, saget, Das die fleyschlichen Jüdischen krieg des alten Testamennts nun ein figur der geystlichen kriegien im neuen Testament seien gewesen [...]“⁷⁸

⁷⁵ Dies ist nicht immer beachtet worden und hat manche Autoren zu Fehlinterpretationen verführt. Darunter leiden auch die sonst zumeist überzeugenden Interpretationen Eilerts. Von den Einzelexegesen des *Kriegbüchlins* darf jedoch nicht schon auf Francks generelles Schriftverständnis geschlossen werden. Zu diesem ist immer noch instruktiv die materialreiche Arbeit: Alfred Hegler: Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit, Freiburg/Br. 1892. Für unsere Fragestellung bes. ebda, 223–243. Vgl. auch: Priscilla Hayden-Roy: Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture, in: ARG 81 (1990), 50–68. Insgesamt harrt Francks Verhältnis zur traditionellen Biblexegese noch der detaillierten Bearbeitung. So muß Jan-Dirk Müllers Urteil: „Franck operiert mit traditionellen Bildvorstellungen, um in ihrer paradoxen Kombination jede für sich hinter sich zu lassen. Besonders an der Allegorese ist die Umbesetzung ablesbar.“ (Ders., Buchstabe, 663), die Nachweise vorerst schuldig bleiben.

⁷⁶ Wenn etwa Müller, *Krieg-Büchlin*, 60, schreibt: „Der Ansatz der Fragestellung Francks, so sehr er durch die Überspitzung der Scheidung von Mose und Christus, von Gesetz und Evangelium spiritualisiert wird, ist doch ein biblischer; [...]“, so ist (abgesehen davon, was mit „spiritualisiert“ gemeint sein soll) der Satz hermeneutisch naiv und sachlich falsch. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, bisweilen polemisch überspitzt, und die allegorische Auslegung des ersteren (wie des ganzen AT) ist seit Paulus Gemeingut des Christentums, die speziell auf die Kriege Israels bezogene Allegorese (wie in Anm. 78 deutlich wird) seit Origenes bekannt und in nicht eben marginalen Traditionszusammenhängen verbreitet. Die hier vorgeführten Exegesen Francks können also keineswegs zur Charakterisierung seines ‚Spiritualismus‘ dienen. Ohnehin eignet sich diese ungenaue Kategorie nicht, um seine Exegese von der Martin Bucers zu unterscheiden, ist doch auch der Straßburger vereinzelt den Spiritualisten zugerechnet worden: Henning Graf Reventlow: Bibelaufklärung und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung (FKDG 30), Göttingen 1980, 134–160, passim. Auch Thomas Nipperdey: *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer*, in: Ders.: *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen 1975, 38–84, 69, Anm. 62, spricht von Bucer als von „einem gemäßigten Spiritualisten“.

⁷⁷ „All krieg, so Israel wider frembde Nation vnd Heyden geführt hat, sollen die Christen widder die sünd vnd laster füren. so haben sie mit den lastern fried vnd kriegien wider sich selbst, das ist wider jhr fleysch vnnd blüt, Esai. lviii.“ (*Kriegbüchlin*, 57^v). Dieses Motiv durchzieht das ganze Werk: 48^v-49^r, 57^v-58^r, 88^v-89^r, 90^v-93^v, 174^r-176^v, 179^r-182^r, 202^{r-v} u.ö.

⁷⁸ *Kriegbüchlin*, 142^r. Die Angabe des Fundorts ist (durch Druckfehler?) entstellt. Richtig lautet sie: *Decretum Gratiani*, C.23 q.1 c.1 (in: *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil

Neben dem Kirchenrecht hätte er sich für dasselbe Zitat auch auf die *Glossa ordinaria* berufen können⁷⁹.

In der Exegese war es Martin Bucer, der die, salopp gesagt, ‚modernere‘ Position einnahm⁸⁰. In den *Dialogi* macht er seine massive Ablehnung einer Allegorese des Alten Testaments im Sinne der traditionellen (und von Humanisten und Reformatoren auch weiterhin geschätzten⁸¹) Lehre vom mehrfachen Schriftsinn zum Gesprächsstoff⁸². Als Sinnprecht die Kriege Israels in der moralischen Exegese, die wir bei seinem Vorbild Sebastian Franck gerade kennengelernt haben, deutet:

„Ey, dise grausamen handlungen wider die abgötischen, die Got durch den Mosen vollbracht und gebotten hat, seind uns figuren und bedeüten die gaistlichen vertilckungen aller abgöttereyen und alles deß, das darzu dienet.“

Friedberg, Bd.1, Leipzig 1879, ND Graz 1959, 890). Dort heißt es: „Nisi bella ista carnalia figuram bellorum spiritualium gererent, numquam, opinor, Iudaicarum historiarum libri discipulis Christi, qui uenit pacem docere, legendi in ecclesiis fuissent ab Apostolis traditi. [...]“. Diese Auslegung ist übrigens noch älter als Gregor, dem sie nach Friedberg, ebda., Anm. 22, Gratian fälschlich zuschrieb. Tatsächlich stammt der Passus aus Origenes' fünfzehnter Homilie über das Buch Josua. Franck dürfte den Hinweis von Agrippa von Nettesheim übernommen haben, der in seiner *Apologia* (Ders: *Apologia aduersus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum et excellentia uerbi dei, sibi per aliquos Louanienses theologistas intentatas ...*, 1533) das *capitulum* Bl. F5^r, ebenfalls zitiert.

⁷⁹ PL 113, 513D, hier zu Ios 11,11.

⁸⁰ Daß Franck einen vergleichsweise traditionellen Standpunkt in der Exegese vertritt, scheint allein Knauer, 46–47, aufgefallen zu sein.

⁸¹ Exemplarisch für den Humanismus sei auf Erasmus verwiesen. Obwohl er übertriebene Allegorese (besonders bezüglich des NT) ablehnt (Ratio, 125B–126A), hebt er hervor, daß die Kenntnis der Allegorie für die Exegese (besonders des AT) von großer Wichtigkeit sei: „Verum in allegoriis, ut huc redeamus, quoniam his omnis fere constat divina Scriptura, per quam aeterna sapientia nobiscum veluti balbutit, praecipua cura ponenda est, quae nisi succurrunt, praesertim in Veteris Testamenti voluminibus, maxima pars fructus perierit lectori.“ (Ebda, 124E). Für Martin Luther hat Friedrich Ohly: Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, NF 1), Münster 1985, die fortgesetzte Bedeutung speziell der Typologie herausgearbeitet. Ohly setzt sich ebda, 82–83, Anm. 3, mit entgegenstehenden Behauptungen auseinander und gibt ebda, 84–87, Anm. 8, einen umfassenden Literaturüberblick über Allegorese und Typologie im Reformationszeitalter und im Protestantismus.

⁸² Zur Exegese allgemein bei Bucer: Johannes Müller: Martin Bucers Hermeneutik (QFRG 32), Gütersloh 1965. Bernard Roussel: Martin Bucer exégète, in: Georges Livet/Francis Rapp/Jean Rott (Hg.): Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle. Hommage à Lucien Febvre, Straßburg 1977, 153–166. Reventlow, 134–160. R. Gerald Hobbs: Martin Bucer und die Bibel, in: Martin Bucer, Strasbourg et l'Europe. Exposition à l'occasion du 500^e anniversaire du réformateur strasbourgeois Martin Bucer 1491–1991, o.O. und o.J. [1991], 25–32. Zuletzt: Bernard Roussel: Bucer exégète, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hg): Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991) (Studies in Medieval and Reformation Thought 52–53), Leiden u.a. 1993, 39–54, dort 39, Anm. 1, weitere Literaturangaben.

antwortet ihm Fridlieb:

„Figuren? Mit denen figuren seind aber leüt und Stett thätlichen umbpracht und verstört worden, wie das gesatz lautet. Lieber, sag du mir, Wenn das volck Israel gemelte straffen volstrecket hatt und außgerichtet, hatt es daran auch recht gethon?“⁸³

Damit gelingt es Bucers *alter ego* den Parteigänger Francks in die Defensive zu treiben – jedenfalls im literarischen Dialog. Die Abfertigung der Allegorese ist allerdings keineswegs so einleuchtend, wie die Antwort auf den ersten Blick erscheint. Der Stolperstein ist das Wort ‚Figur‘, das uns im *Kriegsbüchlin* schon mehrfach begegnete (s.o. S. 341–343). Abgeleitet vom lateinischen *figura*⁸⁴ hat es in der Franckschen Exegese einen Gehalt, der sich keineswegs in der allgemeinen Bedeutung einer rhetorischen Figur und eines uneigentlichen Wortgebrauchs erschöpft. In Analogie zur typologischen Bibelauslegung⁸⁵, deren Charakteristikum ja darin besteht, daß die Typen „Vorverkündigungen des Kommenden“ sind, „jedoch *in factis*, nicht *in dictis*“⁸⁶, folgt aus der moralischen Ausdeutung der Kriege Israels weder die Bestreitung ihrer Historizität, noch die Verurteilung der Israeliten (nämlich weil sie das Gesetz buchstäblich, nicht allegorisierend interpretiert anwendeten).

Bucer versteht also Sebastian Francks Argumentation, die er inhaltlich getreu Sinnprecht in den Mund legt, falsch oder, wahrscheinlicher, will sie falsch verstehen. Drei Gründe dürften hier im Hintergrund des Mißverständnisses stehen. Zum einen steht er der allegorisierenden Exegese zwar nicht prinzipiell ablehnend, aber doch sehr zurückhaltend gegenüber⁸⁷.

⁸³ Beide Zitate: Dialogi, 121, 33–38.

⁸⁴ Zum Begriff: Erich Auerbach: *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), 436–489. Das, was Ohly (wir folgen ihm darin) als ‚Typologie‘ bezeichnet, nennt Auerbach ‚Figuraldeutung‘. In 1Cor 10,6.11 setzt die Vulgata *figura* für das griech. τύπος (Auerbach, 465) und in der patristischen und mittelalterlichen Exegese wird der Begriff meist synonym mit *typus* gebraucht (ebda, 450–464).

⁸⁵ Ohly, 2, kennzeichnet das Wesen der Typologie als die „Aufdeckung von Sinnbeziehungen zwischen Geschehnissen, Personen oder Dingen in der alten und der neuen Zeit der Heilsgeschichte derart, daß Typen des Alten Testaments als in Antitypen des Neuen Testaments gesteigert wiederkehrend und damit überwunden gefunden werden, daß Präfigurationen aus der alten Zeit, wie man auch sagt, daß Vorprägungen des Alten Testaments durch gesteigerte Ausprägungen im Neuen Testament als nach Gottes Heilswillen zu ihren Vollendungen geführt erscheinen.“ Dabei ist zu beachten, daß die „hier gemeinte Erfüllung [...] von der Erfüllung der Wortprophetie [...] entschieden abzuheben“ ist, da der „Typus und der Antitypus beide etwas Geschichtliches und Faktisches“ sind (ebda, 4).

⁸⁶ Ohly, 4.

⁸⁷ Zur allegorisierenden Auslegung bei Bucer, bes. zur Typologie s.: Müller, Hermeneutik, bes. 100–106. 211–222. Müllers Terminologie unterscheidet sich bzgl. der Typologie von dem hier geübten Sprachgebrauch und ist nicht immer glücklich (s.u. Anm. 89). Exemplarisch zu einer den Literalsinn betonenden, ‚judaisierenden‘ Exegese (s.u. S. 352f.): R. Gerald Hobbs: Martin Bucer on Psalm 22: A Study in the application of rabbinic exegesis by a christian hebraist, in: Olivier Fatio/Pierre Fraenkel (Hg.): *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Textes du colloque international tenu à Genève en 1976*, Genf 1978, 144–163. August Lang: Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die

Zum anderen „faßt“ er „die Kontinuität des Gottesvolkes so eng wie nur irgend möglich“, so daß bei „einer derartigen Zusammenschau der beiden Testamente [...] freilich von einem ‚Neuen‘ Bund im Grunde nicht mehr die Rede sein“ kann⁸⁸. Damit zusammenhängend verträgt sich, drittens, seine Hochschätzung des alttestamentlichen Gottesvolkes als Vorbild für die christliche Gemeinde⁸⁹, wie sie nicht zuletzt durch die ganze Argumentation der *Dialogi* hindurch deutlich wird, nicht mit einer Allegorisierung, die gerade diese Vorbildfunktion aufhebt.⁹⁰

Grundzüge seiner Theologie (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2,2), Leipzig 1900, ND Aalen 1972, 38, urteilte allerdings wohl etwas zu pauschal, wenn er meinte: „Wie schon hervorgehoben, ist er auch ein Feind alles Allegorisierens.“

⁸⁸ Müller, *Hermeneutik*, 201.204. Vgl. dazu Dens., 200–207. Willem van't Spijker: *De eenheid van Oud en Nieuw Verbond bij Martin Bucer*, in: *Wegen en gestalten in het Gereformeerd Protestantisme. Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aangeboden aan Prof. Dr. S. van der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht*, Amsterdam 1976, 47–60. Reventlow, 145–149.

⁸⁹ Bereits Lang, 41, bemerkte, daß die „theokratische Anschauung“ Bucers in seiner „Stellung zum alttestamentlichen Gesetze“ begründet sei. Müller, *Hermeneutik*, 212, bezeichnet diese exemplarische Bedeutung des atl. Gottesvolkes – m.E. recht unglücklich – als „historische Typologie“. Daß damit nicht das gemeint ist, was zumeist unter Typologie verstanden wird (hier spricht er von ‚Weissagungstypologie‘), zeigen seine Ausführungen: „Das Gottesvolk Alten und Neuen Testaments befindet sich jeweils in der gleichen Situation vor Gott; der neutestamentlichen Gemeinde ist deshalb in der Heiligen Schrift Alten Testaments in einer eindrucksvollen Weise ein Lehrbuch an die Hand gegeben, aus dem sie aufgrund der gedeuteten Geschichte des israelitischen Volkes sehen kann, wie Gott mit den Frommen und wie er mit den Gottlosen verfährt. M.a.W. das alttestamentliche Gottesvolk ist der Typus der neutestamentlichen Gemeinde, an dem Gottes Urteil und Handeln in einer paradigmatischen Weise sichtbar wird.“ (Ebda, Hervorhebung im Original). Mit diesen Ausführungen paraphrasiert er fast die einleitenden Bemerkungen Bucers zu seiner (posthum im Druck erschienenen) Auslegung des Richter-Buches: „VISVM est non inutile si explicarem libros historicos Sacrorum Bibliorum: ii enim cum doctrina, Sacra exempla habent, et vim excitandi nos, nostrosque animos. Ergo exordium faciemus à libro Iudicum. In Sacris autem historiis semper est facienda analogie ad Christum, vt agnoscamus in his exemplis quae commemorantur, esse exemplum et typum nobis propositum: [...] Vnum hoc notemus, in hoc populo esse nobis propositum exemplum, vt idem à Deo expectamus per mediatorem Christum: bona quidem, si bona fecerimus: mala, si mala.“ (D. Martini Bucer in librum Iudicum Enarrationes, in: Ders.: *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti*, ... Genf [Robertus Stephanus] 1554, S. 473–522, 473). Vgl. dazu zusammenfassend Reventlow, 149–160.

⁹⁰ Möglicherweise muß auch noch ein vierter Grund ins Auge gefaßt werden. Roussel, *Martin Bucer*, 159–160, hebt Bucers Benutzung der antiken Rhetorik in der Exegese hervor; ähnlich: Ders. in: Guy Bedouelle/Bernard Roussel (Hg.): *Le temps de la Réformes et la Bible (Bible de tous les temps 5)*, Paris 1989, 220, für die „école rhénane“ der Exegese des 16. Jhs.: „La rhétorique et la dialectique ‚classiques‘ sont des outils utiles, sans plus.“ Nach Hobbs, *Bucer und die Bibel*, 31, benutzte er Cicero und Quintilian. Es wäre daher denkbar, daß er den Begriff *figura* im Sinne der antiken Rhetorik verstand. Im Gegensatz zum spezifisch christlichen Gebrauch des Wortes, in dem es dem

V.

Die im letzten Abschnitt dargestellten Unterschiede der exegetischen Methoden beider Kontrahenten waren weit entfernt davon, ein rein akademisches Problem zu sein. Die unterschiedlichen Exegesen implizieren bereits verschiedene Bewertungen des Alten Testaments im Christentum, die sich unmittelbar auf das jeweilige Obrigkeitsverständnis der beiden Autoren auswirken. Damit kommen wir zum Kernpunkt der Untersuchung.

Wie wir sahen, steht Martin Bucers Betonung des Literalsinns der allegorischen Auslegung Sebastian Francks diametral gegenüber. Da beide Theologen die aus ihren Exegesen gewonnenen Einsichten konsequent auf ihre zeitgenössische Situation beziehen, schlägt dieser Gegensatz auf die christliche Lebensführung oder doch zumindest auf das Ideal, welches man von ihr zeichnet, durch. Mit alttestamentlicher Strenge fordert Bucer, ein Vorgehen der Obrigkeit gegen diejenigen, die die Ausübung des wahren Gottesdienstes verhindern. In den *Dialogi* hatte sein *alter ego* Fridlieb, ausgehend von Bibelstellen wie Dtn 13, argumentiert, was bereits für das alte Gottesvolk gegolten habe, müsse um so mehr für das neue gelten. Diese Argumentation *a minori*⁹¹ kann sein Gesprächspartner Sinnprecht (vorerst jedenfalls) nicht akzeptieren:

„Lieber Fridlieb, sag mir doch, ists dein ernst, das du Christlich achtest, das unsere oberen in der straff der falschen leer und Gotesdienst sich der strenge hielten, die Mose gebeüet?“⁹²

Die Antwort setzt wohl nicht nur den Fragesteller in Erstaunen: „Ja, ich entlich.“⁹³ Und ein Stück weiter äußert Fridlieb gar die Hoffnung, daß „unsere Christlichen oberen mit irem eyfer und ernst dem gesatz Mose vil näher kommen“ werden, „dann bey den alten ye geschehen ist“⁹⁴. Bucer macht zwar einige Einschränkungen und Kautelen⁹⁵, doch da er in der Re-

Begriff *typus* entspricht, versteht Quintilian, der einflußreichste Theoretiker der antiken Rhetorik, unter *figura* „jede Formung der Rede, die vom gewöhnlichen und nächstliegenden Gebrauch abweicht“ (Auerbach, 448, ebda, 447–449, eine knappe Zusammenfassung von Quintilians Position). Auerbach, 436–464, hat diesen Bruch in der Wortgeschichte zwischen heidnischer Antike und christlichen Autoren gut verdeutlicht. Mit dem antiken Begriff hätte Bucer zu Recht die Position Sinnprechts/Francks zurückweisen können. Allerdings spielt nach Müller, Hermeneutik, 103, „die Erörterung spezieller Fragen der Rhetorik für Bucers Hermeneutik keine Rolle“.

⁹¹ Fridlieb beruft sich auf diese scholastische Argumentationsfigur explizit zwar nur bei der Anführung von Belegstellen aus der heidnischen Antike, um Sinnprechts Einwurf, hier sei *a contrario* zu argumentieren, vom Tisch zu wischen (*Dialogi*, 114, 5–17), seine Beweisführung läuft aber beim AT genauso, wie zu zeigen sein wird. Zu diesen scholastischen Termini s. ebda, Anm. 415.

⁹² *Dialogi*, 138, 18–20.

⁹³ *Dialogi*, 138, 21.

⁹⁴ *Dialogi*, 139, 33–34.

⁹⁵ Z.B.: *Dialogi*, 131, 13–25; 139, 3–7; 141, 33–36.

ligion das höchste Gut und somit in ihrem Schutz und ihrer Pflege die vornehmste Aufgabe der Obrigkeit sieht⁹⁶, kann er fragen:

„Derohalb, wa bey uns ain gleiche oberkait ist als dann die König haben und es fiele ain Statt, so under solcher oberkait wäre, vom waren Gottesdienst ab, richtet ainen falschen an und wolte sich von solchem gotlosen fürhaben nit abwenden lassen, warumb solte ain Christlicher König oder andere gemaine landsregenten nicht wider ain soliche Statt ziehen und sy so vil ernstlicher straffen, dann man die eüssere auffrûr straffet, so vil solch offentlich abfallen und aufrûren in Gottesdienst verderblicher ist dann in anderen eüsseren dingen?“⁹⁷

Man kann Sebastian Franck zwar eine falsche konfessionelle Einordnung Martin Bucers, aber kaum Übertreibung vorwerfen, wenn er dessen Position in dieser Frage so zusammenfaßt:

„Vnd meynet diser new Euangelist, der ein blütigen friede, Christum vnd Euangelium verkündet, wann ein Fürst auß Christenlichem eyfer ein Statt, so vonn dem glauben (das ist von der Römischen kirchen) abfiel, überzühe vnd sein schwert auff sein hüfft gürtet vnd diese Statt bekrieget, wie Got Deut. xii. anzeigt, der würde ohne zweyffel ein kron im Himmel verdienen, vnd Gott ein trefflichen wolgefallen darab haben [...]“⁹⁸

Hier setzt die Kritik an, die nicht nur – im Unterschied zur Kritik an Luther (s.o. S. 349) – eine Gegenposition zu formulieren weiß, die den Kern der Auseinandersetzung trifft, sondern auch über das vierte Kapitel hinaus das ganze *Kriegbüchlin* durchzieht (s.o. Anm. 77)⁹⁹. Die allegorisierende Exege-

⁹⁶ Religion als vornehmste Aufgabe der Obrigkeit: z.B. *Dialogi*, 114, 20–27; 125, 34–38.

⁹⁷ *Dialogi*, 121, 14–20.

⁹⁸ *Kriegbüchlin*, 131^r. Müller, *Krieg-Büchlin*, 44, erklärt den falschen Hinweis auf den Abfall vom Katholizismus mit Francks Verschleierungsabsicht. Eilert, 207, sieht darin eine Diskreditierung von Bucers Theologie. Tatsächlich wird in den *Dialogi* der Kampf gegen Städte, die katholisch geblieben sind, diskutiert (Ebda, 121, 9–25). Eine ähnliche Verdrehung, die sich Franck in seiner Chronik, *Ketzerchronik*, 209^v, beim Referat von Augustins Stellung zum Zwang gegen Ketzer zuschulden kommen läßt, wirft ihm Bucer in den *Dialogi* (134, 20–135, 5; vgl. dazu: de Kroon, *Bucerus Interpres*) vor. Es stellt sich die Frage, ob hier Absicht oder vielleicht nur (für die Zeit kaum erstaunlich) unsaubere Arbeit vorliegt. Denkbar wäre auch, daß Franck Bucer hier den Spiegel vorhält. Eine Schwachstelle in dessen/Fridliebs Argumentation ist der Punkt, daß als gesichert und konsensfähig vorausgesetzt wird, was als gut und was als schlecht (im Gottesdienst etc.) zu bewerten sei. Bei den drei Gesprächspartnern, welche divergierenden Positionen sie im einzelnen gegeneinander auch immer einnehmen mögen, besteht hier weitestgehend Einigkeit: Der Papismus ist schlecht und blasphemisch. In gewisser Weise bildet diese fraglos akzeptierte Voraussetzung die Grundlage für den ganzen Gedankengang der *Dialogi*. Diese Sicherheit fehlt Franck, wie sein Vorwort zur *Ketzerchronik*, 81^v–84^v, zeigt. So kann er gedanklich den Spieß umdrehen: würden die Altgläubigen ebenso argumentieren wie Bucer es tut, dürften und müßten sie protestantische Städte, also etwa Straßburg, mit Stumpf und Stiel ausrotten.

⁹⁹ Wenn Müller, *Krieg-Büchlin*, 46–47 urteilt: „Obwohl sich Franck also hier, wie sehr häufig in seiner Friedensschrift, eigentlich im ‚Gespräch‘ mit Luther befindet, verquickt sich dieses doch mit der oben erwähnten grundsätzlichen Polemik gegen Bucer.“, und Weigelt, *Luther*, 88, ihn nicht nur zustimmend zitiert, sondern noch (ebda,

se Sebastian Francks betont, im Gegensatz zu Bucer¹⁰⁰, stark die Zäsur, die die Inkarnation und Verkündigung Christi für die Auslegung des Alten Testaments bedeutet:

„Du mußtest lang warten, biß dir Got im newen Testament wie jenen im alten, figurlichen, hingelegten, außgenützten Testament ein Propheten vnd sein wort schicken werd, wie wo, wann vnd mit wem du leiblich kriegten solt. [...] Das gantz gesatz Mosi ist versetzt in geyst vnd eynigkeyt, also auch die krieg wie das reich vnd priesterthumb Israels in geyst verhept, das es yetz alles auff ein neue weiß angericht, geschicht vnd erfüllt wirdt, nemlich im geyst vnd nimmer leiblich im fleysch wie im alten. die figur hat ein ennde, die warheit, so der heylig Geist ist, ist angangen. Also wirt das gantz gesatz Mosi jetz erfüllt, das kein tittel daruon felt.“¹⁰¹

Ein Christ kann nicht mehr, wie dies der Straßburger tut, *a minori*, sondern nur noch *a contrario*¹⁰² mit dem Alten Testament argumentieren:

„Darumb volget viel mer das widerspil mit Israel durch auß, alls Israel hat kriegt im alten Testament, darumb kriegten wir inn dem newenn nit. dann weyl das ganntz priesterthumb ist aufgehebt, so muß auch das gantz gesatz vnnd Reych Israels aufgehebt vnd in geyst vbersetzt sein. Also das vom alten in das new Testament kein consequentz, sonder vil mehr daz widerspil, ein Antithesis, volgt: das ist dort, darumb da nit, vnnd nitt: darumb da auch.“¹⁰³

Diesen Gegensatz findet er beispielhaft in einer Erzählung aus dem Lukas-evangelium (Lk 9,51–56) zum Ausdruck gebracht, die nicht nur das *Kriegsbüchlin* anführt, sondern die bereits Martin Bucer dem Sinnprecht in den Mund legt¹⁰⁴: Jesus läßt nicht, wie seine Jünger von ihm erwarten, Feuer

90) verallgemeinert: „Wie Gerhard Müller mit Recht bemerkt hat, stellt Francks Friedensschrift über weite Strecken ein ‚Gespräch‘ mit Luther dar“, schließlich im folgenden auch noch suggeriert, die Heranziehung Bucers habe lediglich zur „Mystifikation“ und Unkenntlichmachung des Wittenbergers gedient, kann man fragen, ob die Verhältnisse nicht eigentlich umgekehrt liegen – zumal mit Blick auf die doch eher magere Beute, die Weigelt bei der Suche nach der Luther-Rezeption im *Kriegbüchlin* zusammengetragen hat.

¹⁰⁰ Dieser stellt in den *Dialogi*, 122, 6–8, die lediglich rhetorisch gemeinte Frage: „Ist nun aber der Gott, der den ernst durch den Mose erforderet hat, nit noch Got und noch seines sinnes wie von altem?“ Vgl. dagegen Francks Sicht o. S. 342–344.

¹⁰¹ *Kriegbüchlin*, 112^v–113^r.

¹⁰² Diesen Begriff übernehmen wir aus Bucers *Dialogi* (114,9), um den Gegensatz der beiden Kontrahenten deutlicher herauszustellen. Daß Franck auf diese Weise argumentiert, auch wenn er den Fachbegriff (dazu o. Anm. 91) nicht benutzt, macht das folgende Zitat wohl hinreichend deutlich.

¹⁰³ *Kriegbüchlin*, 175^v–176^r.

¹⁰⁴ „Sinnp: Wissent ir aber nit, lieben brüder, wie der Herr Jesus seine junger betrawete, Da sy wolten sagen, daß das feür vom hymel fallen solte und die Samariter verbrennen, die sy nitt hatten beherbergen wöllen, wie der Helias gethon hatte den dieneren des Königs Achabs, die in fahen solten? Sprach da nit der Herr zû den zornigen jungeren: Wissent ir nitt, welches gaysts kinder ir seind? Des menschen Sun ist nit kommen, der menschen seelen zû verderben, sonder zû erhalten.“ Fridlieb/Bucer läßt sich nicht dazu bewegen, hier einen Unterschied zwischen AT und NT zuzugeben, sondern versucht, den Gegensatz wegzuinterpretieren: „Frid: Ach Sinnprecht, das ware gar ain unzeytiger eyfer der junger, da sy wolten ain gantzen Marck verbrennen darumb, das

vom Himmel auf das Dorf der ungastlichen Samariter fallen, sondern weist dieses Ansinnen scharf von sich:

„[...] weyl die andacht vnnd der kriegierisch geyst Mosi ist auffgehoben vnd in Christo in eytel fried verwendt. der will nicht, daß das fewr von dem himmel steig (wie die Apostel auff Judisch vnd Elijsch munier eyferten) vnnd die Gottlosen Heyden, seine feindt, verbrenne, sonder sagt, er sey nit kommen yemandt zů verderben, sonder yedermann zů erleuchtenn, helffen, verzeihen vnd sãlig zů machen, Luce ix. xix.“¹⁰⁵

Der Bezug zum Alten Testament wird durch einen Zusatz zu Lk 9,54 geschaffen: „Als die Jünger Jakobus und Johannes das sahen, sagten sie: Herr, sollen wir befehlen, daß Feuer vom Himmel fällt und sie vernichtet?“, der sich in den modernen Ausgaben in der Regel nicht mehr findet, aber in dem von Franck benutzten Bibeltext gestanden haben dürfte: „... wie auch Elias getan hat“ (vgl. 2Kön 1,9–12). Zusammen mit einem weiteren Zusatz zu Lk 9,55: „... und sprach: Ihr wißt nicht, welches Geistes ihr seid, denn der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, Menschenleben zu verderben, sondern zu retten“, wird so der Gegensatz zum Alten Bund beschworen.¹⁰⁶

man inen da hat herberg abgeschlagen. Elias handel war weyt ain ander ding, nãmlich ain wunderwerck, dadurch der abgötisch Künig Achab und seine abgötische diener solten gerochen und damit ain zaichen gegeben werden des waren glaubens und Gottesdienstes, den der frumm Helias verthâdinget.“ (beide Zitate: *Dialogi*, 118, 10–20).

¹⁰⁵ Kriegbüchlin, 185^r. Die Ähnlichkeit mit dem in der vorangehenden Anm. zitierten Passus ist in der Tat frappierend. Man möchte annehmen, Bucer habe seine Formulierung aus einer früheren Schrift Francks entnommen, oder Franck habe die Stelle seinerseits aus den *Dialogi* entlehnt. Allerdings scheint die Argumentation mit dieser Bibelstelle recht beliebt gewesen zu sein. Bucer hatte bereits ganz ähnlich gegen Anton Engelbrecht (Bucers Widerlegung des Berichtes von Engelbrecht [Nach dem 18. Dezember 1533], ed. Marijn de Kroon, in: BDS 5, 432–501, 468,3–10) und gegen Clemens Ziegler (Contra Ziegleri hospitii male grati Libellum famosum quem inscripsit SYNODVS Martini Bucerii Scholia, ed. Marijn de Kroon, in: BDS 5, 512–526, 518,18–519,2) argumentieren müssen.

¹⁰⁶ Diese Anspielung auf Lk 9,54–55 mit den Zusätzen läßt Schlüsse auf den von Franck benutzten Bibeltext (jedenfalls für das NT) zu. Die Zusätze finden sich nicht in der Vulgata, aber im griechischen NT und der lateinischen Neuübersetzung des Erasmus (Ders.: *Novum Testamentum*, ed. Johannes Clericus [=Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia 6], Leiden 1705, ND Hildesheim 1962, 272A). Von dort dürften sie in Luthers Übersetzung gekommen sein (Ders.: *Das Neue Testament Deutzsch*, in: WA DB 6, 256). Müller, *Krieg-Büchlin*, 313, Anm. 577, nimmt an, daß Franck die Bibelzitate nach der Vulgata selbst übersetzt hat. Dafür spricht das mehrmalige Auftauchen lat. Bibelzitate im deutschen Text. Unsere Beobachtung und der Umstand, daß Franck sich im *Kriegbüchlin*, 175^v, ausdrücklich auf die *Annotationes* des Erasmus (in seiner Ausgabe des NT) bezieht, sprechen dafür, daß er für das NT dessen modernere lateinische Fassung benutzt hat. In seinen Paraphrases, 373CD, legt Erasmus die Stelle ganz ähnlich wie Franck aus: „Jesus autem [...] dicens: Nolite vobis Eliae factum in exemplum vocare. Ille spiritu ductus, ejus temporis perdidit impios. Vos autem nondum intelligitis, cujus spiritus vos esse oporteat. Mansuetior est Euangelicus ille spiritus. Erit olim vindictae tempus, interim Filius hominis venit, non ut perdat animas, sed ut servet.“ (Paraphrase zu Lk 9,55–56). Ein Problem stellt die Anführung von Lk 19 am Ende des aus dem *Kriegbüchlin* zitierten Passus dar. Gemeint ist jedenfalls Lk 19,10, ein Vers, der dem

Wir hatten die Biblexegese des *Kriegbüchlin* als traditionell bezeichnet. Weniger traditionell ist die Konsequenz, mit der die durch sie gewonnenen Einsichten in die christliche Ethik übernommen werden. Wie wir gesehen haben, hatte das *Decretum Gratiani* im ersten *capitulum* der ersten *quaestio* der *causa* die allegorisierende Erklärung der Kriege Israels angeführt (s.o. Anm. 78). Verfolgen wir das Für und Wider der Autoritäten in dieser *causa* weiter, stellen wir fest, daß bereits die zweite *quaestio* mit einem Zitat beendet wird, das den Krieg des Gottesvolkes für gerecht erklärt¹⁰⁷.

Das *Kriegbüchlin* hat im fünften Kapitel anhand der Kämpfe Israels die Frage nach dem gerechten Krieg zu beantworten gesucht. In zwei Punkten unterscheidet sich seine Antwort jedoch von der des Kirchenrechts: Zum einen hat Franck nicht nur die Meßlatte so hoch gehängt, daß, wie er selbst betont (s.o. Anm. 25), kein zeitgenössischer Krieg *de facto* diesen Ansprüchen genügen kann, sondern er hat auch die Auswahlkriterien eng an die einmalige Situation Israels unter Gottes Führung gebunden, nicht an das *ius humanae societatis*. Zum anderen führt er die durch das ganze Kapitel angestellten Überlegungen schließlich *ad absurdum*, indem er auf den ganz anderen Geist des Neuen Testaments verweist: Die gerade untersuchte Argumentation mit Lk 9,54-55 bildet den Schluß seiner Ausführungen zum gerechten Krieg.

In einer weiteren Hinsicht erweist sich das Werk als ungewöhnlich konsequent. Erasmus folgend fragt sich Sebastian Franck, warum zwar die jüdischen Kultgesetze, Speiseverbote, die Vielehe und anderes allegorisch gedeutet werden, die Kriege der Juden jedoch im buchstäblichen Verstand als Rechtfertigung des Kriegführens von Christen herhalten müßten:

„[...] ist kriegten den Juden noch recht, so ist auch viel weyber haben, den scheydtbrief geben auch recht. dann probieret daz alt Testament eins, so probiert es das ander auch. mit der weiß wöllen wir das ganntz Aaronisch priesterthumb, das reich Israhel vnnd das gantz Gesetz Mosi wider auffrichten [...]“¹⁰⁸

Hier zeigt sich ein christozentrischer Ernst und eine Konsequenz in der Argumentation, die Christi Lehre und Leben als einzige Richtschnur für den Gläubigen gelten lassen. Im krassen Gegensatz zu Bucer, der seine Argumente nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus der heidnischen Antike und dem römischen Recht holt¹⁰⁹, steht bei Franck ein *solus Christus*, wenn es um den Maßstab christlicher Ethik geht:

Zusatz zu 9,55 recht ähnlich ist. Vielleicht führt Franck ihn nur als Parallelstelle an, um möglicherweise die von Erasmus in seinen textkritischen *Annotationes* zum NT (ebda, 271D) erwähnte unsichere Bezeugung des Zusatzes zu V 55 auszugleichen (Erasmus selbst spricht ebda eine evtl. Übernahme von Mt 18,11 an).

¹⁰⁷ *Decretum Gratiani*, C.23 q.2 c.3; Friedberg 1, 895: „Notandum sane est, quemadmodum iusta bella gerebantur a filiis Israel contra Amorreos. Innoxius enim transitus negabatur, qui iure humanae societatis equissimo patere debebat.“

¹⁰⁸ *Kriegbüchlin*, 90^v. Vgl. Erasmus, *Dulce bellum inexpertis*, 963B.

¹⁰⁹ Zur Antike: *Dialogi*, 113–114. Zum römischen Recht: z.B. ebda, 107, 10–14. Vgl. auch ebda, 67–68. Zur Offenheit Bucers gegenüber der heidnischen Antike s. Reventlow, 143–144.

„Sprichst du: die Keyserlich recht lassen krieg als nötig vnd dapfer dinng zû, gewalt mit gewalt zûuertreiben. Antwort: man fragt hie nit was weltlich recht, sonder waz Christus zû laß. [...] man gibt auch hie nit auff Mosen mit seinem kriegerischen gesatz, sonder fraget, wie man hie mit Christo ins felde ziehen vnd kriegem wöll.“¹¹⁰

Die Antwort des *Kriegbüchlin* ist einfach: Mit Christus kann man nicht kriegführen.

VI.

Alle, denen noch nicht aufgegangen ist, daß und wie der neue Geist Christi weht, eifern noch nach ‚jüdischer Manier‘ mit alttestamentlicher Schärfe und folgen dem Gesetz. Sebastian Franck bezeichnet sie als Ebioniten¹¹¹, eine Ketzerei, für die er ausnahmsweise überhaupt keine Sympathie aufzubringen vermag:

„Paulus weißt nicht auff Mosem vnd sagt: kriegem, sigen etc., wie inn Mose fürgeschriben, Ja er sagt frey, Gal. v., wo wir Mosem in einem stück annemen vnd zûlassen, so seien wir des gantzen gesatzes gefangner, vnd ermanet vns so hoch in der freiheytt des Geystes [...] zû bestehen, das wir vnseren nack nûmmer vnnder das Gesatz geben, welche Ebionis ketzerey die aller âltest ist vnd biß auff dise stundt nie vom plan kommen [...] Niemandt kan sich vor dieser ketzerey vnnd Teuffel genûgsam hûten, [...] Wie zû vnsern zeitten auch auff der ban vmbgehet, das die Christen redtlich mit Mosi geleychet werden, vnnd schon vor der thûr gewesen, daz man auß vermôg der geschrift die Gotlosen sol zû todt schlagen, ya bei der seel seligkeyt den erdtboden seubern, [...]“¹¹²

Franck beschließt diesen Gedankengang mit der Bemerkung: „da wolte der Teuffel mit Mosi hin, das die welte in Gottes namen voller mordt, krieg vnd blût wûrde. Gott wölle jhm stewren. Amen“¹¹³. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Sebastian Franck den Straßburger unter jene „etliche Ebioniter“ (s.o. S. 341) zählte, die die Jugend in den Krieg trieben. Das *Kriegbüchlin* bezeichnet ihn daher nicht nur als „new Euangelist, der ein blûtigen friede, Christum vnd Euangelium“ verkünde (s.o. S. 348), sondern auch als „diener“ und „Euangelisten“ des „gewapneten Mosi“¹¹⁴.

Man wird sagen müssen, daß diese metaphorische Beschreibung Martin Bucers – im Horizont der damaligen Theologie – gleich in dreifacher Hinsicht ihre Berechtigung hatte. Zum einen galten diejenigen, die, wie er, zu sehr am tötenden Buchstaben (2Kor 3,6) des Gesetzes hingen, indem sie in der Exegese des Alten Testaments den Literalsinn massiv in den Vorder-

¹¹⁰ *Kriegbüchlin*, 88^v–89^r.

¹¹¹ Zu den Ebioniten s.: Georg Strecker: Ebioniten, in: RAC 4, 487–500. Franck charakterisiert sie in seiner *Chronik* folgendermaßen: „ANno. lxxxiiij. vnder Domiciano dem keyser vnd Cleto dem Bapst lert Ebion, Paulus wer ein abtrinniger vom gesatz, Christus wer alleyn gerechter, volkummner mensch. Dise hielten das gesatz vnnd beschneidung noch.“ (Ebda, *Ketzerchronik*, 143^r).

¹¹² *Kriegbüchlin*, 181^v–182^r.

¹¹³ *Kriegbüchlin*, 182^r.

¹¹⁴ *Kriegbüchlin*, 131^r.

grund stellten und der allegorisierenden Bibelauslegung betont skeptisch gegenüberstanden, als ‚judaisierend‘.¹¹⁵ „Legunt itaque, et non intellegunt Christum“ – so hatte schon Augustins Verdikt über die Juden gelaute, die in ihrer Heiligen Schrift die doch unübersehbaren Hinweise auf Jesus Christus übersahen.¹¹⁶ Die christliche Theologie war ihm – bis auf die wenigen ‚Judaisierenden‘ – darin gefolgt, und auch Franck hätte seine Kritik an Bucer gut unter diesem Schlagwort subsumieren können.

Zum anderen hatte Erasmus von Rotterdam, bewundertes Vorbild und eine der Hauptquellen für Sebastian Franck und sein *Kriegbüchlin des Friedes*, alle jene (und besonders die Bettelmönche) als die neuen ‚Juden‘ denunziert, die, statt dem schlichten Vorbild Jesu durch einen zur ethischen Vervollkommenung führenden Lebenswandel zu folgen, ein ‚neues Gesetz‘ befolgten mit Fasten, Nachtwachen, Psalmensingen und dergleichen mehr.¹¹⁷ Überhaupt alle auf äußere Formen und institutionalisierte Frömmigkeit bedachte Religionsausübung, die es (so wird ihr jedenfalls unterstellt) an innerer Teilnahme fehlen läßt, fällt bei Erasmus wie bei Franck¹¹⁸ unter dieses Verdikt. Äußerer Zwang in Fragen der Religion ist ihnen synonym mit alttestamentlicher Gesetzlichkeit.¹¹⁹ Gegen diese Position kämpfen das zweite bis fünfte Gespräch der *Dialogi*. Zwar konnte man Bucer kaum vorwerfen, zu den Formen mittelalterlicher monastischer Frömmigkeit zurückkehren zu wollen, aber – schlimmer noch – er wollte das alte Gesetz, von dem doch das *Kriegbüchlin* nicht müde wurde zu betonen, daß es (jedenfalls dem Buchstaben nach) abgetan sei, angewendet wissen.

Sebastian Franck sieht – drittens – ‚jüdische Manier‘ gerade da gegeben, wo der Straßburger Reformator wie der „rauhe Mose“¹²⁰ das Gesetz mit al-

¹¹⁵ Hobbs, Psalm 22, 144–145. Selbst Erasmus meinte noch warnen zu müssen: „[...] aut ne renascentibus Hebraeorum literis, Judaismus meditetur per occasionem reviviscere: qua peste nihil adversius nihilque infensius inveniri potest doctrinae Christi“ (An Wolfgang Capito, 26. Febr. 1516/17, in: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, 2, Oxford 1910, Nr. 541, 487–492, 491, 137–139). Vgl. Hobbs, ebda.

¹¹⁶ In Ps LXIV,6, ed. E. Dekkers/J. Fraipont; CChr.SL 39, 829, 78. Zu dieser und zahlreichen ähnlichen Stellen bei Augustin: Bernhard Blumenkranz: *Die Judenpredigt Augustins*. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 25), Basel 1946, ND Paris 1973, 163–164.178.

¹¹⁷ Erasmus von Rotterdam: *Moriae Encomium id est stultitiae laus*, ed. Clarence H. Miller, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV,3, Amsterdam-Oxford 1979, 162, 569–571.

¹¹⁸ Wie Erasmus lehnt Franck den Einsatz von Krieg und Zwangsmitteln gegen die Türken ab. Bekehrte man die Türken mit Zwang, so argumentiert er, wäre ihr Christentum nur äußerer Schein, aus Angst vor Repressionen gewahrt, und es käme soweit, „das man weder liebet noch glaubet, vnd wirt auß dem Christenthumb ein Judenthumb gemacht“ (*Kriegbüchlin*, 99v).

¹¹⁹ Hier benutzt Franck auch in anderen Zusammenhängen, nämlich im Blick auf die geistlichen Ritterorden, die Metaphorik des ‚gewappneten Moses‘: „Wo, sprich ich, kommet dieser blüt orden in das new Testament mit seinem Mosaischen schwert?“ (*Kriegbüchlin*, 124v).

¹²⁰ Diese Formulierung legt Bucer Sinnprecht in den Mund (*Dialogi*, 131, 1–2).

ler Strenge seinem Buchstaben statt seinem Geist folgend zur Aufrichtung des wahren und zur Abstellung des abergläubischen und blasphemischen Gottesdienstes anwenden will.¹²¹

Das *Kriegbüchlin des Friedes* zeigt das Obrigkeitsverständnis Martin Bucers im Spiegel eines seiner zeitgenössischen Gegner. Dieser Spiegel gibt das Bild verzerrt wieder, weil er nur die dunkle, zu Intoleranz und Zwang tendierende Seite dieses Denkens sichtbar macht. Trotzdem kann nicht die Rede davon sein, daß der Straßburger Reformator in ihm nicht mehr zu erkennen sei. Gerade Marijn de Kroon hat auf die Probleme und Aporien, die Bucers Argumentation in den *Dialogi* aufwirft, aufmerksam gemacht¹²². Martin Bucer war nicht nur der konzilient argumentierende und Versöhnung stiftende Fridlieb, als den er sich in den *Dialogi* porträtierte, sondern auch – um mit Sebastian Franck zu reden – der Evangelist des gewappneten Moses.¹²³

¹²¹ Es mag überzogen sein, wenn Friedrich Niewöhner: Warum übersetzte Sebastian Franck Moses Ben Jacob aus Coucy? in: Müller (Hg.), Franck, 273–292, 291–292, aus dem „Beschuß“ von Francks *Sechshundert Dreyzehen Gebot und Verpot der Juden* (1537) schließt, Sebastian Franck habe sich für „den neuen Origenes“ (ebda, 291; Hervorhebung im Original), gehalten. Die Berufung des Donauwörthers auf den Alexandriner als Meister der Allegorese ist jedoch gerade an diesem Ort programmatisch.

¹²² Studien, 24–36, bes. 32–36.

¹²³ Abschließend sei darauf hingewiesen, daß der Streit zwischen Martin Bucer und Sebastian Franck um die Geltung des mosaischen Gesetzes nicht isoliert im 16. Jh. dasteht, wie Joseph Lecler: *Littéralisme biblique et typologie au XVI^e siècle. L'Ancien Testament dans les controverses protestantes sur la liberté religieuse*, in: *Recherches de science religieuse* 41 (1953), 76–95, zeigt. Mit Blick auf die Argumentation mit der Schärfe des atl. Gesetzes spricht Lecler, 77, von einer „renaissance de la Loi mosaïque“.

Der Hl. Stuhl und der Vertrag von Versailles

Stefan Samerski

1. Die Ausgangssituation

Das Ende des Ersten Weltkriegs stürzte Deutschland in eine schwere Krise. Militärischer Mißerfolg, Kapitulation und Besetzung belasteten die deutsche Innenpolitik ebenso wie die Abdankung des Kaisers und die Novemberrevolution. Dem Zusammenbruch des gesellschaftlichen und politischen Systems der Nation entsprach die internationale Isolierung und Verfemung Deutschlands, die in den Friedensbedingungen von Versailles deutlich zum Ausdruck kamen.¹ Kriegsbedingte Maßnahmen, Besatzung und wirtschaftliche Knebelung legten der deutschen Außenpolitik weitere Beschränkungen auf. Unter solch widrigen Umständen konnte das Deutsche Reich effiziente politische Kooperation nur unter den neutralen Mächten finden, zu deren bedeutenstem Vertreter der Hl. Stuhl avancierte.² Die Römische Kurie hatte sich nämlich in den Kriegsjahren aufgrund ihrer Unparteilichkeit, Friedensinitiativen und zahlreichen caritativen Bemühungen, die allerdings erst in den ersten Nachkriegsjahren allgemeine Anerkennung fanden, weltweites außenpolitisches Prestige erworben.³

Auch in der überwiegend protestantisch geprägten politischen Führungsschicht Deutschlands regte sich seit 1917 zunehmendes Interesse an vatikanischen Kontakten. Bereits in der ersten Jahreshälfte 1917 tauchten

¹ Vgl. P. Krüger, Versailles. Deutsche Außenpolitik zwischen Revisionismus und Friedenssicherung, München 1986, S. 10.

² Vgl. D. Golombek, Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929) (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 4), Mainz 1970, S. XXIII–XXIV; St. A. Stehlin, Weimar and the Vatican 1919–1933. German-vatican diplomatic relations in the Interwar Years, Princeton/New Jersey 1983, S. 3. Grupp gibt zwar an, daß sich Deutschland auf die Gruppe der Neutralen konzentrierte, erwähnt darunter aber den Hl. Stuhl nicht: P. Grupp, Deutsche Außenpolitik im Schatten von Versailles 1918–1920. Zur Politik des Auswärtigen Amts vom Ende des Ersten Weltkriegs und der Novemberrevolution bis zum Inkrafttreten des Versailler Vertrags, Paderborn 1988, S. 173.

³ Vgl. Stehlin (Anm. 2), S. 21; G. Schreiber, Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg. Gestalten und Geschehnisse der Novemberrevolution 1918 und der Weimarer Republik, in: Historisches Jahrbuch 70 (1950), S. 296–333, bes. 309.

auf deutscher Seite Pläne zur Errichtung einer permanenten Nuntiatur in Berlin auf, die jedoch an formellen Hindernissen und dem Widerstand Bayerns scheiterten.⁴ Dieser Wendepunkt im deutsch-vatikanischen Verhältnis hatte seine tiefere Ursache im Schreiben Deutschlands und seiner Verbündeten vom 12. Dezember 1916, welches ihre Verhandlungsbereitschaft über einen dauerhaften Frieden und die Mitwirkung des Hl. Stuhls signalisierte. Daraufhin erließ Benedikt XV. (1914–1922) die Friedensnote vom 1. August 1917, ohne dabei seine Unparteilichkeit aufzugeben.⁵ Gerade aber diese Haltung verursachte das Scheitern seiner Initiative, da beide kriegführenden Seiten erwarteten, daß die päpstliche Botschaft den jeweiligen Gegner verurteilte.⁶ Seit dem Besuch des neuen bayerischen Nuntius in Berlin im Juni 1917 konnte das Deutsche Reich zumindest aber davon ausgehen, daß die Kurie grundsätzlich zur Vermittlung gegenüber den Alliierten bereit war.⁷ Aber erst gegen Ende des Krieges entwickelte sich in führenden politischen Kreisen Deutschlands größeres Verständnis und Wertschätzung für die Haltung der Kurie. Der neue Nuntius in München und vatikanische Deutschlandexperte Eugenio Pacelli (1917–1925) stellte der deutschen Vatikanpolitik Anfang April 1918 spontan ein sehr positives Zeugnis aus: „Wir verlangten nicht Unbilliges, nichts, was über die Grenzen der vom Papst einzuhaltenden Neutralität und Unparteilichkeit hinausging“⁸.

Obleich päpstliche Vermittlungsversuche und direkte humanitäre Hilfe während des Weltkriegs zunächst vorwiegend Kriegsgefangenen, getrennten Familien, Theologiestudenten und Zivilpersonen der Westmächte zugute kamen, da dort der Krieg größere Schäden angerichtet hatte und von dort zahlreiche Bittschriften eingetroffen waren,⁹ galt die Sorge des Papstes seit November 1918 vor allem den Zentralmächten. Der Kölner Kardinal Felix von Hartmann (1913–1919) diente dabei als Vermittler zur Deutschen

⁴ Vgl. Stehlin (Anm. 2), S. 12–13; E. Fattorini, *Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar* (= *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, 18), Bologna 1992, S. 189–190. Die vatikanische Überlieferung zur Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zum Reich setzt Anfang Februar 1917 auf einen einschlägigen Artikel der „Germania“ ein: AA.EE.SS., *Germania* 1716. Vgl. dazu ausführlich: St. Samerski, *Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 34 (1996).

⁵ Vgl. dazu die Quellensammlung: W. Steglich, *Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte*, Wiesbaden 1970. Leider jüngst dazu immer noch oberflächlich und unzureichend: K. Hildebrand, *Das vergangene Reich. Deutsche Außenpolitik von Bismarck bis Hitler 1871–1945*, Stuttgart 1995, S. 362.

⁶ Vgl. J. Leflon, *L'action diplomatique-religieuse de Benoît XV en faveur de la paix durant la première guerre mondiale*, in: G. Rossini (Hg.), *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7–8–9 settembre 1962*, Roma 1963, S. 53–70.

⁷ Vgl. Stehlin (Anm. 2), S. 15.

⁸ PA/AA, R 9348, Bericht von Mühlbergs, 7. April 1918 (Telegramm Nr. 54).

⁹ Vgl. immer noch hierzu knapp und prägnant: R. Leiber, *Die päpstliche Kriegsfürsorge*, in: *Stimmen der Zeit* 100 (1921), S. 97–208, bes. 97–204. Materialreich, wenn auch interessiert: F. Ritter von Lama, *Papst, Kurie und Weltkrieg*, Berlin 1918, S. 51–78.

Reichsregierung.¹⁰ Zunächst setzte sich Benedikt XV. bei den Alliierten für eine Erleichterung der Waffenstillstandsbedingungen zugunsten Deutschlands ein. In den Wintermonaten kreisten seine Bemühungen dann um die Verbesserung der seelsorglichen und humanitären Situation der deutschen Kriegsgefangenen, um die Instandsetzung der Postverbindung und um die Suche nach Vermißten und Verschollenen. Nur im letzten Punkt konnte der Hl. Stuhl erhebliche Erfolge verbuchen, während die Lage der deutschen Kriegsgefangenen aufgrund der intransigenten Haltung Frankreichs noch bis Anfang 1920 nahezu unverändert blieb.

Konnte die Römische Kurie, wenn Anfragen oder Bittschriften vorlagen, auf humanitärer Ebene in zahlreichen Fällen intervenieren oder selbst tätig helfen, so waren ihr in politischer Hinsicht die Hände gebunden. In einem Geheimartikel des Londoner Abkommens vom 26. April 1915 verpflichtete Italien die Gegner Deutschlands, den Hl. Stuhl nicht zu Friedensverhandlungen zuzulassen.¹¹ Artikel 15¹² schloß den Papst zwar nur auf besonderen Antrag Italiens aus; aufgrund der noch ungelösten Römischen Frage konnte man aber mit größter Wahrscheinlichkeit damit rechnen, daß dieser gestellt würde.¹³ Nachdem der Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1914–1929) am 28. Juni 1915 erklärt hatte, daß der Hl. Stuhl eine zufriedenstellende Lösung der schwelenden Römischen Frage vom Gerechtigkeitsgefühl der italienischen Nation erwarte, reagierte die italienische Regierung unmittelbar nach Kriegsende durch die Berufung auf Art. 15. Man befürchtete, daß dieser interne Streitpunkt auf einer internationalen Friedenskonferenz zur Sprache kommen könnte.¹⁴ Die päpstliche Diplomatie unternahm in der folgenden Zeit keinen direkten Versuch, in Paris doch noch vertreten zu sein. Diese diplomatische Abstinenz wurde am 7. Januar

¹⁰ Für diese Aufgabe war er bestens geeignet, da er – patriotisch-königstreu und dem Papst ergeben – bei beiden Seiten großes Vertrauen erworben hatte; vgl. E. Hegel, Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts (1815–1962) (= Geschichte des Erzbistums Köln, Bd. 5), Köln 1987, S. 299. Die Verhandlungsbereitschaft war aber wechselseitig; von Hartmann hat nicht nur im Auftrag des Hl. Stuhls mit Wilhelm II. verhandelt. Vgl. auch: N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 1), Köln/Wien 1972, S. 459–463; Wilhelm II., Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878–1918, Leipzig/Berlin 1922, S. 175.

¹¹ Durch das von der Sowjetregierung veröffentlichte zaristische Geheimarchiv gelangte der Inhalt des Artikels in die Öffentlichkeit.

¹² Druck: *Trattati e convenzioni fra il Regno d'Italia e gli altri stati*, hg. R. Ministero degli Affari Esteri, Bd. 23, Roma 1930, S. 290. Vgl. auch dazu: R. Mosca, La mancata revisione dell'art. 15 del Patto di Londra, in: G. Rossini (Hg.), *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma 1963, S. 401–412.

¹³ Während des Weltkrieges wurde die Römische Frage wieder akut. Die konservativen Zentralmächte setzten sich für die politische Sicherheit des Hl. Stuhls ein, um Druck auf ihre militärischen Gegner – Italien und Frankreich – auszuüben. Vgl. hierzu kurz: F. Engel-Janosi, Papst Benedikt XV. und die Römische Frage während des ersten Weltkrieges, in: *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, Bd. 1, Padova 1962, S. 149–166, hier: S. 152–153.

¹⁴ Vgl. H. F. Köck, *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin 1975, S. 624.

1919 deutlich greifbar, als die Kurie anläßlich des Besuchs des US-amerikanischen Präsidenten Thomas Woodrow Wilson (1913–1921) im Vatikan jeden Versuch vermied, durch diesen auf die übrigen Alliierten Einfluß auszuüben.¹⁵ Auch vorsichtige Sondierungen um eine Aussöhnung von Papst und italienischer Regierung, die den Besuch Wilsons umrankten, wurden bald wieder eingestellt.¹⁶

Diese passiv-resignative Haltung des Hl. Stuhls wurde noch durch ein anderes außenpolitisches Moment unterstützt. Die päpstlichen Friedensinitiativen wurden durch den Kriegseintritt Italiens im Mai 1915 mehr und mehr in die Enge getrieben.¹⁷ Seine im September 1914 einsetzenden Mahnungen zu einem gerechten Frieden stießen bei der zunehmenden Kriegsbegeisterung in Italien auf Ablehnung. Die Empörung über die scheinbar zentralmachtfreundlichen Friedensinitiativen des Papstes, besonders die vom August 1917, hemmten die Bewegungsfreiheit des Hl. Stuhls zusätzlich. Neutralität und Unparteilichkeit waren nun einer noch härteren Belastungsprobe unterworfen, das Konzept einer friedlichen Streitbeilegung mit Hilfe eines internationalen Schiedsgerichts statt der Durchsetzung des Rechts des Stärkeren lief nun Gefahr, mißverstanden zu werden.¹⁸ Außerdem brachte der Kriegseintritt Italiens, den Benedikt XV. vergeblich zu verhindern suchte, den Hl. Stuhl in große diplomatische und pastorale Schwierigkeiten, da zahlreiche Botschaften und Gesandtschaften aus Rom abgezogen werden mußten.¹⁹

Ein Hinneigen des Papstes zu den Zentralmächten, insbesondere zu Deutschland, hatte daher nach dem Ende der Kampfhandlungen nicht zum wenigsten außenpolitische Gründe.²⁰ Der seit Kriegsende von der Kurie vorgetragene Wunsch, daß die in die neutrale Schweiz ausgewichenen deutschen Gesandtschaften nach Rom zurückkehren möchten, sowie die Aufnahme regulärer diplomatischer Beziehungen mit dem Deutschen Reich, beruhten auf gegenseitigem Interesse.²¹ Die Effizienz von päpstli-

¹⁵ Im Dezember 1918 setzte Gasparri große Hoffnungen auf den Besuch Wilsons. Man hoffte, daß Kardinal Mercier auf den Vorschlag Belgiens an den Friedensverhandlungen teilnehmen könnte: G. de Luca, *Il cardinale Bonaventura Cerretti* (Roma 1971), S. 202–203.

¹⁶ Vgl. insgesamt zu den Beziehungen zwischen Italien und dem Hl. Stuhl: F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Bari 1966, S. 13–50.

¹⁷ Vgl. Engel-Janosi (Anm. 13), S. 149, 151; vgl. auch Stehlin (Anm. 2), S. 8.

¹⁸ Zur päpstlichen Friedenskonzeption vgl. die Antrittsenzyklika Benedikts XV. vom 1. November 1914: AAS 6 (1914), S. 630–646. Vgl. auch Stehlin (Anm. 2), S. 20.

¹⁹ Vgl. P. Kielmansegg, *Deutschland und der Erste Weltkrieg*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, S. 531; F. della Rocca, *I Papi della Questione Romana: da Pio IX a Pio XI*, Roma 1981, S. 146–147.

²⁰ Vgl. erstmals auf vatikanischen Quellen basierend: L. Bruti Liberati, *Santa Sede e Stati Uniti negli anni della grande guerra*, in: G. Rumi (Hg.), *Benedetto XV e la pace 1918*, Brescia 1990, S. 129–150, hier: S. 146. Vgl. auch: Kielmansegg (Anm. 19), S. 521.

²¹ Stehlin [(Anm. 2), S. 3, 9, 11] weist darauf hin, daß beide Seiten sich aufgrund ihrer politisch benachteiligten Position gegenseitig stützten. Er hebt besonders die Vermittlungsfähigkeit des Hl. Stuhls hervor.

chen Friedensinitiativen hing zu diesem Zeitpunkt insbesondere von einem stabilen diplomatischen Netz ab.

2. Erste Friedensschritte

In diesen für Deutschland „sehr günstigen Dispositionen“²² des Hl. Stuhls fand die Reichsregierung fruchtbaren Boden für eine mögliche Intervention zugunsten eines Waffenstillstandes. Erkennbare Ansätze in dieser Richtung setzten bereits Mitte September 1918 ein, nachdem die im März erfolgreich eröffnete Westoffensive durch das Eingreifen der Amerikaner zunächst ins Stocken geraten war und dann im August als gescheitert angesehen werden mußte.²³ Die Beendigung des Krieges wurde nun von deutscher Seite immer erstrebenswerter, ebenso wie Friedensverhandlungen, über deren Ausgangsposition allerdings weiterhin gestritten wurde. Mitte September reiste Diego von Bergen (1872–1944), Leiter der politischen Abteilung II im Auswärtigen Amt, zu einem vertraulichen Meinungsaustausch über eventuelle Friedensgespräche zu Pacelli nach München. Dabei intendierten von Bergens Sondierungen vor allem, Bereitschaft und Umfang einer päpstlichen Intervention zugunsten eines Waffenstillstands auszuloten.²⁴ Angesichts der sich verschlechternden deutschen militärischen Lage kam zunächst der Hl. Stuhl als Vermittler zwischen den Fronten in Frage, da dieser als diplomatische Drehscheibe im Weltkonflikt Deutschland das größte Vertrauen einflößte.²⁵ Als Verhandlungsbasis schlug von Bergen den deutschen Standpunkt vom Status quo ante vor,²⁶ stieß dabei aber selbstverständlich auf den Widerspruch des gut informierten und weitblickenden Nuntius, der zumindest bei der Elsaß-Lothringen-Frage Konzessionen erwartete. Pacelli war nach dem Eingreifen der Amerikaner davon überzeugt, daß der Mythos der deutschen Unbesiegbarkeit und die These von der Fortsetzung der deutschen Kampfhandlungen auf Jahre hinaus längst einem Anachronismus gleichkamen. Bezüglich einer päpstlichen Friedensintervention sah er derzeit keinen Handlungsspielraum für den Hl. Stuhl, bat aber darum, über entsprechende Schritte der Reichsregierung informiert zu werden und erhielt dafür von Bergens Zusage, der sich in dieser Sache vertraulich beim Reichskanzler bemühen wollte.

Bergens Besuch in München läßt sich kaum als politischer Alleingang qualifizieren. Der stets gut informierte Pacelli wußte zwei Wochen später an die Kurie zu berichten, daß sich neben Matthias Erzberger (1875–1921)

²² PA/AA, R 9349, Bericht von Bergens, 8. Dezember 1919 (Telegramm Nr. 57).

²³ Vgl. Kielmansegg (Anm. 19), S. 629–646.

²⁴ Auch zum folgenden: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Pacelli an Gasparri, 15. September 1918.

²⁵ Ebd.: „di haver la più piena fiducia in Sua Santità, che giustamente stima il primo diplomatico del mondo, e che è l'unico Personaggio il quale possa essere mediatore di pace.“

²⁶ Dieses Friedenskonzept wurde seit Frühjahr 1917 auch auf österreichischen Druck hin von der Reichsregierung vorgetragen: vgl. Hildebrand (Anm. 5), S. 361–362. Vgl. auch: Grupp (Anm. 2), S. 52–55.

auch Protestanten in der Regierung bevorzugt an den Hl. Stuhl um Vermittlung gewandt hätten, wenn der Papst nicht durch den Londoner Vertrag gebunden wäre.²⁷

Um dem von England und Frankreich propagierten Kriegsende durch Vernichtung Deutschlands²⁸ den Wind aus den Segeln zu nehmen, operierte die neugebildete Reichsregierung unter Prinz Max von Baden (1918) mit den vierzehn Punkten Wilsons als Grundlage für ihre Verhandlungsbereitschaft und suchte am 4. Oktober um Waffenstillstand nach.²⁹ Erzberger, Staatssekretär des Zentrums ohne besonderen Geschäftsbereich, spielte die Note Pacelli zu,³⁰ die dieser mit dem Ausdruck des größten Bedauerns über die deutsche Selbstdemütigung an das päpstliche Staatssekretariat weiterleitete und bei dieser Gelegenheit durchblicken ließ, wie hinderlich er den Londoner Vertrag empfand.³¹ Diesem diplomatischen und moralischen Druck wollte sich Benedikt XV. nicht weiter entziehen. Dem außenpolitischen Kalkül Deutschlands folgend,³² wandte sich der Papst durch eine Note am 11. Oktober an Wilson, damit dieser seinen persönlichen Einfluß für einen gerechten Frieden in die alliierte Waagschale werfe.³³

Täglich veränderte sich die militärische Situation zugunsten der Alliierten, die sich nun nur noch zu einem Waffenstillstand bereitfanden, der keinerlei Verbindlichkeit für eine spätere Friedensregelung besaß. Dies kam implizit einer Aufforderung zur Kapitulation nahe. Angesichts der völligen Desillusion über die politischen und militärischen Möglichkeiten Deutschlands erörterte man im Auswärtigen Amt erneut, den Papst zu einer weiteren Intervention zu bewegen. Ein direkter Appell der Zentralmächte hätte nur schädliche Folgen gehabt. Daher mußte ein solcher Aufruf von einem Staatsoberhaupt der Alliierten kommen. Ein Vorschlag ging dahin, sich wiederum an König Albert von Belgien (1909–1934) zu wenden, den man

²⁷ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Pacelli an Gasparri, 6. Oktober 1918: „Eppure è indubitato che non solo il Signor Erzberger, ma bensì altri personaggi politici, anche protestanti, avrebbero volentieri invocato la mediazione di Sua Santità“.

²⁸ Vgl. Hildebrand (Anm. 5), S. 384.

²⁹ Zur ausschließlichen Orientierung an einem Wilson-Frieden vgl. K. Schwabe, *Deutsche Revolution und Wilsonfriede. Die amerikanische und deutsche Friedensstrategie zwischen Ideologie und Machtpolitik 1918/19*, Düsseldorf 1971.

³⁰ Vgl. R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917–1923*, Düsseldorf 1966, S. 55. Morsey charakterisiert Erzberger als den unkontrollierten Außenpolitiker seiner Partei. Ein Schwerpunkt der Friedensverhandlungen Erzbergers war unzweifelhaft der Sitz des Apostolischen Nuntius in Bayern: D. Riesenberger, *Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1976, S. 21.

³¹ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22: „In questa occasione non posso nascondere a Vostra Eminenza il mio dolore“.

³² Vgl. hierzu differenziert: Bruti Liberati (Anm. 20), S. 129–150. Der Hl. Stuhl war seit Beginn des Krieges davon überzeugt, daß die USA in der Lage seien, den Krieg zu entscheiden. Prestige und die gleiche politische Sprache waren für die Intervention des Papstes bei Wilson ausschlaggebend. Sich an Frankreich oder England zu wenden, schien dem Hl. Stuhl auch deshalb nicht opportun, da beide Staaten das Londoner Abkommen unterzeichnet hatten: Köck (Anm. 14), S. 625–626. – Die Note Wilsons an die Reichsregierung datiert vom 8. Oktober.

³³ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Benedikt XV. an Wilson, 11. Oktober 1918.

für diese Intervention durch den Erzbischof von Mecheln, Kardinal Désiré Mercier (1906–1926), gewinnen wollte.³⁴ Bereits im Winter 1915/16 hatte der belgische König auf Anregung von Reichskanzler Georg Graf von Hertling (1917–1918) und Erzberger versucht, ernsthafte Friedensgespräche anzuregen, die aber von den Entente-Mächten sofort desavouiert wurden.³⁵ Konkret wurden solche Gedankenspiele schon am 28. Oktober 1918, als sich der Reichskanzler Prinz Max von Baden persönlich an den Kardinalstaatssekretär wandte, damit sich die Kurie für eine günstige Atmosphäre bei den bevorstehenden Verhandlungen einsetze.³⁶

Wenige Tage vor der Bekanntgabe der Waffenstillstandsbedingungen durch die Alliierten am 5. November rief Pacelli der Kurie nochmals die an Bedrohlichkeit zunehmende Situation in Deutschland vor Augen, als wollte er diese zu einem wie auch immer gearteten Friedensschritt bewegen; zusätzlich drohe die Gefahr des Bolschewismus.³⁷ Auch von seiten des Auswärtigen Amtes unterstützte man Pacellis Initiative. Dennoch läßt sich nicht feststellen, daß der Papst auf den Waffenstillstand, der am 11. November geschlossen wurde, erkennbaren Einfluß ausgeübt hatte. Zwar schwiegen nun die Waffen, aber die Hungerblockade ging weiter.³⁸ Schon am 9. November hatte man in Berlin die Republik ausgerufen, die vom Hl. Stuhl sofort anerkannt wurde.³⁹

Angesichts der sich verschlechternden Versorgungslage in Deutschland bat der Unterstaatssekretär im Auswärtigen Amt den Hl. Stuhl dringend, sich für die Milderung der Waffenstillstandsbedingungen einzusetzen. Durch die Lebensmittelblockade, die innenpolitisch desolate Situation und die große Zahl von Arbeitslosen seien sozialistische Revolten zu befürchten, die dann auch tatsächlich einsetzten.⁴⁰ Diese Intervention wurde durch den Kölner Kardinal von Hartmann unterstützt, da die Rheinlande durch die Hungerblockade besonders betroffen waren. Im Dezember wies von Hartmann wiederholt auf die Notwendigkeit einer päpstlichen Intervention hin, da der Rheinschiene nun der innere und der äußere Feind – der Kardinal befürchtete die Inkorporation der Region durch Frankreich – drohe.⁴¹

³⁴ Selbstverständlich wurde der Hl. Stuhl über diese Sondierungen vertraulich informiert: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Pacelli an Gasparri, 17. Oktober 1918.

³⁵ Albert, dessen Land unter den Kriegseinwirkungen besonders litt, fühlte sich nicht bedingungslos an die Entente gebunden. Seine geheimen Friedensschritte wurden von England und Frankreich bloßgestellt: Kielmansegg (Anm. 19), S. 269–271.

³⁶ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, von Baden an Gasparri (Or.), 28. Oktober 1918.

³⁷ Vgl. auch zum folgenden: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Pacelli an Gasparri, 2. November 1918: „... la Germania cada nel caos“. Vgl. dazu auch: Fattorini (Anm. 4), S. 164; Stehlin (Anm. 2), S. 40–41.

³⁸ Vgl. S.L. Bane (Hg.), *The blockade of Germany after the Armistice 1918–1919*, Selected documents, New York 1942.

³⁹ Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 164.

⁴⁰ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, von dem Bussche an Pacelli, 15. November 1918; Pacelli an Gasparri, 18. November 1918.

⁴¹ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, von Hartmann an Gasparri, 12. Dezember 1918.

3. Interventionen in Paris

Es schien zunächst, als habe der Hl. Stuhl die Qualität seiner Demarchen reduziert. Gasparri antwortete Ende November, daß man sich an den französischen und amerikanischen Episkopat wenden werde, außerdem an die britische Regierung.⁴² Tatsächlich nahm die Kurie im Dezember mit dem Erzbischof von Paris, Kardinal Léon-Adolphe Amette (1908–1920), und dem englischen Botschafter beim Hl. Stuhl, John de Salis (1916–1923), Kontakt auf, allerdings wegen rein humanitärer Maßnahmen wie Gefangenenseelsorge, Verbesserung der Postverbindungen u.ä.⁴³

Nachdem die Friedenskonferenz am 18. Januar 1919 in der französischen Hauptstadt eröffnet worden war, konnte sich der Hl. Stuhl ganz unauffällig mit Wilson in Paris durch den dortigen Sondergesandten Bonaventura Cerretti⁴⁴ (1872–1933) in Verbindung setzen. Dabei brachte der Bischof auch öffentlich zum Ausdruck, daß der Papst die von Wilson geforderte Errichtung des Völkerbundes als Friedensinstrument grundsätzlich begrüße.⁴⁵ In diesem Sinne versuchte nun auch Erzberger, den Hl. Stuhl für diese Institution zu gewinnen.⁴⁶

Obwohl die päpstlichen Appelle zugunsten Deutschlands ungehört verhallten,⁴⁷ harnte Cerretti weiterhin in Paris aus, um neue Kontakte zu den Alliierten zu knüpfen – nun allerdings, um bei der Römischen Frage Fortschritte zu erzielen. Tatsächlich kam dieses Problem auf Initiative des amerikanischen Prälaten Francis Kelley⁴⁸ (1870–1948) in Bewegung und man einigte sich am 1. Juni sogar auf die Abtretung eines noch unbestimmten Territoriums als päpstliches Hoheitsgebiet.⁴⁹ Diese Sondierungen und die territorialen Forderungen Cerrettis, die eine Ausdehnung dieses Gebietes von der Leostadt bis zum Tiber vorsahen, wurden jedoch gegenstandslos, da die treibende Kraft der Italiener, der Premierminister Vittorio Emanuele Orlando (1917–1919), wenig später gestürzt wurde und die öffentliche Meinung Italiens diesem Projekt wenig Beifall zollte.⁵⁰ Eine deutsche Un-

⁴² AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Gasparri an Pacelli, 21. November 1918.

⁴³ Vgl. Leiber (Anm. 9), S. 205–206.

⁴⁴ Cerretti war zu dieser Zeit Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten.

⁴⁵ Vgl. Köck (Anm. 14), S. 625–626. Bereits im August 1916 hatte Gasparri die Völkerbundidee zur Sicherung einer internationalen Friedensordnung deutlich gutgeheißen: Margiotta Broglio (Anm. 16), S. 52. Der amerikanische Prälat Kelley setzte sich für den Eintritt des Papstes in den Völkerbund ein; Italien werde sich aber dagegen widersetzen, solange zwischen dem italienischen Königreich und dem Vatikan keine Aussöhnung herbeigeführt sei, so Kelley.

⁴⁶ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 18–22, Erzberger an Pacelli, 21. Januar 1919.

⁴⁷ Vgl. zuletzt: Hildebrand (Anm. 5), S. 384: Die Siegerstaaten blieben unter sich, ohne daß eine neutrale Macht Einfluß in Versailles ausüben konnte.

⁴⁸ Kelley wurde 1924 Bischof von Oklahoma, vgl. de Luca (Anm. 15), S. 207.

⁴⁹ Vgl. Margiotta Broglio (Anm. 16), S. 50–58; V. E. Orlando, *Miei rapporti di governo con la S. Sede*, Milano 1944, S. 129–132. Vgl. auch den Auszug aus dem Tagebuch Cerrettis: ebd., S. 173–180.

⁵⁰ Vgl. de Luca (Anm. 15), S. 222.

terstützung der päpstlichen Position war zwar zu dieser Zeit der politischen und diplomatischen Ohnmacht des Deutschen Reichs nicht denkbar, spielte aber in römischen Zukunftsvisionen sicherlich eine Rolle, da die Behandlung der Römischen Frage immer wieder anderen außenpolitischen Problemfeldern angeschlossen wurde.

Die deutsche Resonanz auf die päpstliche Politik war jedoch nicht einheitlich positiv. Irritationen entstanden naturgemäß in der Atmosphäre der allgemeinen außenpolitischen Isolierung und Unsicherheit, nachdem die Alliierten in Paris zusammengetreten waren. Dieser Infekt steckte sowohl das Auswärtige Amt als auch zahlreiche Katholiken und verschiedene Bischöfe an. Auf deutsches Unverständnis stießen beispielsweise die Tatsachen, daß der Papst beim letzten geheimen Konsistorium 1916 keinen Deutschen zum Kardinal ernannt hatte,⁵¹ daß das deutsche Prestigeobjekt im Heiligen Land, die Dormitio in Jerusalem,⁵² belgischen Benediktinern aus Maredsous übergeben und das Deutsche Reich als solches nicht im *Annuario Pontificio* von 1919 aufgeführt wurde,⁵³ da seine Grenzen noch nicht endgültig festgelegt waren. Außerdem warf man Benedikt XV. nach einigen spontanen persönlichen Aussprüchen Frankophilie vor.⁵⁴ Derartige Unterstellungen erhielten weitere Nahrung durch die Tatsache, daß der Papst die einseitig von der französischen Regierung publizierten neuen Bischöfe von Metz und Straßburg bestätigte, ohne daß die deutschstämmigen Vorgänger abgelöst worden waren.⁵⁵ In Deutschland stieß dieses Vorgehen

⁵¹ Die Ernennung Bertrams – eine Kreation „in petto“ – wurde erst nach Kriegsende bekanntgegeben. – Dagegen wurden 3 Franzosen zu Kardinälen kreiert. Erzberger beauftragte von Gerlach im November 1916, den Hl. Stuhl auf die politische Bedeutung und das Unverständnis der Deutschen gegenüber dieser Auswahl aufmerksam zu machen: vgl. Stehlin (Anm. 2), S. 6–7. Die Germania verteidigte am 12. November 1916 die Position des Papstes.

⁵² Kaiser Wilhelm II. stellte anläßlich seines Besuchs im Hl. Land 1898 das Gelände der Dormitio, nach einer Überlieferung der Ort des Heimgangs Mariä, dem Deutschen Verein vom Heiligen Land zur Verfügung. 1901 entstand dort eine Kirche, die 1906 Benediktinern der Beuroner Kongregation übergeben wurde. Der Verein nahm sich des Schutzes der hl. Stätten und der Förderung der Mission in Palästina an: Die deutsche Präsenz sollte ein Gegengewicht zum Einfluß Frankreichs im Hl. Land darstellen, dem das Protektorat über das 1847 wiedererrichtete Lateinische Patriarchat zustand. Vgl. dazu zuletzt: G. Hoffmann, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 106 (1995), S. 363–384, hier: S. 377–379. Zur Gründung der Dormitio auch: E. Gatz, Katholische Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter Wilhelm II. Zur Stiftung der Dormition in Jerusalem (1898), in: Röm. Quartalschrift 73 (1978), S. 23–46.

⁵³ Auch das *Annuario* von 1920 führt nur einzelne deutsche Gliedstaaten auf; die Bezeichnung „Germania“ wird tatsächlich nicht erwähnt.

⁵⁴ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Pacelli an Gasparri, 4. April 1919.

⁵⁵ Nachdem die beiden deutschen Bischöfe von Straßburg, Adolf Fritzen (1891–1919), und Metz, Willibrord Benzler (1901–1919), unmittelbar nach Ende des Weltkriegs Benedikt XV. ihren Rücktritt angeboten hatten und die französische Regierung unter Annahme der Gültigkeit des Konkordats von 1801 für Elsaß-Lothringen Anfang 1919 in Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl eintrat, publizierte Frankreich am 24. April für Metz und Straßburg überraschend zwei Nachfolger, ohne sich vorher deswegen mit

auf Unverständnis, da sich der Hl. Stuhl bisher gegenüber Grenzfragen strikt neutral verhalten hatte. Die Waffenstillstandskommission sprach sich dezidiert gegen diese Neuordnung aus, da das Deutsche Reich noch bis zum Abschluß des Friedensvertrages seine Souveränitätsrechte über Elsaß-Lothringen ausüben konnte.⁵⁶ Die Verstimmung der Reichsregierung über das Vorgehen des Papstes brachte vor allem die Zentrumsparlei in arge Bedrängnis. In diesem Moment der heftigen Empörung und Empfindlichkeit gegenüber dem demütigenden Verhalten der Alliierten, insbesondere das der Franzosen, befand sich die Partei in der Zwickmühle der Gefolgschaft.⁵⁷ Es war nicht nur die Enttäuschung darüber, daß der Hl. Stuhl deutsche Katholiken vermeintlich im Stich gelassen habe, sondern das Eingebundensein der Regierungspartei in die nationale Aufgabe, sich in dieser Krisensituation vollständig mit den Interessen der deutschen Außenpolitik zu identifizieren, die die katholische Volkspartei starken inneren Belastungen aussetzte. Die Diskussion über die Politik des Hl. Stuhls wurde außerdem publizistisch geführt. Während beispielsweise der bekannte ultramontane Publizist Friedrich Ritter von Lama die Position des Papstes verteidigte⁵⁸, ging die katholische Gegenseite so weit, von einem „Schisma der deutschen Katholiken“⁵⁹ zu sprechen. Pacelli gab das deutsche Meinungsspektrum präzise nach Rom weiter.

Angesichts dieser innerdeutschen und internationalen Differenzen war es wiederum der Kölner Kardinal von Hartmann, der sich im April mit Kenntnis des Auswärtigen Amtes vermittelnd einschaltete: Um internationalen Haß und Revanchegedanken der Völker zu überwinden, sollte die Vermittlung des Hl. Stuhls zunächst bei der Aussöhnung des deutschen Klerus mit dem der anderen Staaten beginnen. Das Auswärtige Amt entsandte einen Experten zu Pacelli, um diesem wichtigen Anliegen gegenüber der römischen Kurie auch entsprechendes politisches Gewicht zu verleihen.⁶⁰

Während noch bis Anfang Mai einzelne marginale Empfindlichkeiten im Vordergrund der politischen Diskussion standen, traten am 7. Mai die Konsequenzen und das ganze Ausmaß der deutschen Niederlage deutlich zutage, als nämlich die Alliierten in Paris der deutschen Delegation unter Ulrich Graf von Brockdorff-Rantzau (1869–1928) das fertige Vertragswerk vorleg-

Rom verständigt zu haben. Der Hl. Stuhl nahm erst im Juli die Demission der beiden deutschstämmigen Bischöfe an. Vgl. dazu: E. Gatz, Benzler, Willibrord, in: ders., *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, S. 35–38; ders., Fritzen, Adolf, in: ders., *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, Berlin 1983, S. 219–221.

⁵⁶ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Waffenstillstandskommission an Erzberger, 4. Mai 1919. Erzberger gab das Schreiben an Pacelli weiter.

⁵⁷ Vgl. ebd. Es stellte sich die Frage, wie man von seiten der Reichsregierung die Position des Papstes bei der Lösung der Römischen Frage stützen könne, wenn dieser gegen deutsche Interessen handelte.

⁵⁸ Vgl. Augsburger Postzeitung, 4. Mai 1919.

⁵⁹ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Otto Rudolphi an Pacelli, 7. Mai 1919.

⁶⁰ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Pacelli an Gasparri, 4. April 1919.

ten.⁶¹ Deutschland wurde lediglich die Möglichkeit eröffnet, sich binnen zweier Wochen schriftlich zu äußern. Neben der Kriegsschuldfrage, den Reparationszahlungen sowie wirtschaftlichen und militärischen Beschränkungen waren die territorialen Bestimmungen die einschneidendsten für Deutschland. Das abgetrennte Memelland wurde zunächst unter französische Besatzung gestellt; der größte Teil Westpreußens und Posens sowie Oberschlesien sollten an Polen fallen, das Hultschiner Ländchen an die Tschechoslowakei, Elsaß-Lothringen an Frankreich, Moresnet und Eupen-Malmédy an Belgien, das Saargebiet auf 15 Jahre vom Völkerbund verwaltet werden. Die Nordgrenze Deutschlands wurde dem Votum der Bevölkerung entsprechend korrigiert. Wo eine Volksbefragung im Sinne des Selbstbestimmungsrechts der Völker vorgesehen war, wie im südlichen Ostpreußen, um Marienburg und Marienwerder, Eupen-Malmédy und an der deutschen Nordgrenze, war ihre Auswirkung zum Teil recht fragwürdig, so in Eupen-Malmédy und Nordschleswig.⁶² Danzig wurde zur Freien Stadt erklärt und unter den Schutz des Völkerbundes gestellt.⁶³ Damit verlor Deutschland etwa ein Siebentel seines Territoriums und ein Zehntel seiner Bevölkerung. Insgesamt wurden 1920 5,517 Mio. Personen, von denen 65,7 % (= 3,626 Mio.) katholisch waren, abgetrennt; der Prozentsatz der Katholiken im Reich sank durch diesen Verlust von 36,7 % auf 34 % Prozent;⁶⁴ die Minderheitsposition der deutschen Katholiken verschärfte sich dadurch rein quantitativ.

Nahezu das gesamte Spektrum der deutschen Parteienlandschaft lehnte das demütigende Vertragswerk, das Deutschland bis an die Grenzen seiner Lebensfähigkeit brachte, mit Leidenschaft ab. Reichskanzler Scheidemann erklärte am 12. Mai emphatisch, daß diejenige Hand verdorren müsse, die diesen Gewaltfrieden unterzeichne.⁶⁵ Schon am folgenden Tag wandte sich Erzberger, der der deutschen Delegation in Versailles angehörte, direkt an Benedikt XV., um ihn mit dramatischen Worten zu einer Intervention zu bewegen.⁶⁶ Mit Hilfe seiner Friedenskonzeption auf der Grundlage der 14 Punkte Wilsons, die mit den Vorstellungen des Papstes von Gleichheit und

⁶¹ Vgl. P. Krüger, *Die Außenpolitik der Republik von Weimar*, Darmstadt 1985, S. 72.

⁶² In Eupen-Malmédy konnte man nur in einer offenen Liste für Deutschland votieren, im Norden ließ die Gemengelage beider Volksgruppen erhebliche Minderheiten auf beiden Seite zurück.

⁶³ Vgl. dazu zuletzt: St. Samerski, *Die Katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig 1920–1933. Katholizismus zwischen Libertas und Irredenta* (=Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 17), Köln/Weimar/Wien 1991, S. 25–27, 43–44.

⁶⁴ Die Abstimmungsgebiete sind bei diesen Zahlen selbstverständlich nicht berücksichtigt. Als Vergleichszahl wurde die Volkszählung vom 1. Dezember 1910 zugrunde gelegt: H. A. Krose, *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, Bd. 9 (1919/20), Freiburg/Br. 1920, S. 37, 354.

⁶⁵ Rede Scheidemanns in der Nationalversammlung: E. Heilfron (Hg.), *Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919 in ihrer Arbeit für den Aufbau des neuen deutschen Volksstaates*, Bd. 4, Berlin 1919, S. 2646.

⁶⁶ Auch zum folgenden: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Erzberger an Benedikt XV., 8. Mai 1919.

Gerechtigkeit übereinstimmte, hoffte Erzberger, doch noch ein Eingreifen des katholischen Oberhauptes zugunsten Deutschlands herbeiführen zu können.⁶⁷ Falls die Friedensbedingungen, so Erzberger, die Millionen von Deutschen dazu verurteilten, in Zukunft unter Fremdherrschaft leben zu müssen, nicht modifiziert würden, werde der Friede eine Illusion sein.

Auch zahlreiche deutsche Bischöfe drängten Pacelli, den Papst zum Eingreifen zu bewegen. Der Episkopat hielt die Friedensvorschläge rundweg für unrealisierbar und wie dazu geschaffen, die deutsche Bevölkerung in tiefe Verzweiflung zu stürzen. In auffällig undistanzierter Form gab Pacelli das Votum der Bischöfe am 11. Mai nach Rom weiter.⁶⁸ Auch aus Holland lief Unterstützung für den deutschen Standpunkt ein. Der dortige Internuntius, Sebastiano Nicotra (1918–1921), wies am folgenden Tag auf die desolate Situation in Deutschland hin und beschwor zusätzlich die Gefahr des Bolschewismus. Die niederländische Presse brachte außerdem ihr Bedauern gegenüber den harten Friedensbedingungen zum Ausdruck und unterstützte die deutsche Position eines Wilsonfriedens – andernfalls drohe der Nation der Ruin.⁶⁹

Obgleich die Situation der internationalen Diplomatie nach wie vor gegen eine Intervention des Hl. Stuhls sprach und seine erste Demarche erfolglos verlaufen war, verwandte sich Benedikt XV. schon am nächsten Tag nochmals für Deutschland, indem er eine Note an Wilson in Paris richtete.⁷⁰ Wenn der amerikanische Präsident auch nicht der einflußreichste Vertreter auf der Pariser Konferenz war, so doch der einzige, an den sich der Papst ohne möglichen Prestigeverlust und die Gefahr, politisch mißverstanden zu werden, wenden konnte. Wortwahl, Form und Aussage, die jede Art von Vorsicht und Zurückhaltung erkennen lassen, sprechen außerdem für eine eher moralisch als politisch motivierte Aktion des geistlichen Oberhauptes. Ohne für irgendeine Partei Sympathie zu bekunden, so Kardinal-

⁶⁷ Seit September bemühte sich Erzberger, die Friedensidee des Papstes mit einem von ihm begünstigten Wilson-Frieden in Übereinstimmung zu bringen; vgl. dazu: H. Lutz, *I cattolici tedeschi di fronte alla guerra ed alle sue conseguenze*, in: G. Rossini (Hg.), *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma 1963, S. 313–342, hier: S. 330. Die von Erzberger immer wieder betonte deutsch-vatikanische Übereinstimmung über die Grundlage der Friedensbedingungen, die 14 Punkte Wilsons, sind Fiktion. Der Realismus der Kurie räumte den Prinzipien Wilsons tatsächlich keine günstige Wirksamkeit als Ordnungsschema insbesondere für die multinationale Donaumonarchie ein; vgl. F. Engel-Janosi, *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938*, Wien/München 1971, S. 35–36, 47.

⁶⁸ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Pacelli an Gasparri, 11. Mai 1919: „Sono pregato da numerati vescovi della Germania di supplicare il Santo Padre ad intervenire onde ottenere una mitigazione delle condizioni di pace proposte alla Germania: condizioni che essi qualificano come irrealizzabili, e tali da gettare nella disperazione l'intera popolazione“.

⁶⁹ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Nicotra an Gasparri, 12. Mai 1919: „di aver ricevuto una dolorosa impressione nel conoscere le severe condizioni“. Nur ein Friede auf der Basis allgemeinen Rechts und Gerechtigkeit „una nazione può dare senza rovinarsi completamente“.

⁷⁰ Auch zum folgenden: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Gasparri an House, 13. Mai 1919.

staatssekretär Pietro Gasparri an den Vertrauten und Berater des amerikanischen Präsidenten, Colonel Edward Mandell House, unterstütze der Papst den Appell des deutschen Episkopats⁷¹ und bitte daher Wilson, sich für die Milderung der Friedensbedingungen in Versailles einzusetzen, um eine dauerhafte Friedensordnung zu schaffen. Trotz der immer wieder betonten Neutralität mußte diese Note sachlich unzweifelhaft als ein päpstlicher Schritt zugunsten Deutschlands gewertet werden.

Auch diese Intervention verlief ohne erkennbare Wirkung; House meldete Gasparri nur den Empfang der Note.⁷² Das leicht vorhersehbare Scheitern des Schreibens hatte seine Ursache im geschlossenen Widerstand der Entente, der sich in der zweiten Maihälfte in französischen und italienischen Blättern durch eine gezielte Polemik gegen die Intervention des Papstes entlud. Eine französische Zeitung meldete Ende Mai, daß die Entente keine germanophile Einmischung in Versailles zugelassen habe, insbesondere nicht die des Vatikans.⁷³ Der *Osservatore Romano* trat dieser Deutung sofort entgegen.⁷⁴ Auch die Bitte der deutschen Delegation um Verlängerung der Antwortfrist wurde von den Alliierten abgelehnt, da sie als Versuch Deutschlands ausgelegt wurde, Zeit zu gewinnen, um die wenigen Freunde zu einer Gegenbewegung zu motivieren.

Obwohl Benedikt die ihm gezogenen Grenzen seiner Unparteilichkeit durch seinen Brief an Wilson bereits übertreten hatte, wie Pacelli sehr genau wußte, lieferte der Nuntius in München weiterhin Material und Bittschriften an die Kurie, damit diese sich für die Milderung der deutschen Friedensbedingungen einsetze. Schreiben der bayerischen Bischöfe und des Katholischen Frauenbundes Deutschlands gingen in diese Richtung.⁷⁵ Eine neue diplomatische Taktik brach sich am 19. Mai 1919 Bahn, nachdem Pacelli eine weitere diplomatische Demarche als nicht zum Ziele führend erkannt hatte: Eine Anregung aus katholischen Kreisen aufgreifend, erbat der Nuntius eine öffentliche Äußerung des Papstes über einen Frieden auf der Basis der Gerechtigkeit und des Selbstbestimmungsrechts der Völker.⁷⁶ Von Anfang an ging es ja der päpstlichen Diplomatie nicht in erster Linie um eine politische Hilfestellung für Deutschland, sondern um die Wiederherstellung und Sicherung des Friedens in der Welt. Als sich Rom jedoch weiterhin passiv verhielt, wurde Pacelli deutlicher. Der Nuntius verwandte für seinen folgenden stark appellativen Bericht in dieser Sache einen Brief Kardinal von Hartmanns, der vom Oberhaupt der Katholischen Kirche eine dezidierte Verurteilung der Ungerechtigkeiten erbat, die dem von Hunger,

⁷¹ Gasparri forderte Pacelli am 14. Mai auf, unverzüglich den deutschen Episkopat in Kenntnis zu setzen, daß der Papst sich im Sinne der Bischöfe bei Wilson verwandt habe: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Gasparri an Pacelli, 14. Mai 1919.

⁷² AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, House an Gasparri, 17. Mai 1919.

⁷³ PA/AA, R 9353, Bericht von Mühlbergs, 27. Mai 1919: Bezug auf „Homme libre“.

⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁵ AA.EE.SS., St. Ecc., 216, fasc. 24, Pacelli an Gasparri (zu bayer. Bischöfen; Kath. Frauenbund Deutschlands), 19. Mai 1919.

⁷⁶ AA.EE.SS., St. Ecc., 216, fasc. 24, Pacelli an Gasparri, 19. Mai 1919: „ma possibilmente levi la voce con una pubblica manifestazione“.

Krankheit und Arbeitslosigkeit gezeichneten deutschen Volk drohte. Auch das Schreckgespenst des Bolschewismus, die typische Argumentationsfigur Erzbergers, tauchte wieder auf.⁷⁷ Beweglichkeit war allerdings von der Kurie nicht mehr zu erwarten, weil der Spielraum dafür nicht mehr ausreichte. Weitere Interventionen hätten den Papst selbst in die Isolierung geführt. Dies ließ Gasparri den Repräsentanten des Hl. Stuhls in der Schweiz, Luigi Maglione (1918–1926), enttäuscht, aber unmißverständlich wissen.⁷⁸

Es gab jedoch einen Punkt, bei dem päpstliche Bemühungen um Modifizierung nicht Gefahr liefen, religiös-geistliche Bahnen zu verlassen: den Art. 122 in Verbindung mit Art. 438 des Versailler Vertrages, der die deutschen Missionen betraf. Art. 122 sah die Rückkehr der deutschen Missionare in ihr Heimatland vor.⁷⁹ Der Hl. Stuhl befürchtete, daß die Missionsstationen nach ihrem Abzug in nichtkatholische Hände fallen würden. Cerretti konnte mittels der angelsächsischen Teilnehmer der Versailler Konferenz eine Milderung des Artikels durch den Hinweis auf das kanonische Recht erreichen. Dadurch rettete er die Freiheit der katholischen Missionen Deutschlands.⁸⁰

Dagegen hatten die päpstlichen Interventionen zugunsten des deutschen Kaisers Wilhelm II. (1888–1918) keinerlei religiöse Komponente, brachten aber die Haltung der Kurie gegenüber dem Vertragswerk und seinem Zustandekommen auf der Konferenz von Versailles deutlich zum Ausdruck. Die Alliierten verlangten die Auslieferung und Aburteilung des seit November 1918 im niederländischen Exil lebenden Kaisers, um gegen ihn wegen „schwerster Verletzungen des internationalen Sittengesetzes und der Heiligkeit der Verträge“⁸¹ Anklage zu erheben. Neben dem deutschen

⁷⁷ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, von Hartmann an Pacelli, 12. Mai 1919; Pacelli an Gasparri, 23. Mai 1919. Man fragt sich, warum der Nuntius, der sonst derartige Briefe sofort weiterleitete, das Schreiben des Kölner Kardinals erst 11 Tage später weitergab, wenn nicht mit der besonderen eigenen Absicht, den als drastisch zu charakterisierenden Inhalt wirkungsvoll und effektiv zu präsentieren. Kernsatz: „Anche molti dei cattolici tedeschi saranno presi dalla generale disperazione e se non udiranno dal Vicario di Cristo alcuna positiva condanna delle ingiustizie commesse contro il popolo tedesco e che ancor lo minacciano, vacilleranno nella loro fede“.

⁷⁸ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Gasparri an Maglione, 5. Juni 1919: „è impossibile alla Santa Sede di fare nuovi passi onde invocare una mitigazione delle condizioni di pace, perché in azione in tal senso, mentre non conseguirebbe l'effetto, inasprirebbe vie più la situazione anche nei rapporti della Santa Sede“. Maglione soll sich persönlich mit von Hartmann in Verbindung setzen und die römische Position erklären.

⁷⁹ Vgl. dazu die entsprechenden Friedensbedingungen bei: H. Poeschel (Hg.), *Die Kolonialfrage im Frieden von Versailles. Dokumente zu ihrer Behandlung*, Berlin 1920, S. 7–14.

⁸⁰ Vgl. vor allem, auf vatikanischen Quellen basierend: V. de Marco, *L'intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle missioni tedesche*, in: G. Rumi (Hg.), *Benedetto XV e la pace 1918*, Brescia 1990, S. 65–82. Auch: Orlando (Anm. 49), S. 134–135; de Luca (Anm. 15), S. 205–206; Stehlin (Anm. 2), S. 39–40.

⁸¹ Art. 227 des Versailler Vertrags. Vgl. dazu W. Schwengler, *Völkerrecht, Versailler Vertrag und Auslieferungsfrage. Die Strafverfolgung wegen Kriegsverbrechen als Problem des Friedensschlusses 1919/20* (=Beiträge zur Militär- und Kriegsgeschichte,

Gesamtepiskopat hatte sich besonders Kardinal von Hartmann seit Anfang Dezember 1918 für die Unantastbarkeit des Kaisers eingesetzt und darauf hingewiesen, daß die Sicherheit des Monarchen in den Händen der niederländischen Regierung liege.⁸² Rom selbst nahm dazu indirekt Stellung. Bereits am 25. Juni 1919 bezeichnete der Osservatore Romano ein mögliches Auslieferungsgesuch der Alliierten als ein unerhörtes Friedenshindernis.⁸³ Der Kardinalstaatssekretär machte nun zugunsten Wilhelms auf italienischer und niederländischer Seite seinen Einfluß geltend.⁸⁴ Noch in den letzten Tagen vor der Unterschrift unter das Pariser Vertragswerk versuchte er, durch Colonel House mäßigend auf die Konferenzteilnehmer einzuwirken.⁸⁵ Gasparri bezeichnete einen Monat später ein solches Auslieferungsbegehren als ein ungeheures Unrecht, einen schweren politischen Fehler und eine Frucht der Gewalt des Hasses.⁸⁶ Aber auch hier konnte der Hl. Stuhl wie auch die deutsche Delegation nichts bewegen.

Die Einwände der Deutschen gegen die Friedensbedingungen waren nur in einem Punkt erfolgreich.⁸⁷ Statt der vorgesehenen Abtrennung Oberschlesiens wurde von seiten der Alliierten eine Volksabstimmung konzediert, die über die Größe des abzutretenden Gebietes entscheiden sollte. Am 16. Juni 1919 wurde dann der endgültige Vertragstext mit einem Ultimatum von fünf, dann von sieben Tagen überreicht. Über die Annahme des Vertrages zerbrach das Kabinett Scheidemann am 20. Juni; der Riß ging quer durch die Regierung und die Fraktionen der Regierungsparteien. Am folgenden Tag bildete Gustav Bauer (1870–1944) auf ähnlicher parlamentarischer Basis ein neues Kabinett mit Erzberger als Vizekanzler und Finanzminister. Die neue Regierung versuchte nun, wenigstens die Kriegsschuldthese (Art. 231) und die Auslieferung der deutschen Heerführer (Art. 227–230) aus dem Vertragswerk auszuklammern. Unter diesen Vorbehalten wurde sie am 22. Juni vom Reichstag zur Unterzeichnung ermächtigt. Als am selben Tag Haniel von Haimhausen dem französischen Premier Georges Clemenceau (1917–1920) die deutsche Antwortnote überbrachte und dieser mit den Worten ablehnte: „Die Zeit für Erörterungen ist vorbei“, blieben noch ganze 24 Stunden bis zum Ablauf der Frist.⁸⁸ Der Hl. Stuhl wurde unverzüglich durch das Auswärtige Amt über alle Schritte informiert.⁸⁹ Angesichts des alliierten Drucks auf Deutschland

Bd. 24), Stuttgart 1982, S. 74–80, 106–116. Die Vermittlung der Kurie wird hier allerdings nicht erwähnt.

⁸² Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 168; Stehlin (Anm. 2), S. 44, hier auch Intervention des Papstes auf englischer Seite. Zum alliierten Auslieferungsantrag an Holland: Schwengler (Anm. 81), S. 81–82.

⁸³ Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 167.

⁸⁴ Vgl. dazu Aktenanhang bei Fattorini (Anm. 4), S. 337–339.

⁸⁵ Vgl. de Marco (Anm. 80), S. 77.

⁸⁶ Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 167.

⁸⁷ Vgl. hierzu: L. Zimmermann, Deutsche Außenpolitik in der Ära der Weimarer Republik, Göttingen/Berlin/Frankfurt/M. 1958, S. 59.

⁸⁸ Materialien, betr. die Friedensverhandlungen in Versailles, Bd. 4, Charlottenburg 1919, S. 76.

⁸⁹ Vor allem von Bergen vom Auswärtigen Amt und der preußische Gesandte von

schmolz seine Abstinenz gegenüber weiteren Interventionen dahin. Sowohl der Reichsregierung als auch dem Hl. Stuhl blieben nur noch wenige Stunden. Der Papst setzte sich tatsächlich noch am letzten Tag bei den Entente-Mächten für die Annahme der beiden deutschen Vorbehalte ein, wie Gasparri Maglione in Bern mitteilte.⁹⁰ Vergeblich. Die Deutsche Nationalversammlung ermächtigte schließlich die Regierung in den letzten Stunden vor Ablauf der Frist zur Unterzeichnung, die am 28. Juni 1919 in Versailles stattfand.⁹¹

4. Die römische Reaktion gegenüber dem Vertragswerk

Damit waren alle Bemühungen zugunsten Deutschlands, die der Papst mehrfach trotz außenpolitischer Ungunst bei den Alliierten unternahm, erfolglos verlaufen. Nicht nur, daß dem Vatikan auf italienische Initiative hin die Teilnahme an der Pariser Konferenz verweigert wurde, auch seine Interventionen zugunsten des Völkerrechts und der Gerechtigkeit, die sich größtenteils mit den Vorstellungen Wilsons deckten,⁹² wurden eklatant ignoriert. Die sogenannten Pariser Vorortverträge lösten tatsächlich im Osten und Südosten Europas neue Konflikte und Kriege aus, statt Frieden herzustellen und zu bewahren. Kardinal Gasparri bezeichnete daher auch die durch die Verträge geschaffene Lage in Europa als unhaltbar:⁹³ „Es ist aber ein Gewaltfriede zustande gekommen, und an dessen Festsetzung würde sich der Heilige Stuhl auch dann nicht beteiligt haben, wenn man ihn dazu eingeladen hätte“⁹⁴. Dem Papst war längst bewußt, daß ein Friedensvertrag, der aus französischem Sicherheits- und Revanchegedanken sowie aus alliierten Vergeltungsabsichten hervorgegangen war, nicht nur eine wirtschaftliche, militärische und politische Schwächung Deutschlands im internationalen Staatenkonzert zur Folge hatte, sondern auch innenpolitisch separatistische Tendenzen, Instabilität und Revolutionsneigungen förderte.⁹⁵ Der neue preußische Gesandte beim Hl. Stuhl erfaßte die Situation präzise, als er Anfang 1920 meldete: Der „Päpstliche Stuhl habe nicht das allergeringste Interesse daran, Deutschland zu schwächen oder zu zer-

Mühlberg spielten dem Hl. Stuhl alle Materialien über die Verhandlungen in Versailles und Berlin zu. Sicherlich hatte Pacelli noch andere Informanten. Vgl. dazu: AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 22C.

⁹⁰ AA.EE.SS., St. Ecc. 216, fasc. 24, Gasparri an Maglione, 23. Juni 1919: Pacelli soll benachrichtigt werden, „che la Santa Sede sta attivamente occupando per ottenere da parte dell'Intesa l'accoglimento delle due ultime riserve proteste dalla Germania alla firma del trattato di pace“. Noch bis in den Herbst hinein fochten kuriale und halbkuriale Blätter für die Nichtauslieferung von Kaiser und Heerführern: vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 167–168.

⁹¹ Die Antwort der Reichsregierung erfolgte am 23. Juni um 16.40 Uhr. Text: Materialien (Anm. 88), Bd. 9, S. 36.

⁹² Vgl. hierzu: L. Bruti Liberati (Anm. 20), S. 137, 146.

⁹³ Vgl. bes. Engel-Janosi (Anm. 67), S. 35–38.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 35; vgl. auch: Fattorini (Anm. 4), S. 163–166.

⁹⁵ Vgl. Stehlin (Anm. 2), S. 41.

reißen – ganz im Gegenteil. In der Tat habe ich aus zahlreichen Gesprächen und bisherigen Akten der Kurie [die] Überzeugung gewonnen, daß letztere [ein] wiedererstarktes Deutschland wünscht und uns nach Möglichkeit helfen will“⁹⁶.

Die Art und Weise der päpstlichen Unterstützung zugunsten Deutschlands nahm nun wieder andere Formen an. Nachdem die politischen Bemühungen des Hl. Stuhls von den Entente-Mächten brüsk ignoriert wurden, orientierte sich das Schwergewicht seiner Sorge an deutschen humanitären und caritativen Bedürfnissen. Dabei richteten sich seine Appelle nicht nur an die deutsche Öffentlichkeit, sie erreichten auch alliierte Staaten. So wandte sich der Papst an die englische und amerikanische Regierung sowie an die französischen und amerikanischen Bischöfe, um den Hunger in Deutschland zu lindern.⁹⁷ Schon im Frühjahr 1919 bemühte er sich um die Aufhebung der Hungersperre und die Zufuhr von Lebensmitteln nach Deutschland; am 15. Juli rief er die deutschen Bischöfe auf, für eine bessere Verteilung der Lebensmittel aus den ländlichen Gebieten zugunsten der hungerleidenden Städte zu sorgen. Ebenso sollten die Katholiken des Auslands ihren deutschen Mitbrüdern zu Hilfe kommen.⁹⁸ In ähnlicher Weise ermahnte er im Spätsommer 1919 die 63. Generalversammlung der Deutschamerikaner, das Deutsche Reich humanitär zu unterstützen und die Handelsbeziehungen wieder aufzunehmen. Am 28. Dezember wandte sich Benedikt XV. schließlich in einem Spendenaufruf an die ganze katholische Welt, den notleidenden Kindern Mitteleuropas zu helfen.⁹⁹

Aber auch kirchenpolitische Ambitionen brachen sich Bahn – nun aber ausschließlich auf bilateraler Ebene. Immer wichtiger wurde dem Hl. Stuhl der deutsche Partner, mit dem er nun versuchte, geregelte diplomatische Beziehungen aufzunehmen. Nicht nur ein stetiger Informationsaustausch und die Abwicklung von diplomatischen Geschäften machten den Austausch von Botschaftern notwendig, sondern vor allem die seit 1919 anvisierten Konkordatsverhandlungen, die eine solide und stabile Basis für die deutsch-vatikanischen Beziehungen erforderten.¹⁰⁰ Außerdem nahm die politische Attraktivität des Hl. Stuhls, sein während und durch den Weltkrieg erheblich gewachsenes politisches und moralisches Gewicht, durch die Gründung zahlreicher Vatikangesandtschaften in Rom Gestalt an, unter denen das isolierte Deutschland nicht nachstehen wollte und konnte.¹⁰¹ Der Vatikanreferent im Auswärtigen Amt faßte noch im November 1921 solche Überlegungen mit den Worten zusammen: „Die Kurie sei für uns die

⁹⁶ PA/AA, R 9353, Bericht von Bergens, 9. Februar 1920 (Telegramm Nr. 46).

⁹⁷ Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 88.

⁹⁸ AAS 11 (1919), S. 305–306.

⁹⁹ Vgl. dazu: Leiber (Anm. 9), S. 205.

¹⁰⁰ L. Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (=Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 5), Mainz 1972, S. 6; E. Deuerlein, Das Reichskonkordat, Düsseldorf 1956, S. 9–10, 13–14.

¹⁰¹ Zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 187–199; Stehlin (Anm. 2), S. 23–35; etwas vereinseitigend: K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, Frankfurt/M./Berlin 1986, S. 68–77.

Zentrale im Verkehr mit den feindlichen Ländern“¹⁰². Die römischen Gesandtschaften der Nachbarländer Deutschlands wirkten bereits auf die Kurie ein, um die Neuregelung der kirchlichen Jurisdiktion im Nachkriegseuropa in ihrem Sinne zu beeinflussen.¹⁰³ Aber auch für den Hl. Stuhl war die Ausweitung ihres diplomatischen Aktionsradius nicht nur wünschenswert, sondern sogar ein politisches Erfordernis, um seine Bewegungsfreiheit zu sichern und nach Möglichkeit auszubauen. Mitte November 1919 berichtete die bayerische Gesandtschaft beim Hl. Stuhl von einer Papstaudienz, „daß der Päpstliche Stuhl unter dem Drucke, den die Entente und zumal Frankreich auch noch nach dem Kriege auf ihn auszuüben versucht, leide und es ihm angenehm wäre, einen Rückhalt an Deutschland zu finden“¹⁰⁴. Noch deutlicher brachte Pacelli bereits im April 1918 das Mißfallen der Kurie zum Ausdruck, als er gegenüber dem preußischen Gesandten über die Entente-Mächte klagte, die den Hl. Stuhl „durch maßlose Drohungen und rücksichtslose brutale Preßangriffe“¹⁰⁵ auf ihre politische Linie zwingen wollten.

Aber selbst der Rückkehr der in die Schweiz ausgewichenen Vatikangesandtschaften der deutschen Gliedstaaten, die Ende 1919 tatsächlich auf beiderseitigen Wunsch vorgenommen wurde, drohte französische Gegensteuerung. Der bayerische Vatikangesandte Otto Frhr. von Ritter zu Groenesteyn (1909–1934) meldete noch im November 1919, daß Frankreich ein Interesse daran habe, die Ratifizierung des Friedensvertrags durch Italien zu verhindern, so daß deutsche Vertreter weiterhin an der Übersiedlung nach Rom gehindert seien.¹⁰⁶

5. Der Völkerbund

Neben stabilen diplomatischen Beziehungen begünstigte der Hl. Stuhl noch ein weiteres wichtiges politisches Instrument zur Sicherung des Friedens und Verbesserung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat: den in Versailles geborenen Völkerbund. Obwohl der Papst dieser Idee Wilsons als theoretischem Konstrukt grundsätzlich positiv gegenüberstand, befürchteten zahlreiche Katholiken von ihrer konkreten Realisierung kirchenfeindli-

¹⁰² Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik: Die Kabinette Wirth I und II, Bd. 1, bearb. von I. Schulze-Bidlingmaier, Boppard/Rh. 1973, Nr. 139 (Protokoll über die Besprechung vom 11. November 1921), S. 388.

¹⁰³ PA/AA, R 9349, Bericht von Ritters, 11. November 1919: „Von allen Seiten drängen jetzt amtliche und nichtamtliche Sendboten aus anderen Ländern in den Vatikan, um bei der Neuregelung der Verhältnisse nach dem Kriege etwas für sich herauszuschlagen“.

¹⁰⁴ Ebd.: „Er habe es offenbar gründlich satt, daß ihm infolge des Krieges in seinen Beziehungen zu anderen Ländern von der Entente so enge Fesseln angelegt worden sind“. Vgl. hierzu auch Stehlin (Anm. 2), S. 23, 42.

¹⁰⁵ Mühlberg nach einer Unterhaltung mit Pacelli: PA/AA, R 9348, Bericht von Mühlbergs, 7. April 1918 (Telegramm Nr. 54).

¹⁰⁶ PA/AA, R 9349, Bericht von Ritters, 11. November 1919.

che Auswirkungen.¹⁰⁷ Im Januar 1919 zirkulierten Gerüchte, daß der Hl. Stuhl, wenn schon nicht als Teilnehmer an der Pariser Friedenskonferenz eingeladen, so doch zu den Beratungen zur Errichtung eines Völkerbundes willkommen sei. Tatsächlich scheint sich aber nur die deutsche Delegation in Versailles dezidiert für eine Mitarbeit des Papstes an diesem supranationalen Unternehmen eingesetzt zu haben.¹⁰⁸ Bei aller Ambivalenz und Differenzierung, die auch in den folgenden Jahren die Haltung des Hl. Stuhls zum Völkerbund bestimmten, galt dieser stets als Instrument zur Konser-vierung der Pariser Vorortverträge, die in Rom bekanntlich auf negative Resonanz stießen.

Mit der Friedensenzyklika *Pacem Dei munus*¹⁰⁹ vom 23. Mai 1920, die die päpstliche Position und seine Erfahrung im Kontext der Friedenssicherung der ersten Nachkriegsmonate zusammenfassend widerspiegelt, schloß der Hl. Stuhl gewissermaßen die Kriegs- und Konferenzära inhaltlich und programmatisch ab. Zwar hebt die Enzyklika in ihrem letzten Teil die Idee einer Konföderation, der alle Staaten zur Wahrung der internationalen Ordnung und persönlichen Freiheit beitreten sollten, besonders hervor, doch verbieten besondere, vom Papst hervorgehobene Merkmale eine direkte Identifizierung mit dem Völkerbund. Eine solche Konföderation solle nämlich der allgemeinen Notwendigkeit entsprechen, den Frieden durch Abrüstung und Garantie der Unabhängigkeit jedes Volkes sowie der Integrität seines staatlichen Territoriums zu sichern.¹¹⁰

Das Pontifikat Pius' XI. (1922–1939) schien zunächst der Mitarbeit im Völkerbund neuen Aufschwung zu geben. In seiner Antrittsenzyklika *Ubi arcano Dei*¹¹¹ vom 23. Dezember 1922 ließ der Papst erkennen, daß er als höchste geistliche Autorität zur Mitarbeit an jeder internationalen Institution bereit sei. 1925 verdichteten sich internationale Presseberichte, daß der Hl. Stuhl dem Völkerbund in irgendeiner Form beitreten und sich dazu der Unterstützung der katholischen Länder, insbesondere Polens, bedienen wolle.¹¹² Der deutsche Vatikanbotschafter erfuhr aber von Kardinalstaatssekretär Gasparri, daß „für den Heiligen Stuhl [...] der Eintritt in den Völkerbund nicht in Betracht“¹¹³ kam. Auch hinsichtlich Polens schienen die Presseberichte nur geringen Wahrheitsgehalt zu haben, da sich die Kurie

¹⁰⁷ Vgl. Fattorini (Anm. 4), S. 166–167. Vatikanische Gegnerschaft aus politischen Gründen: Stehlin (Anm. 2), S. 42; Köck (Anm. 14), S. 626–627. Der konkrete Völkerbund stand im Verdacht, das Werk des Sozialismus und der internationalen Freimaurei zu sein.

¹⁰⁸ Vgl. Köck (Anm. 14), S. 627–628.

¹⁰⁹ AAS 12 (1920), S. 209–218.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 216–217.

¹¹¹ AAS 14 (1922), S. 673–700.

¹¹² PA/AA, R 72376, Bericht von Bergens, 7. Mai 1925. Auch in diplomatischen Kreisen kursierten solche Vermutungen bereits seit längerer Zeit. Einen konkreten Anlaß für solche Erwägungen brachte der Danziger Senatspräsident Heinrich Sahm Anfang Mai 1925 ins Spiel, als er von einer Sitzung des Völkerbundrates zurückkehrte.

¹¹³ Ebd. Zu dieser Einschätzung kam auch der Schweizer Rechtsexperte Montenach aus der polit. Abteilung des Völkerbundsekretariats in Genf: PA/AA, R 72376, Bericht Konsulat Genf, 11. Mai 1925. Vgl. auch Fattorini (Anm. 4), S. 166.

nach Abschluß des Polenkonkordats vom Februar 1925 und den sich daraus ergebenden internationalen Irritationen¹¹⁴ außenpolitische Zurückhaltung auferlegt hatte.¹¹⁵

Eher war nach wie vor die deutsche Seite an einer Beteiligung des Hl. Stuhls an der Arbeit des Völkerbundes interessiert, namentlich die Zentrumspartei;¹¹⁶ und dies zu einem Zeitpunkt, als der deutsche Eintritt in die internationale Organisation unmittelbar bevorstand: Als Konsequenz aus den im Herbst 1925 geschlossenen Verträgen von Locarno wurde Deutschland am 10. September 1926 als neues Mitglied in den Völkerbund aufgenommen. Der Zentrumspolitiker Georg Schreiber (1882–1963), der sich an führender Stelle für die Berücksichtigung katholischer Grundpositionen in der deutschen Außenpolitik einsetzte, brachte vor allem Ostfragen in die Diskussion über einen möglichen Völkerbundbeitritt des Hl. Stuhls ein. Tatkräftige Unterstützung in Rom fand er im geistlichen Konsultor an der deutschen Vatikanbotschaft, Johannes Steinmann (1870–1940) aus Breslau.¹¹⁷ Beide Politiker erörterten die Völkerbundfrage am 8. April 1926 mit Kardinalstaatssekretär Gasparri.¹¹⁸ Dabei stellte sich heraus, daß es zahlreiche Berührungspunkte und Schnittstellen bei jenen kirchlichen Fragen gab, welche die Ostgrenze Deutschlands betrafen. Wenn auch Schreiber und Steinmann bei ihren Gesprächen von einer deutsch-vatikanischen Konsensplattform ausgingen, die in der Realität gar nicht bestand, konnte der Konsultor dennoch festhalten, daß Gasparri Steinmanns Interpretation von Benedikts Deutschlandpolitik, nach der die Kurie alle territorialen Veränderungen, die sich aus dem Vertrag von Versailles ergaben, nur als Provisorium betrachte, ohne Protest hinnahm.¹¹⁹ Immerhin konnte der deutsche Diplomat eine Aussage des Kardinals, der polnische Korridor stelle eine unmögliche territoriale Lösung dar, zu seinen Gunsten anführen.

Aus dem hochrangigen Gespräch wird eines deutlich: Zentrumskreise glaubten sich in ihren Revisionsabsichten gegenüber Polen nach wie vor vom Hl. Stuhl unterstützt. Um diesem politischen Ziel auf internationalem Parkett, das sich nun nach der deutschen Mitgliedschaft im Völkerbund auftat, größeren Nachdruck zu verleihen, sollte auch der Hl. Stuhl in den Genfer Völkerbundpalast als Mitstreiter einziehen. Der vielleicht doch etwas zu undifferenzierten und optimistischen Interpretation Steinmanns entgingen jedoch die Bistumsgründungen in Kattowitz und Danzig, die als

¹¹⁴ Zu den deutschen Protesten gegenüber der im Konkordat behandelten Danzig- und Schlesienfrage: Samerski (Anm. 63), S. 138–149; insgesamt zum Polenkonkordat: Stehlin (Anm. 2), S. 136–138.

¹¹⁵ Zu dieser Einschätzung kam auch Montenach: PA/AA, R 72376, Bericht Konsulat Genf, 11. Mai 1925.

¹¹⁶ Ebd.: „vor allem schienen auf deutscher Zentrumsseite Wünsche engerer Fühlungnahme zwischen Völkerbund und Vatikan zu bestehen“.

¹¹⁷ Vgl. zu Steinmann: St. Samerski, Der geistliche Konsultor der deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl während der Weimarer Republik, in: Röm. Quartalschrift 86 (1991), S. 261–278, hier: S. 268–278.

¹¹⁸ Bericht über eine Unterredung Steinmanns und Schreibers mit Gasparri: PA/AA, R 72376, Bericht der Botschaft Hl. Stuhl, 16. April 1926.

¹¹⁹ Ebd.

eigenständige, von Deutschland abgetrennte Diözesen durchaus Endgültiges schufen.¹²⁰ Der Hl. Stuhl ließ sich politisch nicht ohne weiteres vor den deutschen Karren spannen. Immerhin konnte Schreiber, der wenige Tage später Gasparri direkt auf die Beitrittsfrage ansprach, erfahren, daß der Hl. Stuhl der konkreten Völkerbundidee „nicht mehr so ablehnend gegenüber [stehe] wie in den früheren Jahren“¹²¹, und daß er daher an einen inoffiziellen Beobachter bei der Genfer Organisation denke.

Insgesamt erfüllten sich die deutschen Erwartungen, die man an eine vatikanische Annäherung an den Völkerbund knüpfte, weder faktisch noch politisch. Aber auch auf deutscher Seite reduzierte die Westorientierung der Stresemann-Ära – selbst in Zentrumskreisen – das Interesse an Ostfragen und an einer aktiven Rolle des Hl. Stuhls.¹²² Die internationale Isolation des Deutschen Reiches, die die Römische Kurie in den ersten Nachkriegsjahren zum einzigen politischen Fluchtpunkt werden ließ, war nach Rapallo und der außenpolitischen Anbindung an den Westen längst überwunden.¹²³ Die diplomatischen Beziehungen zum Hl. Stuhl gestalteten sich in den folgenden Jahren rein kirchenpolitisch auf bilateraler Ebene.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Detlev Jasper, Monumenta Germaniae Historica, Ludwigstraße 16, 80539 München

Dr. Christoph Joest, Gnadenthal 14, 65597 Hünfelden

Dr. Hildegard König, Weilerweg 14, 73732 Esslingen

Josef Löbl SJ, Obermünsterstraße 10, 93047 Regensburg

Dr. Stefan Samerski, Römisches Institut der Görres-Gesellschaft, Via della Sagrestia 17,
I – 00 120 Città del Vaticano

Stephan Waldhoff, Frankenstraße 12, 32839 Steinheim

¹²⁰ Vgl. dazu: St. Samerski (Anm. 63), S. 153–162; Stehlin (Anm. 2), S. 158.

¹²¹ PA/AA, R 72376, Bericht der Botschaft Hl. Stuhl, 20. April 1926. „Man hat – bei aller Zurückhaltung – an der Kurie offenbar das Gefühl, daß der Völkerbund eine vorwärtsschreitende, werdende Macht ist“.

¹²² Vgl. den Überblick bei: K. Ruppert, Der deutsche Katholizismus im Ringen um eine Standortbestimmung des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 104 (1993), S. 198–229, hier: S. 211–212. Zur vollständigen Unterstützung von Stresemanns Politik vorsichtig bereits: Morsey (Anm. 30), S. 518.

¹²³ Bereits 1923 zeigten sich erste Signale des Umdenkens bei der Zentrumspartei. Das hatte zweifellos auch mit der brutalen Religionspolitik der Sowjetunion zu tun. Vgl. dazu: R. Morsey/K. Ruppert, Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei 1920–1925 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Bd. 33), Mainz 1981, S. 455.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation

Gerhard Müller: *Causa Reformationis*: Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers, zum 60. Geburtstag des Autors herausgegeben von Gottfried Maron und Gottfried Seebaß, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1989, 598 S., kt., ISBN 3-579-00124-8.

Der im mehrfachen Wortsinn schwergewichtige Band vereinigt 25 Beiträge, davon – im ersten Teil – 17 zur Reformationsgeschichte und – im zweiten Teil – acht zur Theologie Luthers.

Die Arbeiten des ersten Teils legen ihren Schwerpunkt auf die 1520er und 1530er Jahre. Im Mittelpunkt steht die europäische Dimension der Reformation. Dabei wird deutlich, daß es sich bei der Zusammenstellung nicht um eine Buchbindersynthese handelt. Vielmehr zeichnen die Aufsätze anschaulich und zusammenhängend das Bild des komplizierten Gefüges von Politik und Religion unter den Bedingungen krisenhafter Reichspolitik und eines Papsttums, das seinen theologischen und politischen Weg unter den Bedingungen der Vorgänge im Reich und des um Italien ausgetragenen Mächtekonflikts zwischen Habsburg und Frankreich zu finden sucht. Profan- und Kirchengeschichte gehen hier eine beispielhafte Verbindung ein. Der Band liest sich gleichsam als zusammenhängende Geschichte der Reformation von ihrem Beginn bis zur Konsolidierung der Kirchenspaltung im Konsolidierungsjahr des späteren 16. Jahrhunderts.

Deutlich wird bereits im ersten Beitrag *Die Reformation als Epoche europäischer Geschichte*, daß die Innen- und Außenpolitik der europäischen Mächte durch die Reformation erheblich an Komplexität gewann und daß ihre Motive sich nicht auf das binäre Schema des Glaubensgegensatzes reduzieren lassen. Als eines der Leitmotive zieht sich diese Einsicht durch mehrere Artikel, vor allem durch die zur Politik der Kurie und zu den Nuntiaturberichten aus dem Reich (S. 67–78, 79–110, 111–130). Die *Causa Reformationis* markierte nur ein

Konfliktfeld unter mehreren und wurde zunächst weder von Karl V. noch von der Kurie als vordringlich interpretiert. Konzeptionslosigkeit und Konkurrenz der katholischen Mächte ermöglichten so eine erste Konsolidierung der reformatorischen Stände im Reich. Plausibel wird herausgearbeitet, daß die zu spät einsetzende katholische Reform die Kirchenspaltung nicht mehr rückgängig machen konnte (S. 110).

Breiten Raum widmet der Band den der konfessionellen Spaltung vorangehenden Bemühungen beider Seiten, die Einheit der Kirche zu wahren. Die aus Furcht des Heiligen Stuhls vor einem Aufleben des Konziliarismus resultierenden Verständigungsbemühungen und das vor allem von Melanchthon während des Augsburger Reichstages von 1530 getragene Bestreben, zu einem *modus vivendi* mit Rom zu kommen, scheiterten letztlich an der mangelnden Fähigkeit beider Seiten, „von einer gewissen Spannungsbreite theologischer Meinungen auszugehen“ (S. 178). Unausgesprochen aber doch deutlich findet sich hier das Plädoyer für die Chancen moderner Ökumene.

In den beiden Beiträgen zum Tridentinum und seiner Vorgeschichte (S. 304–314, 315–353) werden die Dimensionen der fortschreitenden Entfernung der Konfessionen voneinander noch einmal sinnfällig. Mit der schlußendlichen Distanzierung der Konzilsväter vom mittelalterlichen Konziliarismus und der Stärkung des päpstlichen Primats waren die Weichen für die Folgezeit gestellt.

An den Beiträgen zur Theologie Martin Luthers läßt sich aus anderem Blickwinkel das Auseinanderdriften von Protestantismus und Katholizismus nachvollziehen. Sie zeigen Luthers allmähliche Ablösung von der theologischen Tradition. Vor allem die Entwicklung seiner Papstkritik führt dies plastisch vor Augen (S. 388–416). Der Artikel verliert nicht die langfristige Gesichtsmächtigkeit theologisch motivierter Auseinandersetzung aus dem Blickfeld. War es doch die sich radikalisierende Kritik am Papsttum,

welche die Voraussetzungen für dessen Reform und die „Regeneration der römisch-katholischen Kirche insgesamt“ (S. 416) schuf.

Die Verbindung von Theologie und Politik arbeitet vor allem der Beitrag über *Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation* (S. 417–437) heraus. Das Zurücktreten der Zwei-Reiche-Lehre gegenüber einer stärkeren Betonung der Ständelehre Luthers im politisch-praktischen Vollzug der Reformation sieht Müller zu Recht als wesentlichen Grund für die Herausbildung des konfessionellen Obrigkeitsstaates im Protestantismus und für die Politisierung des Konfessionellen schlechthin. Das Plädoyer für die Rückbesinnung auf den *Theologen Luther im Schlußbeitrag Martin Luther als Autorität für die lutherische Kirche?* (S. 546–568) schließt den Kreis des um die Beziehung von Theologie und Politik kreisenden Grundgedankens der Sammlung, die Profan- und Kirchenhistoriker gleichermaßen mit großem Gewinn lesen werden.

Gießen

Olaf Mörke

Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521).

II: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521, herausgegeben von *Peter Fabisch und Erwin Iserloh* (= *Corpus Catholicorum* 42), Münster (Aschendorff) 1991, 15, 558 S., geb., ISBN 3-402-03456-5.

Mit dem zweiten Band der *Dokumente zur Causa Lutheri* ist jene Sammlung abgeschlossen, deren erster Band im Jahre 1988 ebenfalls von Peter Fabisch und Erwin Iserloh herausgegeben worden ist. Ähnlich wie der erste Teil ist auch die Fortsetzung aufgebaut: Der Inhaltsübersicht folgt ein Literaturverzeichnis (in Ergänzung zu Band 1), eine Chronologie der Ereignisse und schließlich das umfangreiche *Corpus* der abgedruckten Quellen. Diese sind jeweils mit ausführlichen historischen und bibliographischen Einleitungen versehen. Am Ende schlüsseln verschiedene Register (Bibelstellen, nichtbiblische Zitate, Personen und Orte, Sachregister) die Texte auf und im Anhang findet der Benutzer zwei Abschnitte zu den Themen *De citatione* und *De contumacia* aus dem weitverbreiteten, vor allem im endenden 15. Jahrhundert gedruckten *Speculum iudiciale* (oder: *iuris*) des Guillelmus Duranti d. Ä. (+ 1296; Hain 6504 – 6517; GKW 7, 9148 – 9162; VD 16, 5, D 3007 f.). Das Quellenmaterial ist in vier Kapiteln unter-

gebracht, deren Zählung sich an diejenige des ersten Bandes anschließt: Kapitel 9 behandelt *„Die Maßnahmen der Ordensleitung der Augustinereremiten gegen Luther“*; im Kapitel 10 geht es um *„Diplomatische Aktivitäten zwischen Rom und Wittenberg um die Causa Lutheri in den Jahren 1518 und 1519“*; Kapitel 11 veröffentlicht *„Johannes Eck: Polemische Schriften aus dem Umfeld der Leipziger Disputation mit Karlstadt und Luther“*, und das Schlußkapitel 12 dokumentiert ausführlich *„Die endgültige Verurteilung Luthers durch Rom“ (1520/21)*.

Dem Leser wird eine Vielfalt von Textgattungen geboten: Briefe und Breven, polemische Schriften, aber auch wissenschaftliche Traktate sowie Rechtsdokumente, also Dekretalen, Appellationen und Verurteilungen. Zu den Briefen gehören nicht nur Lutherbriefe, sondern etwa auch die Korrespondenz der Augustinerordensleitung mit dem Ziel, das unangenehme Aufsehen des sächsischen Ordensbruders möglichst stillschweigend innerhalb der eigenen Reihen zu bereinigen. Man stößt auf das ablaß- und somit finanzpolitisch durchdachte Angebot des Kaisers Maximilian, dem Papst im Falle einer etwaigen Lutherverurteilung seines Beistandes zu versichern. Umgekehrt kann man den diplomatischen Wendungen und Windungen jener Papstbreven folgen, die von den weltlichen Obrigkeiten Gehorsam fordern. Über die endgültige Abblaßlehre Roms befindet die Dekretale *„Cum Postquam“* (Leo X, 9. November 1518), und weiten Raum nehmen die drei großen Verurteilungen ein, die Bannandrohungsbulle, die Bannbulle und das Wormser Edikt, mit ihrem Bombast an ehrwürdigen und amtlichen Sprachungeheuern.

Die wissenschaftlichen Texte, die man unerwarteter Weise in dieser Dokumentensammlung findet, sind Untersuchungen zum Ablaß. Von den 15 Traktaten, die Kardinal Cajetan am Rande des Augsburger Reichstags (1518) zur Buß- und Abblaßtheologie Luthers verfaßt hat, sind zwei in den vorliegenden Band aufgenommen: Der *„Tractatus de indulgentiis“* und die *Quaestio, Utrum indulgentiae ecclesiae fiant de thesauro meritorum Christi et Sanctorum“*.

Die Auswahl der Texte wird kein Herausgeber einem Rezensenten je recht machen können. Dennoch ist zu überlegen, ob die Schriften und Gegenschriften aus dem Umfeld der Leipziger Disputation in ihrer Breite tatsächlich zum Thema gehören. Die Thesen Ecks und Luthers hätten

ausgereicht, und die Beschränkung wäre möglicherweise der Einsicht zugute gekommen, daß auch Karlstadt in Leipzig disputiert hat. Dessen Thesen sucht man nämlich vergeblich – nicht nur in diesem Bande.

Angesichts der Aufgabe, die diplomatischen Aktivitäten während der Jahre 1518 und 1519 zu dokumentieren, ist die Entscheidung zu hinterfragen, die ‚Miltitziade‘ gänzlich in die Einleitung und in die Anmerkungen abzuhängen. Wenn auch Luther – viel später – selber berichtet hat, daß Miltitz für eine Null gehalten wurde (WA 54, 185,1; 1545), setzt das die Tatsache eines greifbaren Verhandlungsergebnisses nicht außer Kraft: Erzbischof Richard von Greiffenklau wurde zum deutschen Richter in Luthers Sache bestellt, der die Verhandlungen mit Luther auch aufnahm, verabredungsgemäß während des ersten Reichstages, den der neue Kaiser einberufen sollte – also zu Worms.

Eine dritte Leerstelle ist anzumerken: Nur mit Hilfe des Registers und dann auch nur beiläufig kann man feststellen, daß neben dem Lutherprozeß noch der Reuchlinprozeß in Rom anhängig war, der die gelehrte und politische Öffentlichkeit schon seit langem aufgewühlt hatte. Am 15. Juni 1520 wurde Luther verurteilt und am 23. Juni Johannes Reuchlin. In den vorgelegten Einleitungen und Texten erfährt man darüber nichts, erst recht nichts Dokumentarisches. Es geht nicht um die Anmahnung von Vollständigkeit, sondern darum, daß die *Causa Lutheri* nicht isoliert werden darf und damit der Eindruck hervorgerufen wird, der Wittenberger Fall sei ein zwar erregender, aber doch singulärer Vorgang in einer sonst intakten Kirche.

Wenn man die Sammlung durchgeht, dann fällt auf, daß die edierten Quellen zum größten Teil bekannt sind und in der reformationsgeschichtlichen Forschung zum Argumentationsarsenal gehören. Angesichts des Vorgelegten wird man die Herausgeber der alten Walchischen Lutherausgabe (2. Aufl.) von neuem würdigen müssen, die viele der gesammelten lateinischen Texte in deutscher Übersetzung bereits veröffentlicht haben. Wenn man dazu noch die wissenschaftlichen Editionen der Erlanger und Weimarer Ausgaben heranzieht, dann verbleibt kaum noch Material, das am Rande der Forschung liegt oder gar neu ist.

Zu den weniger bekannten Dokumenten mag man den Brief des Augustinergerals Gabriel della Volta an Johannes von

Staupitz zählen (15. März 1520; S. 29–35), obwohl Theodor Kolde diesen längst ediert hat (ZKG 2, 1878, 478–480). Kaum wahrgenommen wird der Bericht des Giambattista Flavio Aquilano – Cajetans Sekretär und späterer Biograph – zum Augsburger Verhör Luthers, der zwar schon seit 1934/35 in einer modernen Edition zugänglich ist, (S. 78), nun aber durch die Aufnahme in den ‚Dokumenten‘ näher in das Blickfeld der Lutherforschung rückt. Die Traktate Cajetans gehören ebenfalls zu den Texten am Rande, die in alten wenn auch sehr sorgfältig gearbeiteten Ausgaben zwar weit verbreitet sind, aber dennoch nur in der Spezialforschung bislang funktioniert haben. Die vorliegende Teiledition wird diesem Mangel nur begrenzt abhelfen, das Interesse der Lutherforscher an Cajetan den Theologen möglicherweise jedoch intensivieren. Für Quellen aus dem vatikanischen Archiv konnten sich die Herausgeber auf die Sammlung von Petrus Balan stützen: *Monumenta Reformationis Lutheranae ex tabularis secretioribus S. Sedis 1521–1525*, Regensburg 1884.

Es sind also nicht die Reize des Neuen und Unerhörten, welche diese Edition auszeichnen, sondern die Möglichkeiten, die ein so sorgfältig erstelltes Arbeitsinstrument eröffnet. Die wichtigsten Quellen, zu großen Teilen aus den Originalen heraus neu ediert, sind in den Ursprungssprachen nun beieinander und mit instruktiven Einleitungen versehen. Wichtige abweichende Versionen ein und desgleichen Dokumentes vermag der Leser bequem zur Kenntnis zu nehmen, etwa im Paralleldruck den lateinischen und deutschen Text der Bannandrohungsbulle oder anhand der Apparateintragen die verschiedenen Versionen der Bannbulle. Unverständlich ist, warum der kurze rechtsgeschichtliche Anhang ohne jede bibliographische Angabe und ohne Sachherläuterungen veröffentlicht worden ist.

Die äußere Präsentation der Quellen ist gelungen, wenngleich zwei formale Mängel sich störend auswirken: Die Überlagerung zweier Gliederungsprinzipien (Textnumerierung und Kapitelzählung) geht zu Lasten der Übersichtlichkeit. Auf eine Zeilenzählung hat der Verlag verzichtet und damit dem Benutzer die Möglichkeit der genauen Zitation verwehrt.

Daß man bei der Textwiedergabe auf Versehen stößt, ist nicht zu vermeiden. Im Eingang von Ecks ‚Disputatio et excusatio‘ (1519; S. 247) ist die Lesart ‚amantissimis‘ und ‚observantissimis‘ gegenüber

der Erlanger Ausgabe („amandissimis“ und „observandissimis“, EA, Op. lat. var. arg. 3, S. 4) eine Verbesserung; im Fortgang des Textes aber stiftet eine Buchstabenvertauschung Verwirrung: „per controversiarium“ bieten die ‚Dokumente‘, die EA jedoch liest sprachlich angemessen und grammatikalisch korrekt: „per contraversarium“ (EA, S. 5). Im Brief Ecks an Hochstraten (24. Juli 1519) sind zwei Satzteile zusammengefügt, die nicht zusammengehören. Eck berichtet von Luthers Leipziger Aussage, daß Christus allein das Fundament der Kirche sei. Dazu bemerkt Eck: Das habe ich zerpfückt... – „Quod dilui, adducens et illud Apocalypsi 12. de duodecim fundamentis, defendit [scil. Lutherus] Graecos etiam Schismaticos, etiamsi non sint sub obedientia Papae, adhuc salvari“ (S. 263). Der Relativsatz „quod dilui...“ gehört zum Vorsatz, während der Nachsatz, daß Luther das Heil der Griechen verteidigt habe („defendit Graecos...“), einen neuen Gedanken einführt und damit selbständig ist.

Die Texte sind in den Anmerkungen oftmals reich belegt und kommentiert. Das LThK allerdings ist von den Herausgebern zu oft anstatt gezielter Literaturangaben eingesetzt und zu oft als allein richtungsweisendes Lexikon herangezogen worden. Nicht jeder der Kommentare ist auch geglückt: Für manche Auskunft reicht ein Wörterbuch (etwa S. 144, Anm. 16), man stolpert über Kommentare, die belanglos sind (etwa S. 152, Anm. 55; S. 175, Anm. 32) und findet Bemerkungen zu Texten, die keiner Erläuterung bedürfen (etwa S. 146, Anm. 27; S. 147, Anm. 33). In einer Anmerkung zum Eingang des Wormser Edikts wird Karl V. als „dt. Kaiser“ bezeichnet, obwohl man im Text selber die verfassungsmäßig korrekte Titulatur hätte nachlesen können: „Römischer Kayser“ (S. 510 und Anm. 1). Unhaltbar ist die Identifizierung des von Eck aufgeführten ‚Marsilius‘ mit ‚Marsilius von Padua‘; gemeint ist Marsilius von Inghen (S. 301 f., Anm. 141).

Zusammengefaßt bleibt trotz diesem Mangel oder jenem Einwand die Tatsache bestehen, daß beide Bände der ‚Dokumente zur Causa Lutheri‘ eine sorgfältig angelegte Sammlung sind. Diese wird in Zukunft für alle Arbeiten zum Thema als Nachschlagewerk und kritische Grundlage dienen.

Wuppertal

Manfred Schulze

Hellmut Zschoch: Reformatorische Existenz und konfessionelle Identität. Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530 (= Beiträge zur historischen Theologie 88), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1995, 400 S., Ln. geb., ISBN 3-16-146376-5.

Gestärkt durch ein ausgiebiges Mittagessen, das er wenige Meilen vor Augsburg im Dorfe Kissing eingenommen hatte, hielt Kaiser Karl V. am Spätnachmittag des 15. Juni 1530 aus Anlaß des Reichstages prächtigen Einzug in der Lechmetropole. Abgesehen davon, daß die Kleidung des Monarchen den Augsburgern etwas spanisch vorkam und die Repräsentanten Baierns sich beim Eintritt art-, aber unstandesgemäß vordrängten, verlief das Schauspiel ohne größere Zwischenfälle. Für eine dramatische Szene sorgte allerdings das ergangene Predigtverbot, dessen ausnahmslose Einhaltung der Kaiser durch seinen Bruder Ferdinand noch einmal hatte einschärfen lassen. Markgraf Georg von Ansbach-Brandenburg – neben dem Landgrafen von Hessen ein Sprecher der Protestanten in der besagten Angelegenheit – sah sich dadurch zu dem Bekenntnis veranlaßt, eher wolle er vor dem Kaiser niederknien und sich an Ort und Stelle den Kopf abschlagen lassen, als seinen Gott und das Evangelium zu verleugnen. „Ey nit Koppa, nit koppa“ (Nicht Kopf ab!) soll daraufhin der des Deutschen kaum mächtige Monarch geantwortet haben. (Vgl. M. Brecht, Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag 1530, in: R. Decot (Hrg.), Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchthon – Brenz – Vehus, Stuttgart 1989, 9–28, hier: 12.) Am Kanzelredeverbot änderte das freilich nichts. Unter Posaunenschall und unter Androhung hoher Strafen verkündete der erste Herold des Kaisers, Caspar Sturm, am 18. Juni ein förmliches Edikt, demzufolge in der Stadt Augsburg bis auf weiteres niemand mehr predigen dürfe außer den vom Kaiser eigens dazu Verordneten, wobei anzumerken ist, daß diese angewiesen waren, möglichst nur den Bibeltext zu verlesen.

Das Wirksamwerden des Predigtverbots am 18. Juni 1530, das die ortsansässigen Pfarrer mitbetraf und deren Rechtsverhältnis dem Rat gegenüber, der sich dem kaiserlichen Befehl widerstandslos fügte, direkt tangierte, markiert das Ende der Wirksamkeit von Urbanus Rhegius (1489–1541) als reformatorischer Prediger in Augsburg. „Schon Ende Juni 1530

trat er in die Dienste Herzog Ernsts von Braunschweig-Lüneburg; am 26. August, noch vor dem Ende des Reichstags, verließ er Augsburg in Richtung Celle.“ (348) Begonnen hatte Rhegius seine Tätigkeit in Augsburg rund ein Jahrzehnt vorher. Nach erfolgter Wahl durch das Domkapitel vom 9. Juli 1520 trat Rhegius sein Amt als Domprädikant am 21. November selbigen Jahres an. Die Freundschaft mit Johannes Eck, dessen „Schüler und Schildknappe“ (G. Uhlhorn / P. Tschackert, Art. Rhegius, Urbanus, in: RE³ 16, 734–741, hier: 735) er war, dürfte sich in diesem Zusammenhang für ihn als förderlich erwiesen haben, zumal da Rhegius bislang weniger durch theologische als durch humanistische Studien auf sich aufmerksam gemacht hatte.

Dem Augsburger Dezennium (das allerdings in den Anfängen durch einen längeren Aufenthalt vornehmlich in Hall in Tirol, wo Rieger alias Rhegius zeitweilig Stiftungsprädikant war, unterbrochen wurde) ist Zschochs Studie, die im Sommersemester 1993 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift für das Fach Kirchengeschichte angenommen wurde, gewidmet. Die Arbeit ist nach sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten in vier große Abschnitte untergliedert. Ein erster (7–93) behandelt die Jahre der Grundlegung reformatorischer Anschauung von 1520 bis 1523/4. Als entscheidend für die Wende vom traditionell-kirchlich gebundenen Humanisten und Domprädikanten zum reformatorischen Prediger wird dabei der Eindruck von Luthers Schriften namhaft gemacht „verbunden mit dem Protest gegen die als rechtliches Zwangssystem erlebte römische Kirche“ (3). Charakteristisch für die reformatorische Existenz von Rhegius sei dabei die dezidierte Konzentration auf die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade um Christi willen durch Glauben, die ihm als Kern des Evangeliumsverständnisses gilt. Diese Konzentration habe Rhegius in Verein mit der für ihn kennzeichnenden flexiblen, um nicht zu sagen: fluktuierenden (vgl. 184 ff.) Haltung in der Abendmahlsfrage in die Lage versetzt, einen auf binnenreformatorische Integration hin angelegten Standpunkt einzunehmen.

Auf der Basis dieses integrativen Standpunkts gelangt Rhegius in den Jahren 1524 bis 1527, denen der zweite Abschnitt von Zschochs Untersuchung gewidmet ist (94–217), zu einer profilierten evangelischen Orientierung in sozialen und theo-

logischen Konflikten. Wie bereits in der Frühzeit erkennbar, konzentriert sich „sein Einsatz für die reformatorische Bewegung ... ganz auf die Vermittlung der evangelischen Rechtfertigungsbotschaft von der allein im Glauben zu ergreifenden grundlosen Anerkennung des sündigen Menschen durch Gott“ (97). In der Konsequenz dessen ist für ihn Theologie eine dezidiert praktisch-gemeindeorientierte Wissenschaft und keine Angelegenheit scholastischer Spekulation. Damit ist, wie bereits angedeutet, zugleich die Rolle von Rhegius in der innerreformatorischen Abendmahlskontroverse definiert. Auch in ihrem Kontext erweist er sich als ein Vermittlungstheologe im wahrsten Sinne des Begriffs, der zwischen Zürich und Wittenberg nach Vermögen auszugleichen versucht mit dem Erfolg, von beiden Seiten unstatthafter Lehre verdächtigt zu werden. Zu solchem Verdacht trug freilich auch manche sachliche Unklarheit und theologische Unsicherheit seiner Lehrauffassung bei. „Rhegius fluctuat“ – diesem Verdikt, das Zwingli in einem Brief vom 23.12.1525 an Vadian äußerte (vgl. 190), kann ein Wahrheitsmoment nicht bestritten werden. Nichtsdestoweniger fällt das Schlußurteil Zschochs insgesamt positiv aus: „So wenig überzeugend die vermittelnde Position des Rhegius – oder besser: seine Nicht-Position – im Abendmahlsstreit wirkt, weil sie exegetisch-theologische Sachprobleme nicht löst, sondern programmatisch übergeht, so eindrucksvoll ist sein energisches Beharren darauf, daß die Identität des reformatorischen Christentums, das ist die konfessionelle Identität der sich von Rom lösenden Kirche, nicht auf einzelnen Lehrpositionen beruht, sondern auf dem Verständnis des Evangeliums als ganzem, nämlich auf der die Reformation auslösenden Grunderfahrung des in Christus dem Sünder gnädig zugewandten Gottes.“ (217)

Weitaus weniger vermittelnd als in der Abendmahlsfrage verhielt sich Rhegius in seiner – in einem dritten Abschnitt behandelten (218–295) – Auseinandersetzung mit der Täuferbewegung (1527/28), die in Augsburg durch Männer wie Ludwig Hätzler, Hans Denck und Hans Hut, aber auch durch einen Patrizier namens Eitelhans Langenmantel beachtlichen Einfluß gewann. Die Haltung von Rhegius ist trotz ansatzweisen Bemühens um offenes Gespräch schroff antianabaptistisch und gegen die sozialrevolutionäre Tendenz des täuferischen Chiliasmus gerichtet. Folgt man Zschoch, dann ist die Alternative den Täufern gegenüber vergleichbar mit dem

Gegensatz, den der rechtfertigungstheologisch konzentrierte reformatorische Grundgedanke von Rhegius der römischen Kirchenlehre gegenüber bezeichnet.

Die Sicherung reformatorischer Grundeinsicht in den Jahren 1528 bis 1530 wird in einem vierten und abschließenden Abschnitt erörtert (296–352). Die wesentlichen theologischen Rahmenbedingungen und Grenzmarken, wie Zschochs bisherige Interpretation sie abgesteckt hat, bleiben gleich. Im Unterschied zur „Leugnung des Evangeliums ... bei Papisten und Täufern“ (299) bleibt die binnenreformatorische Differenz, wie sie insbesondere im Abendmahlstreit zutage trat, nach Rhegius positiv umgriffen vom „konstitutiv Reformatorischen, dem als Rechtfertigungslehre gefaßten Evangelium“ (299). So schroff – um vom Verdikt gegen das Sakramentsverständnis der Täufer zu schweigen – die Abgrenzung gegenüber dem römischen Meßopferverständnis und der – tatsächlichen oder angeblichen – Lehre einer priesterlichen Wiederholung des Kreuzesopfers ausfällt, so weit und fließend werden die Konturen, wo es um die vornehmlich am Testamentsgedanken orientierte reformatorische Abendmahlsauffassung, wie Rhegius sie versteht, bzw. um die binnenreformatorischen Auseinandersetzungen zum Thema geht: „Wenn festgehalten wird, daß sowohl die Glaubensstärkung wie die Danksagung Konsequenzen der im Abendmahl ergehenden Zusage Christi sind, handelt es sich um einander nicht ausschließende Akzentsetzungen innerhalb eines einheitlichen Abendmahlsverständnisses.“ (328 f.) Was für die Abendmahlsproblematik gilt, ist nach Zschoch kennzeichnend für die theologische Gesamthaltung von Rhegius: „er verbindet die scharfe Scheidung gegenüber Rom mit dem Bemühen, die Einheit des reformatorischen Lagers auf der Basis des ‚Evangeliums‘ zu bewahren oder neu zu schaffen. Mit diesen beiden Elementen tendiert sein Konzept christlicher Identität zu einer einheitlich evangelischen und zugleich antirömischen Konfessionsbildung.“ (332) Was der Titel der Untersuchung meint und als Ergebnisextrakt bündig zusammenfaßt, ist damit knapp, aber in der nötigen Deutlichkeit umschrieben. Bleibt lediglich anzumerken, was der Autor selbst weiß (vgl. 5 Anm. 10), nämlich daß er von Konfessionalisierung anders spricht als etwa H. Schilling und ein nicht geringer Teil von Historiographen der sog. Frühneuzeit.

Zschoch hat ein interessantes und in-

haltsreiches Buch geschrieben. Die detaillierten Einblicke in das Augsburger Wirken von Rhegius sind in biographischer und werkgeschichtlicher Hinsicht außerordentlich ergiebig. Auch werden präzise Vorstellungen von den kirchlichen und politischen Entwicklungen und Vorkommnissen in jener gärenden Zeit geboten, in welcher in der Lechmetropole sog. Altgläubige, Lutheraner, Zwinglianer und Täufer in zum Teil heftigem Streit lagen, der die Stadt gänzlich aus dem Gleichgewicht zu bringen drohte. Die Stellung, die Rhegius in diesem Kampfe einnahm, ist von Zschoch umsichtig und mit einer kaum steigerungsfähigen Genauigkeit beschrieben worden. Hieß es in dem einschlägigen RE³-Artikel noch: wie der reformatorische Umschwung bei Rhegius erfolgt sei, „wissen wir nicht“ (G. Uhlhorn / P. Tschackert, aaO., 741), so hat sich dank Zschoch auch in dieser Hinsicht manches Dunkel gelichtet. Unbeschadet dessen nötigt das konstruktive Interesse, das der Verfasser mit seinem Helden verbindet, meiner Auffassung nach zu einigen historischen und systematischen Nachfragen. Worin das besagte konstruktive Interesse besteht, liegt auf der Hand und ist unschwer zu bestimmen: Mit seinem „Beharren auf einer Grundentscheidung über das Wesen des Christentums, nämlich für das exklusiv als Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders verstandene reformatorische Glaubens- und Existenzverständnis, als Grundlage aller weiteren theologischen und kirchlichen Entscheidungen,“ stellt Rhegius nach Zschoch „ein Musterbeispiel für eine konfessionelle Identitätsfindung unter dem unmittelbaren Eindruck des geschichtlichen Erlebens der Reformation“ (330) dar, welches in seiner Exemplarität noch heute Beachtung verdient und zwar auch und gerade unter dem Aspekt ökumenischer Theologie: gehöre doch der unumkehrbare Prozeß der Konfessionalisierung „zu den historischen Voraussetzungen aller ökumenischen Bestrebungen“ (330).

Letzteres ist zweifellos richtig; indes macht der Verfasser selbst deutlich, daß der Prozeß der Konfessionalisierung anders verlief, als dies nach dem Wunsche von Rhegius hätte der Fall sein sollen. Mit seinem Konzept christlicher Identität im Sinne einer antirömisch-reformatorischen Konfessionsbildung auf einheitlich evangelischer Basis ist er, so Zschoch, „unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts nur begrenzt zum Zuge gekommen“ (333). Man könnte ohne Untertreibung auch sagen: nur sehr begrenzt. In be-

stimmter Weise kann dafür der 1530 erfolgte Abgang nach Celle als paradigmatisch gelten, in dessen Zusammenhang, mit Zschochs Schlußsatz zu reden, aus „dem reformatorischen Theologen, Prediger und Publizisten ... der Reformator Urbanus Rhegius“ (352) wird, der sich – nachdem er „auf der Coburg sozusagen die ‚Weihe‘ des Lutherschülers empfangen hat“ (351) – ganz dem konkurrenzlosen Einfluß der Wittenberger Theologie in seinem neuen Tätigkeitsbereich fügt, um in deren Sinne die Kirche zu organisieren. Der durch den Verlauf nicht nur der allgemeinen Historie, sondern auch seiner eigenen Biographie belegte begrenzte geschichtliche Einfluß von Rhegius' Augsburger Position muß nicht von vornherein gegen diese sprechen, ruft aber Anfragen an ihr Profil hervor. Historisch wäre m.E. noch einmal (und nicht zuletzt im Hinblick auf teilweise konträre Befunde der bisherigen Sekundärliteratur) zu prüfen, ob die Studie die Gesamtposition von Rhegius nicht aus einem konstruktiven dogmatischen Gegenwartsinteresse heraus tendenziell überprofilert, indem er ihn auf einen binnenreformatorischen Integrationskurs festlegt, der mit einem konstitutiven und dem Antianabaptismus analogen Antikatholizismus zwangsläufig einhergeht. Auch für den Fall, daß sich diese Festlegung als historisch unzweideutig und unwiderlegbar erweisen sollte, wäre unter systematischen Aspekten immer noch – und nach meinem Urteil um so mehr – zu fragen, ob sich unter diesen Umständen aus der Augsburger Position des Rhegius exemplarische Optionen für eine gegenwärtige ökumenische Theologie ableiten lassen.

Bleibt anzumerken, daß dem Werk von Zschoch ein Anhang mit einer Rhegius-predigt von 1529 sowie ein hilfreiches Quellen- und Literaturverzeichnis samt Register beigelegt sind.

München

Gunther Wenz

Eduard H. L. Baumann: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“ von 1523 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. Neue Folge 46), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1993, 336 S., kt., ISBN 3-506-70196-7.

Auch unter intimen Kennern des englischen Humanisten und Politikers Thomas

More erfreut sich dessen kontroverstheologische Polemik nur geringer Beliebtheit; sie muß sich vielmehr moralische und psychologische Beurteilungen gefallen lassen. Speziell seine „Responsio ad Lutherum“, 1523 pseudonym als Schutzschrift für die „Assertio septem sacramentorum“ König Heinrichs VIII. gegen Luthers Schrift „Contra Henricum Regem Angliae“ erschienen, gilt als „recht langweilig und schwerfällig lateinisch geschrieben“ und darum mit Recht als „schon längst vergessen“ (so G.R. Elton in: *Gestalten der Kirchengeschichte* 5, 1981, 92). Gegen dieses Vorurteil tut Eduard H. L. Baumann (B.) in seiner 1990 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommenen, von Gerhard B. Winkler (Salzburg) angeregten und von Heinrich Petri betreuten systematisch-theologischen Dissertation das, was man auch mit polemischer Theologie tun sollte: er nimmt sie ernst. Dieses Ernstnehmen der „Responsio ad Lutherum“ als eines theologischen Textes führt den Autor zur Herausarbeitung des Moreschen Konsenskonzeptes als des tragenden Fundamentes von dessen Sicht der christlichen Religion als ganzer. B.s Hauptthese lautet: „More versteht ihn [sc. den Konsensbegriff] als ein formales philosophisches Wahrheitskriterium, dessen personale, gesellschaftliche und literarische Entfaltung einen Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht, der dem kohärierenden Gleichgewicht des Kosmos entspricht. In diesem Zusammenhang gewinnt der consensus ecclesiae als nachprüfbares Glaubenskriterium an Bedeutung. Auf der Grundlage dieser Denkform zeigt die Responsio ihren zentralen theologischen Inhalt: die Darstellung des Offenbarungsprozesses, der durch die Autorität des Geistes Gottes den im Konsens der Kirche gesicherten Glauben ermöglicht.“ (21).

Der Ausarbeitung dieser These nähert sich B. etwas schwerfällig in der „Hinführung“ des ersten Teiles (23–132), in dem er zunächst das geistesgeschichtliche Umfeld Mores knapp skizziert – zu knapp, um dem verwickelten Verhältnis von (christlichem) Humanismus und reformatorischer Theologie wirklich gerecht werden zu können –, um dann Leben und Werk Mores bis 1523 nachzuerzählen (die Zusammenfassung auf S.45 hätte dazu gereicht). Näher zum eigentlichen Thema führen dann der Abschnitt über die Entstehung der „Responsio ad Lutherum“ (47–78) und die die theologische Strukturierung vorbereitende literarische Form-

analyse (79–101). B. macht bereits hier deutlich, daß er den Konsensbegriff Mores nicht auf der Inhaltsebene interpretieren will, auf der die „Responsio“ „ein mühsam lesbares und umständlich dickes Buch“ sei, „dessen rüder Ton auf manchen Seiten eher an eine Schlammschlacht erinnert“, während „Mores theologisches Grundkonzept ... auf dieser Betrachtungsebene verborgen“ bleibe (86). Vielmehr führe angesichts des vorgegebenen Inhalts der Weg zu Mores Theologie „über die Form“. Auf dieser Ebene findet B. dessen Absicht, „als Kompositionsklammer das formale Strukturprinzip des consensus anzuwenden“ (86). In diesem Kontext stellt More Heinrich VIII. als Konsensverteidiger gegen den Konsensbrecher Luther dar. Die derbe Polemik bezeichnet als konsequente rhetorische Gestalt das Ausschneiden des „Friedensstörers“ Luther aus dem konsensorientierten Disput in der Christenheit. Eher anhangsweise orientiert B. dann noch über die Begriffsgeschichte des Consensusmotivs (103–132), wobei deutlich wird, was der Autor – bezeichnenderweise? – nicht ausdrücklich sagt, daß nämlich „Konsens“ ein ideologischer Begriff ist, daß er etwa im politischen Bereich im Sinne einer die reale Macht legitimierenden und erhaltenden Fiktion eingesetzt wird. Die naheliegende Übertragung auf die Funktion des Begriffes in der Kirche vollzieht B. nicht; vielmehr weist er darauf hin, daß der Rede vom „consensus ecclesiae“ „eine Offenbarungstheologie im Rahmen einer pneumatologischen Ekklesiologie“ zugrunde liege, „die auf dem Prinzip des göttlich geschenkten sensus fidei“ beruhe (117).

Der Hauptteil der Arbeit (133–283) analysiert ausgehend von dem Ansatz bei einem formal verstandenen Konsensbegriff den Text der „Responsio ad Lutherum“. Die systematische Durcharbeitung des spröden und allein durch die Methode der kommentierenden Wiedergabe der von Luther und Heinrich VIII. vorgebrachten Argumente schwer lesbaren Werkes beeindruckt B. unterscheidet vier Ebenen des Consensus: Individuum, Gesellschaft, Kirche und Literatur. Auf allen vier Ebenen sieht er More Luther als vollkommenen Konsensbrecher darstellen: Der personale Konsensbruch (135–144) verdichtet sich im Begriff des „Narren“, der gesellschaftliche (145–156) macht Luther zum „Staatsverbrecher“, der literarische (277–283) zum „Literaten der Gese“. Der kirchliche Konsensbruch steht im Mittelpunkt von B.s Analyse (157–275), durch ihn erweist sich Luther als „Glau-

benszerstörer“. B. legt den Schwerpunkt seiner Interpretation auf die fundamentaltheologisch ausgerichtete Darstellung des Moreschen Offenbarungsverständnisses. Deutlich wird dabei, wie More die von Luther vertretene Exklusivität der Bibel als Offenbarungsquelle vom Gedanken eines kirchlichen Consensus her bestreitet und sie als „verbum dei“ in die Fülle der kirchlich tradierten „verba dei“ integrieren will. In Auseinandersetzung mit anders akzentuierten More-Interpretationen kennzeichnet B. dessen Offenbarungsverständnis als dreiteiliges pneumatologisches Modell: Neben der Schrift erscheint die „apostolische Traditionsvermittlung“, die unveränderliche Glaubenswahrheiten ins „Herz der Kirche“ einschreibt, während die „christologische Traditionsvermittlung“, d.h. die Lehrpräsenz Christi in der Kirche, die Veränderung von Lehre und Praxis in der Christenheit ermöglicht, wobei der Christus praesens sogar „von Schriftaussagen, d.h. von seinen historischen Worten, entbinden“ kann (186). Was verbindliche Tradition ist, wird durch den consensus ecclesiae erkennbar: Er ist „das Versicherungsmoment des göttlichen Autoritätsanspruches der Traditionen Gottes.“ (189). Die Forschungsdiskussion, ob More „Papist“ oder „Konziliarist“ gewesen sei (dazu 210 ff.), stellt angesichts des von B. erarbeiteten Offenbarungsmodells (Schaubild 214) eine dem Consensusgedanken nicht entsprechende Alternative zur Entscheidung. Der Consensus steht als formales Autoritätskriterium über materialen Kriterien des kirchlichen Lehrens und bezeichnet das Wirken des Geistes Gottes in seinem Volk (215–227). Äußerer Ort des geistgewirkten Consensus ist die Kirche in ihrer verfaßten, hierarchisch strukturierten Gestalt, mit der Luther in der Sicht Mores gebrochen hat (228–253); deshalb führt seine Theologie zur „Un-Kirche“ des Dissensus (252). Frucht des Consensus ist der „öffentliche Glaube“, „wie er in seinen äußerlichen Ausfaltungen in der ganzen Kirche aller Zeiten und Räume erkannt werden kann“ (253), also die gesamte kirchlich geprägte Religiosität. Es ist unverkennbar, daß Mores Consensusdenken von humanistischen Voraussetzungen aus der Stabilisierung der real existierenden papstkirchlichen Frömmigkeit verpflichtet ist. Daß dann die Anwendung des offenbarungstheologisch verankerten Consensusmodells auf der Inhaltsebene der dogmatisch strittigen Lehrfragen (254–274) in allen Punkten (B. behandelt vor allem die Sünden- und die Sa-

kramentenlehre) zur Bestätigung der römischen Lehrmeinung führt, kann nicht verwundern. Auch die Ausweitung der „*traditiones dei*“ auf Einzelregelungen der kirchlichen Frömmigkeit, die B. More, den er sonst weitgehend mit Kritik versehen, als Ergebnis der „polemische[n] Verteidigung auf Kosten der theologischen Sorgfalt“ (274) ankreidet, liegt in der Konsequenz des harmonisierenden Grundkonzepts.

Im dritten Teil seiner Arbeit (285–306) schlägt B. die Brücke von der Kontroversetheologie des 16. Jahrhunderts zur Fundamentaltheologie der Gegenwart. In diesem Zusammenhang weist er noch einmal auf die kosmische Einbindung des Moreschen Konsenskonzepts hin und verbindet dieses theologische Konzept mit Mores juristischer Profession: „Es ist diese aus dem juristischen Beruf erwachsene Gewichtung des *consensus ecclesiae* und dessen Verknüpfung mit dem *consensus humanus*, die More zu einer eigenständigen Theologie eines christlichen Humanismus führen.“ (292) More sieht „entwicklungs- und bildungsoptimistisch“ (295) den Konsens als Brücke zwischen Natur und Gnade; sein Konsensgedanke empfiehlt sich nach B. als induktiv-analytischer Weg zu „einer der Wahrheit verantworteten Lebensform in der Welt“ (294). Mit seiner „ständigen Offenheit nach vorn“ werde der „Dialog mit jedem, der sich ... dem natürlichen Konsensstreben verpflichtet weiß, ... für den Glauben der Kirche zum Gewinn“ (295). Abschließend plädiert B. für eine „geduldige Konsenserhebung“ im Raum der Kirche (305) und wendet sich gegen eine materielle Verengung des Konsensbegriffes. „Ein solcher Konsens wird weder autoritär bestimmt noch als Gesinnung vieler einzelner mit werbendem Debattencharakter erhalten, sondern als kommunikativer Vollzug erlebbar, der sich in Solidarität, Freiheit und Friede, d.h. in einer Zivilisation der Liebe, vollzieht.“ (305)

Spätestens mit dieser schönen Vision verläßt B. den „Raum der Kirche“ zugunsten eines idealen, in den abschließenden Bemerkungen (305 f.) menschheitlich-ökumenisch ausgeweiteten Kommunikationsraumes. Als Utopie in den Spuren des Utopikers More mag dieses Überschreiten realer christlicher Erfahrung seinen Sinn haben, im Kontext einer realitätsgebundenen theologiegeschichtlichen Untersuchung wirkt es kontraproduktiv. So überzeugend es B. gelingt, hinter der kontroversetheologischen Polemik das Welt- und Christentumsverständnis Mores auszu-

machen und mit dem Konsensbegriff zu beschreiben, so sehr geht seine Analyse an der historischen Realität vorbei. Die anspruchsvolle Lektüre der „*Responsio*“ auf einer formalen Ebene blendet mit der Inhaltsebene zugleich die geschichtliche Bezogenheit des Textes aus. Dabei geht unter, daß schon der Titel von Mores Schrift deren Relationalität zum Ausdruck bringt: es handelt sich um eine „*ad Lutherum*“ gerichtete „*responsio*“, genauer betrachtet bereits um das dritte Glied einer respondierenden Kommunikation zwischen Luther (*Contra Henricum Regem Angliae*) und Heinrich VIII. (*Assertio septem sacramentorum gegen Luthers De captivitate Babylonica*). Die responsale Struktur der von More polemisch vorgebrachten Kontroversetheologie wird von B. nicht als deren integraler Bestandteil behandelt, als auch die Wahrnehmung von Welt und Religion prägendes Moment, sondern als zufällige Einkleidung eines an sich überhistorischen theologischen Konzeptes. Damit trifft er vermutlich Mores theologisches und kirchliches Selbstverständnis und das anderer Vertreter eines christlichen Humanismus, verzichtet aber darauf, dieses Selbstverständnis kritisch auf seine geschichtliche Bedingtheit zu befragen. Weil B. programmatisch die Inhaltsebene der „*Responsio*“ meidet, scheint es über weite Strecken der Arbeit so, daß er Mores Bild des Reformators und seiner Theologie teilt und es unkritisch weitergibt. Daß More sich theologisch an einem konkreten Gegenüber abarbeitet, hat nach B. auf sein theologisches Konzept keinen entscheidenden Einfluß; Luther bleibt deshalb eine blasse Randfigur. Wo überhaupt einmal etwas zu Luthers Ansichten gesagt ist (z.B. 234, 258, 261 f., 265 ff.), geht es nicht über knappe, pauschalierende Bemerkungen hinaus. Ein Blick in das Literaturverzeichnis unterstreicht den Befund: Neuere Sekundärliteratur zu Luther, selbst die für die Auseinandersetzung mit Heinrich VIII. einschlägigen Monographien von E. Doernberg (1961) und N. S. Tjernagel (1965) sucht man vergebens; für Luthers Theologie bezieht sich B. nur auf J. Köstlins zuerst 1863 erschienene Darstellung (die angegebene 3. Auflage von 1968 ist unveränderter Nachdruck der 2. Auflage von 1901)! Daß Thomas More seinen Gegner nicht verstehen konnte und wollte, ist historisch verständlich. Daß sein Interpret keine Anstrengungen unternimmt, dieses Nicht-Verstehen einzuholen, bleibt unverständlich und methodisch in höchstem Maße fragwürdig.

More konnte noch nicht sehen, daß sein Konsensbegriff an der Theologie, gegen die er ihn richtete, und an ihren kirchlichen Konsequenzen zerbrechen würde. Für ihn war der formale Konsens inhaltlich mit dem Konsens der kirchlichen Lehre identisch. Luther erschien folgerichtig als Konsensbrecher, der aus dem konsensorientierten Disput im Raum der Kirche ausgeschieden war und infolgedessen polemisch als „Dissenter“ behandelt werden mußte. Für die Zeitgenossen, gerade aus dem Lager der Humanisten, die im Konsens der Papstkirche verbleiben wollte, stellte dieses Konzept fraglos eine plausible Deutung der eigenen Gegenwart und ihrer Entscheidungen bereit. Im historischen Rückblick wirkt das Konzept Mores aber ideologisch verschleiern. Es läßt nicht erkennen, daß die Häretisierung der Theologie Luthers und der Reformation im 16. Jahrhundert gescheitert ist. Stattdessen ist mit der Exkommunikation Luthers und mit dessen Distanzierung von der römischen Kirche der Prozeß der Konfessionalisierung des Christentums angestoßen worden, der zur Bildung und Strukturierung von Konfessionskirchen führte, die bis heute die Gestalt der institutionalisierten Christlichkeit bestimmen. Dabei steht nicht Konsens gegen Konsensbruch, sondern konfessioneller Konsens gegen konfessionellen Konsens. B. bedenkt bei seiner klugen Analyse des Moreschen Gedankengebäudes nicht, daß dieser historisch gesehen selbst nicht mehr im Konsens „der Kirche“ steht, sondern allenfalls in einem „konfessionellen“ (Teil-)Konsens. Ob das Christentum der neuzeitlichen Konfessionalität mit Hilfe des Konsensgedankens, sei er formal oder material akzentuiert, theologisch erfaßt werden kann, bedürfte eigener Überlegungen. Daß Mores Konzept dazu nicht taugt, macht B. wider Willen deutlich. Es verbindet letztlich die Vorstellung eines idealen konsensorientierten Kommunikationsprozesses mit der Realität einer den Konsens autoritativ setzenden und aus ihm durch Häresieverdikt ausgrenzenden Kircheninstitution. B.s Analyse dient, indem sie dieses Konzept repristinert, einer universalistischen Ekklesiologie, die historisch unter Realitätsverlust leidet und auch in der Gegenwart die Konfessionalität als Grunddatum der real existierenden Christenheit ausblendet.

Von den zahlreichen Druckversehen können nur die gravierendsten aufgelistet werden; mehrfach scheint es sich auch um grammatikalische Unsicherheiten zu han-

deln: S.41, Z.22 lies „umstrittenstes“; 42,8 „einen“; 42,11 „ziehenden“; 47,17 „an“ statt „um“; 52,7 „verbot“; 52,30 „seinen“; 59,13 „Baravellus“; 62,21 „schriftlicher“; 84,12 „aufständischen“ statt „aufständigen“; 118,11 „zweite“; 118,20 „das verkörperte“ statt „dem verkörperten“; 126,8 „widerstreitet“; 128,8 stelle um: „denselben Verbindlichkeitscharakter wie ein geschriebenes Gesetz“; 132,14 „entscheidenden“; 132,15 „umfassender“; 155,18 „Verbrechers Luther“; 184,14 „festhält“; 185,15 „diesen“; 207,22 „verloren“; 222,2 „freiheitlichem“; 223,7 „individuellen“; 227,17 „dem“; 239,11 „übereinstimmen“; 245,11 „Dieners“; 249,18 „indem ... treibe“ statt „als ... trieb“; 277,12f „entsprechender“ (oder: „zu der ihr entsprechenden“); 295,2 „Menschheitsgeschichte“; 301,20f „deren“ statt „dessen“; 302,20 „im“ statt „in“. Die Übersetzungen lateinischer Textpassagen sind mitunter holprig (z.B. 203, 207). Auf eine chronologische Unklarheit sei noch hingewiesen: Anders als S.62 dargestellt, kann More Luther 1519 natürlich noch nicht aufgrund von „De captivitate Babylonica“ abgelehnt haben!

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Martin Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525) (= Göttinger theologische Arbeiten 42), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1990, 10, 383 S., kt., ISBN 3-525-87394-4.

Die von Bernd Moeller betreute Dissertation widmet sich 28 Flugschriften und deren Autoren, die sämtlich Handwerker gewesen sind. Alle Schriften sind in der Zeit von 1523 bis 1525 entstanden. Damit, so Arnold, werden „alle bekannten Handwerkerflugschriften aus der frühen Reformationszeit ausgewertet“ (S. 2). Die Begründung der Auswahl ist jedoch nicht vollends widerspruchsfrei. Wenig später wird nämlich angemerkt, daß fast alle Handwerkerflugschriften der Reformationszeit aus der Periode zwischen Frühjahr 1523 und Sommer 1525 stammen (S. 3). Möglicherweise handelt es sich nur um eine unpräzise Formulierung, gerne hätte der Rezensent jedoch unzweideutig gewußt, ob es nicht doch darüber hinaus andere Schriften gegeben hat, die ebenfalls noch der Frühphase der Reformation zuzurechnen gewesen wären und wie diese Frühphase definiert wird. Wie auch im-

mer, mit dem analysierten Korpus wird ein interessantes Genre theologischer Literatur vorgestellt, das Aufschlüsse über die Perzeption theologischer Grundaussagen durch Laien aus dem Spektrum des städtischen Zunftbürgertums bietet. Der vergleichende Zugang zum Inhalt wird durch die konsequente Schematisierung der Analyse erleichtert.

Zunächst skizziert Arnold allgemein die soziale Lage der Handwerker im frühen 16. Jh., deren Bildungssituation sowie die Organisation des religiösen Lebens und die hinter ihr stehende „Mentalität“ der städtischen Laien. Informativ faßt er danach die Rolle der Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit zusammen. Im Hauptteil wendet er sich in je gesonderten Kapiteln jedem Autor und seinen Schriften zu. Es handelt sich, von den Ausnahmen des Schusters Georg Schölnichen aus dem kursächsischen Städtchen Eilenburg und dem im livländischen Dorpat arbeitenden Kürschner Melchior Hoffmann abgesehen, sämtlich um Männer, die in süddeutschen Reichsstädten das Zentrum ihres Wirkens hatten, unter ihnen der Nürnberger Schuster Hans Sachs und der Memminger Kürschner Sebastian Lotzer als die bekanntesten.

Einem biographischen Abriss folgt die standardisierte Analyse jeder Flugschrift. Arnold stellt zunächst die „Ursprungssituation“ vor, in welcher der Text entstanden ist, um anschließend dessen Adressatenkreis sowie die Verfasserintention einzugrenzen, ehe er den Inhalt umreißt. Am Ende jeden Autorenkapitels analysiert er die aus den Schriften destillierten „Überzeugungen und Auffassungen“ nach den drei Gesichtspunkten „Richtschnur des Glaubens und Lebens“, „Weg zur Seligkeit“ und „christliches Leben“. Deutlich wird der allen Autoren gemeinsame Bezug theologischer Grundüberzeugungen zu der Gestaltung konkreter Lebenspraxis, die sich besonders in der bei allen bezeugenden Auffassung vom Priestertum aller Gläubigen äußert.

Die Darstellungstechnik ist geeignet, einen präzisen Überblick über das Quellenmaterial zu verschaffen, aus dem eines überzeugend hervorgeht: die Beschäftigung mit den religiösen Fragen der Reformation und den Problemen praktischer Frömmigkeit spielte bei diesen Laienschriftstellern eine sehr viel größere Rolle als ökonomische, soziale und politische Fragen. Ersteres bildete den Kern des Interesses. Die Beschäftigung mit Letzterem war – wenn sie überhaupt ins Blickfeld gerieten – lediglich Ausdruck des Interesses

am „wahrhaft christlichen Leben“ (S. 329), so die nach Meinung des Rezensenten wichtigste Aussage der in Thesenform präsentierten Zusammenfassung. Nicht alle diese Thesen erscheinen indes sinnvoll oder zwingend nachgewiesen. So erscheint es selbstverständlich, daß Handwerkerflugschriften ein „rein städtisches Phänomen“ (These 1.5) waren. Wo anders hätten die Autoren als Zunfthandwerker herkommen sollen? Was heißt es etwa, wenn in These 1.8 behauptet wird, die „Handwerkerflugschriften“ seien „wenn man von dem Erfolgsautor Hans Sachs absieht – durchschnittlich erfolgreich“ gewesen? Es wird nicht klar, was darunter zu verstehen ist. Nicht nachgewiesen wird, daß „die weit verbreiteten Schriften von Hans Sachs andere Handwerker zum Schreiben von Flugschriften angeregt haben“ (These 1.7). Der Hinweis darauf soll gleichwohl nicht von dem insgesamt positiven Urteil über eine Arbeit ablenken, die unsere Kenntnis über die Spannbreite des Genres reformatorische Flugschrift erweitert und eine tiefen Einblick in die Denkstrukturen eines Segments reformatorischer Laienfrömmigkeit gewährt.

Gießen

Olaf Mörke

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Heinz Scheible*, Band T2: Texte 255–520 (1523–1526), bearbeitet von *Richard Wetzel* unter Mitwirkung von *Helga Scheible*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1995, 563 S., Ln. geb., ISBN 3-7728-1604-5.

Vier Jahre nach dem ersten wird nunmehr der zweite Textband der Briefe Melanchthons vorgelegt. Erleichtert kann man konstatieren, daß das große Publikationsunternehmen mit einer gewissen Stetigkeit vorankommt. Über die sachbedingt etwas komplizierte Anlage der Textbände (u.U. drei unterschiedliche textkritische Apparate, aber Kommentierung bis jetzt nur indirekt durch die Regesten und die Quellennachweise) wurde in dieser Zeitschrift bereits (ZKG 105, 1994, 239–241) informiert. Im neuen Band erhält der Benutzer lediglich einen kurzen Hinweis. Wiederum ist die Umsicht, mit der bei der Bibliographie sowie bei der Textkonstitution vorgegangen wird, bewundernswert. So wird z.B. zu Nr. 436 die Bibliographie

eines von Melanchthon bevorzugten Schulbuchs auf 8 Seiten aufgearbeitet. Auch hinsichtlich der Text- und Wirkungsgeschichte ist Melanchthons distanzierter, griechisch abgefaßter Bericht über Luthers Heirat (Nr. 408) ein Extremfall. Die Regesten sind nochmals überprüft worden und werden gegebenenfalls präzisiert oder korrigiert. Einige wenige Stücke waren den Regesten noch nicht bekannt und werden nunmehr eingefügt (vgl. Nr. 284a, 290a, 345a, 425a). Änderungen in der Datierung haben Umstellungen in der Platzierung zur Folge (365a = 395, 485a = 402). Sorgfältig sind auch lediglich erwähnte oder zitierte Briefe berücksichtigt.

Der vorliegende Band umfaßt zentrale Jahre der Reformationsgeschichte mit dem Bauernkrieg, dem Streit zwischen Luther und Erasmus sowie dem beginnenden Abendmahlsstreit. Dazu werden wichtige Dokumente geboten. Vielfach begegnet man der humanistischen Gelehrsamkeit, womöglich auch mit eingestreuten griechischen Floskeln. Das geht allerdings auf Kosten der persönlichen Unmittelbarkeit. Neben Joachim Camerarius ist immer noch Johann Agricola eine wichtige Bezugsperson. Mit Melanchthons reformatorischen Funktionen hängt die Frequenz der Korrespondenz mit dem kursächsischen Hof (einschließlich Spalatsins) zusammen. Absender, Adressaten und Fremdbriefe, sodann die Bibelstellen und schließlich Namen (bis 1500), Autoren und Werke sind je durch ein Register erschlossen.

Münster i. W.

Martin Brecht

Melanchthons Briefwechsel. Regesten, Band 7, Regesten 6691–8071 (1553–1556), bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thürlinger, Stuttgart - Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1993, 529 S., geb., ISBN 3-7728-1601-0.

Die Regesten zu Melanchthons Briefen sind längst zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der Reformationsforschung geworden, bieten sie doch die wesentlichen inhaltlichen Angaben und Bezüge für die einzelnen Briefe. Mit dem vorliegenden Band kommt dieses Teilunternehmen einer kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels seinem Abschluß um einen großen Schritt näher.

Der anerkannt hohe Standard der Regestierung ist weiterhin durchgehalten. Die verstreut publizierten Briefe Melan-

chthons sind hier in einem Corpus versammelt; hinzugekommen sind eine Reihe bisher unedierter Stücke. Wo erforderlich werden Datierungen erörtert und begründet. Bei unsicheren Zuschreibungen wird auch auf Echtheitsfragen eingegangen.

Eine umfassende Benutzung und Auswertung der Regesten ist einstweilen erschwert, weil noch keine Register vorliegen. Gegebenenfalls muß man unter dem Jahr oder Monat suchen, ob die Briefe eine einschlägige Information enthalten. Man wird dabei überraschende positive bzw. negative Erfahrungen machen.

Die Mitte der 50er Jahre des 16. Jahrhunderts gehört durchaus noch zu den gefüllten Zeiträumen der Reformationsgeschichte. Das derzeit wachsende Interesse an der späten Reformation kann die Korrespondenz eines ihrer wichtigsten Exponenten nicht unbeachtet lassen, auch wenn in ihr die Schwerpunkte anders liegen als es heutigen Vorstellungen entsprechen mag. Noch immer ist Melanchthon eine der wichtigsten Bezugspersonen, dessen Verbindungen vom Baltikum, Ungarn und Konstantinopel über Zürich und Genf bis nach England reichen. Das Zeitgefühl ist gedrückt: Kometen, astrologische Konstellationen und Vorzeichen, auf die Melanchthon beharrlich viel gibt, lassen nichts Gutes erwarten. Die Kirche befindet sich am Ende der Zeit. Fast ständig macht sich die Kriegsfurcht bemerkbar. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 wird zwar einige Male erwähnt, aber in seiner epochalen Bedeutung ist er eigentlich nicht erkannt. Von den damaligen innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten steht der Osiandrismus ganz weit im Vordergrund, alle anderen Konflikte erscheinen demgegenüber als zweitrangig. Theologiegeschichtlich ist dies ein beachtenswerter Sachverhalt. Nach wie vor ist Melanchthon gefragt als Vermittler von Pastoren und Schulmeistern, selbstverständlich auch als Betreuer von Studenten, dazu als Gutachter in Ehegerichtsfällen. Gut sichtbar wird seine Inanspruchnahme durch die neue kursächsische Kirche. Melanchthon hatte zu Kurfürst Moritz offensichtlich ein durchaus positives Verhältnis gefunden. Dies zeigen nicht zuletzt seine Reaktionen auf dessen gewaltsamen Tod. Wie kaum anders zu erwarten, bieten die Briefe auch Interessantes für die Wissenschafts- und Gelehrtengeschichte, erwähnt seien nur die Vorworte zu zahlreichen Editionen. Bei diesen exemplarischen Andeutungen muß es sein Bewenden haben. Die immer wieder übertra-

schenden Detailinformationen (z.B. bis hin zur Gesellschaftsgeschichte) muß der Leser selbst entdecken. Mit dem Dank an die Bearbeiter und die das Unternehmen tragende Heidelberger Akademie verbindet sich der Wunsch nach dem zügigen Abschluß der Regesten und dem Vorankommen der inzwischen angelaufenen Textausgabe des Briefwechsels.

Münster i.W.

Martin Brecht

Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Heinz Scheible, Band 8: Regesten 8072–9301 (1557–1560), bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thüringer, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1995, 470 S., Ln. geb., ISBN 3-7728-1603-7.

Die letzten Regesten des Bandes datieren vom 18. April 1560, darunter das einen Tag vor seinem Tod aufgesetzte Testament. Das heißt, daß Heinz Scheible, der Hauptherausgeber der Briefregesten Melanchthons, es geschafft hat, deren Publikation vor seiner Pensionierung quasi zu einem Ende zu bringen. Scheible würde zwar darauf hinweisen, daß die undatierbaren Briefe sowie die Register noch ausstehen, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß jetzt bereits Melanchthons Briefwechsel zu den besterschlossenen der Reformationszeit gehört, obwohl die eigentliche Textausgabe erst in Gang gekommen ist. Indirekt haben die Regesten über Melanchthon hinaus vielfältige Beziehungen in der Reformationsgeschichte fixiert und dokumentiert. Der Benutzer kann sich dabei ganz weitgehend auf sicherem Boden wissen. Die Regesten werden das eigentliche Lebenswerk Scheibles bleiben, auch wenn darüber die zahlreichen Abhandlungen, mit denen er außerdem die Forschung gefördert hat, keineswegs vergessen sein sollen. Dies ist ein Grund zu tiefem Dank an den Hauptherausgeber, der sich würdig in die Reihe jener Wissenschaftler einreihet, die dem Werk Melanchthons größtenteils Kraft und Können gewidmet haben.

Die Vorzüge des vorliegenden Bandes kommen mit denen der früheren überein. Nicht allein die Sammlungen der Melanchthonbriefe sind zusammengeführt, sondern auch das, was in Jahrhunderten zerstreut in Büchern, Zeitschriften oder auch nur in Auktionskatalogen abgedruckt oder wenigstens zitiert und er-

wähnt worden ist. Durch eine souveräne Kenntnis der Kontexte werden zahlreiche Verbesserungen der Datierungen vorgenommen. Unter den 1230 aufgeführten Briefen befinden sich immerhin wiederum über 160, die erstmals aus Archiven und Bibliotheken präsentiert werden. Inhaltlich treten die innerprotestantischen Streitigkeiten der zweiten Hälfte der 50er Jahre anlässlich des Wormser Religionsgesprächs und des Frankfurter Fürstentages, die Melanchthon schwer zu schaffen gemacht haben, in den Vordergrund. Aufgrund der perfekten Ausführung des Bandes ist dem Rezensenten eigentlich nichts aufgefallen, was zu beanstanden wäre. Lediglich bei der Erwähnung von Hermann Wilcken (8306, 8736, 8988, vgl. auch schon Bd. 6, 5786) wäre vielleicht ein Hinweis auf den um 1560 erfolgten Wechsel des Nachnamens zu Wittekind, mit dem sich dann der langjährige Heidelberger Professor bezeichnete, hilfreich. Vielleicht läßt sich dies im Register berücksichtigen.

Münster i.W.

Martin Brecht

Martin Bucers Deutsche Schriften, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn), Ln. geb.

- 6, 1: Wittenberger Konkordie (1536), Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537), bearbeitet von Robert Stupperich, Marijn de Kroon und Hartmut Rudolph, 1988, 423 S., ISBN 3-579-043.
- 6, 2: Zum *Ius Reformationis*: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Straßburger Synode von 1539, herausgegeben von Robert Stupperich, 1984, 267 S., ISBN 3-579-04382-X.
- 6, 3: Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543, herausgegeben von Robert Stupperich, 1987, 288 S., ISBN 3-579-04385-4.
- 17: Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburg Interim, herausgegeben von Robert Stupperich, 1981, 648 S., ISBN 3-579-04388-9.

Band 6, 1 der Deutschen Schriften Martin Bucers, die im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Robert Stupperich herausgegeben hat, enthält eine Reihe von Dokumenten zur Wittenberger Konkordie (1536). Als Bearbeiter dieser Texte zeichnen Robert Stupperich, Marijn de Kroon und Hartmut Rudolph. Insgesamt handelt es sich um 23 Texte, die

alle Bucers Bemühungen, in der Abendmahlskontroverse zur Übereinstimmung zu kommen, unter Beweis stellen. Anhand dieses Materials skizziert Stupperich in einer ausführlichen Einleitung den Ablauf der Anstrengungen, denen sich der Straßburger Reformator unterzogen hat, um zwischen den Parteien zu vermitteln. Bucer war der Überzeugung, daß der Streit in der Hauptsache auf einem hartnäckigen Mißverständnis beruhte, das vornehmlich in Worten bestünde. Noch während seiner Cambridge-Vorlesungen (1550) wußte Bucer den Studenten zu erzählen, für ihn wäre der Streit eine einzige *logomachia*: „in verbis tantum esse dissensionem animadvertis“. Von Anfang der Auseinandersetzungen an war es Bucer ein Anliegen, mit Luther zur Übereinstimmung zu kommen. Von Marburg (1529), wo Luther ihm zu verstehen gab: „Vos habetis alium spiritum quam nos“, nach Wittenberg (1536), hatte Bucer einen langen Weg zurückzulegen. Dort in Wittenberg konnte Luther feststellen: „... so sind wir eins, erkennen und nehmen Euch an als unsere lieben Brüder im Herren“ (S. 33).

Die Dokumente zeigen, welche Schwierigkeiten es zu überwinden galt. Der Standpunkt Luthers war im gewissen Maße in die sogenannte Stuttgarter Konkordie vom 2. August 1534 eingegangen. Bucer äußerte sich kritisch zu dieser Übereinkunft. Er bezeichnete sie als „Sophisterie“. Bullinger hatte überhaupt nicht vor, sich erneut in den Streit einzumischen. Seine Stellungnahme war klar, stimmte aber nicht mit der Auffassung Luthers und Bucers überein. Letztendlich jedoch trat beiderseits die Ansicht in Erscheinung, daß ein erneutes Gespräch dringend notwendig wäre. Bucer brannte vor Sehnsucht nach Einheit auf kirchlicher und politischer Ebene und setzte sich ganzen Herzens hierfür ein, und dies umsomehr, nachdem Luther zum Ausdruck gebracht hatte, er würde einen mündlichen Gedankenaustausch sehr begrüßen. Vor allem sollten sich die Theologen an einem solchen Gespräch zu beteiligen haben. Diesem Vorschlag stimmte Bucer zu. Er wandte sich darauf an eine kleine Zahl von Theologen, die nach seiner Meinung für das theologische Gespräch in Frage kämen, unter denen auch Bullinger und Pelikan. Die Schweizer sind jedoch nicht zu dem Konvent erschienen, so daß der in Wittenberg erzielte Konsens sämtlichen Anstrengungen Bucers zum Trotz ohne die Schweizer zustande gekommen ist. Bucers spätere Bemühungen, sie im nachhinein noch für die Sache der Wittenber-

ger Konkordie zu gewinnen, konnten nie ganz den erwünschten Erfolg erzielen. Nie ist das beiderseitige Mißtrauen ganz ausgeräumt worden. Namentlich Bullinger hat es nie fertiggekreiert, Bucers Unionsbestrebungen ohne Mißtrauen zu beobachten. Wie sorgfältig Bucer vorging, wird aus den edierten Texten klar. Der Bericht „*An die fratres zubringen, was bey D. Luthern gehandelt Anno 1536*“ zeigt, daß er sich der auszuräumenden Hindernisse klar im Bilde war. Die umstrittene Frage der *manducatio impiorum* wurde in Wittenberg ausdrücklich aus der Diskussion ausgeklammert (S. 154). Die immer wieder kolportierte Auffassung, Bucer habe in diesem Punkte Luther klein nachgegeben, wird im Bericht nicht bestätigt. Auch bietet der Bericht keine Anhaltspunkte (S. 154, 2–7: „darob wollen wir nicht zancken“), die auf eine servile Haltung Bucers Luther gegenüber schließen ließen. Der Vortrag für seine Amtskollegen atmet eine große Umsichtigkeit. Dabei fehlte es ihm aber nicht an Entschlossenheit. Es gelang ihm, den Straßburger Rat davon zu überzeugen, daß die in Wittenberg erzielte Konkordie die in Augsburg überreichte Bekenntnisschriften tatsächlich in keiner Weise beeinträchtigte. Die Autorität der Obrigkeit war damit voll respektiert worden. Mittels eines Kanzelwortes unterrichtete Bucer auch die Kirchengemeinde, und von Straßburg aus wurden alsbald weitere Aktivitäten entfaltet, um dem mit Luther erreichten Konsens im breiten Kreise weiteren Nachdruck zu verleihen. Die Stadt Basel entsandte Grynäus und Karlstadt nach Straßburg, um sich dort an Ort und Stelle zu erkundigen. Bucer stellte ihnen die entsprechenden Dokumente zur Verfügung. Dabei ging er von seiner ursprünglichen Überzeugung aus, Zwingli und Ökolampad hätten, wenn sie am Leben geblieben wären, der Wittenberger Konkordie zugestimmt. Bucer und Capito vertraten Zürich und Bern gegenüber diese Ansicht. Bucer ging dabei von dem Grundgedanke aus, fromme und vernünftige Leute müssen geradezu zwangsmäßig zur Übereinstimmung kommen können: „Es ist zwar kein kilch vnder vnserem Euangelio, die ia nit glaubt vnd leeret, das der herr selb ist vnd handelt by vnd mit siner kilchen vnd gemeinde vnd das ordenlichen durch den dinst am Euangelio, der da stath in worten der predig vnd gebruch der Sacramenten“ (S. 257). Damit klingt das Motiv an, das Bucer in den *Retractiones* in der 3. Auflage des großen Evangelienkommentars (1536) zur Geltung bringt. Stärker als je zuvor betonte der Straßburger den ver-

mittelnden Charakter des Kirchenamtes, wobei er jedoch seine Grundansicht ungekürzt aufrechtthielt: „Weder der Pflanzende noch der Begießende ist etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt“, ein Schriftwort, das immer wieder in seiner Theologie begegnet.

Die Retraktionen wurden von den Schweizern mit großer Zurückhaltung empfangen. Im Hinblick darauf übersetzte Bucer sie selbst ins Deutsche. Dabei bot sich ihm die Gelegenheit, ausführliche Ergänzungen hinzuzufügen, wodurch diese neue Version („anderwert gehandelt“, S. 307) nicht nur in quantitativer, sondern auch qualitativer Hinsicht erhebliche Änderung aufweist. Die Edition (S. 306–388) setzt diese Unterschiede deutlich ins Bild.

Aber auch hier bleibt Bucer seinen ursprünglichen Absichten treu: der Aussöhnung der zerstrittenen Parteien. Er konnte das umso eher tun, da in den 30er Jahren seine eigene Theologie im gewissen Sinne zum Abschluß gekommen war. Die Auseinandersetzungen mit den radikalen Täufern und Spiritualisten hatten ihn innerlich mehr und mehr in Richtung Luther gedrängt. So legt dieser Band der Deutschen Schriften ein klares Zeugnis von Bucers Unionsbestrebungen, einem Grundzug seiner dialogischen Theologie, ab. Die reichlich annotierten Dokumente verleihen uns einen Einblick in den Charakter dieser Bemühungen. Bucers Einsatz war keineswegs ein oberflächliches, lediglich von politischen Motiven beherrschtes Treiben. Ihn beseelte der Wunsch, die Einheit der Christen dort zu realisieren, wo sie auch am meisten zutage treten mußte: beim Abendmahl des Herren.

Der zweite Teil des 6. Bandes bringt die Edition von zwei Schriften aus dem Jahre 1535. Walter Delius hat sie bearbeitet. Die erste Schrift betrifft eine Einführung, die Bucer für die Übersetzung von Augustins Brief an Bonifacius angefertigt hat. Der Brief hatte zum Zweck, die weltlichen Oberen, d.h. hier konkret die Augsburger Obrigkeit, von ihrer Verantwortlichkeit in religiösen und kirchlichen Angelegenheiten zu überzeugen.

In Straßburg selbst hatte Bucer einen Magistrat kennengelernt, der immer wieder der Anspornungen der Prediger brauchte, um hinsichtlich der Einführung der Reformation aktiv einzugreifen. Auf der Straßburger Synode von 1533 wurde betont, der Obrigkeit stünde gerade als Dienerin Gottes das Schwert, d.h. die volle Jurisdiktion zur Verfügung. Sie hätte alles

aufzubieten, um dafür zu sorgen, daß der Name Gottes bei den Untertanen geheiligt und sein Reich ausgebreitet werden sollten. Die Oberen hätten daher darauf zu achten, daß die Lehre Gottes lauter unterrichtet würde. In der bedeutenden, pastoralen Schrift von 1538 arbeitet Bucer diese Gedanken bis ins Einzelne aus: die Obrigkeiten seien wie die Kirchendiener als Hirten des Volkes zu betrachten. Die gleiche Lehre vom Staat liegt auch der Beschreibung der Obrigkeitssaufgaben in *De Regno Christi* (1550) zugrunde.

Die Einführung und das Nachwort von Bucers Hand in *Vom Ampt der Oberkait* versuchen klarzumachen, daß die Obrigkeit eine positive Aufgabe hat. Hat doch Augustin im Streit gegen die Donatisten an die Obrigkeit appelliert. Bucer weist darauf hin, es sei ein fataler Irrtum zu meinen, man könne die Sorge für die reine Religion aus dem Aufgabengebiet der Obrigkeit streichen. Im Nachwort zu der Übersetzung von Augustins Schreiben erörtert Bucer, daß die Reformation keineswegs zu einem Schisma führe. Die christliche Gemeinde halte einfach am Glauben an Christus fest. Wer ihn im wahren Glauben anruft, höre der Gemeinde an. Diese Anschauung von der Kirche bedeutete keineswegs eine Verachtung der weltlichen Obrigkeit. Vielmehr unterstützte sie ihre Autorität.

In einer großzügig angelegten Schrift verdeutlichte Bucer ganz ausführlich seine Ansichten. In der Dialogi oder Gespräch entfaltet er seine Auffassungen über die Gemeinde, wie diese sich besonders in kirchlicher-struktureller Form gestaltet. Wer hat das Anrecht, Prediger zu berufen und andere kirchliche Verordnungen zu erlassen? Bucer beantwortet diese Fragen in Form eines Dialogs. In einem guten Gespräch sollen Argument und Gegenargument beide gebührend berücksichtigt werden. Von eminenter Bedeutung in Bucers theologischen Gedankenwelt sind die naturrechtliche Kategorien, die für die Auffassungen klassischer Autoren über die Staatsgewalt Raum schaffen. Falsche Religionen schädige die Moral. Ihr sollte im Namen der Obrigkeit entgegengetreten werden. Der äußerliche Dienst der Kirche sei von Gott eingesetzt worden, der mit dem äußerlichen Zeichen der Predigt und der Spende der Sakramente den Gläubigen seine himmlischen Gaben schenkt.

Hier habe die Obrigkeit ihre eigene Verantwortlichkeit. Sie habe darauf zu achten, daß dieser Dienst der Predigt ordentlich vor sich geht.

Bucers Denken ist durch das Naturrecht geprägt worden, das er in recht ungewohnter Weise mit dem Zeugnis der hl. Schrift in Verbindung zu setzen versteht. Unschwer läßt sich auch bei ihm humanistisches Gedankengut feststellen. Ähnliches gilt auch für die thomistische Lehre vom Staat, die sich in einigen wesentlichen Aspekten bei Bucer nachweisen läßt. Darüber hinaus mißt er dem Alten Testament große Bedeutung bei. In einem breitangelegten Entwurf theokratischen Denkens trägt er seine vielfarbigen und reichschattierten Auffassungen vor. Sie kommen jedoch alle in dem Grundgedanken zusammen, daß alles dem Dienst der Verkündigung untergeordnet sei. In einer bestimmten Art und Weise wirkt sich in Bucers Anschauungen der Gedanke aus, das Äußerliche sei dem durch die Obrigkeit kontrollierbaren Bereich zuzuordnen, das Innerliche als die Wirkung des Geistes Gottes zu sehen. Diese Gedanken sind zum Teil in den Reformierten Protestantismus und den Pietismus eingegangen. Grundlegende Auffassungen aus diesen geistlichen Strömungen sind auf Bucers für diese Thematik so bedeutsame Schrift zurückzuführen.

Der zweite Teil des Bandes bietet sechs ungedruckte Schriften, die sich alle auf die Synode von 1539 beziehen, die im Rahmen einer Verbesserung der kirchlichen Situation in Straßburg abgehalten wurde. Die Bearbeitung dieser Dokumente ist von der Hand von Marijn de Kroon und Hans-Georg Rott. Diese Synode ist vor allem im Hinblick auf die von den Predigern erwünschten Einführung der Kirchenzucht von Bedeutung. In diesem Hintergrund ist das erste so instruktive Stück zu lesen, das uns einen Einblick in die Bedeutung einer uniformen Feier des hl. Abendmahls verleiht. In dieser Feier konzentriert sich offenbar das kirchliche Leben. Die Texte zeigen auch, daß gerade im Hinblick hierauf die Notwendigkeit der Zucht betont wird. Die Dokumente, die uns einen Blick in die Straßburger Liturgie verschaffen, sind wichtig. Das gleiche gilt auch für die Kirchenordnung, die zur Synode diskutiert wurde. In einem sorgfältigen Überblick schildern die Bearbeiter den Lauf der Dinge. Ganz besonders interessant ist das Fragment der Glaubensartikel, die auf der Synode angenommen wurden. Die Verbindung, die in diesen Artikeln zwischen Wiedergeburt, Erwählung und Glaube gelegt wird, fällt besonders auf. Es ist vor allem Zanchius gewesen, der diesem Glaubensbekenntnis eine große Bedeutung beigemessen hat. Im

Hinblick auf den eigenen Standpunkt dieses Theologen wundert uns das nicht.

Die Dokumente, die hier zum ersten Mal veröffentlicht werden, unterrichten uns bestens über Bucers Auffassungen bezüglich der Gemeinde, des Pastorats, der Kirchenzucht und der Konfirmation. Was in Straßburg nicht gelingen wollte, das konnte in Hessen im gewissen Maße wohl zustande gebracht werden. Zum Teil konnte Calvin, von dessen Beteiligung an der Synode man ausgehen darf, in seiner Flüchtlingsgemeinde in Anwendung bringen, was Bucer vor Augen schwebte. Die Herausgabe dieser Texte macht klar, daß die Straßburger Synode von 1539 mehr auf sich hat, als man für gewöhnlich angenommen hat. Auch dieser Teil von Martin Bucers Schriften kann in dieser Hinsicht das Studium seiner Gedankenwelt weiterhelfen.

Der dritte Teil des 6. Bandes ist von Marijn de Kroon und Hartmut Rudolph bearbeitet worden. Er enthält die *Kurtze schriftliche erklärungen* (1534), *Der kürtzer Catechismus* (1537) und *Der Kürtzer Catechismus* (1543). Als Anhang ist eine Reihe von Fragmenten aus dem *Berner Catechismus* (1538) hinzugefügt. Der Edition dieser Dokumente ist eine ausführliche Einleitung von Rudolph vorangestellt. Er stellt Bucers Katechismen im Rahmen der reformatorischen, katechetischen Tradition, wie diese sich in Straßburg gebildet hatte. Capitos *Kinderbericht und fragstück von gemeynen puncten Christlichs glaubens*, wurde noch im gleichen Jahre (1527) ins Latein übersetzt: *De pueri instituendis ecclesiae Argentinensis Isagoge*. Rudolph nennt Capitos Schrift den ersten Katechismus der Reformation in Straßburg (S. 21). Die Reichsstadt war eine der ersten Städten, in der die Institution der *Kinderlehre* gegründet wurde. Die *Kinderlehre* war jedoch in der Knappheit ihrer Fassung nicht geeignet, den Forderungen der Zeit gerecht zu werden. Die Herausgabe der *Kurtze schriftliche erklärungen* stand im Zusammenhang mit dem Wunsch, der zur ersten Straßburger Synode laut geworden war, die Gemeinde auf der zuverlässigen Grundlage einer klaren Lehre zu stellen. Der Katechismus-Unterricht sollte auf den Aufbau der Gemeinde ausgerichtet sein, wie das auch mit der Kirchenordnung der Fall war. Gemeindeaufbau ist für Bucer ein Leitmotiv (S. 22).

Die einfachen Gemeindemitglieder sollten ausgerüstet werden, den Auffassungen der radikalen Täufer und Spiritualisten entgegenzutreten. Daß Bucer die Fähigkeiten der Gemeinde recht hoch ein-

schätzte, geht daraus hervor, daß er Griechische und sogar Hebräische Wörter in den Text des Katechismus einfließen ließ. Der Katechismus von 1534 erweckt den Eindruck, Bucer wolle mit diesem Kompendium der christlichen Lehre jedes Gemeindemitglied zu einem mündigen und theologisch gebildeten Gläubigen machen. Die Schrift enthält ausführliche Exkurse über Sonderthemen, die in den Auseinandersetzungen mit Rom und den Täufern diskutiert wurden.

Daß Bucer tatsächlich mit den Katechismen den Aufbau der Gemeinde zustande bringen wollte, im gleichen Sinne wie das auch in der Schrift *Von der waren Seelsorge* (1538) der Fall ist, geht aus den Fragen über die Kirche, die Ämter, das Sakrament und das Abendmahl klar hervor. Die Kindertaufe wird unter Berufung auf die Bedeutung des Gnadenbundes verteidigt. Die Notwendigkeit der Taufe aufgrund des Bundes Gottes war so allgemein verbreitet, daß man dafür kein besonderes Herrenwort brauchte. Sie war eine Selbstverständlichkeit. So selbstverständlich aber die Kindertaufe war, so evident war es für Bucer auch, daß das Abendmahl eine angemessene Vorbereitung forderte. Bucer sah die Kirchenzucht im Zusammenhang mit diesem Sakrament. Er verstand sie als eine Ausübung der Schlüsselgewalt durch die Ältesten, wobei die Exkommunikation nicht ausgeschlossen wurde.

Bucer war davon überzeugt, daß es gerade in diesem Punkt den Täufern den Wind wegzufangen galt. Auch schwebte ihm eine heilige Gemeinde vor Augen, aber dieses Merkmal der Kirche mußte durch ein treu erfülltes Pastorat ganz besonders gepflegt werden. Die Beichte stieß auf Einwände, das pastorale Gespräch jedoch könnte ganz besonders nützen.

In der breitgefaßten Gliederung des Katechismus – er zählt in der Edition immerhin 120 Seiten – spiegelt sich das Bedürfnis wider, die Leute aufzuklären und sie zu veranlassen, ihr Christsein ernstzunehmen. Die Weitläufigkeit wirkte jedoch zweckwidrig. Aus dem viel kürzer gefaßten Katechismus von 1537 wird klar, daß Bucer dieses Bedenken zerstreuen wollte. Er entwarf ein kurzgefaßtes Lehrbuch, das mit knappen Fragen und Antworten den gleichen Stoff erheblich einfacher behandelte. Aber auch hier springen die spezifischen Züge von Bucers Auffassungen zum Gemeindeaufbau deutlich heraus: der Geist fügt die Gläubigen in einem Körper zusammen, innerhalb dessen die Kirchen-

zucht in einer pastoralen Weise ausgeübt wird. Die 24 Holzschnitte, die den ursprünglichen Druck von 1537 schmücken, sind auch in dieser Edition des Katechismus schön abgedruckt worden.

Die Herausgabe von 1543 fällt vor allem durch die große Bedeutung, die der *Erklärung des Kirchen diensts* gewidmet wird, auf. Dieser Abschnitt bildet eine ausführliche Darstellung von Bucers ekklesiologischem Ideal. Er enthält eine durchgearbeitete Lehre des Amtes, das in einer lebendigen Gemeinde funktioniert. Bucers Ausführungen können als ein Plädoyer für die Einführung der Konfirmation und das Amtsverständnis als eine rein kirchliche Funktion verstanden werden.

Mit Recht weist Rudolph darauf hin, daß in den drei Katechismen eine gleiche Linie durchgezogen wird. Hier liegen die Anfänge der Reformierten Tradition. Diese ist nicht nur aus der Zählung der Gebote des Dekalogs festzustellen. Sie tritt auch in dem immer spürbaren Interesse für die Ekklesiologie zutage, in der Bucer die Amtsfrage harmonisch mit dem pneumatologisch verstandenen Priesteramt aller Gläubigen zu verbinden versteht.

Die Herausgabe dieser drei gewichtigen Dokumente aus der katechetischen Literatur in einem Sonderband ist durchaus sinnvoll. Sie stellt besonders durch die wertvolle Einführung und auch durch die sorgfältige Anmerkungen in übersichtlicher Weise heraus, daß es für Bucer einen innerlichen Zusammenhang zwischen *doctrina* und *disciplina*, Lehre und Zucht, Pastorat und Gemeindeaufbau gibt. Der Band bringt unmißverständlich ans Licht, daß Bucers theologisches Denken und Handeln durch eine Grundidee getragen wird. Aller Flexibilität im Gespräch und Dialog, in der Frage und Antwort, liegt nichtsdestoweniger eine tiefe Einheit im Denken und Lebensgefühl zugrunde, die beide in der Frömmigkeit wurzeln. Es kam darauf an, diese zu vertiefen, wo immer das auch möglich war.

Diese Einheit in Bucers Denken und Handeln stellt sich vielleicht noch am meisten im 17. Band der Deutschen Schriften heraus. Die Bearbeitung dieses Bandes ist hauptsächlich von der sachkundigen Hand von Werner Bellardi. Sämtliche Dokumente beziehen sich auf die letzten Straßburger Jahre Bucers. Der Band enthält drei Teile: 1. Drei gedruckte Schriften, die sich in der Hauptsache auf die Lage, die aus dem Verlauf des Schmalkaldischen Krieges und dem Scheitern der Einführung der Reformation im Erzstift Köln entstanden war, beziehen. 2. neun unge-

druckte Dokumente, die mit dem Thema *Kirchenzucht und Gemeindereformation* im Zusammenhang stehen. Und 3. eine Reihe von Briefen, Protokollen und Gutachten, die sich alle auf die Einführung des Interim in Straßburg beziehen.

Im 1. Teil wehrt sich Bucer in einer pastoralen Auslegung des 120. Psalms *De CXX. Psalm, Ein danck und Betpsalm wider die falschen zungen ...* (1546). Anton Engelbrecht hatte ihn in einer Schmähschrift angeschwärzt. Bucer verteidigte sich, indem er herausstellte, seine Predigten in Bonn seien der Hl. Schrift durchaus gemäß. Darüber hinaus widerlegte er zahlreiche Anschuldigungen gegen seine Person. Die kleine Schrift ist außerdem eine Quelle, aus der eine Reihe von biographischen Einzelheiten ausgegraben werden können.

Das zweite Dokument dieses Teiles, *Ein Sendtbrieve Martini Bucer, Das sich niemand zu verwundern habe, Auch mit ursach kleinmütig und zag zu werden ab der schweren triebzal diser zeit ...* (1547), hatte zum Zweck, die angefochtene Straßburger Gemeinde zu ermutigen. In dieser Schrift beklagte Bucer sich über den Aufbau der Straßburger Kirche, der nahezu einer Verachtung der Bibel gleichkäme; über die Vernachlässigung der Kirchenzucht und den Mangel an wirklicher Gemeinschaft innerhalb der Kirche. Im Grunde war die Schrift ein Appell an die Straßburger, doch noch mit der Einführung der Kirchenzucht Ernst zu machen und so ein Zeichen wahrhaftiger Bekehrung zu setzen.

Die letzte Schrift, *Ein summarischer Vergriff*, ist eine Zusammenfassung der evangelischen Lehre, zu der man sich seit der Einführung der Reformation in Straßburg bekannt hat. Sie ist ein 29 Artikel umfassendes Glaubensbekenntnis, in dem auch die Ekklesiologie stark in Erscheinung tritt. Das Dokument hat deshalb besondere Bedeutung, weil es bei den Verhandlungen über die Einführung des Interim in Straßburg eine Rolle gespielt hat.

Die Texte im 2. Teil des Bandes betreffen alle die Geschichte der „christlichen gemeinschaft“ in Straßburg, zu der Bellardi die bedeutende Arbeit *Die Geschichte der „christlichen gemeinschaft“ in Straßburg* (1546/1550). *Der Versuch einer „zweiten Reformation“* (= QFRG 18), Leipzig 1934, veröffentlicht hat. Die Dokumente geben Aufschluß über die Frage, ob Bucer das Ideal der Volkskirch aufgegeben und diese gegen eine Freiwilligkeitsgemeinde gleichsam eingetauscht habe. Können man dieser Entwicklung mit Recht ein pietisti-

sches Element zusprechen, oder sie vielmehr als eine legitime Entfaltung des Gedankenguts, das Bucer von Anfang zu eigen gewesen ist, betrachten? Die Beantwortung dieser Fragen hängt von der Bedeutung ab, die man Bucers schon im Evangelienkommentar aus den zwanziger Jahren vorgetragenen Ausführungen beimisst, in denen er sich für eine enge Verbundenheit der Gläubigen, für eine wahrhaftige Gemeinschaft, in der zum gegenseitigen Gewinn die Zucht ernst genommen wird, einsetzt. Was Luther resignierend aufgegeben hat, daran hat Bucer bis zum Ablauf seiner Straßburger Zeit festgehalten. Das gleiche Ideal verteidigte er in seinen während seines Exils in England veröffentlichten Schriften. Wir neigen dazu, von einer legitimen Entwicklung zu sprechen, die allerdings durch die außergewöhnlichen durch die Einführung des Interim mitbestimmten Umstände in Straßburg beschleunigt worden ist.

Wir stellen einen Meinungsunterschied fest bezüglich einiger Fragen zur Datierung und zu der Frage, ob *Von der kirchenmangel und fähl unnd wie dieselben zu verbessern* mit dem Manuskript von „*buchlin von gemeinschaft der kirchen*“ zu identifizieren sei (vgl. dazu H.G. Rott in: Quellen zur Geschichte der Täufer 16, Elsaß 4, Teil Stadt Straßburg 1543–1552, Gütersloh 1988, 200 ff.; M. Greschat: Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491–1551, München 1990, 272 Anm. 13; anders G. Hammann: Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Stuttgart 1989, 350 f.).

Der letzte Teil der Schriften, die in diesem Band aufgenommen sind, beziehen sich auf das Augsburger Interim. Werner Bellardi und Marijn de Kroon haben diese Texte bearbeitet. Aus diesen Stücken geht klar hervor, daß Bucer seine große Begabung für den Dialog keineswegs genützt hat, um endlose Kompromisse abzuschließen. Zutreffend bemerkt Robert Stupperich (S. 7): „Seine Theologie bleibt dieselbe. Bucer ist trotz der Verhandlungsbereitschaft kein Mann des Kompromisses. Seine Wirkung ist so stark, daß er mit besserem Zeugnis in die Geschichte eingeht als mancher andere Reformator“. Tatsächlich fehlte es Bucer nicht an Mut. Die in diesem Band edierten Schriften und Gutachten legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Bucers entschiedene Haltung führte dazu, daß er in Straßburg nicht mehr zu handhaben war. Sein Fortgang aus der Freien Reichsstadt läutete eine Periode ein, in der sein Name und auch wesentliche Teile seines theologischen Denkens

allmählich in Vergessenheit geraten sind. Der eigentliche Gewinn der Herausgabe seiner Schriften liegt vor allem darin, daß das Bild seiner Person besser als vorher nachgezeichnet werden kann. Dabei vermittelt seine Theologie Ansichten, die aufgrund ihres tiefen Sinnes und wegen ihrer Wirkungskraft von aktueller Bedeutung bleiben.

Apeldoorn

Willem van 't Spijker

Willem van 't Spijker (Hrg.): *Calvin. Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag*, Kampen (Kok Pharos Publishing House) 1991, 12, 430 S., kt., ISBN 90-242-3057-8.

Die 33 in dieser Festschrift versammelten, fast ausnahmslos in deutscher oder englischer Sprache verfaßten Beiträge spiegeln die Weite des Wirkungskreises des Jubilars wider. Als langjähriger Sekretär des Internationalen Calvin-Kongresses hat Wilhelm H. Neuser Gesprächspartner und Schüler nicht nur in anderen Kontinenten, sondern auch in anderen Disziplinen über die Kirchengeschichte hinaus gewonnen. Die Vielfalt und Fülle der Beiträge kann an dieser Stelle nur angedeutet werden. Eine erste Abteilung bietet eher grundsätzliche Erwägungen zum Thema „Reformation und Geschichte“. So entfaltet J. S. Rhee von der Universität Seoul geschichtstheologische Überlegungen im Gespräch mit östlichen Ansätzen (S. 3–17). B. J. van der Walt, Potchefstroom, erörtert den Begriff der Reformation im Vergleich mit anderen Konzepten von Erneuerung (S. 18–30). Ebenfalls auf grundsätzliche historiographische Fragen bezogen, erörtert J. Rogge das Thema „Lernschritte in der DDR im Spiegel reformationsgeschichtlicher Jubiläen“ (S. 31–39).

Im zweiten Teil sind Beiträge zum Thema „Calvin und seine Beziehungen“ versammelt. In der Mehrzahl arbeiten sie einzelne Aspekte der Theologie Calvins am Text der *Institutio Christianae Religionis* oder der Korrespondenz heraus: J. J. Steenkamp, A Review of the Concept of Progress in Calvin's Institutes (S. 69–76); D. Willis-Watkins, The Unio Mystica and the Assurance of Faith According to Calvin (S. 77–84); P. C. Potgieter, The Providence of God in Calvin's Correspondence (S. 85–94); H. Chul-Ha, Theology of Ministry of John Calvin (S. 95–105). R. C. Gamble hebt einen bislang nicht genügend beachteten Aspekt der Kontroverse Calvins mit P. Caroli hervor. Calvins Argumente in sei-

ner Schrift gegen die Verleumdungen des P. Caroli von 1545 betreffen nicht nur die Frage der Trinitätslehre und die Geltung der altkirchlichen Bekenntnisse, sondern auch methodologische Fragen (S. 130–137). R. M. Kingdon macht einmal mehr seine große Quellenkenntnis zur Genfer Reformation für die Aufhellung einer kleinen, aber interessanten Einzelheit furchtbar: Popular Reactions to the Debate between Bolsec and Calvin (S. 138–145). M. de Kroons Beitrag „Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände“ zeigt, daß die Einflüsse des Straßburger auf den Genfer Reformator noch längst nicht hinreichend aufgeklärt sind (S. 146–156). Calvins Auffassungen zum Widerstandsrecht der Stände, zum ius reformationis, zur Freiheit der Stände und zur Berufung einzelner Privatpersonen, die sich gegen gottlose Herrscher auflehnen, haben Parallelen bei Bucer. Sie werden teilweise gerade in Texten, die nach Calvins Aufenthalt in Straßburg 1538–41 entstanden sind, entfaltet.

Ein dritter Teil der Festschrift umfaßt Beiträge zum Thema „Reformatoren und Reformierte“. Aus dem Bereich der zwinglianisch geprägten Reformation berichten Helmut Feld über die Begegnung von humanistisch geprägter Theologie und mittelalterlicher Volksfrömmigkeit (S. 181–202) und E. A. Dowey über den wenig bekannten Traktat Bullingers *Der alte Glaube von 1537* (S. 270–278). Dem Engagement des Jubilars in der Bucer-Forschung entsprechend, sind gleich drei Beiträge Martin Bucer gewidmet. M. Brecht erörtert Bucers Bericht über die Heidelberger Disputation (S. 214–228). H. J. Selderhuis versucht die hermeneutisch-theologische Grundlage der Auffassungen Bucers zur Ehescheidung herauszuarbeiten (S. 229–243). J. Rott präsentiert einen Brief vom Beginn der achtziger Jahre, aus dem anschaulich hervorgeht, wie Bucers Erbe im Zeitalter der Konfessionalisierung zwischen die Fronten geriet (S. 244–254). Neben W. van 't Spijkers Erörterung der „Prädestination bei Hyperius“ (S. 291–304) ist in diesem Teil der Festschrift vor allem auf C. Augustijns Beitrag „Die Autorschaft des *Consilium ad modum paternum*“ hinzuweisen (S. 255–269). Augustijn kann gute Argumente dafür anführen, daß diese im Zusammenhang der Religionsverhandlungen zwischen Protestanten und Altgläubigen entstandene und vielfach Calvin zugewiesene Schrift wahrscheinlich auf Bucer zurückgeht.

Der letzte Teil enthält unter dem Titel „Kirche und Kirchenverfassung“ Beiträge zu verschiedenen Themen. Hervorzuheben sind hier H. H. Eßers Darstellung der reformierten Abendmahlslehre und -praxis (S. 357–378) sowie M. Welkers Charakterisierung reformierter Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts (S. 391–409). Den Abschluß bildet eine von P. de Klerk erstellte Bibliographie W. H. Neusers (S. 411–428).

Wie in den meisten Festschriften sind nicht alle Beiträge von gleicher Bedeutung. So könnte die für Theologiestudierende der Kirchlichen Hochschule Wuppertal verfaßte Periodisierung von Calvins Leben und Werk (S. 55–68) getrost entfallen, da sie keine über bereits vielfach Gedrucktes hinausgehenden Informationen enthält. Insgesamt bietet die Festschrift jedoch eine gute Mischung aus eher allgemeinen Überlegungen zu grundsätzlichen Problemen historisch-theologischer Forschung und interessanten Spezialstudien zu einzelnen Aspekten der Theologie Calvins und anderer „reformierter Reformatoren“. Corrigendum u.a.: im Inhaltsverzeichnis S. VII und in der Überschrift S. 244 „Matthias Ritter“ statt „Matthias Bitter“.

Heidelberg

Christoph Strohm

Heiko A. Oberman: *Initia Calvini: The matrix of Calvin's Reformation* (= Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 54 no. 4), Amsterdam – New York – Oxford – Chicago 1991, 43 S., kt., ISBN 0-444-85729-X.

Das anzuzeigende Heft enthält außerordentlich dicht gedrängte, reiche Beobachtungen zu den prägenden Faktoren und Grundmustern, welche die Genese der Theologie Calvins bestimmt haben. Ein erster Gedankengang unter der Überschrift „De me non libenter loquor“ ist dem auffälligen Sachverhalt gewidmet, daß bei Calvin im Unterschied zum Beispiel zu Luther die Biographie ganz hinter der Theologie zurücktritt. In einem zweiten Kapitel diskutiert H. A. Oberman verschiedene Versuche in der jüngeren Forschung, die wichtigsten Einflüsse auf die Formation der Theologie Calvins herauszuarbeiten. Dabei nehmen mittelalterliche Autoren einen breiten Raum ein. Der Abschnitt endet mit einer pointierten Formulierung: „In this thoroughgoing and

radical finalism Calvin is, plus Scotiste que Duns Scot' – so much so that he transcends the boundaries within which such schoolies make sense“ (S. 18). Es wird zu diskutieren sein, ob nicht doch eher aristotelische Einflüsse auf den teleologischen Zug in der Theologie Calvins gewirkt haben, zumal gerade in Frankreich der Calvin in mancher Weise nahestehende Jacques Lefèvre d'Étaples einen humanistisch gereinigten Aristoteles verbreitet hatte.

Im dritten Kapitel erörtert Oberman im Anschluß an William J. Bouwsma, aber zugleich über ihn hinausführend, die Begriffe „labyrinth“ und „abyss“ als Schlüsselbegriffe der frühen Calvin'schen Theologie. Der traditionelle theologische Zugang zu den *Initia Calvini* wird überschritten, indem dessen *subita conversio ad docilitatem* in einleuchtender Weise als Weg aus denkerischer Verirrung und Rettung aus dem Abgrund menschlicher Unordnung in den Blick kommt. Anstelle der Fülle origineller Einsichten in diesem Zusammenhang sei nur ein Satz zitiert: „The Holy Spirit, long recognized as a major and characteristic theme in Calvin's doctrine, is de facto the Divine Analyst and Psychotherapist“ (S. 29).

Ein vierter Gedankengang ist Calvins theologischer Erstlingsschrift *Psychopannychia* und dem Seneca-Kommentar gewidmet. Dabei geht Oberman zurecht auf die wichtigen Einflüsse auf Calvins späteres reformatorisches Werk ein, die sich aus seinem Studium des römischen Rechts in der Welt der humanistischen Jurisprudenz ergeben. Nur zuzustimmen ist auch der Folgerung: „... the point of departure for future scholarship will be Calvin as the student of statecraft in the politically volatile situation of an emerging absolutist monarchy“ (S. 38). So ordnet der abschließende Abschnitt die dargelegten Beobachtungen in den Horizont einer Situation ein, die für den jungen Calvin wie für andere dem reformierten Glauben zugewandte durch Verfolgung und schließlich Exil bestimmt war. In dieser Atmosphäre haben sich die Zentralthemen von Calvins biblischer Theologie herausgebildet: die Ehre Gottes, das verborgene Wirken des Heiligen Geistes, das Wachsen des Gottesreiches, die Gefahr der Idolatrie und das Wirken des Satans. Soviel Einflüsse sich auch aufweisen lassen, Calvins Theologie geht darin nicht auf: „... at the center of the *initia* stands the never forgotten experience of the abyss as the deadly flight from God, and the growing insight in the lifegiving refuge with God“ (S. 43). Man kann gespannt sein, ob H. A. Ober-

man diesen knappen und doch treffenden Beobachtungen zu den Initia Calvini noch weitere, ausführlicher Gedanken zu der Vollgestalt Calvin'scher Theologie folgen läßt.

Heidelberg

Christoph Stroh

Robert Stupperich: Westfälische Reformationsgeschichte. Historischer Überblick und theologische Einordnung (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 9). Bielefeld (Luther-Verlag) 1993, 265 S., 1 Karte, geb., ISBN 3-7858-0351-6.

Der aus dem münsterländischen Laer stammende Kartäuser Werner Rolevinck (1425–1502) hatte eine hohe Meinung von den Westfalen. In seinem 1474 erschienenen Werk „De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae“ (Text der Erstausgabe mit deutscher Übersetzung hg. von Hermann Bückler, Münster 1953) behauptet er, sie stammten von Japhet, dem dritten Sohn Noahs, ab. Deshalb war er davon überzeugt, daß die Westfalen in ihrer Gläubigkeit von keinem anderen Volk übertroffen würden. Auch wenn Rolevinck hier ein übertriebenes Bild zeichnet, so ist doch die Bedeutung dieses Raumes für die Reformationsgeschichte unbestritten. Sie darzustellen ist freilich schwierig, weil die Entwicklung recht unterschiedlich verlief. Begrüßenswert ist es daher, daß der Nestor der westfälischen Kirchengeschichtsschreibung, der langjährige Direktor des Instituts für westfälische Kirchengeschichte Robert Stupperich, nun eine Summe seiner Forschungen vorlegt. Darum handelt es sich in der Tat, denn der 1904 geborene Theologe kann auf zahlreiche eigene Spezialuntersuchungen zurückgreifen, von denen in dem vorliegenden Buch allein 42 genannt sind (S. 246f.). Nach dem Überblickswerk „Die Reformation in Deutschland“ (1972, ³1988) und dem „Reformatorenlexikon“ (1984) präsentiert Stupperich damit eine dritte Monographie als Zusammenfassung seines umfangreichen Lebenswerkes. Dem Vorwort gemäß versteht er selbst es als eine Art Vermächtnis für diejenigen, „die nach uns kommen“ (S. 9).

Erklärtes Ziel der „Westfälischen Reformationsgeschichte“, die die bekannten Werke von Hermann Rothert, Wilhelm Kohl und Alois Schröer fortführen möchte, ist das Bemühen darum, „den inneren Gang des reformatorischen Geschehens in den Mittelpunkt zu stellen“ (S. 11), sich also auf die mit den politischen und sozia-

len Verhältnissen verwobenen religiösen Kräfte der Zeit zu konzentrieren. Die Einleitung skizziert kurz diese Aufgabenstellung, deutet den westfälischen Lebensraum an und begrenzt ‚Reformation‘ als biblisch-kirchlichen Begriff. Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß schon im 15./16. Jahrhundert die Bedeutung des Reformationsbegriffes changierte zwischen dem Vergangenheitsmodell im Sinne der Wiederherstellung alter Normen und der zukunftsorientierten Sicht einer Verbesserung und Anpassung an geänderte Verhältnisse (vgl. Eike Wolgast, Reform, Reformation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, Stuttgart 1984, S. 313–360, bes. S. 321ff.). Im folgenden beschreibt Stupperich in chronologischer Ordnung eingehend die Ausbreitung der ‚neuen‘ Lehre in den westfälischen Territorien anhand ihrer Verfechter und Gegner. Intensiv wird dabei ihr Schrifttum, speziell die Kirchenordnungen, herangezogen. Dazu fügt er über weite Strecken des Buches biographische Skizzen aneinander, was angesichts der ausgebreiteten Materialfülle dem Leser die Orientierung nicht gerade erleichtert, zumal den einzelnen Kapiteln systematisierende Zusammenfassungen fehlen.

Das Kapitel „An der Schwelle einer neuen Zeit“ (S. 13–27) beschreibt zunächst die Rechts- und Besitzverhältnisse im mittelalterlichen Westfalen, die durch dürftige Predigtqualität und verschiedene Frömmigkeitsformen charakterisierte kirchliche Lage und den Humanismus „als Zeichen der Aufbegehrens“. Der zweite Abschnitt diskutiert „Die neue Verkündigung und ihre Rezeption in Westfalen“ (S. 28–47). Luther selbst hat zwar nie westfälischen Boden betreten, wirkte aber durch die Verbreitung seiner Schriften sowie Briefkontakte intensiv auf die Entwicklung ein. Sein und Melanchthons Einfluß sind vor allem seit 1530 greifbar, als man in westfälischen Städten begann, nach dem Vorbild der Hansestädte Bürgerschaften zu bilden, um die Reformation einzuführen. In Verbindung mit den ersten evangelischen Predigern in Westfalen, die meist dem Orden der Augustiner-Eremiten zugehörten (etwa Gerhard Hekker in Osnabrück, Gottschalk Kropp in Herford sowie Johann Westermann und Hermann Koiten in Lippstadt), kam es dadurch zu ersten reformatorischen Ansätzen in einigen westfälischen Städten (Minden, Herford, Lippstadt, Soest). Vom Humanismus geprägte neue Schulen so-

wie soziale Unruhen (insbesondere in Münster; dieser Aspekt hätte sicher mehr Aufmerksamkeit verdient) förderten das Verlangen nach Reformation. Ihre „Ausbildung“, wiederum in geographischer und biographischer Orientierung, wird sodann geschildert (S. 48–73). Umsichtig wird herausgearbeitet, daß es weder in den weltlichen noch in den geistlichen Territorien, die den größten Teil Westfalens ausmachten, eine reformationsfreundliche Obrigkeit gab. Deshalb „ist die Reformation weithin nicht von oben her durchgeführt worden. Vielmehr stellte sie hier vielfach eine auf die breite Masse der Bevölkerung gestützte Bewegung dar, die sich langsam und zäh durchsetzte“ (S. 49). Sehr gut deutlich wird die problematische Situation an der Haltung der westfälischen Bischöfe zur Reformation (S. 55ff.), die nicht nur geistliche Oberherren, sondern auch Landesherren weiter Teile Westfalens waren. Hermann von Wied beispielsweise, Erzbischof von Köln und Kurfürst (1515–1547), versuchte mit Hilfe Bucers eine Reformation des Erzbistums, konnte damit aber nicht durchdringen. Von Papst Paul III. exkommuniziert, starb er nach dem Verzicht auf sein Amt 1552 als evangelischer Christ. Anders verhielt sich Franz von Waldeck, Bischof von Minden, Münster und Osnabrück (1530 bzw. 1532–1553), der sich zwar innerlich vom alten Glauben gelöst hatte, sich aber nicht zu einem offenen Bekenntnis zur Reformation entschließen konnte. Immerhin hat er im Dülmener Vertrag vom 14. Februar 1533 den Bürgern Münsters volle Religionsfreiheit eingeräumt. Diese Streiflichter konkretisieren die Buntstreckigkeit der Entwicklung, die durch verschiedentliche Einflußnahme des Landgrafen Philipp von Hessen noch verstärkt wurde.

Im vierten Kapitel beschreibt Stupperich den „Durchbruch in Westfalen im Zeichen der Confessio Augustana“ (S. 74–107). Im Mittelpunkt stehen hier die in ihrem Gefolge entstandenen evangelischen Kirchenordnungen, die eingehend zitiert und diskutiert werden (S. 86ff.: Zu Minden, Soest, Herford, Münster [Die im Frühjahr 1533 vermutlich von Bernhard Rothmann verfaßte Kirchenordnung ist verloren. Da sie durch ein Gutachten der Marburger Theologen zumindest ansatzweise rekonstruierbar ist, hätte sie hier eingehender behandelt werden können.] und Lippstadt).

Der wohl gelungenste Teil des Buches ist das fünfte Kapitel über „Das Täuferturn in Münster“ (S. 108–131), dessen Erfor-

schung Stupperich in den vergangenen Jahrzehnten durch zahlreiche Detailstudien und vor allem durch die Edition der verfügbaren Quellen entscheidend gefördert hat. Präzise und konturenreich wird die Entwicklung geschildert, wobei allerdings das herausragende Ereignis des Dülmener Vertrages mehr Raum verdient hätte. Die nötige Beachtung finden nicht nur Johann von der Wycks Bemühungen um eine evangelische Reformation und die Entwicklung der Täuferherrschaft, sondern auch die theologischen Vorstellungen Rothmanns, die Kritik der Reformatoren „an der Ideologie des Täuferturns“ (S. 122) und die Haltung des Reiches. Den in manchen Aspekten weiterführenden Aufsatz „Reformation und Täuferherrschaft“ von Ernst Laubach (in: Geschichte der Stadt Münster, Band 1, Münster 1993, S. 145–216) konnte Stupperich nicht mehr berücksichtigen.

Die letzten beiden Kapitel beschreiben den „Fortgang der Reformation in Westfalen“ (S. 132–156) und „Die kirchliche Situation in Westfalen in den letzten Jahrzehnten des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts“ (S. 157–194), verdeutlicht durch die beigelegte Karte „Niederrheinisch-Westfälischer Reichskreis 1560“. Detailliert wird über die Entwicklung in den einzelnen Hochstiften (Münster, Osnabrück, Minden, Paderborn), Reichsabteien (Corvey, Herford), Grafschaften (Ravensberg, Lippe, Rietberg, Mark, Tecklenburg, Lingen, Steinfurt, Bentheim, [Hohen-]Limburg, Wittgenstein, Nassau-Siegen-Dillenburg), Städten (Herford, Soest), dem Herzogtum Westfalen, der Vest Recklinghausen und der Samtherrschaft Lippstadt informiert. Zu Münster wären jetzt hinzuzuziehen die Beiträge von Heinz Duchhardt, „Protestanten und „Sektierer“ im Sozial- und Verfassungsleben der Bischofsstadt im konfessionellen Zeitalter“ und Alwin Hanschmidt, „Zwischen bürgerlicher Stadtautonomie und fürstlicher Stadtherrschaft (1580–1661)“ (in: Geschichte der Stadt Münster, Band 1, Münster 1993, S. 217–247 und 249–299). Ein recht knapp ausgefallenes Schlußwort beendet Stupperichs Darstellung (S. 195f.). Der Verfasser registriert darin selber als Lücke, nicht der Frage nachgegangen zu sein, warum sich in manchen Gebieten der Calvinismus durchzusetzen vermochte oder der Katholizismus zurückkehrte. Nicht ganz verständlich ist die dafür gebotene Begründung (Dies „haben wir nicht näher dargestellt, sondern den historischen Überblick abgerundet.“ S. 195), gehörten doch ei-

gentlich auch diese Aspekte zur Abrundung des historischen Bildes.

Ergänzt wird der Text des Buches von immerhin 1325 meist recht kurzen Anmerkungen (S. 197–235). Die hohe Zahl kommt u.a. durch ein Übermaß von Aufsplitterungen der Nachweise (z.T. in einem zweizeiligen Satz vier Anmerkungen, S. 167), eine merkwürdige Form der Quellennachweise (vgl. S. 214f.: Extensive Belege Anm. 536–567, dagegen zusammenfassender Nachweis Anm. 590–639) und häufige Wiederholungen (so werden z.B. in Anm. 62 einige Titel zu B. Rothmann genannt, auf die dann bei zahlreichen weiteren Erwähnungen Rothmanns im Text jeweils mit einer Anm. verwiesen sind: Anm. 115, 130, 286, 323, 644, 676, 692, 719, 758, 766) zustande. Für den Benutzer kommt erschwerend hinzu, daß die Anmerkungen nicht direkt unter den Text gesetzt sind, was bei den heutigen technischen Möglichkeiten keine Probleme breiten dürfte. Eine nützliche Bibliographie (S. 236–248), Regendentafeln (S. 251–255) und Register (S. 256–265) runden den sorgfältig edierten, kaum Druckfehler aufweisenden Band ab. Auch wenn insgesamt betrachtet der im Vorwort erwähnte rote Faden für den mit der Entwicklung weniger vertrauten Leser nicht immer so deutlich erkennbar ist und entgegen der dortigen Ankündigung doch intensiv historische Ereignisse nachgezeichnet werden, handelt es sich gleichwohl um eine geradezu lexikalisch nutzbare ‚Westfälische Reformationsgeschichte‘, die den gegenwärtigen Stand der Forschung kundig zusammenfaßt.

Everswinkel

Lutz E. von Padberg

Rudersdorf, Manfred: Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg 1537–1604. Landesteilung und Luthertum in Hessen (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte 144), Mainz (Verlag Philipp von Zabern) 1991, 8, 321 S., 4 Abb., eine farbige Kartenbeilage, Ln. geb., ISBN 3-8053-1269-5.

Landgraf Ludwig IV. von Hessen-Marburg verkörperte als Territorialfürst das Stadium des Übergangs vom hessischen Gesamtstaat seines Vaters Philipps des Großmütigen zu einem zweigeteilten Hessen mit Kassel und Darmstadt. Das bei der Landesteilung von 1567 entstandene und Ludwig IV. zugeteilte Fürstentum Hessen-Marburg wurde allerdings bereits

1604 zwischen Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt aufgeteilt. Doch kam Ludwigs Regierung und seinem Land eine besondere Bedeutung im Rahmen der sich allmählich verfestigenden Konfessions- und Territorialstrukturen zu.

Die im folgenden vorzustellende Studie wurde 1988 von der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Wie Rudersdorf im Vorwort ausführt, hat sich das ursprüngliche Vorhaben einer struktur- und personengeschichtlichen Analyse der Verwaltungsorganisation der Marburger Regierung hin zur Konzentration auf die das konfessionelle Zeitalter besonders prägenden Territorialisierungs- und Konfessionalisierungsprozesse verschoben. So ergab sich eine Verbindung von biographischen, kirchengeschichtlichen, geistes- bzw. mentalitätsgeschichtlichen sowie strukturge-schichtlichen Fragestellungen. Nach der Darlegung von „Thema und Methode“ (Kapitel I) und einem Überblick über die Regierungszeit Philipps des Großmütigen (Kapitel II) beschäftigt sich Rudersdorf in drei Kapiteln sehr eingehend mit der Zeit vor dem Regierungsantritt des Landgrafen, nämlich mit den schwierigen Jugendjahren Ludwigs vor seinem Weg nach Stuttgart (S. 39–66), seinem Aufenthalt am Stuttgarter Hof (S. 67–127) und mit seiner Rolle im Rahmen der Teilungs- und Erbverbrüderungsverhandlungen (S. 129–156). Daß diese Lebensabschnitte Ludwigs IV. so ausführlich geschildert werden, liegt darin begründet, daß die schwierigen Jugendjahre in Hessen und danach sein Aufenthalt am Hof Herzog Christophs von Württemberg Ludwigs Charakter besonders geprägt haben. „Herzog Christoph hatte in der Tat als politischer Lehrmeister Landgraf Ludwigs weit-aus mehr erreicht als der Vater Landgraf Philipp in den Jahren zuvor“ (S. 120). In Württemberg erfolgte die entscheidende Weichenstellung für die konfessionelle Ausrichtung im Sinne des Luthertums. „Landgraf Ludwig kam zu einer Zeit nach Württemberg, als das neue politische und kirchliche System Herzog Christophs organisatorisch weitgehend zugrundegelegt war und bereits erfolgreich funktionierte. Was Ludwig bei seiner Ankunft vorfand, war ein in sich geschlossener, vom Vertrauen der Führungseliten getragener lutherischer Territorialstaat, der von den Zeitgenossen als ein Musterland im evangelischen Deutschland angesehen wurde“ (S. 124). Im Mai 1563 heiratete der damals 26jährige Ludwig IV. im Stuttgarter

Schloß Hedwig, die älteste Tochter Herzog Christophs. Der Schwiegervater war für Ludwig nicht nur Vorbild, sondern auch immer wieder ein wichtiger Ratgeber. Im Gegensatz zur bisherigen Forschung hat Rudersdorf „die Wächter- und Garantrolle des Herzogs von Württemberg“ herausgearbeitet, „die bei der Neuformierung des politischen Systems in Hessen eine wichtige flankierende Stütze von außen darstellte“ (S. 153).

Die 1567 beginnende Regierungstätigkeit Ludwigs IV. wird in den Kapiteln VI und VII beschrieben. Dargestellt werden der Aufbau des Hofes und der Verwaltung in der neuen Residenzstadt Marburg, die vom 13. bis zum 15. Jahrhundert bereits einige Male Herrschaftssitz der hessischen Landgrafen gewesen war (S. 157–203), sowie die lutherische Konfessionalisierung des Landes (S. 205–249). Der Hof in Marburg wurde in der Regierungszeit Landgraf Ludwigs „noch einmal zu einem sichtbaren und anerkannten Identifikationsobjekt für die Bevölkerung im Oberfürstentum Hessen“ (S. 181). Beim Aufbau einer neuen differenzierten Behördenstruktur und einer funktionsfähigen Regierung konnte der Landgraf „an eine alte und lebendige Verwaltungstradition anknüpfen, die in dem Marburger Hofgericht, der obersten Gerichtsbehörde in Hessen, und in der Kanzlei des fürstlichen Statthalters kulminierte“ (S. 185). Betrachtet man die Rekrutierung der Beamtschaft, so zeigt sich „eine Orientierung in die südliche Richtung ..., die sich nahtlos in die ohnehin vorhandene ‚politische‘ Blickrichtung des Landgrafen nach Süden einfügte ...“ (S. 200). Die landgräfliche Personalpolitik hatte zum Ziel, dem Marburger Landesteil eine gewisse Eigenständigkeit zu ermöglichen. Die grundsätzliche Problematik für die Marburger Regierung bestand darin, „Politik für ihren oberhessischen Landesteil zu machen, ohne dabei die vereinbarten gesamthessischen Bindungen und die anerkannte Kasseler Prädominanz zu unterlaufen. Es mußte daher immer wieder von neuem nach Formen und nach Wegen gesucht werden, um die territoriale Eigenständigkeit mit dem verfassungsmäßigen Gebot der politischen Gemeinsamkeit, wie es Landgraf Philipp in seinem Testament vorgeschrieben hatte, in Einklang zu bringen“ (S. 200 f.). Die offene Frage war, „was geschehen würde, wenn einer der Brüder die gesamthessische Solidarität verließ, um seinen politischen Sonderinteressen nachzugehen. Die Gefahr war groß, daß dann das Normengefüge der ge-

meinsamen Absprachen und Verträge schnell aus der Balance geriet und die familiäre Raison des Hauses allein nicht mehr in der Lage war, den Sog der zentrifugalen Kräfte zu bannen“ (S. 203).

Zur entscheidenden Belastungsprobe für die Stabilität der Landeseinheit wurde die (unentschiedene) konfessionelle Situation in der hessischen Landeskirche. Mit dem zunehmend sich entwickelnden Dissens in der Konfessionsfrage beschäftigt sich Rudersdorf im siebten Kapitel. Landgraf Philipp hatte sich „bis zuletzt aus einem gesamtprotestantischen Verantwortungsfühl heraus für einen relativ offenen und weitgefaßten Kirchenbegriff“ eingesetzt (S. 208). Ihm war es gelungen, „beide Richtungen innerhalb des deutschen Protestantismus, die sächsische und die oberdeutsche, zu einer für sein Territorium vorteilhaften Symbiose zu vereinen“ (S. 211). Diese konfessionelle Ausrichtung hat Ludwig IV. nicht weiterverfolgt. Zweifelsohne waren dafür seine Eindrücke, die er am Stuttgarter Hof empfangen hatte, sowie der Einfluß seiner Gemahlin entscheidend. Des weiteren wirkte sich der seit den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts zunehmende Konfessionalisierungsdruck im Reich aus. Der Landgraf war sowohl mit dem Vordringen der reformierten Theologie in seiner unmittelbaren Nachbarschaft, in Nassau-Dillenburg, Sayn-Wittgenstein und in anderen Kleinstaaten der Wetterauer Grafenbank als auch mit gegenreformatorisch aktiven Nachbarterritorien, wie Kurmainz und Fulda, konfrontiert. Rudersdorf beschreibt anschaulich den Weg zum lutherischen Konfessionsstaat, der sich trotz aller Zwänge solidarischen Handelns der vier Teilfürsten herausbildete. Dabei kam der Marburger Universität eine besondere Rolle zu. Dort wirkte seit 1576 Ägidius Hunnius, der „als der sattelfeste Gralshüter des schwäbischen Luthertums in Marburg galt“ (S. 237); ihm gelang es, „die Lutheranisierung der Theologischen Fakultät Schritt für Schritt gegen alle Widerstände von innen durchzusetzen“ (S. 238).

Die politischen Auswirkungen der Konfessionalisierungspolitik Ludwigs IV. führten nicht nur zu einer Territorialisierung der gemeinsamen Landeskirche in den vier Herrschaftsbereichen, sondern auch zu einer Beschleunigung des territorialen Desintegrationsprozesses. Die traditionelle Brückenfunktion Hessens zwischen Nord und Süd war damit beendet. Nach dem Tod Ludwigs IV. im Jahr 1604 – auch seine zweite, 1591 geschlossene Ehe

blieb kinderlos – wurde das Territorium an seine Neffen Moritz von Kassel und Ludwig von Darmstadt aufgeteilt. Ludwig von Darmstadt folgte seinem Onkel im Eintreten für das orthodoxe Luthertum. Darmstadt übernahm nun die Rolle Marburgs, das aufhörte, Hochburg des Luthertums zu sein. Dies zeigte sich auch in der Gründung der neuen lutherischen Universität in Gießen 1605/07; sie war ein Werk der Marburger Theologen aus der Zeit Ludwig IV., die nunmehr ihre Position unter dem reformierten Landesherrn aus Kassel aufgeben mußten.

Die vorzügliche Arbeit – sie beruht insbesondere auf der Auswertung von umfangreichem Quellenmaterial – vermittelt – in kritischer Auseinandersetzung mit dem bisherigen Forschungsstand – ein eindrucksvolles Bild des Territorialisierungs- und Konfessionalisierungsprozesses in Hessen-Marburg und des weiteren – über die hessischen Verhältnisse hinaus – allgemeine Einblicke in die Regierungstätigkeit, in das Amtsverständnis und in die Regentenmentalität des deutschen Reichsfürstenstandes in der Epoche zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsregister runden die Untersuchung ab.

Speyer

Hans Ammerich

Harry Oelke: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 57), Berlin (Walter de Gruyter) 1992, 474 S., 52 Bildtafeln, Ln. geb., ISBN 3-11-012912-4.

In dieser Kieler Dissertation aus der Schule von Gottfried Maron wird die umfassende Bestandsaufnahme eines frühneuzeitlichen Druckmediums für die Erhellung eines großen geschichtlichen Entwicklungsvorgangs nutzbar gemacht: der Konfessionsbildung, die sich über ein Jahrhundert erstreckt und zur bestimmenden Signatur eines ganzen Zeitalters geworden ist. Als periodologischer Leitbegriff der Frühneuzeitforschung hat das „konfessionelle Zeitalter“ das alte antithetische Epochenschema von Reformation und Gegenreformation allmählich verdrängt. In einem weitgespannten historiographischen Überblick verfolgt Oelke die Genesis des Begriffs – angefangen von den wegweisenden Studien Ernst Walter

Zeedens bis zu den jüngsten Versuchen seiner Präzisierung bei Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling. In sorgfältiger Abwägung aller bisherigen am Konfessionsbildungsprozeß orientierten Periodisierungsmodelle sucht Oelke den eigenen Standpunkt zu definieren und sein Vorhaben thematisch und chronologisch einzugrenzen. Er wendet sich – und wie wir meinen mit vollem Recht – gegen eine Verkürzung des „konfessionellen Zeitalters“ auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Läßt sich doch in kirchengeschichtlicher Sicht die Konfessionsbildung nicht aus ihrem ursächlichen Zusammenhang mit dem Reformationsgeschehen lösen. Wenn auch die Reformation selbst noch weithin vorkonfessionellen Charakter trägt, so gehört sie doch zu den „konfessionsbegründenden Faktoren“. Sie wird daher als „integraler Bestandteil“ in das Verlaufsmodell einbezogen, das Oelke für den historischen Prozeß der Konfessionsbildung entwirft. Es umgreift den gesamten Zeitraum vom Hervortreten Luthers bis zum Vorabend des Dreißigjährigen Krieges und verdeutlicht in ihrer zeitlichen Abfolge die drei konstitutiven Elemente des Konfessionsbildungsprozesses: personaler Bekenntnisakt – normierendes Lehrsystem – institutionelles Kirchengefüge. Die Herausbildung fest etablierter Bekenntniskirchen steht somit am Ende einer langen „historischen Wegstrecke“. Sie wird von Oelke anhand der illustrierten Flugblätter abgezeichnet, die selbst aus dem Religionsstreit hervorgegangen sind, die Konfessionsbildung begleiten und agitatorisch vorantreiben. An den Modifikationen, die sie im Laufe des 16. Jahrhunderts erfahren, zeigt sich das stetige „Voranschreiten“ des Konfessionsbildungsprozesses. Die vier „publizistischen Phasen“, die Oelke in der Flugblattproduktion unterscheidet, erweisen sich als „adequate Phasen“ seines entwicklungsgeschichtlichen Verlaufsmodells der Konfessionsbildung. Das ist die Arbeitshypothese, von der Oelke ausgeht und die der Auswertung seines Untersuchungsmaterials die Richtung weist.

Die äußeren Merkmale dieses Untersuchungsmaterials, die technischen und materiellen Voraussetzungen seiner Produktion, werden in einem besonderen Abschnitt des Buches dargestellt. Das illustrierte Flugblatt verdankt seine Entstehung der Buchdruckerkunst. Nicht zufällig taucht es fast gleichzeitig mit der ersten Bibel aus Gutenbergs Druckerpresse auf, doch bilden in der Zeit der Inkunabeldruck-

ke bis 1500 Blätter mit Holzschnittillustration unter der wachsenden Zahl der sonstigen Einblattdrucke nur eine verschwindende Minderheit. Erst um 1520, im Anfangsstadium der Reformation, tritt hier ein plötzlicher Wandel ein. Neben der mehrblättrigen Flugschrift wird das illustrierte Flugblatt zu einem Propagandainstrument, das in massenhafter Verbreitung auf die Meinungsbildung einwirken soll. Gestützt auf wichtige Vorarbeiten, insbesondere auf das vierbändige Standardwerk von Wolfgang Harms, Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, erörtert Oelke die „formalen Strukturelemente von Bild und Text“ der Flugblätter sowie die Vorbedingungen ihres Vertriebs. Sind die Textautoren meist unbekannt, so lassen sich die Drucker der Flugblätter in vielen Fällen ermitteln. In ihrer Mehrzahl waren sie in den großen oberdeutschen Reichsstädten, später auch in den protestantischen Hochburgen Wittenberg und Magdeburg konzentriert und „vereinigten die Funktionen des Druckers, Verlegers und Buchhändlers in einer Person“.

Es leuchtet ein, daß unter den in großer Zahl erhaltenen illustrierten Flugblättern des 16. Jahrhunderts eine Auswahl getroffen werden mußte. Sie sind nicht immer auf ein bestimmtes Thema zugeschnitten und lassen sich in vielen Fällen vom Inhalt her nicht eindeutig klassifizieren. Die Untersuchung wird deshalb auf solche Blätter beschränkt, „deren primäres Publikationsmotiv im großen Religionsproblem des 16. Jahrhunderts begründet lag“. Es sind nicht weniger als 141 Drucke, die als „Kernbestand (A)“ im Anhang des Buches unter verschiedenen Rubriken (Erscheinungsdatum, Druckort, konfessionelle Herkunft, Textsprache, Bildnachweis) in einer synoptischen Tabelle aufgelistet sind. Dazu kommen als „erweiterter Materialbestand“ 647 Blätter, die zwar über das Konfessionsproblem im engeren Sinne hinausweisen, aber über die Wandlungen seines historischen Bezugsrahmens Aufschluß geben. Der von Oelke gesichtete Gesamtbestand umfaßt somit 788 Titel. Ihre Verteilung auf vier verschiedene Phasen der Flugblattproduktion (1519–1546, 1547–1555, 1560–1580, 1580–1617) besitzt für Oelke eine „heuristische Funktion“. Was sie verdeutlichen soll, ist der Verlauf der Konfessionsbildung selbst, der sich Oelke im dritten Hauptteil des Buches, seinem eigentlichen Kernstück, zuwendet. Sie erschließt sich aus der Analyse und der Interpretation von 52 Blättern, die in der zeitlichen

Abfolge ihres Erscheinens dem Buche in Abbildung beigegeben sind.

Oelke verzichtet nicht auf die Betrachtung der im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts, also vor Beginn der ersten Publikationsphase erschienenen Flugblätter. Er schenkt ihnen schon deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil sie im Unterschied zu den illustrierten Flugblättern der Reformationszeit von der Forschung nur wenig beachtet worden sind. Sie bestätigen aufs ganze gesehen das vertraute Bild von den Mißständen und Auflösungserscheinungen innerhalb der spätmittelalterlichen Kirche. Gleichzeitig bezeugen sie in ihrer religiösen Thematik die zunehmende Intensität der Volksfrömmigkeit mit ihren vielfältigen Ausdrucksformen. Oelke erkennt darin „die nach innen gerichtete Reaktion auf die Krisenerscheinungen der Zeit“ und beleuchtet in seiner Flugblattanalyse den nur scheinbar paradoxen Sachverhalt, daß in den vorreformatorischen Jahrzehnten ein „vehementerer Antiklerikalismus“ einherging mit einer „herausragenden Kirchenfrömmigkeit“.

Die erste Phase der Flugblattpublizistik umfaßt die Kernzeit der Reformation vom Hervortreten Luthers bis zu seinem Tod. Sie stellt sich als eine „nach Form, Inhalt und Verfasserintention ... relativ geschlossene Phase reformatorischer Flugblattpropaganda“ dar. Inhaltlich wird sie durch zwei vorherrschende Themen bestimmt: die Darstellung Luthers als „reformatorischer Zentralgestalt“ und die „Diskreditierung seiner altkirchlichen Gegner“. Dabei läßt sich die im Namen von Luthers Lehre gegen päpstliche Vorherrschaft gerichtete Polemik „von ihrer Intention her noch nicht als konfessionelles Anliegen deuten“. Die Flugblätter dieses Zeitabschnitts waren als publizistisches Hilfsmittel für die Reformation der einen wahren Kirche gedacht. Ein Hinweis auf ihre mögliche Spaltung in zwei konfessionell getrennte Kirchenwesen ist ihnen nicht zu entnehmen. Der Konflikt zwischen den sich bildenden Glaubensparteien blieb noch „systemimmanent“.

Das ändert sich in der zweiten Phase der Flugblattproduktion zwischen 1546–1555. Die Niederlage der protestantischen Sache im Schmalkaldischen Krieg gab den Flugblättern eine neue Propagandafunktion. War in der ersten Phase der evangelische Kampf gegen den römischen Antichrist das beherrschende Thema, so tritt jetzt in Text und Bild der Flugblätter der Protest gegen das kaiserliche Interim in den Vordergrund. Ihre Stoßrichtung be-

kommt damit einen deutlichen politischen Akzent. Wie das von Oelke besonders ausführlich analysierte Flugblatt „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“ beweist, werden jetzt neben Luther noch andere reformatorische Führergestalten in die Darstellung einbezogen. Dazu gehören auch protestantische Landesherren wie Philipp von Hessen und Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen. Zu den „Bekennern durch das Wort“ gesellen sich die „Bekennern durch die „politische Tat.“ Unter dem Druck des Interims festigt sich das von jeher gesuchte Bündnis zwischen Landesherrschaft und Reformation. Zum erstenmal wird hier in einem Flugblatt „auf das Lutherische Landeskirchenregiment als die maßgebliche Kirchenorganisationsform der folgenden Zeit“ hingewiesen. Der konfessionelle „Verfestigungsprozeß“, der sich hier abzeichnet, ist bereits weit gediehen, aber noch nicht zum Abschluß gelangt. Noch fehlt der lutherischen Konfessionskirche zu ihrer vollen Ausbildung ein wesentliches konstitutives Element: ein verbindlicher, für alle lutherischen Territorien gültiger Lehrkonsens. Sein Fehlen wird gerade aus den Blättern ersichtlich, in denen die damals einsetzenden innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten behandelt werden. Der „Konfessionsbildungsschub“, der in den lutherischen Flugblättern dieses Zeitraums zum Ausdruck kommt, hat zwar den Religionskonflikt über die Grenzen des traditionellen Kirchensystems hinausgeführt, doch hält es Oelke für verfehlt, bereits für diesen Zeitpunkt von „eindeutig abgegrenzten Teilkirchen zu sprechen“.

Diese treten voll ausgestaltet in der dritten Publikationsphase hervor, die von 1555 bis etwa 1580 reicht. Der Augsburger Religionsfrieden hatte den Austrag der konfessionellen Streitigkeiten auf den Rechtsweg verwiesen und damit eine Konsolidierungsphase eingeleitet, die „relativ konfliktfrei“ verlief. Eine gewisse Beruhigung der interkonfessionellen Auseinandersetzung kommt auch im deutlichen Rückgang der Flugblattproduktion zum Ausdruck. Diese erreicht jedoch in den frühen sechziger Jahren wieder eine ungewöhnlich hohe Dichte. Gleichzeitig gewinnt die konfessionelle Polemik an Schärfe und Heftigkeit. Die Aggressivität der Flugblätter in Wort und Bild steht in auffälligem Kontrast zu der gewaltfreien Behandlung konfessioneller Streitpunkte durch juristische und diplomatische Instanzen. Gerade weil man die Auseinandersetzung zwischen den Glaubenspar-

teien in prozessuale Bahnen gelenkt sah, verbreitete sich die Furcht vor Überlistung durch den konfessionellen Gegner. Man bekämpfte ihn durch Verwerfen seiner zentralen Symbole und vertieft dadurch das Bewußtsein der eigenen konfessionellen Identität. Dem in Lehrstreitigkeiten befangenen Luthertum treten fortan zwei organisierte kirchliche Kräfte mit eigenem Bekenntnis gegenüber. Für die Katholiken beruht es auf den Lehrentscheidungen des Trienter Konzils. Erst diese haben die römische Kirche endgültig zur Konfessionskirche gemacht und die Glaubensstrennung von den Reformationskirchen besiegelt. Das gestärkte Selbstgefühl des nachtridentinischen Katholizismus äußert sich auch in der Verwendung illustrierter Flugblätter – eines Instruments, das bisher fast ausschließlich von der protestantischen Propaganda eingesetzt worden war. Die Suggestivkraft von Wort und Bild der Flugblätter tritt in den Dienst der Gegenreformation. Ihre Offensive trifft in den sechziger Jahren auf ein geschwächtes, vom Zerfall in verschiedene Territorialkirchen bedrohtes Luthertum. Was ihm ferner Eintrag tat, war der von der Pfalz aus auf die übrigen Territorien einwirkende Calvinismus. Unter diesem doppelten Druck, der auf ihm lastete, hat das Luthertum zu einem bekenntnismäßigen Konsens gefunden. Mit dem 1580 unterzeichneten Konkordienbuch erhält es – 50 Jahre nach der Confessio Augustana – ein „verbindliches Bekenntnisdokument“, durch das es vollends zur Konfessionskirche wird.

Um 1580 ist die Konfessionsbildung in allen drei Bekenntnislagen abgeschlossen. In einer Art von „Kettenreaktion“ folgt auf die Anfänge der katholischen Gegenreformation die „lutherische Erneuerung“ zwischen 1560 und 1580, die ihrerseits der „zweiten Reformation“ der Reformierten Auftrieb gibt. Mit ihr entwickelt sich um 1580 ein calvinistischer Kirchentyp, der von den beiden anderen Bekenntnissen als „konfessionelles Konkurrenzsystem“ verstanden und vor allem von lutherischer Seite angegriffen wird. Daß calvinistische Blätter vergleichsweise selten sind, erklärt sich aus dem Fehlen einer Flugblatt- und insbesondere ikonographischen Tradition im reformierten Lager. War doch die Verwendung von Illustrationen unvereinbar mit dem theologisch begründeten Bildverzicht der Reformierten.

Der kirchlichen Konfessionsbildung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entspricht ein großer sozialgeschichtli-

cher Parallelvorgang, dem Oelke besondere Beachtung schenkt: der „gesellschaftlichen Konfessionalisierung“. Was er darunter versteht, ist der Anpassungsdruck, unter den die Bevölkerung in den konfessionsbestimmten Territorien durch den Regulierungswillen der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit gerät. In der seit G. Oestreich sog. „Sozialdisziplinierung“ des Untertanenverbandes erblickt Oelke eine der geschichtsmächtigsten Folgewirkungen, die von der Herausbildung der Konfessionen auf das Staatsleben in den deutschen Territorien der frühen Neuzeit ausgegangen sind. Waren doch „Konfessions- und Staatsbildung ... zwei sich gegenseitig positiv verstärkende Prozesse“. Von hier aus gelangt Oelke auch zu einer positiven Neubewertung des lutherischen Fürstenstaates im späten 16. Jahrhundert. Was von der älteren Forschung übersehen oder doch unterschätzt wurde, ist der konstruktive Beitrag, den das Luthertum für den Erneuerungsprozeß in den von ihm beherrschten Territorien geleistet hat. Der bekennnismäßig ausgerichtete lutherische Territorialstaat mit seiner institutionellen Ausgestaltung erscheint somit als besonders stabile Sonderform des frühmodernen Stastes.

Die enge Wechselbeziehung zwischen Kirche und Staat tritt auch in der konfessionellen Flugblattpublizistik der vierten und letzten Phase zutage, die um 1580 beginnt. Es kennzeichnet jedoch die Bedeutung dieses Zeitpunktes als einer periodologischen Zäsur im säkularen Prozeß der Konfessionsbildung, daß sich seitdem „noch einmal ein tiefgreifender qualitativer Wandel“ in der konfessionellen Flugblattpropaganda erkennen läßt. Die polemische Auseinandersetzung zwischen den Glaubensparteien dauert zwar an, ja, sie nimmt an Schärfe zu, aber sie bekommt einen neuen Akzent, der in Text und Bild der Flugblätter zum Ausdruck kommt. Es ist die zunehmende Politisierung des Streits zwischen den konfessionellen Machtblöcken, die sich in den Blättern niederschlägt und der gegenüber die religiösen Inhalte der Flugblattpropaganda zurücktreten. Was in ihr den Ton angibt, ist die zunehmende Verschlechterung des interkonfessionellen Klimas in den drei Jahrzehnten vor dem Dreißigjährigen Krieg. Die vielen ungelösten Rechtsprobleme, die der Augsburger Religionsfrieden hinterlassen hatte, die Lähmung der zur Vermittlung zwischen den Glaubensparteien berufenen Reichsorgane erzeugen ein Konfliktpotential, an dem sich die interkonfessionellen Streitigkeiten

immer wieder entzünden. Der kirchlich-theologische Gehalt der interkonfessionellen Auseinandersetzung wird mehr und mehr überdeckt durch die Verfassungsprobleme des Reichs, die ihrerseits aufs engste mit dem Gegeneinander der Konfessionen verknüpft waren. So sind es nicht mehr die Theologen, sondern die lutherischen, reformierten und katholischen Reichsstände, die den Fortgang der konfessionellen Frontenbildung bestimmen.

An mehreren charakteristischen Beispielen verdeutlicht Oelke, wie die Politisierung der konfessionellen Konflikte in den illustrierten Flugblättern dieser Phase zum Ausdruck kam. Am sichtbarsten in den Anspielungen auf bestimmte Vorgänge und Ereignisse (Straßburger Kapitelstreit, Kölner Krieg), aber auch in der ikonographischen Gestaltung der Blätter, in denen die Präsenz der weltlichen Obrigkeiten symbolhaft (Wappen) zum Ausdruck kommt. Die weltlichen Machthaber (Johann Friedrich von Sachsen als Symbolfigur des Protestantismus, wie Kaiser Rudolf II. und Ferdinand I. als Repräsentanten des Katholizismus) erscheinen so als „Garanten für das Überleben der Konfessionskirchen“.

Ihrer Ausgestaltung zu bekennnismäßig und institutionell klar abgegrenzten Kirchentypen entsprach ein „adequat ausgebildetes konfessionelles Bewußtsein“, wie es auf lutherischer Seite in einer wahren Flut von Blättern aus Anlaß des Reformationsjubiläums im Jahre 1617 zum Ausdruck kam. Am Vorabend des Großen Krieges war das Auseinandertreten der Konfessionen und ihre Verhärtung zu autonomen Kirchenwesen so weit gediehen, daß eine Preisgabe, auch nur eine partielle, der eigenen Position „zugunsten eines monoekkesialen Kompromisses“ unmöglich, ja undenkbar erscheinen mußte. Der Zukunft gehörte nicht die Öffnung zueinander, sondern allein das „paritätische Nebeneinander der Konfessionssysteme“, das erst durch den Westfälischen Frieden zur Grundlage des Reichsreligionsrechts geworden ist.

Es macht den besonderen Wert des Buches aus, daß es den Prozeß der Konfessionsbildung in einen weitgezogenen historischen Bezugsrahmen rückt. Vermittelt es doch weit mehr als ein Stück Kirchengeschichte, wie man aufgrund des Titels vermuten könnte. Vielmehr werden die Inhalte und Entwicklungskräfte eines ganzen Zeitalters erfaßt, das seine Signatur aus dem großen historischen Phänomen der „Konfessionalisierung“ emp-

fängt. Was so in dem Buche entsteht, ist ein sorgsam abgewogenes und ungemein facettenreiches Gesamtbild von mehr als hundert Jahren deutscher Geschichte. Was den Verfasser dazu befähigt, ist nicht zuletzt seine umfassende Kenntnis der gesamten einschlägigen, auch und gerade allgemeineschichtlichen Literatur. Bei ihrer kritischen Durchmusterung erweist sich das ausgeprägte Problembewußtsein

des Verfassers, das auch in der Erörterung und Überprüfung des eigenen methodischen Vorgehens zur Geltung kommt. In Form und Inhalt, als Forschungsleistung und Darstellung, weist das Buch weit über das hinaus, was von einer Dissertation, auch einer hervorragenden, erwartet werden darf.

Bonn

Stephan Skalweit

Neuzeit

Christoph Weber: Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500–1800), (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 2), Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 1996, 622 S., geb., ISBN 3-631-50004-1.

Bisweilen erscheinen Bücher, die sich souverän über die stillschweigenden, aber deshalb umso strenger verpflichtenden Konventionen der Wissenschaft hinwegsetzen. Man schreibt als deutscher Neuhistoriker nicht über Kardinäle und Päpste, als italienischer auch nur ausnahmsweise. Und wenn man schreibt, dann aus biographischer, kulturgeschichtlicher, institutionengeschichtlicher oder reformgeschichtlicher Perspektive, neuerdings vielleicht auch noch aus finanz- und sozialgeschichtlicher, aber sicher nicht aus genealogischer wie Weber im vorliegenden Buch und verschiedenen anderen seiner zahllosen Veröffentlichungen. Dabei ist die jahrhundertlang gepflegte genealogische Sicht der Geschichte doch wie kaum eine andere geeignet, einen Zugang zum Selbstverständnis frühneuzeitlicher Eliten und den dahinter liegenden Sachverhalten zu eröffnen. Und wenn Weber sich vom geschlechtergeschichtlich aktuellen, aber ausgesprochen frauenfeindlichen Konzept des Männerbundes und von so umstrittenen Autoren wie Georg Denzler zum Zölibat und Eugen Drewermann zur Psychopathologie des Klerikers inspirieren läßt und dennoch die psychologische Typologie Fritz Riemanns für erklärungsreicher hält als die Psychoanalyse Sigmund Freuds, dann kann er sich eines allgemeinen Nasenrumpfs und Übersehens seines Buches gewiß sein. Es paßt einfach nicht in die gewohnte wissenschaftliche Landschaft. Wer sich freilich auch nur ein bißchen auf das dicke Werk

einläßt, der stößt nicht nur auf höchst lesbare Lektüre, sondern vor allem auf die geradezu abgründige Belesenheit und Gelahrtheit des Autors, die ein so kurzschlüssiges Urteil unmöglich macht. Wer sich ernsthaft mit dem frühneuzeitlichen Kardinalskollegium befassen möchte, wird in Zukunft an diesem Buch nicht mehr vorbeikommen, und sei es nur, um mit Hilfe der Personen- und Familienregister die prosopographischen und genealogischen Tabellen, aus denen mehr als die Hälfte des Buches besteht, und den Reichtum der Nachweise in den Anmerkungen heranzuziehen.

In seinem Textteil geht Weber in sechs Schritten vor. Zunächst räumt er durch Kritik der bisherigen Kardinalsbiographik Hindernisse für sein Vorhaben beiseite, wobei er zur Demonstration von deren Befangenheit bislang weithin ignoriertes Material über Kardinalskinder und homosexuelle Kardinäle zusammenstellt (I.). Daß eine solche *chronique scandaleuse* kein Selbstzweck sein soll, ergibt sich aus der anschließenden Untersuchung des meistens unfreiwilligen Wegs seiner Helden in die zölibatäre Lebensweise und die Alternative Eheschließung, die aber eher zwecks Weiterführung des Familienstammbaums als mit Rücksicht auf die individuellen Bedürfnisse des Betroffenen erfolgte (II.). Anschließend sammelt er als erste, ziemlich evidente Belege für die soziale Verflechtung der Kardinäle Fälle, in denen die Kardinalserhebung infolge einer Eheschließung mit der Papstfamilie erfolgte, in denen sie auf treue Dienste eines älteren Angehörigen der Familie, oft selbst eines Kardinals, zurückgeführt werden kann, in denen sie als Rückerstattung der Kardinalswürde an die Familie desjenigen Papstes verstanden wurde, von dem der regierende Papst sie seinerzeit selbst erhalten hatte (III.). Der darauf folgende

Blick auf die Karrierefaktoren an der Kurie arbeitet zunächst die hohe Bedeutung des Alters im Kollegium heraus – die übrigens, was Weber entgangen ist, auch für den venezianischen Führungskreis charakteristisch war. Dann geht es um die eigentümliche, von Fall zu Fall wechselnde Mischung aus Familienrücksichten und Verdiensten, die für die Promotion maßgebend war, wobei Weber keineswegs die in der Literatur übliche Überbetonung der letzteren ganz und gar zugunsten der ersteren ins Gegenteil verkehren möchte. Auch für ihn haben Tugend, ja Heiligkeit, und Tüchtigkeit keineswegs ausgespielt. Aber sie waren eben doch weit eher die Ausnahme als die Regel und traten überwiegend in Gestalt zwanghafter Charaktere nach Riemann auf. Ein Blick auf gescheiterte Karrieren lehrt, daß geduldiges Einstecken von Demütigungen die wichtigste Voraussetzung für den Aufstieg an der Kurie gewesen ist (IV.). Man konnte allerdings bis zu einem gewissen Grad das Kardinalat auch „kaufen“. Damit sind weniger die schwer nachweisbaren Fälle direkten Verkaufs roter Hüte gemeint, wie sie z.B. Leo X. nachgesagt werden, als der Erwerb bestimmter käuflicher Ämter – Weber konzentriert sich auf die Kammerkleriker –, deren gesetzlich vorgesehener Heimfall bei Erhebung des Inhabers zum Kardinal und anschließender Wiederverkauf für den Papst so lukrativ war, daß man mit ihrem Erwerb eine Art sichere Anwartschaft auf das Kardinalat gekauft hatte. Auch nach der Einschränkung des Ämterhandels 1692 lebte dieses System in rudimentärer Form weiter. Auf seinem Höhepunkt 1550–1690 hatten von den 443 italienischen Kardinälen 112, also ein gutes Viertel, ihren Weg auf diese Weise gemacht (V.). Kern des Buches ist dann der Nachweis, daß faktisch immer irgendwelche Nachkommen jener sechs Päpste im Kollegium saßen, die nachweislich Kinder gehabt hatten: Calixt III. Borgia, Innozenz VIII. Cibo, Alexander VI. Borgia, Julius II. della Rovere, Paul III. Farnese und Gregor XIII. Boncompagni. Und daß darüberhinaus die Mehrzahl der Kardinäle in irgendeiner Weise mit früheren Päpsten verwandt war. Die detaillierte genealogische Analyse über Jahrhunderte hinweg nötigt Bewunderung ab und zeitigt zum Teil verblüffende Ergebnisse. So z.B. eine Familie *de Borja Inca de Loyola* im Chile des späten 16. Jahrhunderts, in der sich Nachkommen der Papstfamilie mit denjenigen eines Veters des Ignatius von Loyola und denjenigen der Inkaherrscher verbunden hatten (S. 245 Anm. 682). Dem

modernen Leser, der geneigt ist, solche Zusammenhänge für allzu weit hergeholt und daher für historisch irrelevant zu halten, gibt Weber zu bedenken, daß frühneuzeitliche Eliten noch im 18. Jahrhundert entfernte Verbindungen als Verwandtschaft ansahen und in sorgfältiger Erinnerung behielten, die heute nicht einmal mehr wahrgenommen werden. Natürlich behauptet auch er nicht, daß alle von ihm ausgegrabenen Zusammenhänge damals bekannt und relevant waren. Doch was die Zeitgenossen wußten – oder manchmal auch erfanden – reichte aus, um Zusammengehörigkeit eines ziemlich geschlossenen Kreises zu stiften (VI.).

Nach Webers Analyse waren mindestens 793 der 1154 Kardinäle des Zeitraums 1500–1800 in irgendeiner Weise mit Päpsten verwandt, das sind 68,7 %! Das Kardinalkollegium war also nicht nur ein *Patriarchat*, oder im Hinblick auf den zölibatären Nepotismus besser ein *Patruarchat*, eine Onkelherrschaft mit informellem Neffenrecht, sowie eine *Geronokratie*, sondern vor allem eine genealogisch viel geschlosseneren *Aristokratie*, als bisher bekannt war. Sozialer Aufstieg war eher die Ausnahme als die Regel, obwohl der Klerus mit seiner Fremdrekrutierung doch schon von Hinten als Vorläufer des modernen Berufsbeamtentums und damit des Leistungsmenschen bezeichnet wurde. Die *meritokratischen* Aufsteiger waren „Gelehrte und Ordensleute [...] ein paar Unbestechliche und Querköpfe [...]“ aber vor allem auch erbarmungslose Inquisitoren, die dem System mit umso erbitterter[er] Wut dienten, je ferner sie ihm ursprünglich gestanden waren.“ (283) Denn innerhalb des Kollegiums bildete sich eine *Oligarchie* von wenigen Entscheidungsbefugten, die sich nicht zuletzt im Heiligen Offizium konzentrierte. Dazu konnten durchaus auch die erwähnten Geldleute gehören; das *plutokratische* Element, die Verbindung von Purpur mit Gold, durchdrang grundsätzlich alles. Ein vergleichender Blick auf „Senat“ in anderen italienischen und außeritalienischen Gemeinwesen fällt bisweilen etwas schief aus, erfüllt aber seinen Zweck, das gemeinsame Fundament „senatorialen“ Selbstbewußtseins zu illustrieren, das die Kardinäle seit alters bewußt vom altrömischen Senat abgeleitet haben. Die Kosten für das Dasein dieses exklusiven Zirkels in der Hauptstadt der Christenheit trugen andere, u.a. die Bauern der Campagna: „Arm Müll, arm Schrott – Reich Kunst, reich Gott“ (VII.).

Vielleicht finden andere Rezensenten

noch den einen oder anderen Detailfehler im Datenreichtum dieses Werks. Ich möchte nur zwei Bedenken anmelden, die sich aus der Methode des Verfassers und seiner Faszination vom Gegenstand ergeben. Zum einen gerät ihm bei seiner systematischen Vorgehensweise, die an sich keineswegs zu Unrecht den Zeitraum 1500–1800 als Einheit behandelt, bisweilen der keineswegs irrelevante historische Wandel aus dem Blick. So steht z.B. der Zwangszölibat für jüngere Söhne und Töchter italienischer Adelsfamilien, der S. 67 ff. behandelt wird, in eindeutigen Zusammenhang mit der Wirtschaftsentwicklung, denn er scheint erst nach der Krise Anfang des 17. Jahrhunderts voll einzusetzen. Zum anderen möchte ein Leser, der wenig von der römischen Kirche weiß, nach Lektüre dieses Buches annehmen, sie sei von einer Kardinalsoligarchie beherrscht worden, obwohl sie doch formal eine streng absolutistische Monarchie war und gerade im 16./17. Jahrhundert den Kardinälen die letzten Mitregierungsansprüche gründlich ausgetrieben wurden. Vielleicht ist ihr von Weber so eindrucksvoll geschilderter Durst nach „Eminenz“ vor allem als Kompensation für realen Machtverlust zu verstehen.

Freiburg i.Br.

Wolfgang Reinhard

Michael F. Feldkamp: *Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur*. I. Die Kölner Nuntiatur und ihr Archiv. Eine behördengeschichtliche und quellenkundliche Untersuchung. II. Dokumente und Materialien über Jurisdiktion, Nuntiatursprenkel, Haushalt, Zeremoniell und Verwaltung der Kölner Nuntiatur (1584–1794) (= *Collectanea Archivi Vaticani* 30/31), Città del Vaticano (Archivio Segreto Vaticano) 1993, 312, 515 S., kt., ISBN 88-85042-22-8, 88-85042-21-X.

„Hier kann man wohl finden, aber nicht suchen“ – was Johannes Haller 1903 angesichts der vatikanischen Registerserien in einem Gutachten vermerkte, galt bislang auch für das Archiv der Nuntiatur in Köln, das seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts Teil des Archivio Segreto Vaticano ist und zu den besterhaltenen Nuntiaturarchiven der frühen Neuzeit zählt. Zwar fehlte es nie an Klagen über die Diskrepanz zwischen Bedeutung und Erschließungszustand des Archivs, an die Arbeit aber machte sich erst Michael F. Feldkamp, der mit den beiden vorliegen-

den Bänden ein Hilfsmittel präsentiert, ohne das sich künftig gewiß niemand mehr den 35 Aktenmetern des „Archivio della Nunziatura di Colonia“ nähern wird.

Als kirchengeschichtliche Dissertation entstanden, bildet Michael F. Feldkamps Untersuchung den ersten Teil der Reihe „Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur“, die der Verfasser selbst ins Leben gerufen und auf insgesamt vier Bände angelegt hat. Als dritter Band ist ein Inventar des Kölner Nuntiaturarchivs in Vorbereitung (S. 167 f.). Feldkamp will seine Untersuchung in erster Linie als „Quellenkunde“ verstanden wissen; und man wird bereits an dieser Stelle festhalten dürfen, daß sie diese Funktion erfüllt, ja, streckenweise sogar über das hinausgeht, was Quellenkunden gemeinhin zu bieten haben.

Am Anfang steht ein kurzer Abriß der Geschichte der Kölner Nuntiatur von ihrer Einrichtung im Jahre 1584 bis zu ihrer Auflösung 1794, ein historischer Überblick, der skizzenhaft zusammenfaßt, was der Verfasser als „Grundlagen“ bezeichnet: die Entstehung der Nuntiatur, ihre Etablierung in Köln und die Bedeutung anderer Residenzorte; die Entwicklung des Nuntiatursprenkels und der „Fakultäten“: der Rechte und Vollmachten, die alle Nuntien bei ihrem Amtsantritt erhielten, sowie die Veränderungen der finanziellen Ausstattung der Nuntiatur und der Amtsbezeichnungen der Nuntien. Obwohl Michael F. Feldkamps Überblick nur wenig bietet, was nicht auch an anderer Stelle zu erfahren gewesen wäre (so zum Beispiel beim Verfasser selbst: Michael F. Feldkamp, *Die Erforschung der Kölner Nuntiatur: Geschichte und Überblick*. Mit einem Verzeichnis der Amtsdaten der Nuntien und Administratoren [Interimsverwalter] der Kölner Nuntiatur [1584–1794], in: *Archivum Historiae Pontificiae* 28, 1990, 201–283; oder auch: *Die Rechnungsbücher aus der Abbreviatur der Kölner Nuntien Lucini, Bellisomi und Pacca*, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 78, 1991, 81–96), ermöglicht er doch jene Orientierung, die eine Quellenkunde erst benutzbar macht; ganz davon abgesehen, daß er Forschungsdesiderate (wie etwa die Reformarbeit der Nuntien seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts) sehr viel deutlicher als bisher vor Augen führt.

Was folgt, ist ein Kapitel über jene Menschen, ohne die der „Betrieb“ Nuntiatur nicht hätte funktionieren können. Ausgehend von einer Begriffsbestimmung der „famiglia“ des Nuntius, ordnet der Verfas-

ser die eigentlichen Mitarbeiter (vom Auditor bis zum Stallknecht) hierarchisch den drei Dikasterien der Kölner Nuntiatur zu (Gericht, Kanzlei, Haushalt) und umreißt dabei in groben Zügen ihre Aufgaben und Kompetenzen. Doch bleibt er nicht beim Personal im engeren Sinne stehen, sondern wendet sich auch einer überaus heterogenen Gruppe von Männern zu, die er als „externe Mitarbeiter“ bezeichnet: den „delegati“ zum Beispiel, die der Nuntius für Spezialaufträge heranzuziehen pflegte, oder den päpstlichen Bücherkommissaren, die zumeist in Frankfurt residierten und die dortige Buchmesse kontrollieren sollten, den Missionaren, den Apostolischen Vikaren des Nordens und schließlich auch den Informanten, Spionen und Spitzeln, über die Feldkamp (wie die Generationen von Bearbeiterinnen und Bearbeitern der „Nuntiaturberichte aus Deutschland“) nicht von ungefähr nur wenig in Erfahrung bringen konnte; bemühten sich doch die Nuntien, Namen und Aufgaben dieser Mitarbeiter so geheim wie möglich zu halten.

Dient auch das zweite Kapitel vor allem als systematisierendes Propädeutikum, Überblick und Orientierungshilfe, so betritt der Verfasser im dritten Kapitel erstmals wirklich wissenschaftliches Neuland: Ausgehend von den ersten Archivierungsansätzen, die 1643 zur Gründung des „Archivio della Nunziatura di Colonia“ führten, versucht Michael F. Feldkamp den Weg (oder besser: die Wege) der Akten freizulegen und auf diese Weise die Geschichte des Archivs zu rekonstruieren. Dabei stellt er immer wieder auch die Frage nach den Überlieferungschancen einzelner Bestände und damit, zumindest implizit, nach der „Maßstäblichkeit der historischen Erkenntnis“ (Arnold Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, zuerst in: *Historische Zeitschrift* 240, 1985, 529–570; hier zitiert nach: ders., *Zeitalter und Menschenalter*. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart, München 1994, 39–69, hier 39) – ein methodisches Grundproblem, um das gerade quellenkundlich ausgerichtete Untersuchungen immer noch allzuhäufig einen Bogen machen. Gewiß: Mehr als einmal stößt der Verfasser an Grenzen, weil es an Quellen fehlt, die ihm antworten könnten; mehr als einmal verlieren sich auch einzelne Spuren, etwa nach der Auflösung der Nuntiatur und der Besetzung Kölns durch französische Truppen. Doch ist andererseits festzuhalten, daß die Geschichte der Ord-

nungsstrukturen des Archivs und der verschiedenen Inventarisierungsphasen jetzt weitgehend lückenlos nachvollzogen werden kann, was in vielen Fällen Quellenkritik überhaupt erst möglich macht. (Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Signaturkonkordanzen, die als Anlagen den ersten Band beschließen.)

Nach der Geschichte des Archivs folgt im vierten und letzten Kapitel eine Beschreibung seiner Bestände, seiner wichtigsten Akten- und Quellengattungen, die der zweite, als Anhang konzipierte Band exemplarisch dokumentiert. Insgesamt umfaßt der zweite Band etwa 90 Dokumente, die in erster Linie die Geschichte der Kölner Nuntiatur als Institution beleuchten sollen; hinzu kommen mehrere Tabellen und Übersichten: darunter u.a. ein Verzeichnis der Nuntien, Auditoren und Abbeviatioren.

Die umfassendste von Michael F. Feldkamp vorgestellte Aktengruppe besteht aus Briefserien, die der Verfasser als diplomatische Korrespondenz bezeichnet: Weisungen des Staatssekretariats an die Nuntien (1595–1790), Schreiben der Nuntien an das Staatssekretariat (1690–1767) sowie Schriftwechsel mit römischen Institutionen wie den Kongregationen oder Gerichtshöfen (1703–1797). Die Korrespondenzen innerhalb des Nuntiatursprengels werden als eigener Bestand präsentiert - wie auch die weit über 200 bereits 1616 einsetzenden Informativprozesse, deren Durchführung das Konzil von Trient den „sedis apostolicae legatis seu nuntiis provinciarum“ nach der Wahl eines Abtes, einer Äbtissin oder eines Bischofs aufgetragen hatte. Damit aber keineswegs genug. Auch den Gratialexpeditionen und Ordinationsregistern schenkt der Verfasser seine Aufmerksamkeit; die Rechnungsbücher der Abbeviatur erhalten ebenso ihr Recht wie die Streitprozesse, Visitationsberichte und verschiedenen Sammlungen, zu denen auch der Nachlaß des Apostolischen Vikars des Nordens Agostino Steffani († 1728) zählt.

Fragt man abschließend nach den Forschungsperspektiven, die Michael F. Feldkamp in seinen quellenkundlichen Beschreibungen eröffnet, so kann sich zumindest streckenweise die Vermutung aufdrängen, daß der eigentliche Zweck der Erschließung des „Archivio della Nunziatura di Colonia“ darin bestand, die Voraussetzungen für eine historische Gesamtdarstellung der Kölner Nuntiatur zu schaffen. Daß eine solche Darstellung fehlt, steht außer Frage; außer Frage steht

aber auch, daß das Archiv sehr viel mehr zu bieten hat. Genauer: Indem der Verfasser vor allem in seiner Schlußbetrachtung immer wieder hervorhebt, daß die Geschichte der Kölner Nuntiatur ein Forschungsdesiderat sei, verdeckt er zugleich jene Möglichkeiten, die „sein“ Archiv auch weitgehend unabhängig von Reichskirche, Nuntiatur und Papsttum bietet – seien sie nun prosopographischer oder sozial- und erfahrungsgeschichtlicher Art. Daß Michael F. Feldkamp damit eine Chance vertan hat, den Kreis künftiger Benutzerinnen und Benutzer zu vergrößern, darf wohl vermutet werden. Eines jedenfalls steht fest: Auch ein Archiv, in dem man nicht nur finden, sondern auch suchen kann, ist darauf angewiesen, daß sich jemand auf die Suche macht.

Freiburg i. Br.

Peter Burschel

Johannes Brümmer: Kunst und Herrschaftsanspruch. Abt Benedikt Knittel (1650–1732) und sein Wirken im Zisterzienserkloster Schöntal (= Forschungen aus Württembergisch Franken 40), Sigmaaringen (Jan Thorbecke) 1994, 279 S., 257 Abb., Ln. geb., ISBN 3-7995-7643-6.

Vorliegende Untersuchung, im Wintersemester 1992/93 von der Universität Tübingen als kunsthistorische Dissertation angenommen, versteht sich als exemplarische Anwendung der schon in den 30er Jahren maßgeblich von Erwin Panofsky (1892–1968) entwickelten „ikonologischen“ Methode in der Betrachtung von Kunstwerken. Diese Forschungsrichtung betrachtet Kunstwerke – so auch der Verfasser in seiner Einleitung (S. 11) – „als Dokumente sozialer, historischer und geistesgeschichtlicher Prozesse, die es gleichsam hinter ihrer Oberfläche zu rekonstruieren gilt, um so erst ein Verstehen im eigentlichen Sinne zu ermöglichen“. Das Vorgehen ist dabei gegliedert in die Beschreibung des Kunstwerks, die Erhebung seiner (historischen, sozialen, literarischen, ikonographischen etc.) Entstehungsvoraussetzungen und die abschließende Interpretation.

Das vom Verfasser gewählte Anwendungsgebiet für diese Methode der Kunstbetrachtung ist der barocke Baukomplex des ehemaligen Zisterzienserklosters Schöntal im hohenlohischen Jagsttal. Einleitend wird ein knapper Überblick über die Klostergeschichte gegeben (S. 15–18): Die Stiftung des Adligen

Wolfram von Bebenburg, 1157 in einem Schutzbrief Friedrich Barbarossas erstmals erwähnt, 1176 und 1177 auch von Papst Alexander III. in seinen Schutz genommen, erhielt nach wechselvoller Entwicklung 1418 durch Kaiser Sigismund die Reichsunmittelbarkeit zugesprochen und erlangte 1439 vom Papst das Recht der Pontificalien. Die immediate Stellung fand jedoch schon 1495 wieder ihr Ende, als Schöntal dem „Schutz“ des Erzstifts Mainz unterstellt wurde (wofür der Leser keinen Grund erfährt). Seitdem prägten Selbstbehauptungsbestrebungen gegenüber Mainz und dem Würzburger Diözesanbischof die weiterhin wechselvolle Klostergeschichte. In diesen Kontext wird vom Verfasser auch der Neubau der Schöntaler Klosteranlage im 17. und 18. Jahrhundert eingeordnet. Seit der Säkularisation 1802 ist die ehemalige Klosterkirche St. Joseph katholische Pfarrkirche, im Klostergebäude bestand 1810–1975 ein evangelisch-theologisches Seminar. Seit 1979 ist hier u.a. eine Bildungsstätte der Diözese Rottenburg-Stuttgart untergebracht.

Thema der Untersuchung bildet die 49jährige Amtszeit des Schöntaler Abtes Benedikt Knittel (1682–1732), der – 1650 als Sohn eines Ratsherrn in Lauda an der Tauber geboren, 1671 in Schöntal eingetreten, an der Universität Würzburg ausgebildet, danach im Kloster rasch zu wichtigen Ämtern aufstiegen – die barocke Neuanlage des Klosters von Leonhard Dienzenhofer planen ließ und ab 1701 auch größtenteils verwirklichen konnte. Durch (auf S. 41–44 skizzierte) ökonomische Initiativen schuf Knittel auch die wirtschaftlichen Voraussetzungen für seine Bauprojekte, die der Verfasser im Kontext der zeitgenössischen Architekturtheorie maßgeblich „politisch“ motiviert sieht: als Ausdruck von reichstreuem Selbstbewußtsein, Repräsentationsbedürfnis und gegenreformatorischer Überzeugung (S. 67–69). Die drei Sphären von Religion, Herrschaft und Bildung verbanden sich dabei zu einem „Reichsstil“ (S. 70). Den Verfasser beschäftigt vor allem die Frage, was Knittel mit seiner Bautätigkeit beabsichtigte, und die Untersuchung des Klosterbaus hinsichtlich seiner „politischen Ikonologie“ und einer eventuellen Spiegelung der Interessen Knittels und seines Klosters. Damit will er auch „ein mentalitätsgeschichtliches Profil dieses ‚Duodezfürsten‘ zeichnen“ und „einen Beitrag zur Sozialgeschichte eines Kleinterritoriums am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts“ leisten. Dafür

beschränkt sich der Verfasser allerdings auf die Betrachtung der Schöntaler Klosteranlage, da diese Bauten „auf Repräsentation hin angelegt waren und folglich wegen ihrer ikonologischen Ausstattung besondere Aussagen und Forschungsergebnisse erwarten lassen“ (S. 12 f.).

Eine Besonderheit von Abt Knittels Bauen ist, daß er alle von ihm errichteten Gebäude innen wie außen mit einer Vielzahl selbstverfaßter, meist lateinischer Vers-Inschriften (von ihm selbstironisch als „Knittel-Verse“ bezeichnet) versah und sein Kloster so zu einem „Lesebuch“ oder einer „permanenten Literaturausstellung“ machte. 1714 brachte er eine Sammlung aller bis dahin ausgeführten oder konzipierten Inschriften sogar im Druck heraus, wodurch Besuchern eine Art literarischer Klosterführer zur Verfügung stand (S. 25 f., 150–152; vgl. auch die handliche Auswahl Knittelscher Gedichte in Text und Übersetzung: Friedrich Albrecht, Abt Benedikt Knittel und das Kloster Schöntal als literarisches Denkmal [= Marbacher Magazin 50, Sonderheft], Marbach am Neckar 1989). Knittels schriftstellerische Tätigkeit umfaßt daneben auch Werke zur Klostergeschichte, doch der Verfasser stützt sich vornehmlich auf die Dichtungen, um zunächst Knittels geistigen Horizont zu zeichnen: Stehen für seinen Ausbildungsgang kaum Quellen zur Verfügung (Der Gedanke an große Bildungsreisen „in der Tradition der adeligen Kavaliertouren“ ist mehr als spekulativ!), so weisen ihn seine Verse als umfassend humanistisch gebildeten, sprachlich versierten und selbstbewußten Mann, dem feine Ironie und gelehrte Anspielung ebenso zu Gebote stand wie derber Humor, als Kenner der zeitgenössischen Emblem-Literatur und als „Ketzer“-Verächter. Natürlich auch als Verfechter der Unabhängigkeitsansprüche seines Klosters, zu deren Demonstration Knittel (durch reichliche Spenden in die kaiserliche Kriegskasse im Spanischen Erbfolgekrieg) 1717 und 1718 von Karl VI. eine (praktisch nutzlose) Bestätigung aller alten Rechte und Freiheiten des Klosters und seine Ernennung zum kaiserlichen Kaplan erwirkte (S. 46–49), während er gleichzeitig um gutes Einvernehmen mit den mächtigen Nachbarn Mainz und Würzburg bemüht war (S. 49–54). Bezeichnenderweise gehörten zu Knittels ersten Maßnahmen eine Neustrukturierung des Klosterarchivs (als der wirksamsten „Waffe“ eines kleinen, militärisch machtlosen Territoriums, S. 44 f.) und Neubau und -ordnung der Biblio-

thek. Der Verfasser weist hier im Vergleich mit zeitgenössischen Bibliotheksordnungen und Wissenschaftslehren ein durchaus eigenständiges geistiges Profil des Abtes auf. In drei erhaltenen Bildnissen Knittels zeigt sich seine Fähigkeit zu selbstbewußter Repräsentation.

Den Hauptteil der Studie bildet die Betrachtung der Schöntaler Klosterkirche (S. 122–226). Im Vordergrund steht auch hier „die Suche nach literarischen und ikonographischen Vorlagen“, denn nur mit ihrer Hilfe könnten „Knittels Anspielungen und Aussagen in ihrem vollen Gehalt aufgedeckt und damit seine Ambitionen und Ziele, die er mit dem Kirchenbau verfolgte, offengelegt werden“. Die einzelnen Bau- und Ausstattungsteile mit ihren Inschriften werden in übersichtlicher Folge betrachtet, zum Nachweis von Vorbildern wird eine Fülle zeitgenössischer Literatur herangezogen, doch wird auch eine Problematik der Vorgehensweise deutlich: Eben Knittels Spiel mit Emblemen und Bezügen macht eine eindeutige Interpretation (um die sich der Verfasser bevorzugt für den Nachweis politischer und gegenreformatorischer Aussageabsichten bemüht) schwierig, wenn zugleich (S. 216) festgestellt werden muß, daß Knittel mit Vorbildern und Motiven teilweise sehr frei umgeht.

Die Kirchenfassade (S. 122–142) wird durch ein ordens- und ortsbezogenes Bildprogramm, in dem auch selbstbewußte Selbstdarstellung des Klosters natürlich nicht fehlt, durchaus zur barocken „Triumph- und Schauwand“; die Schöntaler Kirche ist an ihrem Portal durch den Bezug auf die „schöne Pforte“ in die Nachfolge des Jerusalemer Tempels als Heilsort gesetzt (S. 142–147). Überzeugend werden Knittels Absichten bei der Gestaltung der Vorhalle (S. 153–161) dargelegt: Indem er zu einem vorhandenen Stifterepitaph drei gleichartige Darstellungen Friedrich Barbarossas, Papst Alexanders III. und des ersten Abtes Herwick neu anfertigen und hier aufstellen ließ, wollte er demonstrativ auf die Anfänge und die Schutzherrn des Klosters, somit auf dessen Alter und Rechte hinweisen. Ähnlichen Absichten dienen die an den Kirchenwänden in gleichförmiger Reihung versammelten Abtsepitaphe und -bildnisse. Während die Ausmalung der Kirchenschiffe mit christologischen, marianischen und ordensbezogenen Motiven recht kurz als konventioneller „Bilderzyklus zur moralisch-didaktischen Unterweisung des Gottesdienstbesuchers“ abgehandelt wird (S. 161–163), ist die –

zweifelloso auch künstlerisch ungleich höherangige – Chorausmalung mit teilweise schwer zu deutenden zisterziensischen Themen ausführlich dargelegt (S. 198–209; nur ist wohl im ersten Joch des Hochchors nicht Stephan Harding, sondern die kosmische Vision des Ordensvaters Benedikt [vgl. Gregor der Große, *Dialoge* II 35] dargestellt). Auch emblematische und allegorische Darstellungen finden umfassende Erläuterung (S. 210–216, 218–223). All dies geschieht mit Anführung vielfältiger Vergleichsbeispiele und reichen Anmerkungen und Literaturangaben. Doch gehen einige Deutungen m.E. deutlich zu weit: Die Anfertigung eines gleichartigen Gegenstücks zu einem vorhandenen Altar bräuchte nicht als „Vornahme des in der Zwiefaltener Kanzel-Ezechiel-Gruppe ... verwirklichten Strebens ... größtmögliche Ausgewogenheit im Kirchenraum zu erzielen“, angesprochen werden (S. 176). Auch zur Erklärung von Tiara und Reichsadler als Symbolen der schon wiederholt apostrophierten Schutzherrn des Klosters bräuchte man sich nicht bis zur „Zweischwerer-Theorie“ zurückzubemühen (S. 196–198). Die Patrozinienwahl der beiden Chorkapellen (Trinität und Maria-Hilf) mag durch die besondere Förderung dieser Kulte durch die Habsburger motiviert sein, sie als offene Bekundung habsburgischer Anhängerschaft zu bezeichnen (S. 184–197), heißt jedoch die zahlreichen gleichzeitigen Vergleichsbeispiele etwa in Kurbayern zu übersehen.

Zustimmung verdient die etwas versteckt angebrachte Schlußbemerkung (S. 297 f.), die Knittels „durch Wort und Bild höchst gestreich inszenierten propagandistischen Aufwand mit einem Begriff der Rhetorik ... als ‚persuasio‘“ charakterisiert. Mit hohem Bildungsaufwand sollte der angefochtene Status des Klosters kompensiert, zugleich ein religiöses und persönliches Repräsentationsbedürfnis befriedigt werden. „Barocke Pracht sollte nicht vorhandene Macht ersetzen.“ Diese in weiten Bereichen gültige Erkenntnis wird vom Verfasser am Beispiel Schöntals unter Aufbietung einer (manchmal fast zu) großen Materialfülle aus Kunst- und Literaturgeschichte anschaulich gemacht. Die Anmerkungen und ein umfangreiches Literaturverzeichnis bieten dem Interessierten weiterführende Anregungen. Hervorgehoben zu werden verdient (gerade angesichts des recht günstigen Preises) die reiche Ausstattung mit durchweg guten Abbildungen (Photographien und Planzeichnungen): Alles, wovon die Rede

ist, wird auch gezeigt, und dies meist unmittelbar bei der entsprechenden Textstelle; nur die Farbtafeln stehen gesammelt am Ende. Da auch die Anmerkungen jeweils ans Ende der einzelnen Kapitel gestellt sind, ergibt sich doch einiges Hin- und-her-Blättern. Ein Register fehlt, nicht jedoch (bei weitem keine Selbstverständlichkeit!) ein aussagekräftiger Abbildungsnachweis.

Knittels Bauinschriften, sein zentrales Selbstausage-Mittel, werden im Text vollständig wiedergegeben (bei Chronogrammen auch typographisch gut differenziert) und sämtlich übersetzt (insgesamt ca. 140 Inschriften und Gedichte!). Wollen diese Übersetzungen auch „nur als eine bescheidene Annäherung an die lateinischen Vorlagen“ verstanden werden (S. 12 f.), sind doch an etwa zwei Dutzend Stellen Schiefheiten bis offenkundige Fehler zu verzeichnen. Gravierende Folgen hat dies bei der nicht ausgeführten Beischrift des Klosterwappens an der Kirchenfassade (S. 129, 141): „Soli Deo gloria nunquam cessatoria“ spricht eigentlich nur vom unablässigen Gotteslob, wird aber (in der Übersetzung „Gott allein gebührt Ruhm, aber niemals Zaudern!“) als Ausdruck „Schöntaler Trothaltung“ fehlinterpretiert, der schließlich Knittel selbst als „theologisch und politisch zu anmaßend und provokant“ erschienen sei, weshalb die Ausführung unterblieb. Geradezu grotesk ist das Mißverständnis bei einem Epigramm auf die Rhetorik als eine der sieben freien Künste (S. 78, 7): „Prae reliquis potare licet de jure Poetis; / Namque solent reliquis plus adamare sales.“ = Mit Recht dürfen die Dichter mehr als andere trinken; denn sie pflegen auch mehr als die andern das Salz zu lieben (vgl. Albrecht S. 62); der Verfasser übersetzt dagegen: „Zu Recht ist es erlaubt, auf die Hinterlassenschaften der Dichter anzustoßen, denn die Tänzer pflegen ihre Überbleibsel mehr zu lieben.“ – Bei Knittels Graffito in der Heiliggrabkapelle ist auf Abbildung 81 (S. 117) erkennbar, daß „surgat“ anstatt des befremdlichen „surga“ zu lesen ist; es ergibt sich also: „Surgat cum Christo, tumulum qui fabricavit.“ = Der das Grab errichten ließ, möge mit Christus auferstehen. Beim Gedicht auf Karl VI. (S. 50) muß es im Text wohl heißen: „pone scabellum“ (= ... und mache dir als Herrscher die treubruchigen Völker zum Fußschemel).

München

Roland Götz

Hubert Wolf: *Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 15), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1994, 331 S., geb., ISBN 3-515-06041-3.*

Die Erforschung der Geschichte der Reichskirche in der Zeit nach dem Konzil von Trient widmete sich bislang vornehmlich dem Erwerb von Bischofsstühlen, der Verfassung und der ständischen Zusammensetzung einzelner Dom- und Kapitelskapitel und ihren Auswirkungen auf die Dynamik der Wahlgeschehen sowie der politischen wie zeremoniellen Rolle des Kaisers. Hierbei stand die Untersuchung der Erhaltung der Bistümer der Kölner Kirchenprovinz und die Begründung des Bischofsreiches der bayerischen Wittelsbacher am Niederrhein und in den bayerischen Stammlanden im Vordergrund, gefolgt von den Erfolgen des Hauses Schönborn. Im Schatten dieser einzigartigen Phänomene stehen die Aktivitäten anderer hochfürstlicher und reichsständischer Häuser, was die Benützung von geistlichen Wahlmonarchien zur Ausstattung nachgeborener Angehöriger einer Dynastie sowie zur Kontrolle von beachtlichen bis hin zur Steuerung der drei geistlichen Kurstimmen des Reiches anbelangt.

Die Einflußnahme des Hauses Habsburg wurde bisher vorwiegend an einzelnen Beispielen im Süden und Westen der Germania Sacra erforscht, eine übergreifende Darstellung der Reichskirchenpolitik des Erzhauses liegt nicht vor. Daß nach dem Tod von Erzherzog Sigmund Franz, Bischof von Augsburg, Gurk und Trient, im Jahre 1665 (unmittelbar nach seiner Heirat) keine Habsburger mehr für die Besetzung von geistlichen Pfründen zur Verfügung standen, mag ein Grund für dieses Defizit sein. Auch wenn der Kaiserhof angesichts des gefährdeten Fortbestandes des Erzhauses sich fortan nicht mehr um die standesgemäße Versorgung von Erzherzögen kümmern mußte, blieb sein Interesse an Vorgängen in der Reichskirche – als einem Faktor im europäischen Kräftespiel – lebendig. Es galt nun, durch die Unterstützung verbündeter Fürstenhöfe und kaisertreuer Adelsgruppierungen die Bindungen der kleineren Reichsstände an das Reichsoberhaupt zu bewahren und Hochstifte in kritischer Grenzlage zu stabilisieren, und für eine nicht einmal zwei Jahrzehnte umfassende Spanne erfüllten am Beginn des 18. Jahrhunderts

zwei Angehörige des Hauses Lothringen, die Herzöge Karl Joseph (1680–1715) und Franz Anton (1684–1715), die Funktion von habsburgischen Ersatzkandidaten, ehe es durch die Heirat Maria Theresias zur Verbindung beider Häuser kam.

Die auf Hausallianzen gegründete kaiserliche Reichskirchenpolitik wurde gefährdet durch abweichende Interessen der einbezogenen Fürstenhäuser, zumal der Kaiser von seinen Partnern nicht die gleiche Disziplin fordern konnte wie etwa ein bayerischer Kurfürst als „capo di Casa“ von Angehörigen einer Seitenlinie seines Hauses. Kirchenfürsten aus verbündeten Häusern sollten nach kaiserlicher Intention nicht bloß „Versorgungsfälle“ sein, sondern den kaiserlichen Einfluß im Reich stärken, andererseits konnte der hierdurch gegebene Zuwachs an Macht für ein aufsteigendes Haus auch eine selbständige, ja den kaiserlichen Vorgaben entgegenlaufende Politik ermöglichen. Als Beispiel für eine derartige Emanzipation seien die Pfalzgrafen von Neuburg, seit 1685 pfälzische Kurfürsten, genannt. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts zögerten Exponenten dieses Hauses nicht, dem Wiener Hof durch die Androhung einer gesamtwittelsbachischen Allianz die Berücksichtigung ihrer Wünsche aufzuzwingen. Die bayerischen Wittelsbacher waren in den ersten Regierungsjahren des Kurfürsten Max Emanuel ebenfalls in eine Allianz mit Kaiser Leopold I., die auch eine gemeinsame Reichskirchenpolitik verfolgte, eingebunden.

Die 1991 von der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift angenommene Studie von Hubert Wolf widmet sich einer Periode, in der Österreich sich zwar gegen Frankreich behaupten konnte, das Erzhaus aber für die Reichskirche auf taugliche Ersatzkandidaten angewiesen war. Die 1696/97 in ihre Besitzungen an der Westgrenze des Heiligen Römischen Reiches wiedereingesetzten Herzöge von Lothringen und Bar waren zur Durchsetzung ihrer Ansprüche auf Verbreiterung ihrer Macht- und Vermögensbasis weiterhin auf österreichische Hilfe angewiesen, und es bestand für den Wiener Hof Aussicht, durch zwei nachgeborene Prinzen des Hauses, Neffen des regierenden Kaisers, die Kontrolle über Teile der Reichskirche zu übernehmen. Auf Grund der mit der kaiserlichen Protektion einhergehenden engen genealogischen Verflechtung wird, um den Ersatzcharakter der Kandidaturen hervorzuheben, vom Vf. der Begriff „Sekundogenitur“ verwendet. In seiner Studie

kommen neben den offiziellen Akten der kaiserlichen Wahlgesandten und der Domkapitel in ehemaligen Privatarchiven erhaltene Korrespondenzen des Hauses Lothringen und des Wiener Hofes, von verbündeten Mächten, ferner aus dem Umkreis der Gegenkandidaten und deren Protektoren zu Wort, wobei Beobachtern neutraler Staaten und Reichsstände besonderes Gewicht zugemessen wird. Die bisher erschienene Literatur stütze sich, so der Vf., oft nur auf einen Quellenbestand und mache damit implizit die Perspektive einer am Geschehen beteiligten Partei zu ihrer eigenen. Die Darstellung der Bischofswahlen in den Domkapitelsprotokollen sei zu sehr vom diplomatischen Kompromiß, meist aber durch die Konzentration auf den zeremoniellen Schlußakt der kanonischen Wahl, geprägt und für die Dynamik der Parteienbildung nicht aussagekräftig, es sei denn, es kam zu einer zwiespältigen Wahl, die für den Wahlausgang entscheidenden Absprachen fanden nämlich ungeachtet der kanonischen Vorschriften außerhalb der Kapitel statt.

Um seine These von der „Habsburger Sekundogenitur“ zu untermauern, argumentiert der Vf. mit Quellenmaterial, das er aus einer Vielzahl europäischer Archive, an erster Stelle aus dem Haus- Hof- und Staatsarchiv Wien, schöpft. Er kritisiert die bisherige Forschung zur Reichskirche, daß sie die Quellen des Reichsoberhauptes nur unzureichend, d.h. meist nur in den Beständen der „Geistlichen Wahlakten“ und der „Kleinere Reichsstände“ ausschöpfte, hingegen die kompliziert und inkonsequent sortierte diplomatische Korrespondenz außer Acht lasse. Die Wiener Archivbestände geben nicht nur Einblick in die Eingriffe des Reichsoberhauptes, sondern – vor allem durch den Bestand „Lothringisches Hausarchiv“ – zugleich auch in die vom Haus der Kandidaten ausgehenden Aktivitäten, vor allem im Hinblick auf die Sondierungen bei einzelnen Domherren und die zum Stimmenerwerb aufgewendeten Geldsummen und in Aussicht gestellten Vorteile für Angehörige der Domherren.

Als „Jugendpründe“ erhielt Herzog Karl Joseph 1696, als sein Vater, Herzog Karl VI., kaiserlicher Feldherr im Türkenkrieg, noch im Exil in den habsburgischen Erblanden lebte, das innerösterreichische Bistum Olmütz. Die zwei Jahre später erfolgte Wahl Karl Josephs zum Bischof von Osnabrück ist im Hinblick auf das Reichsrecht und die konfessionelle Stabilisierung bemerkenswert. Um den Wechsel

des Bistums an das protestantische Haus Braunschweig-Lüneburg durch die Wahl des achtzehnjährigen Prinzen Karl Joseph möglichst lange hinauszuzögern, formierten sich die katholische Reichsstände und die römische Kurie zu einer großen Koalition. Feindschaften, die die Hausverbände des in den Domkapiteln von Paderborn, Münster und Osnabrück vertretenen lokalen Adels spalteten, kamen hochfürstlichen Interventionen zugute. Im Vorfeld des Spanischen Erbfolgekrieges konnte der jüngere Herzog Franz Anton dem greisen Kardinal Wilhelm Egon von Fürstenberg als Koadjutor von Stablo-Malmedy, aufgezwungen werden. Diese gefürstete Doppelabtei sollte freilich die einzig erfolgreiche Bewerbung Franz Anton's bleiben. Die Münsteraner Doppelwahl des Jahres 1706 war zwar schon von Zeitgenossen unter dem rechtlichen Aspekt aufgegriffen und in der kritischen Forschung unter dem Blickwinkel jeweils einer Partei beleuchtet worden, doch noch nicht unter Verwertung von Quellen des Hauses Lothringen. Der nach dem Osnabrücker Erfolg eingeleitete „Kampf um Münster“ endete trotz massiver kaiserlicher Werbung für Herzog Karl Joseph mit einer Niederlage, die nachfolgende Bewerbungen überschattete. Die Studie schlüsselt, gestützt auf Gesandtenberichte, die Auswirkungen der Einflußnahmen auf die Parteien in den Domkapiteln auf. Besonders Dienste leisteten ihrem Vf. hierbei die Berichte des königlich preußischen Gesandten. Das kaiserliche Vorhaben scheiterte am unerbittlichen Widerstand der Vereinigten Niederlande, die – obwohl in der gegen Frankreich gerichteten Koalition – eine habsburgische Umklammerung ihres Territoriums zu verhindern trachteten. Ungeachtet der gegen ihn ausgesprochenen kaiserlichen Exklusive errang Franz Arnold von Wolff-Metternich, Bischof von Paderborn, die Stimmenmehrheit und – nach einigen mitunter kriegsbedingten Verwirrungen an der Kurie und unter Preisgabe von reichskirchlichen Rechtspositionen – (nach vorausgehender Annullierung der Wahl) die päpstliche Ernennung auf dem Gnadenweg. Der Einfluß des Kaisers in der Reichskirche stieß an Grenzen, wo die Domherren ihre Wahlfreiheit bedroht sahen und selbst seine Allianzpartner eigene Ziele verfolgten.

Ohne die Unterstützung von Seiten Kurpfalz', das sich in den meisten Domkapiteln eine Hausmacht aufgebaut hatte und seine Interessen durch einen eigenen Wahlgesandten (Freiherrn „von Dia-

mantstein“, benannt nach dem Sitz Diemantstein bei Donauwörth, 1706 in den Reichsgrafenstand erhoben) vertreten ließ, und nur auf kaiserlich gesinnte Kapitularen gestützt, standen für die landfremden Lothringer die Wahlchancen sehr schlecht. Der Vf. resümiert, die Entzweiung zwischen Kurfürst und Österreich sei bereits im Jahre 1706 und nicht erst mit der wittelsbachischen Hausunion von 1724 eingetreten. Die 1710/11 erfolgte Wahl Herzog Karl Josephs zum Koadjutor des Kurfürsten von Trier wurde durch enorme Bestechungsgelder in Höhe des dreifachen Jahreseinkommens des Kurstaates regelrecht erkaufte. Dieser Einsatz übertraf bei weitem die lothringischen Gebote anlässlich anderer Bewerbungen und zeigt, wie die korporative Solidarität der Reichsritterschaft aufgebrochen werden konnte. Der Preis für den Trierer Kurhut bestand für das Herzogtum Lothringen ferner in einer – auf Verlangen der römischen Kurie erfolgten – Revision des „Code Leopold“, einer nach der Restitution in die lothringischen Stammländer erlassenen „präjosephinischen“ (Wolf) Kirchengesetzgebung. Der Papst kam seinerseits auch dem Hof in Lunéville entgegen: obgleich Kurfürst Johann Hugo von Orsbeck starb, bevor die die Trierer Koadjutorie durch die päpstliche Bestätigung Rechtskraft erlangt hatte, ernannte er – wiederum durch Gnadenakt – Herzog Karl Joseph zum Erzbischof, erklärte allerdings Olmütz für vakant; eine Übertragung dieses Bistums an Herzog Franz Anton ließen die Olmützer Domherren nicht zu.

Der Vf. schildert nicht nur Wahlkämpfe mit habsburgisch-lothringischer Beteiligung, sondern geht auch auf zahlreiche für die beiden Herzöge angestellten Bewerbungen und Sondierungen ein. So gut wie überall, wo sich zwischen 1696 und 1715 in der Germania Sacra eine Vakanz oder die Aussicht auf eine Koadjutorie andeutete, waren die Lothringer, ganz gleich durch welchen der Brüder, präsent. In Eichstätt konnten Bischof und Domkapitel eine Koadjutorie des Herzogs Franz Anton bis zu dessen Tod (am 17. Juli 1715 in Wien) verschleppen.

Besondere Erwähnung verdient die durch die psychische Erkrankung des Pfalzgrafen Alexander Sigismund notwendig gewordene Augsburger Koadjutorwahl des Jahres 1714, in der der kaiserliche Hof selbst aus gleichzeitiger Rücksicht gegenüber dem Haus Schönborn und gegenüber den Geschwistern des Augsburger Bischofs gespalten war. Mit

Rückendeckung des Reichsvizekanzlers Friedrich Karl von Schönborn und des Kurfürsten Johann Wilhelm konnte sich der Konstanzer Bischof Johann Franz Schenk von Stauffenberg durchsetzen. Als Anwältin ihres Bruders Alexander Sigismund unterstützte Kaiserinwitwe Eleonore vergeblich Herzog Franz Anton. Die unklare Situation in Wien, Lunéville und Düsseldorf hatte eine Entzweiung des Augsburger Domkapitels zur Folge. Obgleich der lothringische Agent (zumindest formal) den Rücktritt von der Kandidatur angezeigt hatte, suchte ein Teil der Partei Franz Antons bis zuletzt Stauffenberg zu verhindern, indem sie am Tag vor der Wahl den kranken Bischof in das chaotische Geschehen einbezog. Gegenüber drei Domherren erklärte Alexander Sigismund seine Zustimmung zur Koadjutorie nur unter der Bedingung, daß Herzog Franz Anton oder zwei ihm ergebene Domherren gewählt würden. Dieser Einspruch fand aber bei der Majorität der Domkapitularen, beim Kaiser und an der Römischen Kurie kein Gehör. Teilen der kaiserlichen Beamtenschaft und lothringischen Kräften aber diente er als Vorwand zu weiterem Widerstand.

Zur einer offiziellen Anmeldung einer Kandidatur schritt man in der Regel erst, wenn durch geschicktes Taktieren bereits aussichtsreiche Mehrheitsverhältnisse hergestellt worden waren. Die Gesandtenberichte vermitteln den Eindruck, daß die jeweiligen Agenten ihre Auftraggeber durch Schönfärberei zu beruhigen suchten und die Domherren im eigenen Interesse bewußt ein Verwirrspiel inszenierten, bis sich die Fronten in letzter Minute klärten; die kanonische Wahl als Kampfabstimmung war die Ausnahme. Als Hindernis für die konsequente Errichtung eines lothringischen Bischofsreiches in der nachkonfessionellen Epoche erwies sich Papst Clemens XI., und zwar nicht so sehr aus Rücksicht auf die kanonischen Bestimmungen über das Bischofsamt denn aus persönlichen Motiven: der Kardinalnepot Albani behielt die ihm von Karl Joseph als Kurfürst von Trier anlässlich der Kaiserwahl Karls VI. in einem Rangstreit angetane Schmach in Erinnerung. Eine profranzösische Mehrheit im Kardinalskollegium legte Hindernisse in den Weg, so wurde in den für die beiden Lothringer ausgestellten Breven höchstens die Kumulation von zwei Bistümern erlaubt. Als sich die Aussichtslosigkeit einer Karriere in der Reichskirche für Herzog Franz Anton abzeichnete, wurden in Wien und Lunéville diverse Heiratsverbindungen und

Berufspläne erwogen. Mit dem Tod des Kurfürsten Karl Joseph im Dezember 1715 endete Lothringens Engagement in der Reichskirche. Ob allerdings damit auch die Sekundogenitur zum „Auslaufmodell“ geworden ist, sei angesichts der auf die Neuburger Pfalzgrafen folgenden Fürstbischöfe Joseph von Hessen-Darmstadt und Clemens Wenzeslaus von Sachsen dahingestellt.

Die Studie ist trotz der Materialfülle kompakt formuliert. Dies hängt mit der methodischen Beschränkung auf die Darstellung der Überlegungen, Sondierungen und Wahlkämpfe in den einzelnen Erz-Hoch- und Fürstlichen Stiftern zusammen. Der Vf. schließt einen biographischen Ansatz wegen der Abhängigkeit der Kandidaten vom regierenden Oberhaupt ihres Hauses bewußt aus; damit verzichtet er auf Nachforschungen über Persönlichkeit, Ausbildung, Weihen, Lebensstil, Beziehungen, Tod und Nachlaß. Im Fall der beiden lothringischen Herzöge mag dieses Verfahren plausibel sein, da beide in jungen Jahren sterben. Zum Haus Lothringen wird auf Literatur verwiesen, der mit der Geschichte des Landes an Maas und Mosel nicht vertraute Leser wäre allerdings dankbar für einen Hinweis, weshalb die Herzöge wiederholt als „Königliches Haus“ bezeichnet werden.

In einer Zusammenfassung werden die grundsätzlichen Standpunkte der am Geschehen beteiligten Kräfte getrennt von den oft nur schwer durchschaubaren Wendungen der Wahlgeschäfte analysiert, in einer graphischen Darstellung die Streuung der Aktivitäten anschaulich gemacht. Die Aussagen der älteren rechtshistorischen Forschung werden präzisiert, vielfach aber bestätigt, manche Schlußfolgerungen (etwa die Feststellungen, daß die Temporalien gegenüber dem geistlichen Amt des Bischofs als Entscheidungskriterien überwiegen und daß die auf Reichsebene wie in der Kurie vorgetragenen juristischen Argumentationen Ausdruck konkreter politischer Konstellation sind) erbringen bekannte Erkenntnisse. Vieles ist sprachlich griffig (oft mit Anführungszeichen versehen analog ausgedrückt), einiges wird als (in einer schriftlichen Abhandlung) zu plakativ empfunden.

Was der Vf. in seiner Studie nicht mehr zu leisten imstande ist, formuliert er am Schluß als „Beobachtungen zu Argumentationsmustern und Forschungsdesiderate“ – keine Untersuchung kann alle Fragen beantworten. Darunter befinden sich weit gespannte Themen wie die Darstel-

lung der gesamten habsburgischen Reichskirchenpolitik zwischen 1665 und 1780, die Geschichte der kaiserlichen Exklusive, die Untersuchung der pfalz-neuburgischen Reichskirchenpolitik, die verstärkte Auswertung des Geheimen Hausarchivs der Wittelsbacher und der nunmehr wieder zugänglichen königlich preußischen Überlieferung im Staatsarchiv Merseburg. Verzeichnisse für „gedruckte Quellen und Literatur“ und Abkürzungen sowie ein kombiniertes „Personen- Orts- und Sachregister“ erleichtern die Suche nach einzelnen Problemkreisen.

München

Joachim Seiler

Schematismen des Fürstbistums Breslau 1724 und 1738, herausgegeben von Józef Pater (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 26), Köln-Weimar-Wien (Böhlau-Verlag) 1995, 45, 429 S., geb.

Mit der Herausgabe der beiden ältesten bekannten Schematismen des Fürst- bzw. Erzbistums Breslau aus den Jahren 1724 und 1738 wurde eine bisher schmerzlich empfundene Lücke in der Erforschung ostdeutscher Kirchen- und Kulturgeschichte geschlossen. Einem, allerdings sehr kleinen Kreis von Fachleuten war die Existenz dieser beiden Handschriften bekannt, hatte doch C. L. Schattauer in dem Nachdruck des „Catalogus Almae Dioecesis Silesiae“ von 1748 in ASKG 26, 1968, 289/90 Anm. 1 mit Angabe des verwahrenen Archivs und der Signatur darauf verwiesen. Das bedeutete allerdings nur, zu wissen, daß die Handschriften nicht verloren gegangen waren, jedoch nicht die Möglichkeit einer effizienten Benutzung und Auswertung.

Der große Verdienst von Józef Pater liegt nun darin, diese wertvolle Handschrift nach den neuesten editionstechnischen Gesichtspunkten herausgegeben und damit der Geschichtsforschung zugänglich gemacht zu haben. In einer knappen, aber alles Wesentliche beinhaltenen Einführung verweist der Herausgeber darauf, daß zwei handschriftliche Exemplare zum Jahr 1724 vorhanden sind, einmal mit dem Titel „Descriptio Dioecesis Wratislaviensis 1724“ (Sign. II b 11) und zum anderen „Visitatio generalis totius almae dioecesis Wratislaviensis“ (Sign. II b 166). Zur Drucklegung entschloß man sich, Version zwei zu wählen, da sie anhand sehr genauer Visitationsprotokolle der Jahre 1718 und 1723 er-

stellt wurde, was wiederum den Vorteil hat, daß naturgemäß der Fragenkatalog einer Visitation weit mehr ins Detail geht als üblicherweise die Angaben eines Schematismus beinhalten. So wird gewissenhaft zu Herkunft, Alter, Studiengang und Einkünften der Geistlichen vermerkt. Dabei läßt sich eine nicht zu übersehende Überalterung des Klerus feststellen, denn 217 Pfarrern im Alter zwischen 35 und 50 Jahren, 166 zwischen 50 und 70 Jahren stehen nur 46 unter 35 Jahren gegenüber. Vielleicht könnten die nüchternen Zahlenangaben Anregung zu einer Studie über den offensichtlichen Mangel an Nachwuchspriestern und dessen Auswirkung auf die Seelsorge anregen.

Einen völlig unterschiedlichen Charakter zu der „Descriptio“ oder „Visitatio dioecesis Wratislaviensis“ weist nun die Handschrift von 1738 auf, die allem Anschein nach schon bei ihrer Anlage als „Schematismus Breslau 1738“ bezeichnet wurde (vgl. die Einleitung von J. Pater zu der Edition, S. 185). Es diente, wie J. Pater sehr richtig feststellt, wohl dem laufenden Geschäftsgang der fürstbischöflichen Kanzlei, d.h. es fehlen Titel der einzelnen Kirchen, die im übrigen auch in der „Descriptio“ von 1724 nicht genannt wurden, aber auch die Angaben zu Alter, Studiengang und Einkünften der Geistlichen, was wohl besagt, daß dem Schreiber andere Kanzleibehelfe zur Verfügung standen. Doch da dieses „Geschäftsbuch“, wenn man es so nennen will, ständig auf dem neuesten Stand gehalten wurde, dadurch, daß man die Namen verstorbener oder an andere Seelsorgsstellen versetzter Geistlicher durch Streichung tilgte und dafür den Namen des Nachfolgers einsetzte, ergibt sich ein sehr genaues und aufschlußreiches Verzeichnis der Fluktuation der Geistlichen in den Jahren 1738 bis 1750.

Allerdings, auch die beste Edition würde an Wert verlieren, bzw. sich der Früchte ihrer Arbeit, der effizienten Benutzbarkeit der Texte selbst berauben, wäre sie nicht durch ein solides Orts- und Personenregister erschlossen. Dieser mühseligen, aber umso verdienstvolleren Arbeit hat sich hier nun Winfried Baumann unterzogen. Dabei galt es nicht nur, wie üblich, sämtliche im Text auftauchenden Orts- und Personennamen zu erfassen, sondern auch, in einem gesonderten Teil, die heute gebräuchlichen polnischen Ortsnamen zu verifizieren und zu transponieren. Ohne diese sinnvolle Orientierungshilfe stünde man doch manchem Ortsproblem einigermaßen ratlos gegenüber. Eine kleine Anmerkung des Rezensenten zum Personen-

namenregister: Kann man für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts so strikt trennen, wie hier z.B. zwischen Schubert mit *th*-Endung und Schubert mit einfachem *r*? Die Festsetzung der Schreibweise von Familiennamen ist gleichsam eine Erfindung des 19. Jahrhunderts, näherhin seit Einführung der Standesämter. Bis dahin war man äußerst variabel. So wäre es durchaus möglich, daß der zu 1735 als Pfarrer von Kalkau genannte Joannes Schubert (S. 239) identisch ist mit den ohne Jahreszahl genannten Pfarrer Joannes Schubert von Aldewalde (S. 248) oder Neuwalde (S. 249) oder aber auch der zu 1746 genannte Kaplan Joannes Schubert (S. 194). Es bleibt für eine künftige Arbeit an derartigen Registern die Überlegung, ob und inwieweit man hierbei ein Ausschließlichkeitsprinzip anwenden soll.

Eine wertvolle Ergänzung findet der vorliegende Band durch die von Werner Chrobak erarbeiteten „Anmerkungen zum Standortnachweis gedruckter Schematismen des Bistums Breslau 1748–1942“ in Deutschland. Die sehr übersichtliche schematische Auflistung zeigt, daß neben der Bibliothek des Bischöflichen Ordinariats Görlitz, die Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg für die Jahre ab 1845 einen nahezu lückenlosen Bestand an Breslauer Schematismen aufweist. Hilfreich für den Bibliotheksbenutzer ist auch das Verzeichnis der genauen Titel, die zwischen 1748 und 1942 doch ganz beträchtlich in ihren Schlagworten wechselten. Selbstverständlich sind auch die im 19. Jahrhundert für den österreichischen Anteil des Bistums Breslau erschienenen Schematismen berücksichtigt. Dankenswert, weil es manchen Um- und Irrweg erspart, ist das genaue Anschriftenverzeichnis jener Bibliotheken und Archive, die Breslauer Schematismen in ihren Beständen haben.

Schematismen sind, wie Visitationsprotokolle oder Steuerregister, Quellenwerke, sie sind das Fundament, auf dem Geschichtsforschung erst aufbauen kann. Der vorliegende Band wurde im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte herausgegeben. Dabei sollte das Bindewort *und* deutlich unterstrichen werden, denn Schematismen gehören nicht nur zum Handwerkszeug des Kirchenhistorikers, auch der Musikwissenschaftler muß auf sie zurückgreifen, will er die Namen von Komponisten, Schreibern oder auch den wechselnden Besitzern einer Musikhandschrift verifizieren und die Personen damit identifizieren.

ren. Quelleneditionen sind eine mühsame, wenig spektakuläre aber umso verdienstvollere Arbeit, denn sie sind das unerläßliche Hilfsmittel für einen Kreis von Forschern und Wissenschaftlern, dessen Radius doch größer ist, als man gemeinhin annimmt.

Regensburg

Paul Mai

Manfred Heim: Ludwig Joseph Freiherr von Welden, Fürstbischof von Freising (1769–1788) (= Studien zur Theologie und Geschichte 13), St. Ottilien (EOS Verlag) 1994, 63, 351 S., kt., ISBN 3-88096-913-2.

Die Erforschung der süddeutschen Reichskirche des mittleren und späten 18. Jahrhunderts – der altbayerischen Hochstifter Freising, Regensburg und Passau, des Erzstifts und Metropolitansitzes Salzburg, auch der Hochstifter Eichstätt, Augsburg und ansatzweise auch Konstanz – hat in den letzten Jahrzehnten wesentliche Fortschritte gebracht. Sie sind verbunden mit den Studien von Georg Schwaiger, Heribert Raab, Rudolf Reinhardt, Manfred Weitlauff, Karl Hausberger, August Leidl, Peter Hersche, Bruno Lengenfelder, Erich Meissner, Norbert Keil u.a. Gleichwohl bleibt noch viel zu tun. Eingehend zu untersuchen sind etwa die hochstiftischen Regierungs- und Hofstrukturen und ihre Arbeitsweise, die Verbindungen der Hochstifter untereinander und nach Rom, Wien und München, die Selbstbehauptung der Hochstifter im Gegen-, Neben- und Miteinander von kurbayerischem staatskirchenrechtlichem Territorialismus, reichskirchlichen Episkopalismus, römischem Zentralismus und kaiserlich-„gallikanischer“ Kirchenhoheitspolitik, ferner die wirtschaftliche und finanzielle Lage der Hochstiftsuntertanen. Nicht zuletzt fehlen immer noch Biographien einzelner Fürstbischöfe.

Fast all diese Forschungsbereiche werden berührt in der vorliegenden Untersuchung von Manfred Heim, einer kirchenhistorischen Habilitationsschrift aus Georg Schwaigers Münchener Schule. Sie sucht und fand einen eigenständigen und erfolgverbürgenden methodischen Hebel, nämlich eine tragfähige Verbindung und Verschränkung biographisch-prosopographischer und sachlich-thematischer Ansätze. Hinzu kam als unerläßliche breite heuristische Grundlage eine Fülle ungedruckten Materials aus einem Dutzend kirchlicher, staatlicher und privater Archive und Bibliotheken, vorab

aus München, Salzburg, Wien und Rom. Doch keinen Augenblick verlor der Verf. den Wald vor lauter Bäumen aus dem Blickfeld. Wie er die anbrandende Quellenfülle bändigte, verarbeitete und in eine präzise, anschauliche und erfreulich „schlanke“ Darstellung goß, das ist hoch anzuerkennen. Dies gelang nicht zuletzt deshalb, weil der Verf. seine Darstellung auf eine doppelte Weise entlastete: zum einen durch einen dichten, informativen und immer wieder diskursiv weiterführenden kritischen Apparat, zum anderen durch einen klug gewählten Quellenanhang. Dieser enthält den Bericht des kurbayerischen Gesandten bei der Freisinger Bischofswahl vom Februar 1769, die ausführliche und plastische Darstellung des Hofmarschalls Frhr. Bugniet des Croissetes über Bischof Weldens Badereise im Notjahr 1771, schließlich die bewegende Schilderung über Weldens letzte Krankheit und Tod von Ende Februar bis Mitte März 1788.

Der Bischof starb an den Folgen schwerster Depressionen – damals sprach man von „Melancholie“ –, die ihn schon 1755 (!) in Form leichterer Anfälle heimgesucht hatten. Diese Krankheit hat Weldens Persönlichkeit zweifellos verändert, sein Verhältnis zu seiner Umgebung belastet, seine Regierungstätigkeit und -fähigkeit in je unterschiedlicher Weise beeinträchtigt. Diese tragische Tiefendimension in Weldens Leben hat der Verf. stets mitbedacht, ohne sie als Erklärungsmuster zu überfordern.

Die Gliederung der hier vorliegenden Studie ist schlüssig und knapp, spart aber keine relevante Frage aus. Die Einführung (1–25) umreißt die Grundlinien der Situation des Hochstifts im 18. Jahrhundert: die Verbindung zu Kaiser und Reich, den beherrschenden Einfluß Kurbayerns, die geistlich-kirchlichen und die wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnisse, die Regierung von Weldens unmittelbaren Vorgängern Kardinal Johann Theodor von Bayern (1727–1763) und Prinz Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1763–1768). Der anschließende erste Abschnitt (25–37) skizziert Weldens frühe Biographie. Als Sohn einer reichskirchlich eng verflochtenen ritterschaftlichen Familie des östlichen Oberschwaben 1727 geboren, studierte Welden zunächst in Eichstätt, dann in Rom, wo er auch 1750 die Priesterweihe empfing. Die enge Beziehung zur römischen Kurie blieb eine – in der Reichskirche damals eher ungewöhnliche – besondere Konstante in Weldens Leben und Wirken.

Der zweite Abschnitt (37–81) untersucht den raschen und scheinbar unaufhaltsamen Aufstieg Weldens in der hochstiftisch Freisingischen Regierung; Welden wurde Domherr, Domprobst-Coadjutor, Wirklicher Geheimer Rat, Generalvikar und Präsident des Geistlichen Rats. Ein weiterer Aufstieg, der seinem Ehrgeiz, seinen Fähigkeiten und seinem kämpferischen Durchsetzungsvermögen entsprach, stand zu erwarten, hätte sich nicht das von Anfang an kühle Verhältnis zu Fürstbischof Clemens Wenzeslaus ab 1767 dramatisch verschlechtert und – über einer formalen Nichtigkeit – zu Bruch und bitterem Streit geführt. Ebenso unbeugsam wie starrsinnig beharrte Welden auf seinem Standpunkt, versagte sich jedem Kompromiß und domkapitulischem Vermittlungsversuch, wurde von seinen Regierungsämtern und schließlich sogar von den Kapitelsitzungen suspendiert. Vergeblich appellierte er nach Salzburg, Wien und Rom. Nachdrückliche Hilfe fand er nur in München. Auf bayerischen Druck hin wurde schließlich der Konflikt beigelegt und Welden rehabilitiert. Nachdem Clemens Wenzeslaus als neugewählter Kurfürst-Erzbischof von Trier und Bischof von Augsburg widerstrebend auf Freising hatte verzichten müssen, stand Welden nun zur Verfügung für die Vakanzregierung und dann als Kandidat Münchens und der domkapitulischen Mehrheit bei der Bischofswahl vom Februar 1769.

Deren unmittelbarer Vorgeschichte, den eigentlichen Vorgängen und Hintergründen ist der erste Teil des zentralen dritten Abschnitts (81–151) gewidmet. Er befaßt sich außerdem und sehr zurecht mit den bisher oft unterschätzten Leistungen Weldens für die Seelsorge in Hochstift und Diözese, für das hochstiftische Armen-, Bildungs- und Schulwesen. Der letzte Teil des Abschnittes wendet sich einem politischen Zentralthema zu, der fast vollständigen Abhängigkeit des Hochstifts und seines Fürsten von Kurbayern. Wie der Verfasser hervorhebt, hatten noch im Jahr vor Weldens Wahl in Kurbayern unter Einfluß Peter von Osterwalds radikale staatskirchenrechtlich-territorialistische Reformen begonnen; sie konnten erst im Verlauf des Salzburger Kongresses (1770–77) auf dem Verhandlungsweg gemildert werden. Als Kurfürst Karl Theodor dann ab 1782 verstärkt, jedoch in engem Verständnis mit Rom, auf jenen Reformkurs zurückschwankte – Stichworte: frühe Klostersäkularisationen, Nuntiatur in München, Nuntiaturstreit, Emser Kongreß, Münchener Hofbistum –, da geriet

der romtreue Freisinger Bischof in ein fast auswegloses Dilemma.

Dem Verfasser ist es gelungen, die Verbindungen zwischen München und Freising, die dramatis personas und Gruppierungen hier wie dort detailliert aufzuschließen, so etwa die zentrale Rolle des fähigen Geheimen Rats von Branca, der 1768 vom Freisingischen in den Dienst des Münchener Hofes übergewechselt war (auf Brancas Beziehungen zu Peter von Osterwald, der bis 1761 ebenfalls in Freisingischen Diensten gestanden hatte, überhaupt auf die Rolle Osterwalds, geht der Verf. leider nur sehr en passant ein).

Zusätzlich geschwächt wurde Weldens Stellung und physische Kraft – das ist das Thema des letzten Abschnitts (151–209) – durch den fast permanenten Streit mit dem Domkapitel, durch vergebliche Versuche zur Sanierung der desolaten Finanzlage und zum Abbau eines Schuldenberges von mehr als sechshunderttausend Gulden. Hinzu trat, wie schon erwähnt, Weldens schleichende psychische Krankheit. Bereits 1779 hatte das Domkapitel den Fürstbischof deshalb entmachten wollen; Ende 1787 brach die Krankheit in schwerster und todbringender Gestalt von neuem auf. Sie hat wesentlich, vielleicht sogar entscheidend dazu beigetragen, daß ein hochbegabter, tieffrommer und wohlmeinender geistlicher Fürst zwar nicht völlig scheiterte, doch seine Regierungsziele nur unvollkommen erreichte.

Der Verf. hat eine ergebnisreiche, auf weite Strecken sogar exemplarische biographisch-thematische Studie vorgelegt; sie bietet wesentliche Anstöße für künftige Forschungen zur Geschichte des Hochstifts Freising wie zur gesamten süddeutschen Reichskirche. Auf die von M. Heim angekündigte Finanzgeschichte des Hochstifts Freising darf man gespannt sein.

Ingolstadt

Ludwig Hammermayer

Peter Dohms / Wiltrud Dohms: Rheinische Katholiken unter preußischer Herrschaft. Die Geschichte der Kevelaer-Wallfahrt im Kreis Neuss (= Veröffentlichungen des Kreishelmatbundes Neuss 4), Meerbusch (Neusser Druckerei u. Verlag) 1993, 392 S., geb., ISBN 3-9803165-3-X.

Die vielzitierten Arbeiten von Rebekka Habermas und Werner Freitag zeigen: Die Wallfahrt ist derzeit ein Thema mit eigen- tümlicher Konjunktur nicht nur bei Kir-

chenhistorikern. Nun legt Peter Dohms, Staatsarchivdirektor im HSTA Düsseldorf, eine weitere Studie zum Thema vor, entstanden in Zusammenarbeit mit seiner Frau Wiltrud Dohms, die einen Großteil des Quellenmaterials hob.

Die Arbeit, gleichermaßen an Laien wie Wissenschaftler adressiert, wendet sich aber nicht der formierten Frömmigkeit der Frühen Neuzeit zu, welche die Wallfahrt als Medium der Konfessionalisierung stimulierte, sondern der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das verändert zwangsläufig die Optik: Die Wallfahrt hat hier ihren ersten Zenit (vor dem erneuten im Rahmen des katholischen Milieus bereits überschritten, steht in den Konfliktlinien von aufgeklärtem Wandel und traditionaler Beharrung und wird gleichzeitig zum Exempel der hermeneutisch konservativen Perspektive des klassischen Thomas Kirche und Staat – Rheinländer und Preußen.

Dennoch – auch wenn Anklänge daran nicht ganz ausbleiben (z.B. 61f.) – wärmt Dohms keine alten Gegensatzklischees auf. Die Idee des Buches sucht das Phänomen Wallfahrt nicht von einer Gnadenstätte (Kevelaer), sondern von der Geschichte eines über Jahrhunderte hinweg dorthin pilgernden Raumes (Kreis Neuss) zu beschreiben. Es handelt damit von der speziellen Problematik der mehrtägigen Wallfahrt, welche die Obrigkeit seit dem josephinischen Reformautoritarismus stets perhorreszierte. So bietet der sorgfältig gestaltete und reich (wenn auch etwas monoton) bebilderte Band einleitend und abschließend eine Übersicht über die Entwicklung im Ancien Régime und in der Franzosenzeit sowie von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Im Zentrum aber stehen jene knapp dreißig Jahre von der endgültigen Machtübernahme Preußens im Rheinland bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. In diesen breiten Passagen des Bandes (47–213) entfaltet Dohms auf solider Quellengrundlage die bekannten Konfliktkonstellationen am regionalen Beispiel: der die Wallfahrt ablehnende und bürokratisch eingrenzende preußische Landrat in kompetenzüberschreitender Eigenmächtigkeit und subjektiv gefärbter Intransigenz, die regulierten Maximen gehorchende und komplexeren Politikkonstellationen Rechnung tragende Regierung in Düsseldorf, der den Frieden mit dem Staat und aufgeklärt-bürgerlichem Religionsverständnis suchende Erzbischof Ferdinand August von Spiegel. Diese Konstellationen verändern sich unter

Clemens August von Droste zu Vischering nur langsam und konfliktreich, sie kommen mit seiner Verhaftung zunächst zum Stillstand. Erst gegen Ende der dreißiger Jahre wird deutlich, daß alle theoretische Aufrechterhaltung bürokratischer Einhegungen praktisch vielfach unterlaufen wurde und nur noch der regierungsseitigen Gesichtswahrung diene. Schon vor dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. hatte man sich offenbar stillschweigend von allem Rigorismus verabschiedet (101f.).

In diese klassischen Konfigurationen trägt Dohms einige neue Befunde und Interpretationen ein. Zunächst: Alle aufgeklärt motivierten Klagen über die Wallfahrt (Unsittlichkeit, Arbeitsausfall, Unordnung etc.) liest er ausschließlich als Ideologeme und macht mehrfach deutlich, daß die Quellen keine Rekonstruktion einer entsprechenden Wirklichkeit tragen (59, 64, 102, 141). Sodann erweist sich die Haltung des Pfarrklerus zur Wallfahrtsfrage als sehr differenziert. Wichtig: Viele Pfarrer nehmen diese wie andere Frömmigkeitspraktiken in Schutz selbst dort, wo sie sie weder gutheißen noch mitvollziehen, auch wenn dieser geistige Spagat ohne eine gewisse Überhebung nicht zu haben war („Die Landbewohner in dem Grade der Kultur, worin sie dermalen noch stehen, sind überhaupt keiner dogmatischen Überzeugung ihrer Religion fähig.“; 112). Ebendiese Haltung hat auch Werner K. Blessing am bayerischen Beispiel beobachtet (in: Wolfgang Schieder [Hg.], Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte [GuG, Sonderheft 11], Göttingen 1986, 97–119). Der Klerus also, auch wo er reformorientiert war, trug selbst unter extremer Verengung seines Handlungsspielraums keineswegs alle gouvernementalen Zumutungen mit (als Kommentar zum ultramontanen Topos des „Staatskirchlers“). Drittens macht die preußische Erfassungs- und Regulierungsbürokratie erstmals mindestens schemenhafte Sozialprofile der Wallfahrer möglich: Unter ihnen dominieren deutlich die Frauen, eine sich mit dem Urbanisierungsgrad verstärkende Tendenz. Nicht die Unterschichten, denen die Teilnahme oft verboten ist, sondern auf dem Land die kleinen Bauern und Handwerker und in der Stadt die Handwerker und Arbeiter stellen das Gros der Pilger. (Nur in Parenthese: Eben diese von der Pauperisierung am stärksten betroffene, vielfach elende untere Mittelschicht hatte Schieder [Archiv für Sozialgeschichte 1974, 419–454] aufgrund der Wallfahrts-

publizistik als Massenbasis der Trierer Rockwallfahrt von 1844 ausgemacht; insofern ist mindestens hier Dohms Polemik gegen Schieder [121] ebensowenig sachgerecht wie der ausschnittshafte Bezug auf gänzlich anders gelagerte Ergebnisse Brückners [ebd.], zumal aufgrund fehlender Abgleichungsmöglichkeiten mit Schatzungslisten o.ä. auch Dohms Stratifikationshypothesen grob bleiben müssen.) Innerhalb des sozialen Spektrums der Wallfahrt sind offenbar die Brudermeister von großer Bedeutung für deren Wiederaufnahmen; sie stehen auch im Mittelpunkt der polizeilichen Auseinandersetzungen. Ihr sozialer Status (gehobene katholische Mittelschicht) verweist auf jene vorwiegend städtischen Gruppen, die schon Christoph Weber als Ausgangspunkt der Koblenzer Ultramontanisierung ausgemacht hatte (Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein, 25ff.). Letztlich zeigen auch die Quellen aus dem Kreis Neuss nochmals das von einem eng agierenden vormärzlichen Bürokratismus vielerorts erzeugte Verhalten: den „weichen“ Umgang der Betroffenen mit Vorschriften, das Umgehen statt des Opponierens, und das Entschuldigen, Verschweigen, Wegsehen und Bagatellisieren bei den jeweils vor Ort Zuständigen, seien es Pfarrer, seien es Polizisten und Bürgermeister (195 u.ö.).

Insofern hat Dohms die Außergewöhnlichkeit seiner Quellen wohl doch etwas überschätzt, wozu die recht dichte Überlieferungslage verführt haben mag („Konflikte ...“, die an Schärfe und Intensität über die Jahrhunderte hinweg ihresgleichen suchen“; 11. Vgl. dagegen jedoch die weit drastischeren Ereigniskomplexe z.B. bei Eva Kimminich, Volksreligiosität im Räderwerk der Obrigkeiten, gerade weil diese schärfer und konsequenter agierten). Hier hat sich – wohl auch im Blick auf ein vornehmlich regionales Lesepublikum – der Archivar im Autor herausgefordert gefühlt, *alles* greifbare Material auch von ausschließlich lokalem Interesse in größter Ausführlichkeit zu verwerten.

Indem Dohms die Wallfahrt als kulturelle und kultische Praktik fast ausschließlich in die Hermeneutik des Staat-Kirche-Gegensatzes einstellt, entgeht er nicht immer der Gefahr, die einleitend reklamierten frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Fragehorizonte (11) gerade dadurch zu verfehlen, daß er sie mit dem argumentativen Aufweis seines bisweilen latenten, bisweilen scharfen, in jedem Fall aber konventionellen Anti-Borussismus belastet (z.B. 201–213). Die regierungs-

seitige Intransigenz gegenüber katholischen Frömmigkeitsformen ist nicht das gesuchte Explanans für die beschriebenen Konflikte, sondern als mentale Habitualität ein Teil des Problems. Eben an dieser Stelle greift die hermeneutische Perspektive der Quellenauswahl vor: Andachts- und Gebetbücher, Liedzettel, Mirakelsammlungen, ja für die neueste Zeit auch Interviews könnten hier aufschlußreicher sein als amtliche Schriftstücke (vgl. vor allem die allein daraus geschöpften Vermutungen zu Anliegen und Motiven der Wallfahrer; 134ff.).

Dazu nur zwei fast zufällige Beispiele:

1. Liedzettel, Bruderschaftstatuten und Kartengrüße werden zwar abgebildet, aber nicht analysiert (24, 70, 119, 218, 222, 228, 236–44 u.ö.).

Oder 2. Der Band bietet über vierzig Photographien von Wallfahrtsprozessionen aus den Jahren 1914–1961, die bis auf geringe (und interessante) Unterschiede stets gleich „formiert“ sind (Ordnung, Kleidung, Haltung, Handlungen, „Inventar“, jeweils getrennt für Klerus und Laien beobachtbar). Dann aber belegen Abbildungen von 1983 bis 1991/92 einen radikalen Wandel religiöser Kultur: einerseits die eklektische Kombination alles „Althergebrachten“ (1983; Schützenkönig in vollem Ornat als hervorgehobener Teilnehmer; 188), andererseits die Einfügung der Wallfahrt in die hochindividualisierte Frömmigkeitskultur der kirchengemeindlichen Gruppenfreizeit (Jugendlicher oder Erwachsener) samt den ihr unvermeidlich zugehörenden Requisiten VW-Bulli, Gaskocher und Wanderkleidung (1987–1991/92; 233, 254, 257–264). Hier hätte neben den Gespreiztheiten eines eng geprägten Landrats und dem „Ultra-Katholizismus“ vormärzlicher Brudermeister noch vieles zutage treten können. Das Material liegt vor, wird aber nicht eigens thematisiert.

Es bleibt jedoch wohl auch deshalb un bearbeitet, weil die eingangs angesprochene Konjunktur der Wallfahrtsforschung viel mit unseren eigenen Befindlichkeiten zu tun hat. Steht das in diesem Buch so maledicierte Preußen gar als Chiffre für die herrschaftstechnische und kulturelle Rationalität der Moderne? Es scheint ja, daß die in der Sozialgeschichte noch vor kurzem als obskur, unaufgeklärt, roh und starr verfemte katholische Frömmigkeit (vgl. etwa noch H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte II, 469–477) mit der neuerdings vollzogenen Hinwendung zur Geschichte der Religiosität als Kultur der „kleinen Leute“ kaum noch verteidigt werden muß, ja gleichsam

als „vollere“ Lebensform erscheint. Auch das kultur- und zivilisationskritische Schlußwort Dohms' (273) erweist diesen Forschungsstrang neben den allwärts sichtbaren lebensweltlichen Nachvollzügen des Autors als nicht unbeeinflußt von postmodernen Empfindungen. Aber, gleichsam als Weiterdenken dieses gehaltvollen, sauber recherchierten, detailfreudigen Buches: Bewältigen wir die (richtig gesehenen) Risiken und Engführungen der modernen Gesellschafts- und Kulturformationen durch historisierende Adaptionen vormoderner Sinnwelten, ohne den endgültig gewandelten Lebensformen Rechnung zu tragen?

Münster i. W.

Andreas Holzem

Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870), herausgegeben von Lajos Pásztor, 2 Bde. (= Päpste und Papsttum 25/1–2), Stuttgart (Anton Hiersemann) 1991–1992, 45, 643 S., geb., ISBN 3-7772-9114-5, 3-7772-9127-7.

Lajos Pásztor hat sich seit vielen Jahren mit der Geschichte des Ersten Vaticanums und seinen Tagebüchern beschäftigt (AH Pont. 7 [1969]) und scheint daher besonders befähigt zu sein, die für die Publikation bestimmten Aufzeichnungen des Kurienbischofs Vincenzo Tizzani herauszugeben. Tizzani war nach 30 Jahren Kurialtätigkeit (Konsultor der Indexkongregation) ohne Zweifel ein guter Kenner des römischen Ambiente und besaß als langjähriger Professor für Kirchengeschichte an der römischen Universität auch die fachliche Kompetenz, das Konzilsgeschehen als ein historiographisch ernstzunehmendes Zeugnis eines Zeitgenossen und Teilnehmers aufzuzeichnen – kannte er zudem noch eine Vielzahl von Konzilsvätern aus seiner Kurienarbeit und aus seiner Tätigkeit als Universitätsprofessor.

Die Tagebücher und das übrige Konzils-material – insgesamt 14 Bände – wanderten nach Tizzanis Tod in das Archivio Segreto Vaticano, wo sie lange im Verborgenen ruhten. Pásztor beschreibt den Fondo (S. XIX–XXVIII) und anschließend seine Editions-kriterien (S. XXXII–XXXIV), die für einen Bestand des 19. Jahrhunderts durchaus als ausreichend zu bezeichnen sind. Die Textgestaltung ist übersichtlich, nach Kongregationen geordnet und mit hilfreichen Marginalien versehen, die jedoch ab Seite 73 nicht mehr erscheinen. Die Edition erfaßt lediglich die eigentlichen Tagebücher; das übrige Konzilsma-

terial Tizzanis wird ausgiebig im Apparat berücksichtigt. Man erhält sogar den Eindruck, als das es zu stark in die Kommentierung einfließt, ohne der reichlich vorhandenen wissenschaftlichen Literatur angemessenen Raum zuzugestehen. Von Nutzen wäre sicherlich auch eine kurze Einführung in die Konzilsproblematik und ihre Historiographie. Die Textedition beginnt abrupt am 2. Dezember 1869 und endet ebenso unvermittelt am 18. Juli 1870 mit der Verabschiedung des Unfehlbarkeitsdogmas. Seit Januar 1870 wird fast ausschließlich von den Generalkongregationen berichtet, indem die Ansprachen der Väter knapp zusammengefaßt werden.

Zwei Einschränkungen sind jedoch beim Lesen des Diarios stets in Rechnung zu stellen, die für die Adaption der zeitgenössischen Quelle von Bedeutung sind. Zum einen beabsichtigte Tizzani, eine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils zu schreiben, wurde aber in seinem Vorhaben von Pius IX. dezidiert gebremst und gehindert. Der Papst beauftragte dagegen den Florentiner Kanoniker Eugenio Cecconi mit einem solchen Werk, der aber ebensowenig wie Tizzani die Beschreibung der Konzilszeit aus der Sicht des Zeitgenossen publizieren konnte, da er 1874 zum Erzbischof von Florenz ernannt wurde. Die vier von Cecconi bis 1879 herausgebrachten Bände beziehen sich auf die Jahre vor dem Konzil. Dennoch arbeitete Tizzani an einer Geschichte des Vaticanums; sein Diario ist somit als Quellensammlung des an fast jeder Generalkongregation Teilnehmenden zu verstehen. Außer seinen eigenen Beobachtungen standen Tizzani tatsächlich neben einer Fülle von persönlichen Kontakten, die insbesondere zwischen den Konzils-sitzungen in Form von visite di calore etc. gepflegt wurden, nur das dürftige Material für die Konzilsväter zur Verfügung, über dessen quantitativen und qualitativen Mangel der Kurienbischof selbst Klage führte.

Das zweite große „Handikap“ für seine Berichterstattung war unzweifelhaft seine Blindheit (S. 56: „completa cecità“), die ihn schon nach einer Krankheit im November 1854 zwang, auch die Professorentätigkeit in Rom niederzulegen, nachdem er von 1843 bis 1848 Bischof von Terni war. Wie schwer seine Augenkrankheit war, ist nicht mehr festzustellen; sicher ist nur, daß er immer noch in der Lage gewesen sein mußte – unter welchen Schwierigkeiten auch immer –, zu lesen und zu schreiben.

Gegenüber Krankheit und päpstlicher Ungnade bemüht sich Pásztor beständig, den Quellenwert des *Diarios* herauszustreichen, indem er auf Tizzanis Bekannten und Freundeskreis hinweist und auf das wohl redliche Bemühen des Autors: „la verità storica soprattutto“ (S. XI). Tizzani selbst wendet sich in seinen Zeilen verschiedentlich persönlich an den Historiker, der über bestimmte Sachverhalte informiert sein soll (S. 445). Es läßt sich aber fragen, ob diese Absicht allein ausreichend sein kann. Wenn eine gewisse Objektivität sicherlich dadurch erreicht ist, daß Tizzani keiner der beiden vorherrschenden Richtungen offen beiträt und sich statt dessen als kurialer Römer auf eine dritte Position zurückziehen wollte, so ist doch nach der Lektüre des *Diarios* nicht zu leugnen, daß Tizzani klar die Position der Anti-Infallibilisten bezog (bes. S. 444 ff.). Seine antikuriale Linie begründet er mit seinem Eigensinn, den er selbst treffend beschreibt: „pensai sempre colla mia testa“ (S. 57). Bezeichnend ist auch, daß er als Einziger in der Generalkongregation vom 24. Mai 1870 sitzen blieb, als der Vizesekretär des Konzils alle zum Erheben aufrief (S. 377). Dagegen betont Pásztor immer wieder Tizzanis Unparteilichkeit und Neutralität, ja sogar seinen Vermittlerwillen (S. XXXVI, XLI f.).

Der Kurienbischof besuchte fast alle Sitzungen und machte sich dann vor Ort ca. drei bis fünf Stunden Notizen. Aber selbst dieser Vorgang war beträchtlichen Einschränkungen unterworfen, da sich zu Tizzanis Blindheit auch noch die vom Autor selbst immer wieder kritisierte Akustik in den Sitzungsräumen gesellte, weshalb die Kongregationen häufig den Tagungsort wechselten. Trotz dieser Hindernisse griff der Bischof auch selbst in die Konzilsdebatten ein, beispielsweise indem er Änderungsvorschläge zu „De fide“ vorbrachte (Rede S. 57–59).

Geistiger Ansatzpunkt für Tizzanis Konzilsarbeit war ohne Zweifel das Tridentinum, das für ihn den Ausgangs- und Angelpunkt der Entwicklung auf das Vaticanum I hin darstellte. Hier kannte sich der Kirchenhistoriker (S. 58, 64, 67, 506) aus und zog Trienter Beschlüsse immer wieder zum Vergleich mit den Konzilsvorlagen des Vaticanums heran (S. 5, 58, 79, 99, 115, 154, 169–180, 191, 193 etc.).

Die Eindrücke von Aufbruch, Weltkirche, Internationalität und Gleichwertigkeit der Konzilsväter, die Tizzani für die ersten Tage knapp andeutete, waren rasch verfliegen, als es in den ersten Sitzungen um die Geschäftsordnung und den Ge-

heimhaltungseid ging: Das Konzil „cominciò con un atto inconciliare“ (S. 5). Trotz Tizzanis bestechend nüchterner Art, Personen und Abläufe zu beschreiben, tritt bereits in den Aufzeichnungen vom ersten Konzilstag ein Schema zutage, das sich in Intensität und Häufigkeit wie ein roter Faden durch das *Diario* zieht: Der Leser erhält den Eindruck, es sei bereits alles gelaufen; zwei kampfbereite Parteien ständen sich unvermittelt gegenüber, bereit, den Streit um die Infallibilität aufzunehmen, um die es so ausschließlich zu gehen schien, daß die anderen Themen fast nur noch dekoratives Füllmaterial darstellen. Dabei stand das Ergebnis längst fest, denn die Jesuiten hatten alles sicher in der Hand – will man Tizzani Glauben schenken. Seine Einstellung zu der Gesellschaft Jesu schien überhaupt das interesseleitende Element seiner Aufzeichnungen zu sein. Alle Infallibilisten – Tizzani kannte kaum Ausnahmen – seien Jesuitenfreunde gewesen oder sprächen zumindest das nach, was ihnen von der compagnia di Gesù eingeflüstert worden sei (bes. S. 6–20, 53, 88 etc.). Sie nahm für Tizzani solch traumatische Züge an („gesuita in tutta la estensione, per cui non si è potuto parlar di nulla“ [S. 15]), daß sie schließlich – als Nestor der Infallibilitäts-idee – auch als Motor der gesamten Konzilsmaschinerie fungierten: „il partito gesuitico, che nulla risparmi per dominare tutto e tutti“ (S. 35). Die Jesuiten verteilten die Ämter, lenkten die Presse, schwärzten an (S. 48) etc. Interessant dabei ist, daß Tizzani seine „Jesuiteninformationen“ von seinem eigens dafür ausgesuchten Konzilstheologen, Pater Haringer CSsR, bezog, der lediglich von der compagnia sehr geschätzt wurde (S. 46).

Demgegenüber werden die Konzilsväter sehr knapp und vollkommen sachlich beschrieben: Alter, Herkunft, Bildungsgrad, Weihe und Einstellung zur Infallibilität. Tizzani berichtet nebenher viele charakteristische Bonmots, gibt aber zu internen Vorgängen, zu dem für das Konzil charakteristischen Konventikelgeschehen sowie zur mindestens ebenso wichtigen externen Situation (Presse, Diplomatie, politische Ereignisse) so gut wie keine Auskunft. Man glaubt, hier deutlich seinem körperlichen Gebrechen nachspüren zu können und eine gewisse soziale Isolierung zu vernehmen; auch finden zahlreiche „Größen“ des Konzils nur recht marginale Berücksichtigung (Darboy zwölf Mal, Dechamps sieben Mal, Hefele fünf Mal, Stroßmayer sechs Mal). Was aber noch mehr überrascht, ist, daß das, was in

der Kurie vor sich ging, nur ganz selten, und dann sind es Nebensächlichkeiten, die Tizzani aus größerer Entfernung mitbekam, Berücksichtigung findet (beispielsweise S. 66).

Dem Jesuitenmoment als Leitfaden des Konzilsverlaufs schloß Tizzani die Kritik an Papst Pius IX. an, dem er Absolutismus (S. 24, 34, 494 ff.), Unterstützung von Servilität, mangelnde Aufrichtigkeit, Strenge und Agententätigkeit gegenüber den Unfehlbarkeitsgegnern (S. 25) anlastete. Aufgrund solch „unkonziliaren“ Verhaltens und der Unterbindung jeglichen episkopalen Eingreifens in das Konzil notierte Tizzani dann auch gleich von den ersten Sitzungen an immer wieder die Unzufriedenheit und Kritik vieler Konzilsväter, die schließlich in der Abreise zahlreicher Teilnehmer kulminierte, die sich bereits im Februar 1870 ankündigte (S. 172).

Ein weiteres, nicht direkt auffallendes Moment ist Tizzanis Interesse für die Ostkirchen, denen er stets große Sympathien entgegenbrachte. Auch sie wurden zum Ansatzpunkt seiner Kritik an der intransigenten Haltung und dem mangelnden Verständnis von Pius IX., wenn es beispielsweise um die Nominationsrechte des armenischen Patriarchen ging (S. 34, vgl. auch 142 ff.).

Eine kurze Bibliographie (S. 604–610) und ein ausführliches Personenverzeichnis, in das auch Institutionen aufgenommen wurden (S. 611–643), schließen die Edition ab.

Rom

Stefan Samerski

Otto Weiß: *Der Modernismus in Deutschland*. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1995, 22, 632 S., geb., ISBN 3-7917-1478-3.

Der philosophische und theologische „Modernismus“, seit seiner pauschalen Verurteilung durch die (sinnigerweise, aber ganz entsprechend päpstlicher Tradition des 19. Jahrhunderts) am Fest Mariä Geburt (8. September) 1907 – heute, da ich diese Rezension zu Papier bringe, vor genau neunzig Jahren – publizierte Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ Pius' X. in Theologie und Kirchengeschichtsschreibung jahrzehntlang totgeschwiegen, ist im Grunde erst seit der „Öffnung“ des Zweiten Vatikanums Objekt theologischer Forschung und Auseinandersetzung. Wer sich als katholischer Theologe vorher dem Thema „Modernismus“ zu nähern wagte,

machte sich suspekt. Im regulären theologischen Lehrbetrieb kam die Phase des „Modernismus“ überhaupt nicht vor. „Modernismus“ war „terra incognita“. Die ersten Quelleneditionen zum Thema „Modernismus“ (vor allem die von *Émile Poulat* besorgten grundlegenden Editionen) und quellenkritischen Untersuchungen über einzelne „Modernisten“ oder als „Modernisten“ Verdächtige begannen um und nach 1960 zu erscheinen. Und 1979 legte *Thomas Michael Loomé* in englischer Sprache sein verdienstvolles Werk „*Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*“ vor, in dem er auf breiter Quellenbasis zum Teil völlig neue Kriterien für das Verständnis des „Modernismus“ als einer „Aufbruchserscheinung“ innerhalb der katholischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wie für das Selbstverständnis der lehramtlich plötzlich als „Modernisten“ gezeichneten Theologen herausgearbeitet hat (siehe dazu ausführlich meinen Beitrag in dieser Zeitschrift 93, 1982, 312–344). Loomés in gewisser Weise bahnbrechendes Werk bietet allerdings keine Geschichte des Modernismus. Loomé geht es lediglich darum, die *Vorbedingungen* für eine solche Geschichte zu untersuchen, indem er Inhalt und Wert bzw. Unwert der verschiedenen „-ismen“, mit denen die antimodernistische Polemik jeden Versuch eines von der Neuscholastik abweichenden Denkansatzes in Philosophie und Theologie etikettierte, an der Wirklichkeit der „modernistischen Kontroverse“, und das heißt nicht zuletzt am theologischen Selbstverständnis der als „Modernisten“ Verurteilten und Verdächtigten sowie der spontan zu einer „modernistischen“ Position Sich-Bekennenden mißt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das von der Enzyklika „*Pascendi*“ als „Modernismus“ verurteilte philosophisch-theologische „Denksystem“ eine „römische Fiktion“ war, darauf angelegt, die tatsächlich beabsichtigte Unterdrückung eines anderen, realen „Modernismus“ zu rechtfertigen. Diesen identifizierte „Rom“ mit einer bestimmten, jedoch vielgestaltigen und deshalb nicht präzise definierbaren intellektuellen *Tradition* innerhalb der katholischen Kirche und Theologie, die ins 17. Jahrhundert, bis zu den Anfängen historischer Kritik in der katholischen Theologie, zurückreichte, im 19. Jahrhundert – nach zwischenzeitlicher Zurückdrängung – in philosophischer und historischer Spielart als „wissenschaftlich-liberaler Katholizis-

mus“ in Erscheinung getreten und alsbald mit der lehramtlich geförderten und im Ersten Vatikanum kulminierenden ahistorischen Neuscholastik – als Ausprägung einer „konservativ“ orientierten, „uniformen“ Geistesrichtung – in scharfe Konfrontation geraten war. Diese nunmehr als „Modernismus“ gebrandmarkte Tradition oder Geistesrichtung wurde von höchst unterschiedlichen Köpfen repräsentiert, denen aber eines gemeinsam war: nämlich das Bestreben, den überlieferten Glauben in ständiger Auseinandersetzung mit der fortschreitenden philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis sowie mit Hilfe der von der modernen Wissenschaft angebotenen Methoden zu interpretieren, um ihn so einer gewandelten Welt verständlich machen und nahebringen zu können.

Demgegenüber bietet Otto Weiß mit seinem hier anzuzeigenden Werk erstmals eine großangelegte kritische Geschichte des katholischen Modernismus in Deutschland – in jenem Land also, das zwar nicht wie Frankreich, England, Italien zu den offenen „Kampffeldern“ des „Modernismus“ zählte, aber nach dem Urteil des englischen Modernisten George Tyrrell „als das Vaterland der Geschichte“ für einen Jahrzehnte früher bereits in Gang gekommenen Prozeß, dessen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert erreichtes Stadium Pius X. verurteilend „Modernismus“ nannte, „in so weitem Maße ... verantwortlich“ war. Natürlich stützt sich der Verfasser auf die inzwischen erschienenen wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema „Modernismus“; vor allem aber schöpft seine Darstellung aus einer Fülle gedruckter und ungedruckter Quellen, die er größtenteils auf mühsamer Spurensuche in Archiven und Privatnachlässen entdeckt hat und somit erstmals für die Forschung erschließt.

Der Verfasser bezeichnet denn auch „Spurensuche“ als „Aufgabe des Historikers“ und sein Buch „in erster Linie“ als „ein Buch der Geschichte“, das (ganz nach Leopold von Ranke's Devisen) aufzeigen will, „wie es gewesen und geworden ist“. Doch zugleich hebt er hervor, „daß alle Geschichte in die Gegenwart mündet und deshalb einen Anruf an uns Heutige darstellt“ und er mit seinem Werk auch „diesen Anruf intendiert“ (S. 7). Er bekennt sich darüber hinaus als katholischen Theologen, der „innerhalb der katholischen Theologie ... eine ‚modernistische‘ Sichtweise“ vertritt, auf Grund deren er „mit Tyrrell und den meisten Modernisten“ aber vor allem auch die Überzeugung teilt,

„daß trotz Hierarchie und Amtsmißbrauch die römische Kirche vor allen Kirchen diejenige darstellt, der am meisten die Eigenschaft der *Katholizität* zugesprochen werden kann“, in der „ein weiter Raum“ sei, so daß sie „weder die aufklärende Vernunft noch die mystische Versenkung in Gott, weder die Freiheit noch die Normen zu verurteilen“ nötig habe. „Beide Momente sind Grundpfeiler, auf die sie nicht verzichten kann. Beide Momente prägten auch den Modernismus, und zwar gerade den ‚eigentlichen Modernismus‘“, der „eine durch und durch katholische Bewegung“ gewesen sei, „das heißt allumfassend“ und „auch *ökumenisch* geprägt“ (S. 7 f.). Anders ausgedrückt: „Die Theologen des Modernismus grenzten sich nicht sektiererisch ein auf eine einzige theologische Richtung, sie waren offen für das, was in Wissenschaft, Philosophie, Theologie außerhalb der römischen Mauern geschah. Daß sie dabei der modernen protestantischen Exegese begegneten, einer kritischen Geschichts- und Religionswissenschaft, philosophischen Welterklärungen, die die Dynamik, die Entwicklung, das Leben betonten, all das bedeutete eine großartige Herausforderung und eine gewaltige Aufgabe für eine echt katholische, allumfassende Theologie“ (S. 8). Dieser Herausforderung haben sich die Theologen des Modernismus, von je verschiedenem Ansatz her, wissend um das Wagnis ihres Unternehmens, mutig gestellt. Ja, der Verfasser behauptet, es hätte damals in der Glaubensbegründung etwas mit der Hochscholastik oder mit dem Gegenentwurf des Thomas von Aquin Vergleichbares geschehen können. „Statt dessen wurde der Geist ausgelöscht“ (ebd.).

Weil der Verfasser im „Modernismus“ eine „bestimmte Ausprägung des alternativen ‚modernen‘ Katholizismus der Neuzeit“ sieht, eine Spielart des Katholischen, in der sich der Ruf nach der Begegnung mit der modernen Kultur und Wissenschaft mit religiöser Verinnerlichung verbindet, verwendet er den ursprünglich polemischen Begriff (entsprechend der Praxis in der heutigen italienischen, französischen und englischen Literatur) im positiven Sinn, zumal auch – wie er argumentiert – die Betroffenen ihn „als Selbstbezeichnung übernommen ... und mit ihm ganz bestimmte für sie wichtige Inhalte“ verbunden hätten (S. 10). Der so verstandene „Modernismus“ ging nach ihm auch tiefer als ein um Strukturreform bemühter Reformkatholizismus: „er wollte Vertiefung der Religion und wissenschaftliche Glaubens-

begründung“. Im dialektischen Spannungsverhältnis dieser beiden Pole bewegte sich das Denken der Modernisten. Diese Spannung, schon bei manchen theologischen Denkern vor dem „eigentlichen Modernismus“ spürbar, prägte zu meist auch ihre Persönlichkeit, nicht selten wurde sie ihnen zum Schicksal (S. 11). Was Deutschland betrifft, so hofft der Verfasser, die hier immer noch vorhandene „Berührungsangst vor dem Wort ‚Modernismus‘“ durch sein Werk aufbrechen zu können (S. 12).

Im ersten Teil seines Werkes („Die Voraussetzungen“, S. 13-107) zeichnet der Verfasser in weitem historischem Ausgriff sehr differenziert die bis heute nicht gelöste Problematik *Kirche angesichts der Herausforderung der Moderne*. Er geht der Entwicklung des modernen, rational bestimmten Denkens vom Nominalismus des Spätmittelalters über Renaissance, Humanismus, Reformation und Aufklärung bis zum vollen Durchbruch moderner Wissenschaftlichkeit und zum Anbruch des industriellen Zeitalters im 19. Jahrhundert nach und stellt dieser „die offizielle katholische Antwort“ gegenüber, die letztlich in der kompromißlosen Bekräftigung der *objektiven Norm*, der *Autorität* und der *Tradition* bestand (S. 46) und schließlich im 19. Jahrhundert in der Kampfansage der Enzykliken „*Mirari vos*“ (1832) und „*Quanta cura*“ mit dem beigegebenen Syllabus (1864) gipfelte: in einer „Abrechnung mit dem ‚Liberalismus‘, der ‚modernen Kultur‘ und den ‚modernen Ideen‘“ (S. 51). Das heißt allerdings nicht, daß „der sogenannte kirchentreue Katholizismus“ – wie der Verfasser formuliert (S. 53) – überall der offiziellen Linie folgte. Es gab hier durchaus Nuancierungen (zum Teil soziologisch bedingt), und etwa die theologische Landschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert kannte immer auch einen gemäßigten Ultramontanismus mit profilierten Vertretern. Aber es gab zugleich „die reformkatholische Alternative“ (S. 58) vom Janse nismus und (jansenistisch beeinflussten) Josephinismus über die katholische Aufklärung, den liberalen Katholizismus und Reformkatholizismus bis hin zum Modernismus: „im Grunde nur verschiedene Ausdrucksformen der Annäherung an die Moderne“. Die Vertreter dieser Reformbewegungen wollten in der Kirche bleiben; sie waren nur offen für das Neue, ohne jedoch das bewährte Alte aufzugeben, „um so wirklich ‚katholisch‘, das heißt *allumfassend* zu sein“ (S. 58). Das Erste Vatikanum (1869/70) hat endlich alle diese Refor-

misten, soweit sie nicht zuvor schon aus der Kirche hinausgedrängt worden waren, ins Unrecht gesetzt. Gleichwohl vermochte dieser „Vatikanismus“ den Geist auf Dauer nicht einzuschütern. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es in verschiedenen Teilen der Kirche – wie der Verfasser eindrucksvoll schildert – zu einem bemerkenswerten religiös-geistigen Neuaufbruch, der binnen kurzem die „modernistische Kontroverse“ auslöste. In Deutschland hat man sich nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Pascendi*“ sofort zur Wehr gesetzt und heftig bestritten, daß es hier einen „Modernismus“, wie ihn die Enzyklika als „Denksystem“ beschreibe, überhaupt gebe. Dies entsprach gewiß der Wahrheit, war aber im Hinblick auf die wirklichen Zielsetzungen „Roms“ zugleich eine Schutzbehauptung, die in der Folge zwar nicht einzelne Theologenensurierungen, jedoch immerhin den offenen Kampf verhinderte (im Gegensatz zu Frankreich oder England). Denn „Modernisten“ im Sinne der Begriffsinterpretation des Verfassers gab es in Deutschland sehr viele. Ihnen ist der zweite Teil der Arbeit („Der Modernismus in Deutschland“, S. 110-473) gewidmet.

In diesem großen zweiten Teil, dem Hauptteil des Werkes, stellt der Verfasser in einzelnen biographischen Porträts deutsche Modernisten vor: theologische und philosophische Denker, deren wissenschaftliches Bemühen und nicht selten mit schweren seelischen Nöten verbundenes religiös-geistiges Ringen in dialogischer Auseinandersetzung mit der modernen Welt und ihren Errungenschaften erst auf dem Hintergrund des im ersten Teil aufgezeigten geistesgeschichtlichen Problemhorizonts verständlich wird. Der Verfasser unterscheidet, was Deutschland anlangt, zwei Phasen des Modernismus: eine erste, vorbereitende und eher moderate, die nach seinem Urteil etwa mit der Wirksamkeit des Freiburger Kirchenhistorikers *Franz Xaver Kraus* (1840-1901), jedenfalls „schon weit vor 1897“ anzusetzen ist (S. 118), und eine zweite, radikalere, die mit der Münchener „Isarlustversammlung“ 1902 beginnt und in den Jahren 1907-1912 ihren Höhepunkt erreicht. Da alle diese Modernisten (im Unterschied zu ihren theologisch „uniform“ geprägten Gegnern) – auch jene, die miteinander in Korrespondenz standen und weitverzweigte Verbindungen pflegten – je unverwechselbare geistige Individualitäten waren, wählt der Verfasser für die Darstellung der Geschichte ihres Denkens mit der biographischen

Form den ihnen angemessensten Weg. Im Grunde waren sie – Repräsentanten eines elitären Katholizismus – fast alle „Einzelkämpfer“, weshalb man wohl auch nur sehr bedingt von einer „modernistischen Bewegung“ sprechen kann, im Gegensatz zu ihren „neuscholastischen“ Kontrahenten, die eine geschlossene Phalanx der Abwehr bildeten. In 16 Kapiteln werden mit großem Einfühlungsvermögen rund 25 Persönlichkeiten gezeichnet – rund 25 einzelne Schicksale –, darunter „die Wegbereiter“ *Franz Xaver Kraus* und *Herman Schell*, der Hoffnungsträger vieler junger, geistig aufgeschlossener Theologen und umjubelte Hauptredner der Münchener „Isarlustversammlung“, der gelehrte und unerschrockene Benediktiner und Augustinus-Kenner *P. Odilo Rottmanner* und der Kirchenhistoriker *Albert Ehrhard*, der mit seiner (sofort indizierten) Reformschrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ (in der er sich u.a. dagegen verwahrte, Thomas von Aquin, einen „Leuchtturm“, als „Grenzstein“ zu mißbrauchen) massivste ultramontane Kritik auf sich zog; sodann die Reformisten im Bannkreis der modernistischen Zeitschrift „Das Zwanzigste Jahrhundert“ (*Joseph Sauer* und Pfarrer *Otto Rudolphi*, der Priester und Naturwissenschaftler *Johannes Bumüller* und *Franz Klasen*, *Otto Sickenberger* und *Johann Buck*, der katholische Kantianer *Karl Gebert* und der Exeget *Thaddäus Hyazinth Engert*, der Dogmenhistoriker *Joseph Schnitzer* und *Hugo Koch*, *Philipp Funk* und *Herman Hefele*, der sich aber später vom Modernismus distanzierte, sowie die Brüder *Franz Sales* und *Konstantin Wieland*), der Kirchenhistoriker *Sebastian Merkle*, der u.a. eine neue katholische Sicht des Aufklärungszeitalters einleitete und im übrigen ein scharfer Kritiker der Enzyklika „*Pascendi*“ und ihrer „Polizeivorschriften“ war, schließlich *Carl Muth*, der Begründer der renommierten katholischen Kulturzeitschrift „*Hochland*“ (1903), die als „Inbegriff“ eines „Modernismus litterarius“ nur mit äußerster Mühe vor der (wie wir heute wissen) bereits dekretierten Indizierung (1911) bewahrt werden konnte, jedoch „kirchenamtlich“ bis in den Zweiten Weltkrieg herein suspekt blieb (siehe hierzu meinen Beitrag „Modernismus litterarius“, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175).

Der dritte und letzte Teil des Werkes gilt den „Erben des deutschen Modernismus“ (S. 475–601). Der Verfasser sieht diese Erben zunächst in drei Schülern des Münchener Dogmenhistorikers und Savonola-Forschers *Joseph Schnitzer* (der sich

nach seiner Suspendierung der Kirche entfremdete): im jungen *Joseph Bernhart*, später einem der herausragenden und gleichwohl von seiner Kirche „geschnittenen“ Repräsentanten katholischen Geisteslebens in Deutschland, in dessen Studienfreund *Leonhard Fendt*, der in die evangelische Kirche übertrat, und im Tübinger Dogmatiker *Karl Adam*. Der Geist des Modernismus wirkte aber auch weiter im Marburger Religionswissenschaftler *Friedrich Heiler*, der, ursprünglich katholisch, auf der Suche nach der *Einen Kirche* ganz bewußt über den Konfessionen stehen wollte und zum frühesten und bedeutendsten Wegbereiter der Ökumene in unserem Jahrhundert wurde, im Breslauer Kirchenhistoriker *Joseph Wittig*, der sich vor allem als durchaus theologisch fundierter religiöser Volksschriftsteller (schlesischer Einfärbung) – gleichsam als Exponent einer „narrativen Theologie“ – einen Namen machte, durch seine im wahrsten Sinne des Wortes befreiende Osterbetrachtung „*Die Erlösten*“ im „*Hochland*“ (1923) aber zwischen die „*Räder*“ der kirchlichen Zensur geriet und von seinem Bischof (dem Breslauer Fürstbischof Kardinal Adolf Bertram) ausgestoßen wurde, ferner in *Ernst Michael*, *Alois Wurm* und *Peter Lippert*, endlich im bislang kaum bekannten niederrheinischen Reformkreis um *Johannes Hessen*, *Oskar Schroeder*, *Wilhelm Wilbrand* und *Josef Thomé*.

Die Untersuchung, die mit einem ganz persönlichen Plädoyer des Verfassers – mit einer nachdenklichen „modernistischen Homilie“ – endet (S. 594–601), verfolgt die Entwicklung des theologischen Denkens aller dieser Persönlichkeiten in offener Auseinandersetzung mit den geistigen Bewegungen ihrer Zeit, und natürlich verfolgt sie auch ihre Lebensgänge. Dabei ist bemerkenswert, daß es sich mehrheitlich um *historisch* ausgerichtete Denker handelt. Die kirchlichen Pressionen, denen sie ausgesetzt waren, und die lehramtlich-inquisitorischen Maßregelungen, die über sie verhängt wurden, sind nicht Thema der Untersuchung; von ihnen ist nur am Rande die Rede. Und doch sind ihre persönlichen Schicksale – wie die Darstellung durchgehend erweist – zutiefst von ihnen gezeichnet. Nur bei einigen verquickte sich die Gewissensfrage des Antimodernisteneids mit jener des Zölibats; wenige andere vermochten ihre persönliche wissenschaftliche Erkenntnis an einem bestimmten Punkt mit dem überlieferten christlichen Glauben (wie sie ihn verstanden) nicht mehr zu verbin-

den und gingen in Konsequenz dessen den Weg aus der Kirche (aber wer vermag hier die wahren Gründe zu ermessen oder sich gar zum Richter aufzuwerfen?). Die allermeisten von ihnen jedoch fühlten sich in tiefer Überzeugung ihrer Kirche und deren Dienst verpflichtet. Sie wollten ihren Beitrag leisten für ein „aggiornamento“ der katholischen Kirche und Theologie, wie es schließlich zum Programm des Zweiten Vatikanums geworden ist, in vieler Hinsicht dank ihrem unbeirrten Einsatz, ihrer wissenschaftlichen Vorarbeit, die somit durch dieses Konzil zu gutem Teil ihre Rechtfertigung fand, leider offiziell unausgesprochen und für die Modernisten der ersten Stunde zu spät. Auch der heute der wissenschaftlich-theologischen Diskussion und ökumenischen Verständigung (immer noch) geöffnete Freiheitsraum, der ihnen vorenthalten blieb, ist letztlich ihr Verdienst. Zu ihrer Zeit galten sie den Hierarchen und deren Hoftheologen (von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen) nur als unbequeme „Querdenker“, deren diese sich durch Isolierung oder Ausgrenzung entledigten – „the old old story“, wie Henry Ignatius Dudley Ryder, John Henry Newmans Nachfolger im Oratorium zu Birmingham, 1902 George Tyrrell in Vorausahnung von dessen Schicksal gesagt hatte: er werde „gegen Rom soviel Chance“ haben „wie ein Schmetterling zwischen dem oberen und dem unteren Mühlstein“. Nur soweit diese Modernisten Professoren staatlicher Universitäten waren, genossen sie einen gewissen äußeren Schutz und durch ihre Lehrtätigkeit ein beschränktes Maß an Einfluß.

Man mag die eine oder andere These des Verfassers in Frage stellen, ohne daß dadurch Verdienst und Bedeutung seines Werkes im mindesten geschmälert werden. So mag man sich beispielsweise fragen, ob er nicht doch den Kreis der deutschen „Modernisten“ etwas zu weit gezogen hat, und man kann gewiß mit Grund bezweifeln, ob alle in diesem Werk porträtierten Persönlichkeiten (auch wenn sie den von ihnen geforderten Antimodernisteneid verweigerten) sich als Modernisten verstanden, geschweige denn bezeichnet haben. Daß sie ausnahmslos „modernistisch infiziert“ waren – nämlich im Sinne der theologischen Prinzipien der Enzyklika „Pascendi“ –, steht allerdings außer Frage. Worin aber besteht nun des Näheren dieser von Pius X. verdammte, weil nach päpstlicher Überzeugung unweigerlich vom „Weg der Wahrheit“ abweichende, in den „Irrtum“ führende und

andere in den „Irrtum“ mitreißende „Modernismus“, dessen hervorstechendes Charakteristikum „Neuerungssucht“ sei, wurzelnd in „curiositas“, „superbia“ und „ignorantia“? Worin sah der Papst, sahen die von ihm zur Abfassung der Enzyklika autorisierten (und uns inzwischen bekannten) „ghostwriter“ die außerordentliche Gefährlichkeit und „Verderblichkeit“ der von ihnen als „Modernismus“ apostrophierten theologischen Richtung? Man wird bei einer kritischen Lektüre dieser Enzyklika George Tyrrell beipflichten müssen, der unmittelbar nach ihrer Publikation treffend feststellte, daß es ihr bei dem Versuch, den „Modernisten“ als Nicht-Katholiken zu zeichnen, hauptsächlich gelungen sei, ihn als Nicht-Scholastiker – und zwar im Sinne der jesuitischen oder jesuitisch inspirierten Neuscholastik – auszuweisen. Er nannte es das große Verdienst dieses päpstlichen Lehrschreibens, daß es mit ungewöhnlichem Mut, ohne jede Zweideutigkeit, „to an astonished world the full logical consequences, practical as well as speculative, of scholastic-theology in all their naked uncongeniality“ entdeckt habe. Katholische Theologie ging eben, zumal seit dem Wegfall des bestimmenden Einflusses der Jesuitenschule am Ende des 18. Jahrhunderts, keineswegs in uniformer Apologetik auf (mögen auch ideologisch vorbelastete Autoren von solcher Ansicht nicht abzubringen sein). Vielmehr entwickelte sich gerade in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts – um Karl Werner zu zitieren – „besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebsamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands“; es kam – und zwar durchaus in Anknüpfung an eine alte, legitime katholische Wissenschaftstradition – zu einem raschen „Aufblühen mehrerer Schulen ... in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen Kurzem zu einem hohen Flore gedieh“. Freilich wurde dann, als es der 1814 wiederbelebten Gesellschaft Jesu mit Gewalt gelang, ihre frühere Dominanz in der Theologie (nach Maßgabe ihrer „Ratio studiorum“ von 1599) zurückzuerobern, dieser Aufbruch jäh gehemmt, ohne daß man ihn gänzlich zu unterdrücken vermochte. Was indes das „Programm“ dieser „deutschen Theologie“ betraf, so hat es wohl der Münchener Kirchengeschichtler Ignaz von Döllinger in seiner

großen „Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ auf der Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München ampräzisesten – und bis heute unverändert gültig – herausgearbeitet. Und es kann kein Zweifel sein, daß in dieser Rede bereits formuliert war, was die später als „Modernisten“ Gebanntmarkten oder Verdächtigten als Leitideen einer zeitgemäßen Theologie betrachteten und sich zu eigen machten, um der „Wahrheit“ – auch der historischen „Wahrheit“ – willen, der allein sie sich verpflichtet wußten (weshalb nicht wenige von ihnen über Deutschlands Grenzen hinaus in Döllinger ihren eigentlichen Ahnherrn oder Lehrmeister sahen). Ein solches Verständnis von Theologie aber schloß – beispielsweise – aus, daß zwischen Dogma und Geschichte ein Gegensatz oder Widerspruch bestehen könne (bzw. dürfe) usw. Demgegenüber war die Enzyklika „Pascendi“, die den „Modernisten“ u.a. vorwarf, ihre auf „ignorantia“ (d.h. auf Ablehnung der scholastischen Methode) beruhende „Neuerungssucht“ habe sie dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter sowie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen und eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage „der modernen Philosophie“, der Dogmengeschichte, der historischen Kritik und Textkritik anzustreben, ein von der Angst, um nicht zu sagen: von Panik diktiert ultramontaner „Rundumschlag“ gegen jeden nicht strikt „scholastisch“ orientierten theologischen Denkansatz. Und diese Angst gründete nicht zuletzt in der (den „Römern“ durchaus bewußten) Problematik des Ersten Vatikanums und seiner dogmatischen Beschlüsse. Das Schlagwort „Modernismus“ als ultramontane Kampfpapare wurde von der Enzyklika „Pascendi“ lehramtlich „legitimiert“ und bleibt deshalb negativ besetzt. Man kann somit – eben unter diesem Blickwinkel – gewiß darüber streiten, ob es angemessen ist, dieses Epitheton im Rahmen der katholischen Theologie in positivem oder wertfreiem Sinn zu verwenden. Eines allerdings ist unbestreitbar: Im „Licht“ der Enzyklika „Pascendi“, ihrer theologischen Prinzipien und ihrer „Polizeivorschriften“ muß jeder heute wissenschaftlich ernstzunehmende Theologe als „Modernist“ gelten, weil die von ihr *expressis verbis* verworfenen Grundlagen für seine theologische Arbeit geradezu konstitutiv sind. Dieses Lehrschreiben ist eines der verhängnisvollsten und folgeschwersten päpstlichen Dokumente, die seit dem 19. Jahrhundert erlassen worden sind.

Mit seiner auch in der sprachlichen Form meisterhaften Darstellung, die im übrigen den „Modernismus“ und seine hier vorgestellten deutschen Vertreter keineswegs „kanonisiert“, sondern auch deren Grenzen aufzeigt und um kritische Distanz bemüht ist, leistet der Verfasser einen gewichtigen und höchst aktuellen Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Für die Modernismus-Forschung ist das ungemein materialreiche, dichte und selbstverständlich mit einem ausführlichen Personenregister versehene Werk eine wahre Fundgrube. Seine Lektüre eröffnet manche neue Perspektive, vermittelt vielfältige Anregungen und gibt Anstoß zu fruchtbarer Diskussion. Vor allem aber – und darauf macht das Geleitwort von Heinrich Fries mit Nachdruck aufmerksam – stimmt die Lektüre sehr nachdenklich. Nicht zuletzt auch deshalb ist diesem großen Werk eine weite Verbreitung zu wünschen.

München

Manfred Weitlauff

Thomas Ruster: *Die verlorene Nützlichkeit der Religion*. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u.a. (Ferdinand Schöningh) 1994, 421 S. kt., ISBN 3-506-77381-X.

Auch wenn die Diskussion um Selbstverständnis und Funktionen der theologischen Teildisziplin „Fundamentaltheologie“ noch lange nicht abgeschlossen sein dürfte, so zeichnet sich doch ein vorläufiger Konsens um Identität und Hauptaufgaben des Faches ab. Im Anschluß an 1 Petr 3,15 bildet die „logosgemäße und logoshafte Verantwortung der christlichen Existenz von ihrem Sinngrund her“ (Max Seckler) den Konvergenzpunkt fundamentaltheologischer Erkenntnisbemühung, der im wesentlichen zwei Hauptfunktionen zukommen: eine fundamentale und eine apologetische. Bei der ersten, eher nach innen gerichteten, geht es um die Selbsterfassung bzw. elementare Ermittlung des christlichen Glaubens; bei der zweiten, eher nach außen gerichteten steht die Selbstbehauptung bzw. die Vermittlung des Glaubens gegenüber Infragestellungen im Vordergrund.

Genau bei dieser „apologetischen“ Funktion der Fundamentaltheologie setzt Thomas Ruster in seiner von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 1993/94 angenommenen Habilitationsschrift an. Er „spekuliert“ dabei nicht über die (theoretischen) Möglichkeiten

der Vermittlung des christlichen Glaubenslogos in die Verstehensräume und Vernunftwelten außerhalb des Christentums, sondern er sucht konkrete Schnittstellen zwischen „Glaubenswelt“ und „Welt“. Ruster betreibt keine „spekulative“ Fundamentaltheologie, sondern „historische“ Apologetik, d.h. er sucht geschichtliche „Grenzübergänge“ zwischen „innen“ und „außen“ auf und fragt, ob die Fundamentaltheologie und ihre Vertreter ihre „zeitgeschichtliche“ apologetische Aufgabe sachgerecht wahrgenommen haben oder nicht. Damit kommt indirekt selbstredend auch die fundierende Aufgabe des Faches in den Blick, denn in dem Maße, in dem Anfragen von „außen“ die Schnittstellen überwinden, kommt es zunächst zu einer internen Selbstklärung, bevor nach draußen argumentiert werden kann. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive kann man dem Verfasser nur zu seiner historisch arbeitenden Fundamentaltheologie gratulieren; ihm ist ein großer Wurf gelungen, wenn auch manches in seinen historischen Passagen etwas zu „systematisierend“ in große Linien eingeordnet wird, was dem Kirchenhistoriker zum Teil schwer nachzuvollziehen sein dürfte. Aber es wäre wahrlich beklammernd, wegen der einen oder anderen abweichenden Beurteilung „des Katholizismus“ der Weimarer Zeit die Bedeutung und Größe dieses Ansatzes schmälern zu wollen.

In Anlehnung an Ergebnisse der neueren sozialgeschichtlich orientierten Katholizismusforschung beschreibt Ruster zunächst „Wandlungen im Verhältnis von Glauben und Leben“ (S. 35–70). Die Selbstverständlichkeiten der katholischen Subgesellschaften und Gegenmilieus des 19. Jahrhunderts wurden mehr und mehr in Frage gestellt. Das historische Koordinatensystem für die eigentliche Fragestellung wird in dem Überblickskapitel „Katholizismus in der Weimarer Republik“ (S. 71–112) gelegt. Nach Kriegsende wird Religion erstmals in großem Umfang utilitaristisch instrumentalisiert. Nur der Katholizismus sei in der Lage, die Trümmer wegzuräumen und Rückkehr zum Objekt zu garantieren: „Am katholischen Wesen wird die Welt genesen“ (Karl Adam). Der Euphorie folgte Anfang der zwanziger Jahre die rasche Ernüchterung; immer stärker trat die Machtlosigkeit und Lebensferne der Religion ins Bewußtsein. Schließlich blieb nur noch der unfehlbare Papst als „Unterpfand der Objektivität und göttlichen Wahrheit“. Die modern gewordene Welt der Weimarer Republik stellte

den Katholizismus vor neue Herausforderungen (S. 113–180), ein neuer Typ von Theologie entstand – angesichts des faktischen und nicht mehr zu leugnenden Funktionsverlusts der Religion, angesichts der verlorenen Nützlichkeit der Religion. Obwohl Katholizismus und Moderne von der Kirche für inkompatibel erklärt wurden, rezipiert die zeitgenössische Theologie doch ein wesentliches Moment der Moderne, den Utilitarismus: Statt um Selbstverständlichkeit geht es jetzt darum, die Brauchbarkeit der Religion nachzuweisen. Der Reiz dieser Theologie liegt darin, „daß das katholische Denken seinen Platz auf dem Markt der Weltanschauungen suchte und deshalb die Prinzipien des ‚Katholischen‘ auf ihre allgemeine Bedeutung hin verobjektivierte. Wenn Theologen sich an ihre ungläubigen oder zweifelnden Zeitgenossen wandten und ihnen das ‚Wesen des Christentums‘ auseinandersetzten, leisteten sie sich eine Außensicht auf den Glauben der Kirche, der doch seinem eigenen Anspruch nach nur in einer Innensicht, nämlich in gläubiger Anerkennung der Autorität des Lehramtes, zugänglich war“ (S. 391) – mit dieser Feststellung legt Ruster den Finger in die Wunde jeder „Apologetik des Christentums“, die stets vor diesem unauflösbaren scheinenden Widerspruch steht.

Den Hauptteil der Arbeit bildet das Kapitel „Katholische Religion und moderne Welt – was denken die Theologen?“ (S. 181–354). Hier werden dreizehn Theologen vorgestellt, wobei jeweils zunächst deren Wahrnehmung von Moderne in den Blick gerät, bevor nach der Nützlichkeit der Religion gefragt wird. Hierin liegt die eigentliche Stärke und die mögliche Schwäche von Rusters Buch zugleich. Einerseits wird eindrucksvoll ein Kaleidoskop katholischer Theologie der Weimarer Republik geboten; die Einarbeitung in die wichtigsten Werke von Romano Guardini, Karl Adam, Joseph Wittig, Ernst Michel, Arnold Rademacher, Odo Casel, Erich Przywara, Karl Eschweiler, Max Pribilla, Engelbert Krebs, Peter Lippert, Anton Heinen und Theodor Haecker stellt an sich schon eine bewundernswerte Leistung dar und macht die Untersuchung auch zu einem wichtigen Nachschlagewerk. Über die Auswahl der Theologen wird man zwar streiten können, sie dürfte jedoch durchaus repräsentativ zu nennen sein, wenn sich der Rezensent – um nur ein Beispiel zu nennen – durchaus auch einen Abschnitt über den Tübinger Fundamentaltheologen und Philosophen Paul Simon (1882–1946) gewünscht hät-

te. Das Hauptproblem besteht darin, daß Ruster sich selbstredend einen gewissen Eklektizismus auferlegen mußte: Er mußte sich auf die gedruckten Schriften der von ihm behandelten Theologen beschränken, er konnte Ungedrucktes, Briefwechsel, Nachlässe u.a. – für dreizehn Personen – nicht konsultieren, was eigentlich für eine „kontextuelle Theologie“ (vgl. S. 20) notwendig gewesen wäre. Denn nicht nur die allgemeine kulturelle oder kirchenpolitische Großwetterlage, sondern gerade auch der biographische Mikrokosmos bestimmen maßgeblich die literarische Produktion von Theologen. Dieser Aspekt mußte zu kurz kommen, diese Unschärfe mußte Ruster in Kauf nehmen, wollte er die großen Linien zeigen. Der Verfasser ist sich dieser Problematik auch durchaus bewußt (vgl. S. 33), daher wird es ihn weniger anfechten, wenn „Spezialisten“ auf der Basis von Detailkenntnissen bei dem einen oder anderen Theologen zu etwas anderen Einschätzungen gelangen, wie jüngst bei einem Frankfurter Symposium auf der Grundlage des Nachlasses für Ernst Michel geschehen.

Cum grano salis sind die Ergebnisse Rusters hinsichtlich der verlorenen Nützlichkeit der Religion in sich stimmig und bedrückend zugleich: Je nachdrücklicher Theologen auf die Nützlichkeit des Glaubens achten, desto stärker tritt seine Inhaltlichkeit zurück (etwa Adam, Rademacher, Przywara, Eschweiler, Michel, früher Guardini); je mehr sie auf die Inhalte des Glaubens reflektieren, desto weniger spielt die Nützlichkeit der Religion eine Rolle (etwa Wittig, Lippert, später Guardini). Universaler Wahrheitsanspruch des Katholischen und neuzeitliche Vernunftautonomie erwiesen sich als inkompatibel. Letztlich blieb nur der Rückzug auf die unhinterfragbare Autorität Gottes und in den Irrationalismus. Gott wird instrumentalisiert zum Zwecke der kirchlichen Selbsterhaltung in einer Art Chalcedonensischen Ekklesiologie, in der es zur Vermischung von Gott und Kirche kommt, woraus ein deutlicher Anti-Ökumenismus und eine unübersehbare Geschichtsfeindlichkeit resultiert (vgl. S. 391–400). Dem Schlußplädoyer Rusters zur Überwindung des überzeitlichen Wahrheitsbegriffs kann sich der Rezensent als Kirchenhistoriker nur anschließen, denn sie „gibt Raum für eine Beschäftigung mit der Geschichte, die, würde sie wahrgenommen, wirklich ‚nützlich‘ sein würde für Christen und Nichtchristen“ (S. 400). Vielleicht sollte ein Ver-

treter unserer Zunft bald ein Buch schreiben unter dem Titel „Von der (wiedergefundenen) Nützlichkeit der Kirchengeschichte für das Leben“?

Frankfurt am Main

Hubert Wolf

Barbara Nichtweiß: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1992, 18, 996 S., geb., ISBN 3-451-22869-6.

Der Rezensent gesteht, daß es ihm nicht leicht gefallen ist, sich durch das umfangreiche Buch zu arbeiten. Er wundert sich, daß bereits kurz nach seinem Erscheinen derartig viele Besprechungen zu lesen waren. Denn spannend geschrieben, daß man es in einem Zug durchlesen kann, ist das Buch nicht. Am Ende hat sich die Mühe dann doch gelohnt, auch wenn manches erst beim zweiten und dritten Lesen klar wird. Man erfährt viel Neues, nicht nur zu Peterson, sondern zur theologischen Landschaft unseres Jahrhunderts überhaupt. Peterson selbst offenbart sich als eigenständiger und eigenwilliger Theologe. Man wünscht sich, daß auch andere Theologen unseres Jahrhunderts ähnlich, wenn vielleicht auch nicht ganz so ausführlich, analysiert werden. Bei Balthasar ist es bereits mehrfach geschehen, bei Rahner bis jetzt wenigstens andeutungsweise, aber auch bei einem Arnold Rademacher, der – in vielem ein Gegenpol zu Peterson – kein einziges Mal in dem dicken Werk vorkommt. Über Peterson jedenfalls weiß man nun einiges. So beeindruckend die Fülle des zusammengetragenen Materials ist, so erweckt das Buch doch zwiespältige Eindrücke. Dies gilt hinsichtlich der Methode der Autorin wie der Theologie Petersons selbst. Zu beidem jetzt einige kritische Anmerkungen. Eine ausführliche Inhaltsangabe des Buches erfolgt jedoch nicht. Dies erscheint berechtigt, da bereits zahlreiche Besprechungen das Inhaltsverzeichnis wiedergeben und den immensen Fleiß der Autorin gewürdigt haben. Der Rezensent kann dem nur beipflichten, darüber hinaus möchte er jedoch das zur Sprache bringen, was bisher kaum angesprochen wurde.

Zur Methode: Die Autorin erzählt an einer Stelle ihres Buches von der Kritik an einem Werk Petersons. Die Komposition des gewaltigen Stoffes sei dem Verfasser nicht immer gelungen, die Beweisführung sei bisweilen wenig straff, weitere theologisch interessierte Kreise würde das

Buch leider kaum fesseln können. Das Auftragen aller Beobachtungen auf derselben Fläche lasse Wesentliches und Unwesentliches ununterschieden nebeneinandertreten. Tatsächlich sind dem Rezensenten beim Lesen vorliegenden Buches, das viele der unglücklichen Merkmale heutiger mit dem Computer erstellter Dissertationen aufweist, ähnliche Gedanken gekommen. Das Werk ist über weite Strecken hinweg ein Quellenreferat, oder – um nicht ungerecht zu sein – eine Quellenanalyse, die meist nicht im Vergleich mit zeitgenössischen Autoren, sondern auf Grund von Aufstellungen heutiger Theologen erfolgt. Auch fehlt eine Gewichtung der einzelnen Quellen, die möglichst alle, ob sie nun wesentlich sind oder nicht, ausbreitet werden. Die Darstellung selbst erscheint oft umständlich und weitschweifig. Es fehlt das pädagogische Moment, die Durchsichtigkeit für den Leser. Doch dies alles wäre zu verkraften, würde wenigstens am Schluß eine Synthese geboten. Zum mindesten erwartet man, daß die Grundzüge des Denkens Petersons und ihre Entfaltung und Veränderung am Ende des Buches klar herausgestellt werden. Dies ist nicht der Fall. Der von der Fülle des Materials erdrückte Leser wird allein gelassen und mit Bemerkungen abgespeist, wie der, daß Peterson ein Vorläufer des Zweiten Vatikanums gewesen sei und zur Öffnung der katholischen Theologie beigetragen habe. Das freilich ist eine Feststellung, die ein wenig verwundert. Was dem Leser zuvor vorgesetzt wurde, geht nun doch in eine etwas andere Richtung. Schließlich scheint die Lösung eines besonderen methodischen Problems nicht ganz geglückt, nämlich das Zueinander von Biographie und Theologie, das, wie die Autorin erkannt hat, gerade bei einem Konvertiten eine große Rolle spielt. Die Autorin hat sich zu Recht dafür entschieden, Biographie und Werk nicht gesondert darzustellen. Die biographischen Momente sind in die Darstellung des Werkes hineingenommen. Freilich wirken sie dort dann doch eher als Fremdkörper. Was die Schilderung des späten Peterson in Rom anlangt, der hier mit seiner Familie bis heute präsent ist, so ist dazu sicher nicht das letzte Wort gesprochen. Die Verfasserin hat zwar Rom und die italienischen Veröffentlichungen nicht ganz ausgeklammert, aber doch unterbelichtet. Zu Petersons Göttinger Zeit allerdings trägt sie interessante Einzelheiten bei, die ein wenig an Max Schelers Privatleben erinnern. Auch die Hinweise auf die „Faulheit“ Petersons, seine Art zu arbeiten und

mit seinen Studenten umzugehen, seine „psychische Labilität“ sind von Interesse.

Zur Theologie Petersons: Die zentrale Frage, die sich nach der Lektüre dieses Werkes trotz mancher erhellender Durchblicke stellt, lautet: Ist Peterson Theologie wirklich zukunftsweisend, oder ist sie nur modisch, weil sie manchem als „postmodern“ erscheinen könnte? Eines scheint sicher: Peterson, der aus dem Pietismus kam, hat zeitlebens an dieser Hypothek getragen. Ob er aus ihr Kapital geschlagen hat, ist fraglich. Manches in seiner späteren Theologie, so spannungsreich und widersprüchlich diese auf den ersten Blick erscheint, dürfte aus der pietistischen Herkunft erklärbar und nicht immer sehr erleuchtet sein. Drei Momente in dieser Theologie stechen hervor. Zunächst sein auf einem fast fundamentalistischen Bibelverständnis aufruhender, mit neuplatonischen Spekulationen durchwobener Eschatologismus. In Verbindung damit steht eine starke Neigung zur Gnosis. Dazu kommt in einem gewissen Spannungsverhältnis als drittes Element, wenn man will, das katholische: nämlich das Bekenntnis zu einem metaphysischen Objektivismus, der mit einem statischen, stark juristisch geprägten Kirchenbild korrespondiert. Dazu im einzelnen: Peterson ruft eine von den Reformatoren erkannte Wahrheit ins Bewußtsein: Wir sind schon erlöst, die Endzeit hat schon begonnen. Die biblischen Aussagen hierzu sind wörtlich zu nehmen. Die Folgerungen, die Peterson zieht, sind freilich kaum nachvollziehbar. Aus dem Theologumenon, daß Jesus Ende und Ziel der Geschichte ist, leitet er ab, daß es eigentlich gar keine Zeit mehr geben dürfte, ja im Grunde für die Kirche auch gar nicht mehr gibt. Peterson ist nicht nur ahistorisch, sondern antihistorisch. Die gesamte Weltzeit nach Christus gehört für ihn im Grunde dem alten Äon und damit dem Dämon an. Welt ist im Grunde immer identisch mit Welt im biblischen Sinne, ist immer Welt des Antichristen. Von daher wird verständlich, daß er ein Aggiornamento, eine Inkarnation von Kirche in Welt, wie sie z.B. das Zweite Vatikanum verkündet hat, nicht kennt, aber auch, daß er ein entschiedener Antimodernist ist, wobei sein Antimodernismus nur eine Variante seiner antihistorischen Grundentscheidung darstellt. Schon allein die Vorstellung, Kirche könne auf den Dialog mit der Moderne eingehen, erscheint von einer solchen Position aus völlig verfehlt. Sein ausgesprochener Kulturpessimismus, der sich nicht zufällig an den Schriften von Paul de Lagarde orien-

tiert, paßt zu einem solchen Weltverständnis. Die ganze moderne Welt erscheint durch Rationalität und Aufklärung zersetzt. Säkularisierung ist kein Geschichtsprozeß, sondern bewußter Abfall von Gott. Die Autonomie des modernen Menschen ist Ausdruck dieses Abfalls. Deswegen wendet sich Peterson auch gegen das Ideal der „Persönlichkeit“.

Verständlich, daß Peterson von seinem antistorischen Ausgangspunkt her auch in zunehmenden Maße gegen die historisch-kritische Bibelexegese eingenommen ist. Ob man darin, wie die Verfasserin nahelegt, einen Fortschritt und die Überwindung unhaltbarer Positionen sehen soll, ist fraglich. Ist es nicht eher so, daß Peterson, und nicht nur er, durch den „Verzicht auf das Historische zugunsten einer rein theologischen Ausdeutung der Schrift“ drängende Fragen verdrängt hat? Petersons Stellung zur Schrift und Offenbarung, verbunden mit seiner eschatologischen Grundhaltung, hat zwei verschiedene Konsequenzen für seine Theologie. Zunächst vertritt er einen recht einseitigen Offenbarungsbegriff. Offenbarung erscheint ihm als Offenbarung positiv bestimmter Inhalte, „als wäre sie vor unseren Augen hingebreitet wie das Pflanzenreich vor den Augen Linnés“. Zu diesem Inhalt gehört für Peterson – auch das ein Erbteil seiner pietistischen Jugend – in besonderer Weise der Glaube an eine Engel- und Dämonenwelt, die real verstanden wird und nicht entmythologisiert werden darf. Ja die Zwischenwelt der Geistwesen gewinnt eine derartig zentrale Stellung, daß die Grenze zur Gnosis überschritten scheint, die – wie die Verfasserin wohl zu Recht herausstellt – Peterson zeitlebens fasziniert hat. Zum mindesten sind für den Eingeweihten Anklänge an die Geheimlehren des Engelwerkes unverkennbar. Nicht zufällig verzichtet die Autorin bei solchen Werken wohlweislich weithin auf die Kommentierung. Denn was sollen Äußerungen wie etwa die Bestimmung der Mystik als höchster Ebene der Seinsordnung, eben jener Ebene, die keine Körper kennt, sondern körperlose Engel und Dämonen? Das ist gnostische Leibverachtung.

Die zweite Konsequenz ist das „Katholische“ bei Peterson, das was ihn letztlich zur Konversion veranlaßt hat. Peterson erkennt: Wenn die theologische Deutung der Schrift das Entscheidende ist, dann kann diese Deutung nicht dem subjektiven Erleben, der Erfahrung, der religiösen Persönlichkeit überlassen werden. Eine objektive Instanz ist nötig, welche die

Richtschnur für diese Deutung liefert. Diese „katholische“ Wende Petersons kommt am klarsten zum Ausdruck in dem Aufsatz „Was ist Theologie?“, den Peterson noch als Protestant verfaßt hat und in dem er Theologie mit Dogmatik gleichsetzt. Zu Recht weist die Autorin dem Aufsatz eine ganz zentrale Rolle im Denken des Theologen zu, auch wenn sich dieser später von manchen Ausführungen distanziert habe. Die Frage ist jedoch, ob Peterson nicht das objektive Element, bzw. die Funktion des Lehramts, überspannt hat. Zum Teil sicher. Die allzu starke Betonung des Depositum fidei, das Glaubens an Inhalte, führt bei ihm zu einem unzulässigen Übergewicht desselben vor dem Glauben als vertrauender Hingabe an Gott und seinen Christus. Aber auch das Bekenntnis zum Dogma als notwendiger Vorgabe bei der Betrachtung biblischer Texte kann in der von Peterson angenommenen Absolutheit nicht aufrecht erhalten werden. Es kommt ja doch immer darauf an, unter welchem Blickpunkt der Exeget bzw. der biblische Theologie an den Text herangeht. Zum andern freilich hat Peterson dann doch wieder – und hierin ist er „modern“ und zukunftsweisend – ein Moment herausgestellt, das nicht unbedingt dem kirchlichen Objektivismus und Intellektualismus entsprach. Er betonte, der Glaube gehe der Theologie und dem Beweis, das Leben der Kirche gehe dem Dogma voraus. Die „Findung“ von Dogmen ohne Rückbezug auf das lebendigen Glauben der Gemeinde sei nicht möglich.

So sympathisch diese Äußerung klingt, so steht doch aufs ganze gesehen auch der Kirchenbegriff Petersons kaum in vollem Einklang mit den Aussagen des Zweiten Vatikanum. Kirche in ihren Dogmen ist für Peterson die kontinuierliche Fortsetzung der Offenbarung. Ob er mit einer solchen Festlegung nicht selbst mit der Dogmatik in Konflikt gerät, ganz abgesehen davon, daß das dahinter aufscheinende Kirchenbild mit seinem Eschatologismus schwer vereinbar ist? Auf jeden Fall überzieht Peterson die juristische Seite der Kirche im Zusammenhang mit der Rolle, die er dem Lehramt zumißt. Mehr noch, er ist überzeugt, der Begriff des Dogmas fordere in der Kirche eine „staatsrechtliche Gewalt“. Kirche ist für ihn Polis, nicht jedoch unvollkommene Vorwegnahme der Stadt Gottes im Himmel, sondern der tatsächliche Gottesstaat auf Erden, Abbild der himmlischen Polis und ihrer himmlischen Hierarchie. Von hierher wird deutlich, daß jede Demokratie in der Kirche fehl am Platze ist. Der Geist ist gewiß der Kirche

gegeben, doch unlösbar mit dem Amt, mit der Hierarchie verbunden. Diese vor allem ist Kirche und steht als Hüterin der Wahrheit hinter den Gläubigen. Der Weg zum Kirchenbegriff des Zweiten Vatikanums, zum Communio-Gedanken und zum wandernden Gottesvolk, ist ziemlich weit, auch wenn andererseits Peterson an eine Dogmenentwicklung und damit doch wohl auch an einem Reifungsprozeß in der Kirche glaubt.

Diese Anmerkungen, die durch weitere, etwa zur Rolle der Scholastik bei Peterson, ergänzt werden könnten, mögen genügen. Übrig bleibt zuletzt doch noch ein kurzer Blick auf das Inhaltsverzeichnis, und zwar auf das, was noch nicht, auch

nicht andeutungsweise, zur Sprache kam. Zu erwähnen ist die ausführliche Darstellung der Begegnung Petersons mit Karl Barth sowie sein Gespräch und sein Konflikt mit Carl Schmitt im Zusammenhang mit dem berühmten „Monotheismus-Traktat“. Beides ist mit großer Sachkenntnis und objektiv dargestellt. Besonders hervorzuheben ist der Anhang mit einer Bibliographie der Schriften Petersons, einem Verzeichnis seines wissenschaftlichen Nachlasses, eine biographische Zeit- und verschiedene Register. Für den, der das gewiß informative Buch nicht in einem Zug durchzulesen braucht, ist all dies eine wertvolle Hilfe.

Rom

Otto Weiß

Notizen

Pfarrarchive – bedrohtes Kulturgut vor Ort. Ein Handbuch. Herausgegeben von Josef Urban (= Kleinausstellungen im Archiv des Erzbistums Bamberg 2), Bamberg (Selbstverlag des Archivs des Erzbistums Bamberg) 1995, 152 S., geb., ISSN 0945-943X.

Herausgeber des anzuzeigenden Büchleins, Leiter des Archivs des Erzbistums Bamberg, ist der Überzeugung, daß die Pfarrarchive so lange wie möglich und verantwortlich am Ort der Entstehung bleiben sollten, um dort einen Beitrag zum inneren Selbstverständnis der jeweiligen Pfarrei zu leisten (32). Er bietet deshalb eine „Handreichung für die archivistische Praxis in den Pfarreien vor Ort“ (7), denn „der Pfarrer, der einst Bienen züchtete und Zeit hatte für die Pfarrgeschichte, ist passé“ (13). In seinem Beitrag „Das Pfarrarchiv“ (31–44) verhindert er grundsätzliche Gedanken über die Bedeutung der Pfarrarchive mit sachdienlichen Hinweisen zur Unterbringung und Betreuung. Elmar Kerner berichtet über den „Gegenwärtige(n) Stand der Pfarrarchive im Erzbistum Bamberg“ (17–20) und „Schäden an Schriftgut aus Pfarrarchiven“ (21–24). Herzstück des Bandes ist ein thematisch geordneter Ausstellungskatalog, der das typische Quellenmaterial eines Pfarrarchivs in Wort und Bild ausbreitet und wissenschaftlich kommentiert (45–120). Den Abschluß bildet eine Zusammenstellung der „Erlasse und Anordnungen des Erzbischöflichen Ordinariats

Bamberg zur kirchlichen Archiv- und Registraturführung“ seit 1835 (121–149).

Bestellungen nimmt das Archiv des Erzbistums Bamberg, Domplatz 3, 96049 Bamberg, entgegen.

Berlin

Uwe Wolfgang Kasper

Enrico Norelli: L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi (= Origini. Nuova Serie I), Bologna (Centro editoriale dehoniano) 1994, 395 S., kt., ISBN 08-10-20701-7.

Für das Jahr 1995 kündigt der Verlag Brepols das Erscheinen der Bände 7 und 8 der Series Apocryphorum im Corpus Christianorum an, enthaltend die Ascensio Jesaiae. Die Ausgabe ist vorbereitet worden von einer Arbeitsgruppe italienischer Spezialisten: P. Bettio, A. Giambelluca Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone. Band 8 wird dem von Norelli verfaßten Kommentar gewidmet sein. Wie das heutzutage mit Kommentaren zu gehen pflegt, drohte auch der Norellis den vorgesehenen Rahmen zu sprengen, weswegen der Kommentator sich entschlossen hat, seine Behandlung von Einzelproblemen in einem eigenen Band vorzulegen. Der Band beginnt mit einem ausführlichen Forschungsbericht und kann zusammen mit den folgenden Abschnitten als eine Art Handbuch zu dem merkwürdigen und archaischen Apokryphon benutzt werden. Anders als an der seinerzeit

von mir angezeigten Monographie Acerbis über dasselbe Thema (ZKG 105, 1994, 99–101) ist an der äußeren Präsentation dieses Bandes nichts auszusetzen: die Anmerkungen stehen unter dem Text, es gibt eine ausgedehnte Bibliographie, ein Autorenverzeichnis, die üblichen Indices; auch wird das Auge nicht durch Druckfehler in den nicht-italienischen Titeln beleidigt. Nach der Forschungsgeschichte werden besprochen: eine mögliche literarische Beziehung zum *Opus imperfectum* in Matthaeum; die (bösen) Figuren Samael, Malkira, Beliar; der Gegensatz zwischen wahrer und falscher Prophetie als Erzählungsmodell; das Verhältnis zum Matthäus-Evangelium; die in 3,21–31 vorauszusetzende Gemeinschaft; hinter 3,26–28 stehende pneumatologische Traditionen; c. 4 und Nero; 4,16 und Lukas 12,36–38; das literarische genus von c. 5; der zersägte Jesaja; c. 6 und das ekstatistische christliche Prophetentum; das „Gloria“ von c. 6; der „Geliebte“ und die christologischen Titel in der Asc. Jes.; 11,5–13 bei den Katharern; die Asc. Jes. und die Gegner des Ignatius von Antiochien. Über all dies äußert sich der Verf. sorgfältig abwägend. Chronologisch würde der Verf. die Ascensio am liebsten noch an das Ende des 1. Jahrhunderts setzen und sie dementsprechend nicht vom Matthäus-Ev. abhängig sein lassen, sondern von beiden vorausgehenden Traditionen (S. 165). Was den Umgang mit und das Verstehen der Titel Christi betrifft, so sieht der Verf. die Himmelsreise des Jesaja zugleich als „eine exegetische Reise in den“ biblischen „Text hinein, zu verborgenen Bedeutungen, die nur eine Offenbarung aufschließen kann“ (S. 263) – eine sehr schöne Einsicht. Ich notiere beiläufig (zu S. 255), daß in der Frage der dem Hippolyt zugeschriebenen Schrift „Contra Noetum“ der Verf. ohne irgendeinen Hinweis auf andere Meinungen sich zu den Vertretern der Echtheit zählt und von der von Butterworth (1977) edierten Textgestalt anscheinend keine Kenntnis hat.

Tübingen

Luise Abramowski

Ferrari, Michele Camillo: *Sancti Willibrordi venerantes memoriam*. Echternacher Schreiber und Schriftsteller von den Angelsachsen bis Johann Bertels. Ein Überblick (= Publications du CLUDEM [Centre Luxembourgeois de Documentation et d'Etudes Médiévales] 6), Luxembourg (CLUDEM) 1994, 125 S., Tafelteil, Ln. geb., ISBN 2-919979-03-5.

Die vorliegende Untersuchung – aus einer Dissertation bei W. Berschin in Heidelberg hervorgegangen – beschäftigt sich mit dem 175 Stücke umfassenden, teils lediglich fragmentarisch überlieferten Handschriftenkorpus, welches im Kloster Echternach zwischen dem 8. und dem 16. Jahrhundert geschrieben oder (auch nur) dort aufbewahrt wurde. Der Verfasser liefert einen Überblick über den status quo der Einzeluntersuchungen, angelegt als kritischer Forschungsbericht. Dabei werden ausdrücklich über die im engeren Sinne philologisch-codicologischen Untersuchungen hinaus gleichzeitig zwei weitere historische Perspektiven verfolgt: die Entwicklung der Klosterbibliothek (*armarium librorum*) sowie die „Spuren der aktiven Beherrschung der Schriftlichkeit“, d.h. die Spuren eigenständiger schriftstellerischer Tätigkeiten im Kloster. Nach Jahrhunderten fortschreitend werden die Schriftzeugnisse und deren historisches Umfeld untersucht, stets unter kritischer Aufarbeitung der (bisweilen nicht kleinen) Lücken und weitläufigen Kontroversen. (So stellt sich etwa für die frühen Stücke die bedeutende Frage nach kontinentaler, angelsächsischer oder irischer Herkunft). Im ganzen versteht sich diese Untersuchung als eine notwendige Vorstufe für den dringend angemahnten Katalog der Handschriften Echternachs.

Als Blütezeit der mittelalterlichen Entwicklung muß das 11. Jahrhundert gelten (Aetas Thiofridianae), jenes Jahrhundert, das durch die Übernahme der gorzischen Reform aus St. Maximin (Trier) und durch das Abbatat Thiofrids (1081–1110) geprägt war, des zweifellos bedeutendsten mittelalterlichen Schriftstellers in Echternach. (Dem Leben und den Werken Thiofrids sind im besonderen die S. 49–68 gewidmet). Der chronologische Untersuchungsteil läuft aus in einen „Ausblick“ auf die Zeit des 13. bis 17. Jahrhunderts und endet mit der markanten Gestalt des Abtes Johannes Bertels (1594–1607) aus Löwen, der u.a. ein (unvollständig gebliebenes) Register der Klostergüter anlegen ließ und vor dem Hintergrund eines erwachenden Regionalgefühls als erster dem Luxemburger Land ein Geschichtswerk widmete (*Historia Luxemburgensis*, Köln 1605). Im Anschluß an den Darstellungsteil finden sich Bemerkungen zu den zwei Obituarien des Klosters (Anlagen) sowie eine Bibliographie Thiofrids. Daraus geht u.a. hervor, daß der Verfasser eine Neu-edition von Thiofrids „*Flores epytaphii sanctorum*“ vorbereitet, deren Erscheinen in CC Cont. Med. 133 vorgesehen ist.

Eine exakte und ausführliche Bibliographie, ein Register (auch der Handschriften) sowie ein eindrucksvoller Tafelteil (7 Farbtafeln, 23 Abbildungen schwarz/weiß) runden die inhaltlich gelungene und schön präsentierte Untersuchung ab.

München

Georg Jenal

Gerd Tellenbach: Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturenstreites, Stuttgart – Berlin – Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1996, 11, 243 S., kt., ISBN 3-17-014072-8.

Ein herausragendes Werk der Geschichtsforschung des 20. Jahrhunderts, das seit Jahrzehnten vergriffen war, wird durch diesen anastatischen Nachdruck wieder allgemein zugänglich. Tellenbachs „*Libertas*“ von 1936, bald nach dem Erscheinen auch in der ZKG gewürdigt (ZKG 56, 1937, 150–152), wirkt im Rückblick vor allem deshalb bahnbrechend für das Verständnis der kirchlichen Reformzeit des hohen Mittelalters, weil hier die „realpolitische“ Betrachtungsweise des 19. Jahrhunderts entschlossen überwunden und stattdessen den zeitbedingten geistig-religiösen Impulsen der Auseinandersetzung die gebührende Beachtung geschenkt wurde. Das hat zu tieferen Einsichten in die Pluralität der Reformansätze ebenso wie in die Beweggründe der Gegner Gregors VII. verholfen und vielerlei Forschungen zur Kanonistik, Ekklesiologie und politischen Ideengeschichte angeregt. Tellenbach selbst war es vergönnt, gut fünfzig Jahre später in der „Kirche in ihrer Geschichte“ eine Bilanz der Debatte zu ziehen (vgl. ZKG 102, 1991, 120–123). Seinem sechzig Jahre aktuell gebliebenen Opus magnum ist eine neue, weite Verbreitung zu wünschen.

München

Rudolf Schieffer

Michael Matscha: Heinrich I. von Müllenark, Erzbischof von Köln (1225–1238) (= Studien zur Kölner Kirchengeschichte 25), Siegburg (Verlag Franz Schmitt) 1992, 714 S., Ln. geb., ISBN 3-87710-154-2.

Die in Köln entstandene Dissertation, die Anna-Dorothee von den Brincken betreut hat, behebt ein Forschungsdesiderat der rheinischen und westfälischen Ge-

schichte. Bislang fehlte eine eingehende Untersuchung zu Heinrich von Müllenark, dessen Familie in der Nähe von Jülich ansässig war, und seinem Pontifikat (1225–1238). Hingegen gibt es bereits Gesamtdarstellungen zu seinem Vorgänger und seinem Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Köln, Engelbert I. von Berg (1216–1225) und Konrad von Hochstaden (1238–1261).

Michael Matscha kann sich trotz partieller Überlieferungslücken insgesamt auf eine relativ breite Quellenbasis stützen, die besonders Urkunden und Chroniken wie diejenige von Sankt Pantaleon umfaßt. Eine zeitgenössische Lebensbeschreibung des Metropolitens ist nicht überliefert. Der Verfasser stellt zunächst den Werdegang Heinrichs von Müllenark vor, der vor seiner Wahl zum Erzbischof als Propst von Sankt Cassius in Bonn fungierte. Dann werden seine Beziehungen zum Reich, besonders zu König Heinrich (VII.) und Kaiser Friedrich II., zur römischen Kurie, zu den rheinischen, westfälischen und niederländischen Dynasten und Fürsten näher untersucht. Mehr als ein Drittel der Darstellung konzentriert sich auf die innere Entwicklung des erzbischöflichen Territoriums. In behutsamer Quelleninterpretation kann der Verfasser zeigen, daß Heinrich I. von Müllenark seine Landesherrschaft, unter anderem über ein Bündel von Maßnahmen in der Städtepolitik (Gründungen, Verleihungen von Stadtrechten, Privilegierungen usw.) und neue effektivere Ansätze in der Administration, weitgehend stabilisieren konnte. So zeichnet sich ein Bild dieses Kölner Erzbischofs und seines Pontifikats ab, das Tendenzen zu einer Neubewertung in der jüngeren Forschung mit kräftigen Konturen unterstreicht. Es erscheint zunehmend abwegig, dem Nachfolger Engelberts I. von Berg einen besonderen Anteil am Scheitern eines kölnischen Großterritoriums zwischen Maas und Weser anzulasten.

Der instruktive Anhang enthält ein Verzeichnis der Prioren der Kölner Kirche unter dem Oberhirten Heinrich I., eine Zusammenstellung der wichtigsten erzbischöflichen Rechte und Besitzungen im Rheinland und in Westfalen von 1225 bis 1238, die zudem kartographisch dargestellt sind, ferner Nachträge und Ergänzungen zu den Regesten der Erzbischöfe von Köln aus dieser Zeit sowie einen Orts- und Personenindex.

Münster

Andreas Sohn

