



N12<509650252 021



UB Tübingen



these

Zeitschrift für Kirchengeschichte

108. Band 1997
Heft 1

TR

108
67.46
1997



Verlag W. Kohlhammer

02.11.1997

Gl. 2554

V. 210

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

Verantwortlich für den Rezensionsteil: Manfred Weitlauff.

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

Inhalt 108. Band (Vierte Folge XLVI) Heft 1

Untersuchungen

Ralph Hennings, Hieronymus zum Bischofsamt 1

Johannes Hofmann, Die selige Langobardenkönigin Theodelinde – „Brückenbauerin“ zwischen getrennten Völkern und Kirchen..... 12

Thilo Esser, Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen? Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung zu Pesttraktaten des 15. Jahrhunderts 32

Jürgen Tubach, Der Apostel Thomas in China Die Herkunft einer Tradition 58

Franz Xaver Bischof, Die Konkordatspolitik des Kurierzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815 75

Literarische Berichte und Anzeigen 93

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft..... 92

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1997 kostet im Abonnement DM 278,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 96,50 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 07 11/7863-0; Telefax 07 11/7863-263.

Anzeigen: W. Kohlhammer GmbH, Anzeigenverwaltung, 70549 Stuttgart, Telefon 07 11 7863-0, Telefax 07 11/7863-393.

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.

theol

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

108. BAND 1997
VIERTE FOLGE XLVI

TR
A

w

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln

254061

Herausgegeben von Wolfgang Bienert, Joachim Mehlhausen, Erich Meuthen, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek, Georg Schwaiger, Manfred Weitlauff und Karl Heinz zur Mühlen.

Verantwortlich für den Rezensionsteil (bis einschließlich Heft 3/1997):
Manfred Weitlauff.

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

Inhalt

Franz Xaver Bischof, Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815	75
Thilo Esser, Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen? Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung zu Pesttraktaten des 15. Jahrhunderts	32
Ralph Hennings, Hieronymus zum Bischofsamt	1
Siegfried Hermle, Zum Aufstieg der Deutschen Christen Das „Zauberwort“ Volksmission im Jahre 1933	309
Johannes Hofmann, Die selige Langobardenkönigin Theodolinde – „Brückenbauerin“ zwischen getrennten Völkern und Kirchen	12
Hans-Martin Kirn, Antijudaismus und spätmittelalterliche Buß- frömmigkeit: Die Predigten des Franziskaners Bernhardin von Busti (um 1450–1513)	147
Reiner Marquard, Philipp Melanchthon und Mathias Grünewald	295
Christoph Mehl/Jörg Thierfelder, Ökumene im Krieg Evangelisch-katholische Gespräche und innerprotestantische Vergewisserungen in der Endphase des „Dritten Reiches“	342
Gisela Möncke, Margareta von Treskow, eine unbekannte Flugschriftenverfasserin der Reformationszeit	176
Konrad Rahe, Goethes Kritik am Christentum in den <i>Venezianischen Epigrammen</i> (1790)	187
Leonore Siegele-Wenschkewitz, „Hofprediger der Demokratie“ Evangelische Akademien und politische Bildung in den Anfangs- jahren der Bundesrepublik Deutschland	236
Christoph Strohm, Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944 .	213
Jürgen Tubach, Der Apostel Thomas in China Die Herkunft einer Tradition	58



Verzeichnis der besprochenen Werke

- Acta conciliorum oecumenicorum (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Alberigo, Giuseppe: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Manfred Eder) S. 406.
- Andrae, Christian: Ferdinand Christian Baur als Prediger (Friedrich-Wilhelm Kantzenbach) S. 115.
- Balzer, Friedrich-Martin (Hrg.): Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert (Heinz Röhr) S. 144.
- Barth, Ulrich: Die Christologie Emanuel Hirschs (Dietrich Korsch) S. 117.
- Beer, Jürgen (Hrg.): Johann Amos Comenius. Vindicatio Famae et Conscientiae (Veit-Jakobus Dieterich) S. 407.
- Bischof, Franz Xaver: Theologie und Geschichte (Karl Hausberger) S. 418.
- Bleistein, Roman: Rupert Mayer (Georg Schwaiger) S. 426.
- Boockmann, Hartmut: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts (Hellmut Zschoch) S. 388.
- Brecht, Martin (Hrg.): Pietismus und Neuzeit 18. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus (Dietrich Blaufuß) S. 111.
- Bremer, Thomas: Ekklesiale Strukturen und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche (Karl Christian Felmy) S. 125.
- Burkard, Dominik: „Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit?“ (Harm Klue-ting) S. 435.
- Camelot, Pierre-Thomas: Ephesus und Chalcedon (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Cipollone, Giuglio: Cristianità – Islam (Georg Schwaiger) S. 289.
- Confessia. Wyzánie wiary (Wilhelm H. Neuser) S. 404.
- Cubitt, Catherine: Anglo-Saxon Church Councils c.650-c.850 (Hubertus Lutterbach) S. 437.
- Daschner, Dominik: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (Reiner Kaczynski) S. 402.
- Feulner, Hans-Jürgen: Das „Anglikanische Ordinale“ (Klaus Unterburger) S. 394.
- Finney, Paul Corby: The Invisible God (Hans Georg Thümmel) S. 263.
- Fischer, Helmut: Die Ikone (Guntram Koch) S. 138.
- Gatz, Erwin (Hrg.): Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448-1648 (Peter Burschel) S. 408.
- Geerlings, Wilhelm / König, Hildegard (Hrg.): Origenes. Vir ecclesiasticus. Symposium zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt (Thomas Böhm) S. 255.
- Gill, Joseph: Konstanz und Basel (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Gray, Patrick T. R.: The Defense of Chalcedon in the East (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Grosse, Rolf (Hrg.): L'Église de France et la papauté (Georg Schwaiger) S. 288.

- Grünzinger, Gertraud / Nicolaisen, Carsten (Hrg.): Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches (Heiner Faulenbach) S. 291.
- Gut, Walter: Der Staat und die Errichtung von Bistümern (Manfred Weitlauff) S. 411.
- Hamm, Berndt / Möller, Bernd / Wendebourg, Dorothea: Reformationstheorien (Hellmut Zschoch) S. 388.
- Hänisch, Ulrike Dorothea: *Confessio Augustana triumphans* (Georg Schmidt) S. 436.
- Hausberger, Karl: Thaddäus Engert (1875-1945) (Franz Xaver Bischof) S. 430.
- Head, Thomas: *Hagiography and the Cult of Saints* (Andreas Sohn) S. 140.
- Heinen, Guido: „Mit Christus und der Revolution“. Geschichte und Wirken der „iglesia popular“ im sandinistischen Nicaragua (Nikolaus Werz) S. 136.
- Hempel, Dirk: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750-1819) (Manfred Weitlauff) S. 412.
- Hen, Yitzhak: *Culture and Religion in Merovingian Gaul* (Friedrich Prinz) S. 267.
- Hester, Carl E. (Hrg.): Ferdinand Christian Baur. Die frühen Briefe (Friedrich Wilhelm Kantzenbach) S. 116.
- Hoffmann, Paul / Dohms, Peter (Bearb.): Die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklausen (Hans Ammerich) S. 280.
- Holzem, Andreas: Kirchenreform und Sektenstiftung (Abraham P. Kustermann) S. 119.
- Horst, Ulrich: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt (Harald Zimmermann) S. 143.
- Janssen, Wilhelm: Geschichte des Erzbistums Köln 2.1 (Manfred Groten) S. 279.
- Jenal, Georg: *Italia ascetica atque monastica* (Hubertus Lutterbach) S. 264.
- Kleineidam, Erich: *Universitas Studii Erfordensis* (Adolar Zumkeller) S. 376.
- Klueting, Harm / Hinske, Norbert / Hengst, Karl (Hrg.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Georg Schwaiger) S. 113.
- Knapp, Ulrich: Das Kloster Maulbronn (Manfred Weitlauff) S. 434.
- Körner, Bernhard: Melchior Cano (Thomas Prügl) S. 396.
- Kotowski, Norbert / Lášek, Jan B. (Hrg.): Johann Amos Comenius und die Genese des modernen Europa (Veit-Jakobus Dieterich) S. 407.
- Kremer, Klaus / Reinhardt, Klaus (Hrg.): Nikolaus von Kues. Kirche und *Respublica Christiana* (Fritz Hoffmann) S. 281.
- Kuß, Stephan: Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung (Otto Weiß) S. 128.
- Lächele, Rainer: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube (Jörg Thierfelder) S. 432.
- Landersdorfer, Anton: Gregor von Scherr (1804–1877) (Karl Hausberger) S. 415.
- Linke, Dietmar: Theologiestudenten der Humboldt-Universität (Kurt Meier) S. 427.

- Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang (Uwe Rieske-Braun) S. 383.
- Macher, Ingrid: Austritte aus der katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus am Beispiel der „Stadt der Volkserhebung“ Graz (Hans-Jörg Nesner) S. 132.
- Massing, Jean Michel: Erasmian Wit and Proverbial Wisdom (Markus Vinzent) S. 392.
- McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland (Louise Gnädinger) S. 265
- Mehlhausen, Joachim (Hrg.): ... und über Barmen hinaus. (Eike Wolgast) S. 424.
- Mehlhausen, Joachim (Hrg.): Zeugen des Widerstands (Gunther Wenz) S. 133.
- Meiser, Martin: Paul Althaus als Neutestamentler (Friedrich Wilhelm Kantzenbach) S. 433.
- Morerod, Charles: Cajetan et Lutheren 1518 (Michael Basse) S. 380.
- Mynors, R.A.B. / Nixon, C.E. / Saylor Rodgers, Barbara (Hrg.): In Praise of the Later Roman Emperors (Richard Klein) S. 254.
- Neuheuser, Hans Peter (Hrg.): Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen (Paul Mai) S. 276.
- Neuner, Peter (Hrg.): Theologie an der Universität (Manfred Weitlauff) S. 434.
- Neveu, Bruno: L'erreur et son juge (Franz Kalde) S. 143.
- Neveu, Bruno: Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles (Harm Klue-ting) S. 110.
- Nolte, Cordula: Conversio und christianitas (Lydia Bendel-Maidl) S. 268.
- Nubola, Cecilia: Conoscere per governare (Remigius Bäumer) S. 290.
- Ohme, Heinz: Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Osinski, Jutta: Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Maria-Theresia Leuker) S. 121.
- Padberg, Lutz E. von / Storck, Hans-Walter (Hrg.): Der Ragyntrudis-Codex des hl. Bonifatius (Friedrich Prinz) S. 138.
- Padberg, Lutz E. von: Mission und Christianisierung (Hubertus Lutterbach) S. 271.
- Permien, Andreas: Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955 (Martin Greschat) S. 134.
- Pettegree, Andrew (Hrg.): The Early Reformation in Europe (Stephan Skalweit) S. 290.
- Pitassi, Maria-Cristina: De l'Orthodoxie aux Lumières. Genève 1670–1737 (Christoph Strohm) S. 109.
- Rebenich, Stefan: Hieronymus und sein Kreis (Christa Krumeich) S. 260.
- Riedweg, Christoph: Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos (Thomas Böhm) S. 253.
- Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd.1 (Alexander Loichinger) S. 409.

- Rousseau, Philip: Basil of Caesarea (Markus Vinzent) S. 256.
- Rummel, Erika: The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation (Michael Basse) S. 437.
- Schaller, Dieter: Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters (Lutz E. v. Padberg) S. 272.
- Scheible, Heinz: Melanchthon (Horst Rupp) S. 385.
- Schieder, Rolf: Religion im Radio (Heiner Faulenbach) S. 292.
- Schindling, Anton / Ziegler, Walter (Hrg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 4: Mittleres Deutschland, 5: Der Südwesten (Harm Klueting) S. 387.
- Schmidt, Heinrich Richard: Dorf und Religion (Thomas Groll) S. 400.
- Schmidt, Susanna: „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Jutta Osinski) S. 123.
- Schmugge, Ludwig: Kirche, Kultur, Karrieren (Harald Zimmermann) S. 286.
- Schumann, Klaus Peter: Heinrich von Herford (Thomas Prügl) S. 273.
- Seidler, Sabrina: Il teatro del mondo (Wolfgang Reinhard) S. 105.
- Shaw, Christine: Julius II. The Warrior Pope (Holger Thomas Gräf) S. 379.
- Sieben, Hermann Josef: Vom Apostelkonzil zum ersten Vatikanum (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Sieben, Hermann-Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Siebenmorgen, Harald (Hrg.): 750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichten-thal (Remigius Bäumer) S. 287.
- Sirota, Ioann B.: Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche (Guntram Koch) S. 139.
- Staats, Reinhard: Das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel (Adolf Martin Ritter) S. 93.
- Stasiewski, Bernhard / Luber, Werner / Abmeier, Hans-Ludwig / Samulski, Robert (Hrg.): Adolf Kardinal Bertram I-II (Antonia Leugers) S. 130.
- Steinhilber, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo 1532–1600 (Remigius Bäumer) S. 142.
- Stump, Philipp: The Reforms of the Council of Constance (Manfred Heim) S. 289.
- Völkel, Markus: Römische Kardinalshaushalte des 17. Jahrhunderts (Peter Schmidt) S. 106.
- Weinfurter, Stefan / Deutz, Helmut (Hrg.): Consuetudines canonicorum regularium Rodenses (Georg Jenal) S. 141.
- Wolf, Hubert (Hrg.): Zwischen Wahrheit und Gehorsam (Klaus Ganzer) S. 422.

Verzeichnis der Rezensenten

- | | |
|---|--|
| Ammerich, Hans S. 280 | Lutterbach, Hubertus S. 264, 271, 437 |
| Basse, Michael S. 380, 437 | Mai, Paul S. 276 |
| Bäumer, Remigius S. 142, 287, 290 | Meier, Kurt S. 427 |
| Bendel-Maidl, Lydia S. 268 | Nesner, Hans-Jörg S. 132 |
| Bischof, Franz Xaver S. 430 | Neuser, Wilhelm H. S. 404 |
| Blaufuß, Dietrich S. 111 | Osinski, Jutta S. 123 |
| Böhm, Thomas S. 253, 255 | Padberg, Lutz E. S. 272 |
| Burschel, Peter S. 408 | Prinz, Friedrich S. 138, 267 |
| Dieterich, Veit-Jakobus S. 407 | Prügl, Thomas S. 273, 396 |
| Eder, Manfred S. 406 | Reinhard, Wolfgang S. 105 |
| Faulenbach, Heiner S. 291, 292 | Rieske-Braun, Uwe, S. 383 |
| Felmy, Karl Christian S. 125 | Ritter, Adolf Martin S. 93 |
| Ganzer, Klaus S. 422 | Röhr, Heinz S. 144 |
| Gnädinger, Louise S. 265 | Rupp, Horst S. 385 |
| Gräf, Holger Thomas S. 379 | Schmidt, Georg S. 436 |
| Greschat, Martin S. 134 | Schmidt, Peter S. 106 |
| Groll, Thomas S. 400 | Schwaiger, Georg S. 113, 288, 426 |
| Groten, Manfred S. 279 | Skalweit, Stephan S. 290 |
| Hausberger, Karl S. 415, 418 | Sohn, Andreas S. 140 |
| Heim, Manfred S. 289 | Strohm, Christoph S. 109 |
| Hoffmann, Fritz S. 281 | Thierfelder, Jörg S. 432 |
| Jenal, Georg S. 141 | Thümmel, Hans Georg S. 263 |
| Kaczynski, Reiner S. 402 | Unterburger, Klaus S. 394 |
| Kalde, Franz S. 143 | Vinzent, Markus S. 256, 392 |
| Kantzenbach, Friedrich Wilhelm S. 115, 116, 433 | Weiß, Otto S. 128 |
| Klein, Richard S. 254 | Weitlauff, Manfred S. 411, 412, 432, 434 |
| Klueting, Harm S. 110, 387, 435 | Wenz, Gunther S. 133 |
| Koch, Guntram S. 138, 139 | Werz, Nikolaus S. 136 |
| Korsch, Dietrich S. 117 | Wolgast, Eike S. 424 |
| Krumeich, Christa S. 260 | Zschoch, Hellmut S. 388 |
| Kustermann, Abraham Peter S. 119 | Zimmermann, Harald S. 143, 286 |
| Leugers, Antonia S. 130 | Zumkeller, Adolar S. 376 |
| Leuker, Maria-Theresia S. 121 | |
| Loichinger, Alexander S. 409 | |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1998 kostet im Abonnement DM 290,- inclusive Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 100,- 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. Manfred Weitlauff, Institut für Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

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. Joachim Mehlhausen, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen. – 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

Hieronymus zum Bischofsamt¹

Ralph Hennings

1. Einleitung

Wer mit den Augen des Hieronymus auf das Bischofsamt schaut, bleibt auf kritischer Distanz. Für den Heiligen aus Bethlehem ist die Vorstellung eines Lebens als Bischof ohne Reiz gewesen. Er liebte seine Selbstdarstellung als asketischer Gelehrter zu sehr. Sein sorgfältig gestaltetes Selbstbild war der *alter Origenes*, der fern ab vom Getriebe der Welt durch seine Schriften wirkt². Seine Äußerungen zum Bischofsamt spiegeln diese Distanziertheit wieder³. Er schreibt kritisch und polemisch über das Amt und einzelne Bischöfe, aber nicht aus dem frustrierten Blickwinkel eines Presbyters, der keinen Aufstieg geschafft hat⁴. Seine Perspektive ist die des Bibelgelehrten, der als Mönch lebt.

Obwohl seine Äußerungen zum Bischofsamt in der Forschung bekannt sind, konzentrieren sich die bisher vorliegenden Darstellungen aber meistens auf Einzelaspekte⁵. Hier soll in der gebotenen Kürze ein größerer Überblick versucht werden.

¹ Vorgetragen auf dem XXV. Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana des Istituto Patristico Augustinianum in Rom vom 8. – 11. 5. 1996.

² Vgl. Mark Vessey, *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, in: STPatr 28 (1993) 135–145.

³ Vgl. das Urteil von Eric G. Jay, *From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters*, in: SecCen 1 (1981) 125–163. Jay führt am Ende seiner Darlegungen zur Entstehung des monarchischen Bischofsamtes Hieronymus als den Hauptzeugen für die Außenseiterposition an: „There were those who differed. Jerome [...] This statement [die Gleichsetzung von Bischof und Presbyter] runs counter to the general assumption of Jerome's time“.

⁴ Wie es zum Beispiel Aetius durch Epiphanius von Salamis vorgeworfen wird. In Panarion 75 und der Anakephaleiosis vermutet Epiphanius, Aetius kritisiere das Bischofsamt nur deshalb, weil er es nicht erreicht habe. Aetius hat offenbar auch die Gleichheit der Ämter behauptet und versucht, das durch die Gleichheit der Funktionen zu begründen; *Epiphanius*, Panarion 75, 3, 3, GCS 37, 334, 26–32.

⁵ In der Diskussion um die Ämter wurden einzelne Äußerungen des Hieronymus stets beachtet, aber nicht in den Kontext der übrigen Stellen eingebunden. Siehe z.B. bei Joseph Ysebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Studie*, Breda 1994, 168–170. Die einzige ausführlichere Untersuchung zum Bischofsamt bei Hieronymus enthält der Abschnitt „L'Église hiérarchique“ bei Yvon Bodin, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris 1966, 174–215.

Das Bischofsamt tritt in den Schriften des Hieronymus das erste Mal in der *Altercatio Luciferani et Orthodoxi* in den Blick⁶. Zum weiteren Gegenstand der Reflexion wird es dann im 386 entstandenen Kommentar zum Titusbrief. Hieronymus entfaltet seine Konzeption im Anschluß an den Bischofsspiegel Tit 1,7–9⁷. Bis zu seinem Lebensende kommt er immer wieder auf diese Auslegung zurück. Das Bild, das sich aus dem Tituskommentar gewinnen läßt, muß durch Zeugnisse aus anderen Schriften des Hieronymus ergänzt werden, in denen er auf dort nicht behandelte Aspekte eingeht.

Die folgende Darstellung gliedert sich in zwei Teile. Zuerst werden die Anforderungen, die Hieronymus an das Bischofsamt stellt, behandelt, dann die Kritik, die er am Amt und den Amtsträgern übt.

2. Anforderungen an das Bischofsamt

Hieronymus akzeptiert die bestehenden hierarchischen Verhältnisse in der Kirche, deshalb wird er nicht müde, das Bischofsamt mit 1.Tim 3,1 als καλὸν ἔργον, *bonum opus* oder „hohe Aufgabe“ zu preisen⁸. Um die außergewöhnlich hohe Würde des Amtes deutlich zu machen, vergleicht er es mit Fürsten oder Königen. Sein schönster Vergleich findet sich im Anschluß an ein Ennius-Zitat, in dem ausgesagt wird, daß es dem gemeinen Mann wohl anstünde zu weinen, die Würde des Königtums aber gerade daran deutlich werde, daß es dem König nicht zukomme. Hieronymus bezieht diese Stelle auf das Bischofsamt: „Wie der König so der Bischof, und mehr noch der Bischof als der König, jener nämlich steht Unwilligen vor, dieser aber Willigen; jener unterwirft durch Terror, dieser herrscht durch Dienst; jener beschützt Leiber, dieser rettet Seelen zum Leben.“⁹

Damit korrespondiert ein zweites Bild, das den Bischof im Gegenüber zu seiner Gemeinde beschreibt. Hieronymus vergleicht ihn mit Eltern, die

⁶ Zur umstrittenen Datierung der Entstehung dieser Schrift s. Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (Historia Einzelschriften 72), Stuttgart 1992, 99f.

⁷ Zur Datierung siehe Pierre Nautin, La date des commentaires de Jérôme sur les épîtres pauliniennes, in: RHE 74 (1979) 5–12. Inwieweit der Tituskommentar des Hieronymus von Origenes abhängig ist, läßt sich nicht vollständig klären. Sicher ist, daß Hieronymus diesen Kommentar gekannt hat. Da nur noch wenige Fragmente existieren (zusammengestellt in PG 14, 1303–1306), läßt sich nicht klären, ob Hieronymus die berühmte Identifikation von Presbyter und Bischof aus dem Tituskommentar des Origenes übernommen hat. Dazu auch Adolf von Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeit des Origenes 2. Teil, Anhang: Origenistisches Gut von kirchengeschichtlicher Bedeutung in den Kommentaren des Hieronymus zum Philemon-, Galater-, Epheser- und Titusbrief (TU 42/4), Berlin 1919, 167.

⁸ Z.B. Hieronymus, Comm. in Sophoniam III, CCL 76a, 699,225–700,229; Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,598; Aduersus Iovinianum I,34, PL 23,270; Ep. 14,8, CSEL 54, 56,6; Ep. 69,3, CSEL 54, 682,15; Ep. 69,8, CSEL 54, 694,17.

⁹ Hieronymus, Ep. 60,14, CSEL 54 567,16ff: „prudenterque Ennius: ‚plebes‘ ait ‚in hoc regio antista loco: licet lacrimare plebi, regi honestate non licet‘. Ut regi sic episcopo, immo minus regi quam episcopo. Ille enim nolentibus praeest, hic volentibus; ille terrore subicit, hic servitute dominatur; ille corpora custodiat ad mortem, hic animas servat ad vitam“.

man ebenso wie den Bischof lieben soll. Damit fordert er nicht kindhafte Unterwürfigkeit der Gemeinde, sondern einen Bischof, der sich so verhält, daß er wie ein Vater geliebt werden kann¹⁰.

Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die pointierte Beschreibung des Bischofsamtes als Aufgabe und Verpflichtung. Gedanken der Ehre oder gar des Verdienstes liegen ihm fern: „Bischof, Presbyter und Diakon, das sind keine Titel, die Verdienste bezeichnen, sondern Aufgaben“¹¹.

Ganz im Sinne der klassischen römischen Auffassung von den Amtstugenden, bezeichnet Hieronymus das Bischofsamt als *opus* nicht als *honor*. Als ein *opus* gibt es Gelegenheit, die dazu notwendigen Tugenden praktisch zu erproben¹². Nur wenn Bischöfe die erforderlichen Amtstugenden haben und anwenden, dann ist Hieronymus bereit, sie „selig“ zu nennen¹³. Menschliche Schwächen lassen sich für ihn nicht mit dem Bischofsamt vereinen. Deshalb vertritt er die Auffassung, daß ein Bischof, der im Amt Fehler begeht, sich selbst das Amt entzieht¹⁴. Am Ende seines Lebens, in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern über die Möglichkeit eines sündlosen Lebens, wird Hieronymus dann aber bestreiten, daß es Bischöfe geben könne, die über alle Amtstugenden verfügen. Diese sollen aber nicht wegen der fehlenden Amtstugenden verdammt, sondern auf Grund derer, die sie haben, gekrönt werden¹⁵.

¹⁰ Hieronymus, Ep. 82,3, CSEL 55, 110,3: „*nonne tua dilectio? amari enim debet parens, amari parens et episcopus, non timeri.*“ Dieses Zitat gehört in den Kontext der Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und Johannes von Jerusalem. Im Gegensatz zu Johannes stellt Hieronymus Theophilus von Alexandria als idealen Bischof dar, den man wie einen Vater lieben kann.

¹¹ Hieronymus, Aduersus Iovinianum I,34, PL 23,270: „*episcopus et presbyter et diaconus non sunt meritum nomina, sed officiorum.*“

¹² Hieronymus, Aduersus Iovinianum I,34, PL 23,270: „*nec dicitur: si quis episcopatum desiderat, bonum desiderat gradum; sed bonum opus desiderat, quod in maiori ordine constitutus possit, si uelit, occasionem exercendarum habere uirtutum.*“, vgl. auch Hieronymus, Comm. in Sophoniam III, CCL 76a, 699,225–700,229: „*non enim dignitas et nomina dignitatum, sed opus dignitatis, et principes, et iudices, et prophetas, et sacerdotes saluare consuevit: qui episcopatum, inquit, desiderat, bonum opus desiderat.*“, so auch ebd. 662,234–236: „*sed et nomina sacerdotum cum sacerdotibus qui frustra sibi applaudunt in episcopali nomine, et in presbyterii dignitate, et non in opere.*“

¹³ Hieronymus, Aduersus Iovinianum I,35, PL 23,270: „*cernis igitur quod episcopus, presbyter, et diaconus non ideo sint beati, quia episcopi, uel presbyteri sint, aut diaconi, sed si uirtutes habuerint nominum suorum et officiorum.*“

¹⁴ Hieronymus, Comm. in Ep ad Titum, PL 26,602: „*sed uereor ne, quomodo regina austri ueniens a finibus terrae audire sapientiam salomonis, iudicatura est homines temporis sui; et uiri niniuitae, acta poenitentia ad praedicationem ionae, condemnabunt eos qui maiorem iona saluatorem audire contempserunt: sic plurimi in populis episcopos iudicent, subtrahentes se ab ecclesiastico gradu, et ea quae episcopo non conueniunt exercentes; de quibus puto et iohannem ad caium scribere: charissime, fideliter facis quodcunque operaris in fratribus, et hoc peregrinis, qui testimonium dederunt dilectioni tuae coram ecclesia: quos optime facis, si praemiseris deo digne; pro nomine enim domini exierunt, nihil accipientes a gentilibus.*“ Der Gedanke der Amtsenthebung ist in der Folgezeit zu einem sensiblen Feld der Kirchenpolitik geworden. So verwundert es nicht, daß diese Äußerung des Hieronymus auch Eingang ins *Decretum Gratiani* gefunden hat.

¹⁵ Hieronymus, Dial. contra Pelagianos I,23, CCL 80, 30,39–43: „*aut nullus, inquam,*

Die Amtstugenden eines Bischofs werden in einer Reihe ethischer Forderungen spezifiziert, die Hieronymus im Anschluß an die beiden neutestamentlichen Bischofsspiegel 1.Tim 3,1–7/Tit 1,7–9 entfaltet.

a) Der Bischof soll Mann einer Frau sein (1.Tim 3,2/Tit 1,6+8). Hieronymus versteht diese Stellen als ein allgemeines Verbot der Wiederverheiratung¹⁶. In Ep. 69 wird ein Fall aus Spanien geschildert. Bischof Carterius war bereits vor seiner Taufe verheiratet, und ging danach eine neue Ehe ein¹⁷. Dieses Verhalten geißelt Hieronymus mit dem Verweis auf die angelegenen Stellen. Er schließt seine Ausführungen mit dem apodiktischen Satz: „*iubentur monogami in clerum adlegi*“¹⁸.

Im Rahmen seiner rigiden Sexualmoral verschärft Hieronymus seine Auslegung von 1.Tim 3,2/Tit 1,6+8 noch und legt sie schließlich als Aufforderung zur generellen Enthaltsamkeit im Amt aus¹⁹. Er polemisiert gegen diejenigen, die diese Stellen als Anweisung verstehen, daß ein Bischof verheiratet sein müsse²⁰. Völlig undenkbar ist es für ihn, daß ein Bischof mit seiner Frau Kinder im Amt zeugen könnte²¹.

b) Die Kinder des Bischofs müssen – wie sich aus der vorhergehenden Äußerung ergibt –, vor dem Amtsantritt geboren worden sein. In den Pastoralbriefen wird allerdings nur erwähnt, daß sie gehorsam sein sollen (1.Tim 3,4/Tit 1,6). Diese Vorschrift spiritualisiert Hieronymus und wendet sie in seiner Auslegung auf die „geistigen Kinder“ und die „praktischen Kinder“ an: die Gedanken und die Werke. Sie sollen gehorsam sein. Für Hieronymus muß also die Affektkontrolle eines Bischofs besonders perfekt

aut rarus est qui omnia habeat quae habere debet episcopus. et tamen si unum uel duo de catalogo uirtutum episcopi cuiquam defuerit, non statim iusti carebit uocabulo, nec ex eo damnabitur quod non habet, sed ex eo coronabitur quod possidet“.

¹⁶ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,599.

¹⁷ Zu diesem Fall und dem Zusammenhang mit der Streitschrift des Hieronymus gegen Vigilantius s. Stefan Rebenich, Hieronymus und sein Kreis aaO. (Anm. 6), 249.

¹⁸ Hieronymus, Ep. 69,3 ad Oceanum, CSEL 54, 683,21f.

¹⁹ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,603: „*si autem episcopus et pudicus, quem graeci σόφορρα uocant: et latinus interpres uerbi ambiguitate deceptus, pro pudico, prudentem transtulit. si autem laicis imperatur ut propter orationem abstineant se ab uxoribus coitu: quid de episcopo sentiendum est, qui quotidie pro suis populi quae peccatis, illibatas deo oblaturus est uictimas?*“ Vgl. dazu auch Ambrosiaster, Comm. in 1.Cor., CSEL 81/II,74.

²⁰ Hieronymus, Contra Vigilantium II, PL 23,355C–356A: „*proh nefas! episcopos sui sceleris dicitur habere consortes: si tamen episcopi nominandi sunt, qui non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint: nulli caelibes credentes pudicitiam, imo ostendentes quam sancte uiuant qui male de omnibus suspicantur: et nisi praegnantibus uxores uiderint clericorum, infantes quae de uulnibus matrum uagiantes, christi sacramenta non tribuant“.*

²¹ Hieronymus, Aduersus Iovinianum I,34, PL 23,268D: „*certe confiteris non posse esse episcopum, qui in episcopatu filios faciat“.* Vgl. Peter Browns Charakterisierung dieser Passage in Aduersus Iovinianum: „Er [Hieronymus] behauptete weiter, daß Priester nur insofern heilig seien, als sie die Reinheit von Jungfrauen besäßen. Die verheirateten Geistlichen seien nur unerfahrene Rekruten in der Armee der Kirche, die man wegen zeitweiliger Knappheit an kampferprobten Veteranen des lebenslangen Zölibats eingeführt habe. Das war eine denkwürdige Formulierung des asketischen Standpunkts in seiner unangenehmsten und wirklichkeitsfremdesten Form“, Peter Brown, Die Keuschheit der Engel, München 1991, 384.

sein²². Theologische Begründung dafür ist der Gedanke der Reinheit des von Priestern und Bischöfen darzubringenden Opfers²³.

c) Der Hinweis in den Bischofsspiegeln, daß der Bischof kein Säufer sein darf (1.Tim 3,3/Tit 1,7), wird von Hieronymus ebenfalls im asketischen Sinne verschärft. Der Bischof soll überhaupt keinen Wein trinken²⁴ und auch nicht durch übergroßen Appetit auffallen²⁵.

d) Der Bischof muß gastfreundlich sein (1.Tim 3,2/Tit 1,8). Gegenüber den Laien zeichnet ihn aus, daß er gegenüber allen gastfrei sein soll²⁶. Hieronymus geht so weit, zu sagen: „*episcopus nisi omnes receperit, inhumanus est*“²⁷.

e) Der Bischof soll die Heilige Schrift kennen²⁸, recht predigen und treu die Lehre bewahren (1.Tim 3,2/Tit 1,9)²⁹. Hieronymus wendet sich hier

²² Hieronymus, Comm. in Ep.ad Titum, PL 26,600: „*si autem peccata filiorum iustum ab episcopatu prohibent, quanto magis unusquisque se considerans et sciens quia potentes potenter tormenta patientur retrahet se ab hoc non tam honore quam onere: et aliorum locum, qui magis digni sunt, non ambiat occupare! ad extremum hoc dicendum est in scripturis per filios λογισμοῦς id est cogitationes, per filias uero πράξεις, id est opera, intelligi, et eum nunc praecipii debere episcopum fieri, qui et cogitationes et opera in sua habeat potestate, et uere credat in christo, et nulla subreptentium uitiorum labe maculetur*“ und ebenda 604: „*sit quoque episcopus et abstinens: non tantum (ut quidam putant) a libidine et ab uxoris amplexu, sed ab omnibus animi perturbationibus: ne ad iracundiam concitetur: ne illum tristitia deiciat: ne terror exagitet, ne laetitia immoderata sustollat*“.

²³ Hieronymus, Ep. 64,5, CSEL 54, 593,2–9: „*ego, si fecero, si dixero quippiam, quod reprehensione dignum est, de sanctis egredior et polluo uocabulum christi, in quo mihi blandior: quanto magis pontifex et episcopus, quem oportet esse sine crimine tantarum que uirtutum, ut semper moretur in sanctis et paratus sit uictimas offerre pro populo, sequester hominum et dei et carnes agni sacro ore conficiens, quia sanctum oleum christi dei sui super eum est!*“

²⁴ Er begründet das mit dem Weinverbot für die Priester am Tempel in Jerusalem und für die Menschen, die das Nazarener-Gelübde abgelegt hatten. Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,601: „*miramur autem apostolum in episcopis siue presbyteris damnasae uinolentiam, cum in uetere quoque lege praeceptum sit, sacerdotes cum ingrediuntur templum ministrare deo, uinum omnino non bibere et: nazaraeum quandiu sanctam comam nutriat, et nihil contaminatum, nihil mortale conspiciat, et a uino abstinere, et ab uua passa, et a dilutiori quae solet ex uinaceis fieri, potione, omni que siccera, quae mentem ab integra sanitate peruerit*“. Andere Ausleger wie z.B. Theodoret von Cyrus können es unter Hinweis auf 1.Tim 3,8 mit dem Verbot übermäßigen Weingenusses bewenden lassen; Theodoret von Cyrus, Interpretatio Epist. I. ad Tim 3,3, PG 82,805.

²⁵ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,602: „*turpis quoque lucris appetitus ab eo qui episcopus futurus est, esse debet alienus*“.

²⁶ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,602: „*ante omnia hospitalitas futuro episcopo denuntiatur. [...] si enim omnes illud de euangelio audire desiderant: hospes fui, et suscepisti me: quanto magis episcopus, cuius domus omnium commune esse debet hospitium! laicus enim unum aut duos, aut paucos recipiens, implebit hospitalitatis officium*“.

²⁷ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,602.

²⁸ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,604: „*hic locus aduersus eos facit qui, inertiae se, et otio, et somno dantes, putant peccatum esse si scripturas legerint: et eos qui in lege domini meditantur die ac nocte, quasi garrulos inutiles que contemnunt: non animaduertentes apostolum post catalogum conuersationis episcopi, etiam doctrinam similiter praecepisse*“.

²⁹ Hieronymus, Comm. in Matth. IV CCL 77, 241,882–242,888: „*pecunia ergo et argentum praedicatio euangelii est et sermo diuinus qui dari debuit nummulariis et trapezitis, id est uel ceteris doctoribus, quod fecerunt et apostoli per singulas prouincias presbyteros et episcopos ordi-*

scharf gegen Gegner des ununterbrochenen Bibelstudiums und betont, daß nur ein schriftgelehrter Bischof in der Lage ist, in der rechten Lehre zu ermahnen und die Widersprechenden zu überwinden.

Darüberhinaus finden sich bei Hieronymus aber auch Anforderungen an den Bischof, die nicht auf die Pastoralbriefe zurückgehen. Die drei hier aufgeführten Beispiele tragen den Funktionen Rechnung, die das Bischofsamt im Lauf der Zeit erhalten hat. Hieronymus fordert, daß:

f) der Bischof ein gerechter Richter sein soll³⁰. Er soll ohne Ansehen der Person richten und in allen Fällen Gerechtigkeit walten lassen,

g) der Bischof muß sich intensiv um die Armenfürsorge kümmern³¹,

h) der Bischof soll geübt sein in der Ausübung der Binde- und Lösege-walt³².

Die Ansprüche, die Hieronymus an das Bischofsamt erhebt sind hoch. Er erwartet einen gelehrten, asketischen und moralisch integeren Christen als Idealtyp des Bischofs. Seine Kritik am Bischofsamt, die im Folgenden dargestellt wird, läßt sich zu einem großen Teil als Kritik am Versagen gegenüber diesen hohen Ansprüchen verstehen.

3. Kritik am Bischofsamt

Hieronymus stellt die Institution des monarchischen Bischofsamtes und die Ämtertrias Bischof, Presbyter, Diakon nicht in Frage, aber er übt auf verschiedenen Ebenen Kritik am Erscheinungsbild des Amtes. Dabei lassen sich drei Hauptlinien unterscheiden: Erstens die asketisch und monastisch motivierte Kritik, die sich vor allem an Prachtentfaltung und öffentlicher Geltung der Bischöfe entzündet. Zweitens die Kritik an einzelnen Amtsinhabern, die zum Teil auf persönliche Auseinandersetzungen zurückzuführen ist. Drittens die strukturelle Kritik am Bischofsamt, die Hieronymus durch die Gleichsetzung von Presbyter und Bischofsamt artikuliert.

nantes, uel cunctis credentibus qui possunt pecuniam duplicare et cum usuris reddere, ut quicquid sermone didicerant opere explerent“ und Ep. 53,3 ad Paulinum, CSEL 54, 447,9–14: „*tito praecipit, ut inter ceteras uirtutes episcopi, quem breui sermone depinxit, scientiam quoque in eo eligat scripturarum: continentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit et exhortari in doctrina sana et contradicentes reuincere*“.

³⁰ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,603 „*iustus quoque et sanctus episcopus esse debet, ut iustitiam in populis quibus praeest exerceat, reddens unicuique quod meretur: nec accipiat personam in iudicio. [...] inter laici autem et episcopi iustitiam hoc interest, quod laicus potest apparere iustus in paucis, episcopus uero in tot exercere iustitiam potest, quot et subditos habet*“ und Comm. in Michaeam I,3, CCL 76, 463,210–215.

³¹ Hieronymus, Ep. 52,6 ad Nepotianum, CSEL 54, 425,13–15: „*quid nos inserimus inter matrem et liberos? gloria episcopi est pauperum opibus providere, ignominia omnium sacerdotum est propriis studere diuitiis*“.

³² Hieronymus, Comm. in Matth. III CCL 77, 142,84–99, hier 95–99: „*quomodo ergo ibi leprosum sacerdos immundum facit, sic et hic alligat uel soluit episcopus et presbyter non eos qui insonites sunt uel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit uarietates scit qui ligandus sit, qui soluendus*“.

3.1. Asketisch-monastische Kritik am Bischofsamt

Hieronymus ist ein radikaler Vertreter asketisch-monastischer Ideale, deshalb kommt für ihn selbst kein Bischofsamt in Frage und deshalb nimmt er gegenüber diesem Amt auch grundsätzlich eine kritische Haltung ein. Er achtet die Mönchszelle höher als die Cathedra³³. Die Einsamkeit des Mönches ist für ihn wertvoller als die Betriebsamkeit im Bischofsamt. Hieronymus folgt der klassisch-römischen Anschauung, in der die „Ruhe ohne jede feindselige Auseinandersetzung auf dem Land und in der Einsamkeit“³⁴ gegenüber den Verpflichtungen eines öffentlichen Amtes gepriesen wird. So schreibt er an Paulinus, den späteren Bischof von Nola: „Wenn du das Amt eines Presbyters ausüben willst, wenn des Bischofsamtes Aufgabe oder Ehren dich stark anziehen, dann lebe in Städten und Burgen und schaffe durch das Heil andrer Gewinn für deine Seele. Wenn du aber sein willst, was du gesagt hast: ein Mönch – das heißt ein Einzelner –, was tust du dann in den Städten, die schlechterdings nicht die Behausungen der Einzelnen sind sondern der Vielen?“³⁵

Das Leben als Bischof ist mit den Idealen des Hieronymus von einer monastischen Existenz nicht vereinbar³⁶. Aber ungeachtet seiner Vorstellungen ist das beginnende fünfte Jahrhundert die Zeit, in der mehr und mehr Mönche auf die Bischofsstühle berufen werden. Für Hieronymus ist es besonders erwähnenswert, wenn es einzelne schaffen, die monastische Existenz mit dem Bischofsamt zu verbinden. Sein Jugendfreund Heliodor, der Bischof von Altinum ist ein Beispiel für die gelungene Synthese. In ihm konnte sein Neffe Nepotianus zugleich den Mönch und den Bischof verehren³⁷.

3.2. Kritik an der Amtsführung

Hieronymus übt häufig Kritik an der Amtsführung von Bischöfen. Sie ergibt sich aus dem Versagen gegenüber seinen Anforderungen an das Amt. Dabei kann Hieronymus nur auf literarischen Wege Einfluß ausüben. Sein

³³ Hieronymus, Ep. 117,1, CSEL 55, 423,5–9: „cui ego: ‚optimam‘, inquam, ‚mihi iniungis provinciam, ut alienus conciliem, quas filius frater que non potuit, quasi uero episcopalem cathedram teneam et non clausus cellula ac procul a turbis remotus uel praeterita plangam uitia uel uitare nitari praesentia“.

³⁴ Hieronymus, Ep. 82,11 ad Theophilum, CSEL 55, 118,23–119,4: „ut quieti absque ullis simultatibus in agris et in solitudine uiueremus; ut pontifices Christi qui tamen rectam fidem praedicant, non dominorum metu, sed patrum honore veneremur; ut deferamus episcopis quasi episcopis, et non sub nomine alterius, alii quibus nolumus, servire cogamur“.

³⁵ Hieronymus, Ep. 58,5 ad Paulinum, CSEL 54, 533,15–20: „si officium uis exercere presbyteri, si episcopatus te uel opus uel honos forte delectat, uiue in urbibus et castellis et aliorum salutem fac lucrum animae tuae. Sin autem cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus quae utique non sunt solorum habitacula sed multorum?“

³⁶ Vgl. z.B. die polemische Selbststilisierung gegenüber Augustinus in Hieronymus, Ep. 112,22 ad Augustinum, CSEL 55, 393,7–10.

³⁷ Hieronymus, Ep. 60,10 ad Heliodorum, CSEL 54, 559,7–8: „in uno atque eodem et imitabatur monachum et episcopum uenerabatur“.

häufigstes Instrument ist der Hinweis auf die Gleichheit aller Christen und die Androhung des göttlichen Gerichts. Dabei betont er immer wieder, daß die Bischöfe Mitknechte, *conservi*³⁸ und nicht Herren der Gemeinde seien³⁹. Mahnend und tadelnd erhebt er den Finger gegen die: „denen der Kamm schwillt ob des Bischofsamtes und die glauben, daß sie nicht der Haushalterschaft Christi sondern dem Imperium nacheifern sollen, sie sind nämlich nicht gleich etwas besseres, als die anderen, die nicht zum Bischof bestimmt worden sind.“⁴⁰

Gerade solche Amtsinhaber ermahnt Hieronymus immer wieder, sich nicht zu sicher zu fühlen im Besitz ihrer bischöflichen Würde. Ihnen droht die Verdammnis, wenn sie ihre Pflichten nicht erfüllen⁴¹. Das abschreckende Beispiel dafür ist Judas, der selbst des Apostolates verlustig ging. Das sollen sich Bischöfe und Priester eine Mahnung sein lassen und darauf achten, daß sie nicht das Priestersein verlieren⁴².

Erbost ist Hieronymus, wenn Amtsträger oder auch Laien versuchen, mit dem Glauben Geschäfte zu machen. Gegen diese „Räuber auf dem Bischofsthron“ legt er Mt 21,22 (zusammen mit Mt 10,8) im geistlichen Sinne aus und versteht die Geschichte von der Tempelaustreibung als ein aktuelles Geschehen in der Kirche⁴³: „Täglich geht Jesus in den Tempel seines Vaters und vertreibt alle – sowohl Bischöfe, Presbyter, Diakone, als auch Laien und die ganze Menge aus seiner Kirche, auf Grund eines einzigen Verbrechens: weil sie verkaufen und verkaufen. Denn es steht geschrieben: Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch!“

Die konkrete Frage einer Amtsenthebung diskutiert Hieronymus aber nicht. Zu groß sind die praktischen Schwierigkeiten. So stöhnt er nur resigniert darüber, wie „schwierig es ist, einen Bischof anzuklagen“⁴⁴.

³⁸ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Galatas II, PL 26,406: „*quae quidem et nos ad humilitatem prouocant, et supercilium decutiunt episcoporum, qui uelut in aliqua sublimi specula constituti, uix dignantur uidere mortales, et alloqui conseruos suos*“ und Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,600: „*sciat itaque episcopus et presbyter, sibi populum conseruum esse, non seruum*“.

³⁹ Hieronymus, Comm. in Eccl. 8,9, CCL 72, 318,144–146: „*possumus hoc testimonio uti aduersus episcopos, qui acceperunt in ecclesia potestatem et scandalizant magis eos, quos docere et ad meliora debuerant incitare*“.

⁴⁰ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,600: „*deinde etiam illud est inferendum aduersum eos qui de episcopatu intumescunt, et putant se non dispensationem christi, sed imperium consecutos: quia non statim omnibus his meliores sint, quicunque episcopi non fuerint ordinati*“.

⁴¹ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,603: „*uere nunc est cernere quod praedictum est, in plerisque urbibus, episcopos, siue presbyteros, si laicos uiderint hospitales, amatores bonorum, inuidere, fremere, excommunicare, de ecclesia expellere, quasi non liceat facere quod episcopus non faciat: et tales esse laicos, damnatio sacerdotum sit*“.

⁴² Hieronymus, Tractatus in Ps. 108, CCL 78, 212,116 im Anschluß an Ps 109,8: „*et episcopatum eius accipiat alter [...] si iudas apostolatium perdidit, custodiant se sacerdotes et episcopi, ut non et ipsi suum sacerdotium perdant*“.

⁴³ Hieronymus folgt hier Origenes, der in seinem Matthäuskommentar (GCS 40, 549,27; 552,29) bereits eine ähnliche Auslegung gegeben hat.

⁴⁴ Hieronymus, Comm. in Ecclesiasten 8,9, CCL 72, 318,153–155: „*difficilis est accusatio in episcopum Et si peccauerit, non creditur, et si convictus fuerit, non punitur*“.

3.3. Strukturelle Kritik: Die Gleichsetzung von Bischof und Presbyter

Der wirkmächtigste Beitrag des Hieronymus zur Lehre vom Amt des Bischofs ist seine Identifikation des Bischofsamtes mit dem Amt des Presbyters. Seine Kritik am Auseinandertreten der Ämter von Bischof und Presbyter hat aus heutiger Sicht historische⁴⁵, lexikographische⁴⁶ und soziologische⁴⁷ Argumente für sich. Hieronymus findet seine Position aber auf einem anderen Weg. Entscheidend sind für ihn Stellen im Neuen Testament, in denen die Begriffe Presbyter und Bischof nicht deutlich voneinander abgegrenzt werden. So wird in Apg 20,28 die Funktion der Presbyter zugleich als die von „Aufsehern“ (ἐπίσκοποι) beschrieben⁴⁸. Ausgehend von solchen Beobachtungen behauptet Hieronymus erstens, daß in der urchristlichen Zeit Bischof und Presbyter das Gleiche gewesen seien: „*idem est ergo presbyter qui et episcopus*“⁴⁹ und zweitens, daß die Presbyter die Kirche gemeinsam geleitet hätten, bis der Teufel den Spaltpilz in der Kirche gesät habe und es Parteiungen wie in Korinth gab⁵⁰. Das Bischofsamt sei also nur eine Antwort auf die Zerteilungen der Kirche. Davor hätten die Presbyter gemeinsam die Funktionen ausgeübt, die dann von den Bischöfen wahrge-

⁴⁵ Vgl. E. W. Stegemann / W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 242. Die Autoren verweisen auf den Wandel vom Typus der paulinischen Gemeinden, in der die Leitungsfunktion eine „Rolle“ im Kontext charismatischer Gruppen zu haben scheint, hin zu der in den Pastoralbriefen erkennbaren Vorstellung vom Leiter der Gemeinde als Hausvater. Diese Funktion ist in den aber noch nicht hierarchisch in Presbyter und Episkopen differenziert.

⁴⁶ Eine ausführliche Untersuchung, die die Synonymie von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος im Neuen Testament behandelt, findet sich bei Joseph Ysebaert, *Amtsterminologie aaO.* (Anm. 5), hier 60–73.

⁴⁷ Dazu siehe Hans Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg 1971, 70–72.

⁴⁸ Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen 1963² 168: „Älteste“ [...] haben, wie Lukas durchblicken läßt, zugleich die Bedeutung von ‚Bischöfen‘: denn zu ‚Aufsehern‘ hat sie der Geist in den Gemeinden gesetzt.“ Solche Beobachtungen hat Hieronymus auch gemacht; z.B. Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,597: „*ed quia eisdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant: propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus*“ und etwas später „*in actibus apostolorum scriptum est, quod cum uenisset apostolus miletum, miserit ephesus, et uocauerit presbyteros ecclesiae eiusdem, quibus postea inter caetera sit locutus: attendite uobis, et omni gregi, in quo uos spiritus sanctus posuit episcopos pascere ecclesiam domini, quam acquisiuit per sanguinem suum. et hic diligentius obseruate, quomodo unius ciuitatis ephesi presbyteros uocans, postea eisdem episcopos dixerit*“. Eine Testimoniensammlung findet sich in Ep. 146,1 ad Evangelum, CSEL 56, 308,8–309,20.

⁴⁹ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,597: „*sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse*“ und ebd.: „*haec propterea, ut ostenderemus apud ueteres eisdem fuisse presbyteros quos et episcopos*“; weiterhin Hieronymus, Comm. in Aggaeum 2,12 CCL 76a, 734,306–308: „*et ne casu hoc dixisse uideretur, ad titum quoque super presbyteris, quos et episcopos intellegi uult, ordinandis, eadem cautela seruatur*“.

⁵⁰ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,597: „*idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: ego sum pauli, ego apollo, ego autem cephae, communi presbyterorum concilio ecclesiae gubernabantur*“.

nommen wurden. Dafür dient ihm die Kirche Alexandrias als Beispiel. Seine Darstellung der alexandrinischen Verhältnisse ist aber mit Sicherheit tendenziös⁵¹. Hieronymus gibt an, daß die Kirche von Alexandria noch bis zur Zeit des Heraclas und Dionysius von einem Presbyterkollegium geleitet wurde, das jeweils einen aus diesem Kreis zum Bischof wählte⁵². Seine Darstellung ist von der Absicht bestimmt, zu belegen, daß in einem Patriarchat die Identität von Presbyter und Bischof historische Wirklichkeit war. Deshalb ist dieses Beispiel auch später wieder herangezogen worden, wenn die Identität von Bischofs- und Presbyteramt herausgestellt werden sollte⁵³.

Hieronymus betont immer wieder, daß die beiden Ämter ursprünglich identisch waren⁵⁴. Bis auf die Ordination sind auch alle Aufgaben gleich⁵⁵. Der Hauptgrund für die Einheit der beiden Ämter liegt für Hieronymus darin, daß Bischöfe und Presbyter zusammen die eine Priesterfamilie Christi bilden⁵⁶, so wie Aaron und seine Söhne im alten Bund. Die Funktionen des Priesters, als Leiter der Eucharistie und als Inhaber der Binde- und Lösegehalt⁵⁷ sind das Konstitutum für das *eine* Amt der Kirche, das sich jetzt Bischöfe und Presbyter in der Leitung der Kirche teilen⁵⁸: „Das, was Aaron und seine Söhne waren, daß kennen wir als Bischof und Presbyter: ein Herr, ein Tempel, eins sei auch das Amt“.⁵⁹

⁵¹ Eine ausführliche Darstellung der Regelungen zur Bischofsnachfolge in Alexandria bietet Joseph Ysebaert, *Amtsterminologie* aaO. (Anm. 5), 168–177. Dort findet sich eine Zusammenstellung anderer relevanter patristischer Zeugnisse.

⁵² Hieronymus, Ep. 146,1 ad Evangelium, CSEL 56, 310,8–10: „*nam et Alexandriae a Marco evangelista usque Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum de se electum et in excelsiori gradu conlocatum episcopum nominabant*“.

⁵³ Z.B. Martin Luther, Schmalkaldische Artikel X, zitiert nach BSELK 458,14f u. 25f.

⁵⁴ Anders z.B. Theodoret von Cyrus, Interpretatio Epist. I. ad Tim. 3,3, PG 82,604. Theodoret behauptet, Presbyter und Bischof hätte „in alter Zeit“ das gleiche bedeutet, aber die Funktion, die jetzt die Bischöfe ausüben, hätten damals die Apostel innegehabt. Vgl. auch dessen Interpretation in Ep. ad Phil. 1,2, PG 82,560B.

⁵⁵ Hieronymus, Ep. 146,1 ad Evangelium, CSEL 56, 310,12–13: „*Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?*“

⁵⁶ Das betont auch der sogenannte Ambrosiaster, Comm. in Ep. ad Tim. I, 3,8, CSEL 81/III, 267,18–23: „*post episcopum tamen diaconis ordinationem subiecit. quare, nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus. hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est*“. Vgl. auch Comm. in Ep. ad Efesios 4,11, CSEL 81/III, 99,11f.

⁵⁷ Hieronymus, Comm. in Ecclesiasten 12,4, CCL 72, 354,170–174: „*sequenti autem uersiculo, in eo quod ait: et consurget ad uocem uolucris, siue passeris, utemur in tempore, si quando uiderimus peccatorem ad uocem episcopi uel presbyteri per paenitentiam consurgentem*“ und Comm. in Matth. III, CCL 77, 142,95–99: „*quomodo ergo ibi leprosum sacerdos inmundum facit, sic et hic alligat uel soluit episcopus et presbyter non eos qui insontes sunt uel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit uarietates scit qui ligandus sit, qui soluendus*“.

⁵⁸ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,597 Presbyter und Bischöfe regieren gemeinsam die Kirche: „*in commune debere ecclesiam regere*“. Herrschaft teilen zu müssen könnte aber doch auch heißen, daß für Presbyter einfach dasselbe gilt, wie für Bischöfe; Hieronymus, Ep. 146,2 ad Evangelium, CSEL 56, 311,19f: „*de presbyteris omnino reticetur, quia in episcopo et presbyteri continentur*“.

⁵⁹ Hieronymus, Ep. 52,7 ad Nepotianum, CSEL 54, 427,13–15: „*quod aaron et filios*

Dieses eine Amt ist durch „die Wahrheit des Herren festgesetzt“; es ist eine *dispositio dominica*. Die Unterscheidung zwischen Bischof und Presbyter hat für Hieronymus demgegenüber eine andere Qualität. Er bezeichnet sie als bloße Gewohnheit⁶⁰. Diese Unterscheidung zwischen kirchlicher Gewohnheit und göttlicher Anordnung findet aber erst in der Folgezeit großen Widerhall. Bei Hieronymus selbst bleibt sie merkwürdig folgenlos. In konkreten Vollzügen zeigt es sich, daß er die klassische Trias Bischof – Presbyter – Diakon akzeptiert und nicht beabsichtigt, dieses System zu verändern⁶¹. So auch im Fall des römischen Presbyter Evangelus, in dem Hieronymus seine Theorie der Einheit von Bischofs- und Presbyteramt anwenden könnte. Aber in Ep. 146 an Evangelus benutzt er seine Theorie nur dazu, die Positionen von Bischof und Presbyter gegenüber den Diakonen abzugrenzen⁶².

Seiner These von der Identität von Presbyter und Bischof ist aber dennoch eine große Wirkung beschieden gewesen. Die wesentlichen Stellen sind in den Diskussionen um die Ämter der Kirche immer wieder zitiert worden. Das *Decretum Gratiani* führt sie fast vollständig an und in der Reformation waren seine Gedanken eine wichtige Autorität für die Herausbildung der Lehre vom *einen Amt*⁶³. Der Satz Melanchthons: „*cum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris*“⁶⁴ wäre ohne die These des Hieronymus nicht denkbar gewesen.

eius, hoc episcopum et presbyteros nouerimus: unus dominus, unum templum, unum sit etiam ministerium“.

⁶⁰ Hieronymus, Comm. in Ep. ad Titum, PL 26,597: „*sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos: ita episcopi nouerint se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae ueritate, presbyteris esse maiores*“.

⁶¹ Hieronymus, Comm. in Hieremiam I 12,5, CCL 74, 12,15f.; Comm. in Hieremiam IV 35,7, CCL 74, 202,5–7; Homilia in Matthaum, CCL 78, 504,64; Ep. 108,28, CSEL 55, 347,18.

⁶² Die deutliche Unterscheidung zwischen Diakonen auf der einen und Presbytern und Bischöfen auf der anderen Seite, findet sich auch bei Johannes Chrysostomus und Ambrosiaster in der Auslegung von 1.Tim 3,8: Chrysostomus, In Ep. I. ad Tim. Hom. XI, PG 62, 553; Ambrosiaster Comm. in Ep. ad Tim. I, 3,8, CSEL 81/III, 267,18f (s.o. Anm. 56). Für die Text- und Überlieferungsgeschichte der Titushomilien des Chrysostomus s. Blake Godall, *The Homilies of St. John Chrysostom on the Letters of St. Paul to Titus and Philemon. Prolegomena to an Edition* (UCP.CS 20), Berkeley 1979.

⁶³ Zur Wirkungsgeschichte siehe Ralph Hennings, Hieronymus zum Bischofsamt und seine Autorität in dieser Frage bei Luther, Melanchthon und Zwingli, in: L. Grane / A. Schindler / M. Wriedt [Hg.], *Auctoritas Patrum II*, Mainz 1997, 83–101.

⁶⁴ Philipp Melanchthon, *Tractatus de potestate papae* 65, zitiert nach BSELK 490,37f.

Die selige Langobardenkönigin Theodelinde –

„Brückenbauerin“ zwischen getrennten Völkern und Kirchen*

Johannes Hofmann

Obwohl Königin Theodelinde eine Tochter unserer bayerischen Lande ist, dürfte sie ihren heutigen Landsleuten doch weitgehend unbekannt sein. Dabei ist sie ohne Zweifel „die erste ‚Heilige‘ aus dem Volk der Bajuwaren, [die erste Heilige aus jenem Volk also], das in den Völkerverschiebungen des sechsten Jahrhunderts [auf dem Gebiet ...] der alten römischen Provinzen Norikum und Rätien“¹ den Grund für einen Staat legte, den wir heute als den bayerischen bezeichnen. Das Engagement dieser Frau für die Sache der Kirche und nicht zuletzt ihr politischer Einsatz für Frieden und Ausgleich verdienen es freilich, der Vergessenheit entrissen und den Menschen unserer Zeit – gerade angesichts unserer heutigen Fragestellungen – als lebendiges Beispiel gelebter christlicher Spiritualität vorgestellt zu werden.

Die Quellen²

Im wesentlichen versetzen uns vier wertvolle Quellen bzw. Quellengruppen in die Lage, uns von Königin Theodelinde ein authentisches, ja, ein sogar außerordentlich lebendiges Bild machen zu können. An erster Stelle ist hier der hl. Papst Gregor der Große († 604) zu nennen, eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der christlich-abendländischen Spätantike, der mit seiner Zeitgenossin Theodelinde vier sehr persönlich formulierte und

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 18. 4. 1996 in Amberg auf einer Veranstaltung des Katholischen Akademikerverbandes Amberg gehalten wurde. – Die Abkürzungen folgen dem Muster von Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin New York 1992².

¹ Peter Stockmeier, Theodelinde, Königin der Langobarden (gestorben am 22. Januar 628), in: Georg Schwaiger (Hg.), *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern 3*, Regensburg 1973, 9–20; hier 9.

² Vgl. die Zusammenstellungen bei Stockmeier (wie Anm. 1), 19 und Angelo Lipinsky, *Der Theodelinden-Schatz im Dom zu Monza*, in: Mün. 13 (1960) 146–173; hier 146, 167 bes. Anm. 2.

stets von väterlichem Wohlwollen getragene Briefe austauschte.³ Zum Kreis der Augenzeugen gehört aber auch der hl. Abt Columban († 616), jener berühmte Gründer der bedeutenden irischen Missionsklöster Luxeuil und Bobbio, der 613 im Auftrag Theodelindes und ihres königlichen Gemahls einen Brief an Papst Bonifaz IV. († 615) richtete.⁴ Nicht literarischer Art sind drittens einige Kostbarkeiten des Domschatzes von Monza, die nachweislich aus dem Besitz unserer Königin stammen.⁵ Als vierte, allerdings nur sekundäre Quelle vermag schließlich die „*Historia Langobardorum*“ unser Theodelinden-Bild abzurunden, eine von Paulus Diaconus zwischen 770 und 790 im Kloster Monte Cassino verfaßte „Nationalgeschichte“ der Langobarden,⁶ deren reichlich fließende Nachrichten freilich nicht immer zuverlässig sind.

Der historische Hintergrund

Theodelindes Leben war eingebunden in die Umwälzungen der späten Völkerwanderungszeit, in die unruhigen Völkerverschiebungen einer Umbruchsepoche also, in der – wie Herwig Wolfram sich trefflich ausdrückt – die „Geburt Mitteleuropas“⁷ und damit auch die Geburt des bajuwarischen Volkes vor sich ging. Versucht man sich ein Bild von der Entstehung dieses Volkes, dem Theodelinde ja entstammte, zu machen, dann heißt es zunächst einen Blick in die Spätzeit des römischen Reiches zu werfen. Unbemerkte von der zeitgenössischen Geschichtsschreibung dienten damals nämlich Gruppen von böhmischen Germanen als Förderaten im römischen Grenzheer an der Donau.⁸ Nach dem Ende der Römerherrschaft bildeten diese dann im ausgehenden 5. Jh. auf dem südlich der Donau gelegenen Territorium der ehemaligen römischen Provinzen Ufer- und Binnennoricum sowie Raetia Secunda jenen namengebenden „harten Kern“, um den sich Angehörige der verschiedensten Völkerschaften – unter ihnen auch die bodenständige romanische Urbevölkerung – zum neuen Stamm der Ba-

³ Es handelt sich um: Gregor der Große, Ep. 4,4 (Sept. 593), 4,33 = 5,52 (Juli 594), 9,68 (Nov./Dez. 598) und 14,12 (Dez. 603).

⁴ Vgl. Columban, Ep. 5 (613).

⁵ Eine ausführliche Beschreibung sowie gute Abbildungen derselben finden sich bei Lipinsky (wie Anm. 2), 148–167; vgl. neuerdings auch Hermann Dannheimer, Goldschmiedearbeiten aus dem Besitz der Königin Theodelinde, in: Derselbe/Heinz Dopsch (Hg.), Die Bajuwaren von Severin bis Tassilo 488–788, München 1988, 342–345; Roberto Conti, Il Tesoro. Guida alla conoscenza del Tesoro del Duomo di Monza, Monza 1993², 35–48.

⁶ Zu Paulus Diaconus und seiner „*Historia Langobardorum*“ vgl. zusammenfassend Wilfried Menghin, Die Langobarden. Archäologie und Geschichte, Stuttgart 1985, 9–12 (Quellen und Lit.).

⁷ Vgl. Herwig Wolfram, Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung 378–907, Berlin 1987.

⁸ Dieser Befund beruht auf den Ergebnissen der neueren archäologischen Forschung; vgl. hier und im folgenden Heinz Dopsch / Hans Geisler, Archäologische und schriftliche Zeugnisse zu den Anfängen des Baiernvolkes (= Hefte zur Bayerischen Geschichte und Kultur 6) München 1988, 15–48; hier 17.

juwaren formierten. Um 551 tritt uns das so entstandene Baiernvolk schließlich erstmals in der Gotengeschichte des Jordanes in einer schriftlichen Quelle entgegen.⁹

Schon damals – also um 551 – müssen die Baiern seit mehr als einem Jahrzehnt der Oberhoheit der Franken unterstanden haben.¹⁰ So nimmt es nicht wunder, daß Theodelindes Vater Garibald, der um 555 als erster bairischer Herzog in den Quellen auftaucht,¹¹ von Paulus Diaconus ganz selbstverständlich als Vasall des Frankenkönigs Chlothar I. charakterisiert wird.¹² Gerade dieses Abhängigkeitsverhältnis mag Garibald dazu bewogen haben, sich politisch mehr und mehr vom allzu mächtigen Frankenreich abzuwenden und gleichzeitig in zunehmendem Maße das Bündnis mit den langobardischen Nachbarn im oberitalienischen Süden zu suchen.¹³ Dieser neuen Konstellation entsprach bereits die Ehe, die der Langobardenherzog Ewin von Trient um 575/78 mit einer Tochter Garibalds einging. Ja, als das fränkische Heer 588 ins Gebiet der Langobarden vorstieß, holte es sich nicht zuletzt deshalb eine vernichtende Niederlage, weil Baiernherzog Garibald nunmehr eindeutig auf langobardischer Seite stand. Darüber hinaus war damals auch die Ehe seiner Tochter Theodelinde mit dem jungen Langobardenkönig Authari eine beschlossene Sache. Dieser allzu offene Abfall des Baiernherzogs motivierte die Franken freilich im Jahre 589, in Baiern einzufallen und der Herrschaft Garibalds ein rasches Ende zu bereiten. Als Theodelinde daher am 15. Mai 589 vor den Toren Veronas mit König Authari ihre Hochzeit feierte, befand sie sich bereits auf der Flucht vor den Franken und brachte als weiteren Flüchtling ihren Bruder Gundwald mit, jenen jungen Agilolfinger-Prinzen, der – zunächst von seinem Schwager Authari zum Herzog von Asti bestellt – künftig Stammvater von nicht weniger als vier Generationen von Langobardenkönigen werden sollte. Bestimmten bisher also vor allem Bajuwaren, Franken und Langobarden das politische Kräftefeld, in dem sich Theodelinde bewegte, so mußte sich die junge Langobardenkönigin in ihrer neuen oberitalienischen Heimat nunmehr auch auf Byzanz einstellen, auf den oströmischen Erben des alten Imperiums, der im Exarchat Ravenna¹⁴ immerhin noch einen letzten Vorposten auf dem italienischen Festland besaß und dort stets aufmerksam auf

⁹ Vgl. ebenda, 16.

¹⁰ Nach Menghin (wie Anm. 6), 109 bes. Anm. 98–100 dürfte die fränkische Oberhoheit über die Bajuwaren bereits nach 536 eingesetzt haben.

¹¹ Vgl. Herwig Wolfram, Baiern und das Frankenreich, in: Dannheimer / Dopsch (Hg.), Die Bajuwaren (wie Anm. 5), 130–135; hier 130.

¹² Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 1,21 (ed. L[udwig K.] Bethmann / G[eorg] Waitz (= MGH.SRL 1) Hannover 1878, 45–187; hier 60) bezeichnet Garibald nämlich im Hinblick auf den Frankenkönig Chlothar I. als „unum ex suis“.

¹³ Zur bajuwarisch-langobardischen Bündnispolitik vgl. hier und im folgenden Wolfram, *Geburt* (wie Anm. 7), 91 f. (Quellen); Wolfram, *Baiern* (wie Anm. 11), 130 f. (Lit.).

¹⁴ Zum oströmischen Exarchat Ravenna im ausgehenden 6. Jh. vgl. zusammenfassend Jadrán Ferluga, *Exarch, Exarchat*, in: LMA 4 (1989) 151–155; hier 151 f. (Lit.); Pierre Minard OSB, Grégoire le Grand, *Registre des Lettres* 1 (= SC 370) Paris 1991, 9–12 (Lit.).

die Gelegenheit einer Rückeroberung Italiens bzw. einer Wiederherstellung des weströmischen Reiches wartete.

Wie war es in diesem spätantiken Milieu um das kirchlich-religiöse Leben bestellt? Was die breiteren Kreise der bajuwarischen Bevölkerung anbelangt, so beklagten sich kirchliche Autoren noch im 8. Jh. über ihr Festhalten an heidnischen Gebräuchen.¹⁵ Ja, selbst bei der bairischen Oberschicht machten sich noch im 7. Jh. christlich-heidnische Mischformen bemerkbar.¹⁶ Wie uns allerdings die noch im ausgehenden 6. Jh. besetzten Bischofsstühle von Augsburg, Säben, Aguntum, Tiburnia, Celje und Ptuj (Pettau) bezeugen,¹⁷ hat die in römischer Zeit grundgelegte und vor allem von der romanischen Urbevölkerung aufrecht erhaltene Kirchenorganisation auch im nachmaligen Bajuwarenland die Erschütterungen der Völkerwanderung – zumindest bis zur Ära Theodelindes – rudimentär überlebt.

Nicht unwesentlich ist, daß die besagten Diözesen durchwegs der Kirchenprovinz Aquileia-Grado angehörten,¹⁸ einem Metropolitansprengel also, dessen Bischöfe sich bis kurz vor 700 standhaft weigerten, der 553 auf dem 5. ökumenischen Konzil erfolgten Verurteilung der sogenannten „Drei Kapitel“ beizutreten, genauer gesagt, der Lehrverurteilung der drei der syrisch-antiochenischen Schule angehörenden und zur Zeit des besagten Konzils längst verstorbenen Bischöfe und Theologen Theodor von Mopsuestia († 428), Theodoret von Kyros († 466) und Ibas von Edessa († 457).¹⁹ Genau von dieser sogar zum Schisma mit der Reichskirche bereiten Haltung ihrer heimatlichen Kirche war Theodelinde zeit ihres Lebens geprägt. Denn wie unten noch ausführlich gezeigt wird, hielt die bairische Herzogstochter auch im Langobardenland – trotz ihrer dortigen, weitgehend arianischen Umgebung – treu an den grundlegenden Lehren der katholischen Kirche fest. Mit den Gläubigen ihres heimatlichen Metropolitansprengels war sie allerdings nicht bereit – wie auf dem 5. ökumenischen Konzil geschehen – in Ehren verstorbene und 451 auf dem 4. ökumenischen Konzil als rechthgläubig anerkannte Bischöfe posthum zu verurteilen. So sah sich Theodelinde nicht nur auf politischem, sondern auch auf religiösem Gebiet in ein Spannungsfeld hineingestellt, das ihr einen hochsensiblen Balance-Akt auferlegte: den Akt der Vermittlung zwischen langobardischem Arianismus, schismatisch-aquileischem Katholizismus und dem von Rom vertretenen Glauben der reichskirchlichen Catholica.

¹⁵ Vgl. Gottfried Mayr, Frühes Christentum in Baiern, in: *Dannheimer / Dopsch* (Hg.), Die Bajuwaren (wie Anm. 5), 281–286; hier 281.

¹⁶ Vgl. Ludwig Pauli, Heidnische und christliche Bräuche, in: *Dannheimer / Dopsch* (Hg.), Die Bajuwaren (wie Anm. 5), 274–280; hier 276.

¹⁷ Vgl. dazu die jeweiligen Nachweise bei Hartmut Wolff, Die Kontinuität der Kirchenorganisation in Raetien und Noricum bis an die Schwelle des 7. Jh.s, in: *Derselbe / Egon Boshof* (Hg.), Das Christentum im bairischen Raum von den Anfängen bis ins 11. Jh., Köln Weimar Wien 1994, 1–27; hier 7–18.

¹⁸ Vgl. ebenda, 7–20.

¹⁹ Vgl. Rudolf Schieffer, Zur Beurteilung des norditalischen Dreikapitel-Schismas, in: ZKG 87 (1976) 167–201.

Eine bairische Herzogstochter wird Königin der Langobarden

Theodelinde entstammt väterlicherseits der bis ins ausgehende 8. Jh. weit über Baiern hinaus politisch und gesellschaftlich hochrangigen Familie der Agilolfinger.²⁰ Ihr Vater war jener oben schon erwähnte Garibald, in dem wir zugleich auch den ersten in den Quellen namentlich belegten Herzog der Baiern vor uns haben. Als Tochter des Langobardenkönigs Wacho († 540) entsproß freilich auch Theodelindes Mutter Walderada dem außerordentlich bedeutenden Geschlecht der Lethinger.²¹ Zunächst mit dem Frankenkönig Theudebald († 555) verheiratet, nahm sie nach dessen Tod sofort Theudebalds Onkel und Nachfolger Chlotar zur Frau. Da die Kirche dieser Verbindung – offensichtlich aus politischen Gründen – erheblichen Widerstand entgegensetzte,²² trennte sich Chlotar von Walderada und gab sie in der Person des ersten Baiernherzogs – wie es bei Paulus Diaconus wörtlich heißt – „einem der Seinen“, d.h. seinem Vasallen Garibald.²³ Welcher Elternteil Theodelinde künftig besonders prägen sollte, geht aus den Quellen nicht hervor. Von ihrer langobardischen Mutter Walderada, die als ursprüngliche Arianerin zunächst mit einem katholischen Frankenkönig verheiratet war, um dann als Gemahlin Garibalds im Milieu der schismatischen Kirchenprovinz Aquileia-Grado zu leben, mag sie jedoch jene mit Standfestigkeit gepaarte Feinfühligkeit und Flexibilität ererbt haben, die es ihr später erlauben sollten, in dem konfessionell und ethnisch hochbrisanten Spannungsfeld des Langobardenreiches vermittelnd tätig zu werden.

Ins Licht der Geschichte trat Theodelinde jedoch erst im Rahmen jener Brautfahrt, die der Langobardenkönig Authari um ihre willigen Untertanen haben soll und die uns Paulus Diaconus in Gestalt einer liebenswürdig ausgeschmückten Legende überliefert hat.²⁴ Nachdem nämlich – laut Paulus Diaconus – eine zur Brautwerbung nach Baiern ausgesandte langobardische Delegation vom dortigen Herzogshof mit guten Nachrichten zurückgekehrt war, wollte Authari seine künftige Frau nunmehr selbst sehen und begab sich daher mit einer neuerlich zusammengestellten Abordnung ins Bajuwarenland. Getarnt als einfaches Mitglied dieser Gesandtschaft trug er Herzog Garibald inkognito seinen Wunsch vor, woraufhin dieser seine Tochter tatsächlich rufen ließ. „Als nun Authari [...Prinzessin Theodelinde] schweigend betrachtet hatte [und als er sah], wie schön sie war, und sie ihm in allem sehr gut gefiehl, da sprach er zum [Herzog]²⁵: „Da uns die Per-

²⁰ Zum Geschlecht der Agilolfinger vgl. hier und im folgenden zusammenfassend Wilhelm Störmer, *Das Herzogsgeschlecht der Agilolfinger*, in: *Dannheimer / Dopsch* (Hg.), *Die Bajuwaren* (wie Anm. 5), 141–152 (Lit.).

²¹ Zu Theodelindes Mutter Walderada vgl. auch *Menghin* (wie Anm. 6), 118 (Quelle).

²² Vgl. Paul Mikat, *Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511–626/27)* (= RSWV NF 74) Paderborn 1994, 63 f. – Zu den insgesamt sieben, bisweilen etwas „komplizierten“ Ehen Chlothars I. vgl. auch ebenda, 59 f.

²³ Vgl. die entsprechende Stelle der *Historia Langobardorum* oben in Anm. 12.

²⁴ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3,30 (ed. *Bethmann / Waitz* [wie Anm. 12], 109 f.).

²⁵ Bei Paulus Diaconus steht hier irrtümlich „rex“.

sönlichkeit deiner Tochter gut gefällt und wir sie daher zu unserer Königin wünschen, daher möchten wir – falls eure Hoheit es gestattet – einen Becher Wein aus ihrer Hand entgegennehmen [...].‘ Nachdem der [Herzog]²⁵ eingewilligt hatte, [...], reichte Theodelinde zuerst jenem den Becher [...], der der Anführer [der Gesandtschaft] zu sein schien, und hierauf dem Authari, von dem sie [ja] nicht wußte, daß er ihr Bräutigam war. Als dieser getrunken hatte und ihr den Becher zurückgab, berührte er, ohne daß es jemand merkte, ihre Hand mit dem Finger und strich ihr mit seiner Rechten von der Stirn über Nase und Wange herab.“²⁶ Errötend berichtete Theodelinde dieses Geschehen wiederum ihrer Amme und diese – eine kluge und erfahrene Frau – schloß daraufhin sofort richtig auf Authari. Der Langobardenkönig selbst gab sich seinem bajuwarischen Geleit freilich erst auf der Rückreise an der südlichen Landesgrenze zu erkennen, indem er sich im Sattel aufrichtete, seine Streitaxt kraftvoll in einen Baum schlug und dazu bemerkte: „Solche Hiebe führt Authari!“²⁷

So romantisch diese Episode klingen mag, die harte Realität der zeitgenössischen Politik holte Theodelinde bald wieder ein. Aufgrund der allzu langobardenfreundlichen Haltung Herzog Garibalds unternahmen die Franken nämlich bereits im Frühjahr des Jahres 589 eine Strafexpedition nach Baiern und zwangen Theodelinde daher zusammen mit ihrem Bruder Gundoald zur Flucht ins Reich ihres Bräutigams. Dort mag sie ihr Flüchtlingsschicksal zwar für einen Augenblick vergessen haben. Denn auf ihre Nachricht hin zog ihr König Authari sofort mit großem Gefolge entgegen und feierte mit ihr bereits am 15. Mai 589 auf dem Campo Sardi bei Verona unter dem Jubel des Volkes die längst beschlossene Vermählung.²⁸ Doch wie Wilfried Menghin dazu treffend bemerkt, scheint „der Jubel der Langobarden [... damals] nicht ungeteilt gewesen zu sein. Die [...] ohne Rückfrage vorgenommene] Übergabe des Herzogtums Asti an den landflüchtigen Agilolfinger [Gundoald] und die Aufwertung seines Königtums durch die Hochzeit mit der Enkelin König Wachos hat die oppositionellen langobardischen Großen in ihrer Abwehrhaltung gegenüber Authari sicher noch bestärkt. [...] Ein schweres Gewitter begleitete [außerdem] die Feierlichkeiten. [Ferner wurde damals auch] Ansul, ein Verwandter des Königs, [...] aus unbekannten Gründen ermordet, und Agilulf, dem Herzog von Turin, der mit mehreren anderen Langobardenherzögen am Fest teilnahm, wurde im Hof des Palastes [...] von einem seiner Knechte [sogar] geweissagt, daß Theodelinde bald ihm gehören werde.“²⁹ So war also bereits der Hochzeits-

²⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3,30 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 109).

²⁷ Menghin (wie Anm. 6), 111 hält die Sage von Autharis Brautfahrt aufgrund der angespannten politischen Situation des Langobardenreiches allerdings für zweifelhaft und vermutet hinter der ganzen Episode eher eine Metapher, „worauf besonders die Sequenz mit der Axt hinweist. Authari markiert [dadurch] sozusagen seinen Herrschaftsbereich. [...] Möglicherweise verbirgt sich in der romantischen Erzählung [...] aber doch ein wahrer Kern, vielleicht eine Art geheimer Staatsaktion“.

²⁸ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3,30 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 110).

²⁹ Menghin (wie Anm. 6), 111 f.

tag des jungen Paares von einem dunklen Omen überschattet, von einem schlechten Vorzeichen, unter dessen Einfluß das erste Jahr der jungen Langobardenkönigin dann auch tatsächlich zu stehen schien.

Die gefährlichste Bedrohung kam von außen auf das Langobardenreich zu. Auf fränkischer Seite hatte man sich nämlich erst kürzlich mit dem oströmischen Kaiser geeinigt, den ungeliebten Staat der Langobarden gemeinsam in die Zange zu nehmen bzw. von der Landkarte zu tilgen.³⁰ In einer ersten militärischen Operation stieß daher der oströmische Exarch Romanus bereits 589 von seinem Sitz Ravenna aus erfolgreich gegen Nordwesten vor und brachte auf diese Weise bedeutende Teile des langobardischen Südens in seine Hand. Frankenkönig Childebert zog dagegen etwa Mitte des Jahres 590 im östlichen Frankenreich ein riesiges Heer zusammen, um mit ihm den langobardischen Norden zu erobern. Lediglich der Unfähigkeit der fränkischen Führung war es in letzter Minute zu verdanken, daß die langobardische Hauptstadt Pavia trotz der fränkisch-byzantinischen Allianz nicht erobert werden konnte und sich „die fränkischen Kriegerscharen, durch Seuchen und Hunger dezimiert und demoralisiert, nach dreimonatiger Soldateska im Herbst 590 aus Italien zurückzogen“³¹.

Aber auch im Inneren war König Autharis Stellung keineswegs gefestigt. Zu intensiv opponierten die langobardischen Großen, zu häufig versuchten die Herren der langobardischen Teilherzogtümer – von Friaul bis Benevent – ihre eigene Politik zu machen und teilweise sogar mit dem außenpolitischen Gegner zu paktieren.³² Angesichts der darüber hinaus auch noch religiös zersplitterten Langobarden steuerte Authari den zentrifugalen Kräften daher seit geraumer Zeit mit einer neuen Religionspolitik entgegen, indem er unter seinen Landsleuten den Arianismus zu fördern begann.³³ Zunächst blieb er freilich gegenüber den Katholiken, sogar gegenüber den langobardischen, tolerant, ja, er scheint sogar den Kontakt zum Papst gesucht zu haben. Erst am Osterfest des Jahres 590 verbot er unter dem Eindruck des bevorstehenden Generalangriffs der katholischen Franken und Byzantiner und angesichts der scheinbar gescheiterten Zusammenarbeit mit den Bischöfen der mehrheitlich katholischen romanischen Urbevölkerung die katholische Taufe langobardischer Kinder. Der Gedanke, das langobardische Volk durch konfessionelle Polarisierung zu einen, erwies sich allerdings als verfehlt. Denn die innerstaatliche Opposition schwelte weiter und während bereits die ersten Friedensverhandlungen mit den Franken anliefen, fiel Authari am 5. September 590 aller Wahrscheinlichkeit nach einem Giftmord zum Opfer.³⁴

Dieser plötzliche Tod ihres Gemahls nach dem soeben erst überstandenen Krieg versetzte Theodelinde ohne Zweifel in eine außerordentlich schwierige Lage. Wie sollte sie sich als landfremde Frau eines ermordeten

³⁰ Vgl. dazu hier und im folgenden ausführlich ebenda, 112–116 (Quellen und Lit.).

³¹ Ebenda, 116.

³² Vgl. *Stockmeier* (wie Anm. 1), 12; *Menghin* (wie Anm. 6), 118.

³³ Vgl. hier und im folgenden Georg *Hauptfeld*, Zur langobardischen Eroberung Italiens. Das Heer und die Bischöfe, in: *MIÖG* 91 (1983) 37–94; hier 56.

³⁴ Vgl. *Menghin* (wie Anm. 6), 116 f.

Königs gegen jene selbstbewußten Herzöge durchsetzen, an deren klein-staatlerischem Eigensinn schon ihr Mann in gewisser Weise gescheitert war? Doch offensichtlich hatte sich Theodelinde trotz ihres relativ kurzen Aufenthaltes die Sympathie des langobardischen Volkes erworben. Denn wie uns Paulus Diaconus mitzuteilen weiß, erlaubte man ihr, „weil sie den Langobarden so gut gefiel, ihre königliche Würde beizubehalten, und riet [...] ihr, sich aus sämtlichen Langobarden einen Mann auszuwählen, einen solchen freilich, der die Regierungsgeschäfte tüchtig zu führen verstehe“³⁵. Gemäß dieser Empfehlung beriet sich Theodelinde daraufhin mit einigen verständigen Männern und wählte sich Agilulf, den mächtigen Herzog von Turin zum Gemahl, einen Mann, dem dieser Entschluß übrigens schon – wie oben bereits dargelegt – auf der Hochzeit Theodelindes mit Authari geweissagt worden war. Theodelinde bat Agilulf näherhin, „von Turin nach Pavia zu kommen, und zog ihm den halben Weg bis Lomello entgegen. Bei ihrer Zusammenkunft ließ sie Wein kommen, trank zuerst [selbst] und reichte dann den Becher Agilulf. Dieser küßte ihr galant die Hand, sie jedoch verlangte von ihm, [da er ja ihr Gemahl werden sollte], auf den Mund geküßt zu werden, was er [...] denn] auch tat und schon im November 590 wurde die Hochzeit gefeiert“³⁶. Wie sich künftig zeigen sollte, hatte Theodelinde damit aber eine in jeder Hinsicht glückliche Wahl getroffen. König Agilulf erwies sich nämlich während seiner 19jährigen Regierungszeit als ein Regent von erstaunlicher Konsequenz und klarem politischem Weitblick.³⁷ Auf der Grundlage eines dauerhaften Friedens mit den Franken vermochte er zunächst die königliche Autorität nach Innen zu stärken, indem er systematisch gegen jene Langobardenherzöge vorging, die sein Königtum nicht anerkannten und noch strenger gegen führende Stammesgenossen, die sich 590 auf die Seite der Franken oder der Byzantiner geschlagen hatten. Auf diese Weise gewann er gleichzeitig genügend Rückenfreiheit, um gegen die von Ravenna aus operierenden oströmischen Truppen vorgehen zu können. Im Verein mit seiner Gemahlin Theodelinde gelang es ihm aber vor allem, in seinem Reich die Grundlagen für den religiös-kulturellen, ethnischen, sozialen und rechtlichen Ausgleich zwischen Romanen und Germanen zu schaffen.

Im Dienst des religiösen und politischen Ausgleichs

Das Neben- und Gegeneinander von katholischen und arianischen Ortskirchen bestimmte schon vor der langobardischen Landnahme, genauer gesagt im Ostgotenreich König Theoderichs des Großen († 526), das Bild des italischen Christentums.³⁸ Nicht weniger deutlich kam die Spaltung der

³⁵ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3,35 (ed. *Bethmann / Waitz* [wie Anm. 12], 113).

³⁶ *Menghin* (wie Anm. 6), 117 f. nach Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3,35 (ed. *Bethmann / Waitz* [wie Anm. 12], 113 f.).

³⁷ Vgl. hier und im folgenden ausführlich *Menghin* (wie Anm. 6), 118–121.

³⁸ Vgl. hier und im folgenden *Stockmeier* (wie Anm. 1), 13.

christlichen Gemeinden einige Jahrzehnte später in den Fürstenstädten des Langobardenreiches zum Ausdruck. So gingen die Arianer Pavia beispielsweise in St. Eusebius zur Kirche, während Königin Theodelinde, ihr Hof und die romanische Bevölkerung in der gleichen Stadt den Gottesdienst in der katholischen St. Marienkirche besuchten. Für die Überbrückung dieses religiös-ethnischen Spannungsfeldes brachte die junge Königin freilich denkbar günstige Voraussetzungen mit. Denn für die weitgehend arianischen Langobarden stellte sie als Nachfahrin des hochangesehenen Langobardenkönigs Wacho immerhin eine langobardische Stammesgenossin dar, während sie der in ihrer bairischen Heimat und im Langobardenreich gleichermaßen vorherrschende schismatische Katholizismus der Kirchenprovinz Aquileia-Grado wiederum mit dem Glauben ihrer romanischen Untertanen verband. Ja, als Frau sollte es ihr künftig besonders gut gelingen, beiden Seiten ein Gefühl der Nähe und damit auch eine Möglichkeit der Identifikation zu vermitteln.

Papst Gregor der Große erkannte in Theodelinde als erster eine adäquate Partnerin, mit deren Hilfe sich auf der Basis einer realistischen Friedenspolitik ein allmählicher Ausgleich zwischen Katholiken, aquileischen Schismatikern und Arianern, aber auch zwischen Romanen und Langobarden herbeiführen ließ.³⁹ Als ihm daher Constantius, der neubestellte katholische Metropolit von Mailand, im Frühjahr 593 seine Wahl anzeigte und ihm gleichzeitig mitteilte, daß sich die junge Langobardenkönigin wegen der Verurteilung der „Drei Kapitel“ weigere, die Kirchengemeinschaft mit ihm aufzunehmen, nutzte Gregor die günstige Gelegenheit zu einer ersten Kontaktaufnahme mit Theodelinde. Denn er verband mit den Glückwünschen an Bischof Constantius nicht nur die Übersendung des Palliums, sondern ließ dem Metropoliten darüber hinaus auch noch einen im September 593 ausgefertigten Brief⁴⁰ übergeben, den dieser – offensichtlich nach vorheriger Einsichtnahme – an Königin Theodelinde weiterleiten sollte.

Constantius hielt den besagten Brief aufgrund seiner allzu deutlichen Sympathien für das 5. ökumenische Konzil allerdings für inopportun und ließ ihn der Adressatin daher gar nicht erst zustellen. Vielmehr veranlaßte er den Papst zu einer passenden Umformulierung, so daß dieser – unter völliger Umgehung der anstößigen Synode – im Juli 594 Theodelinde in einem geschickt verbesserten Schreiben⁴¹ lediglich vor den schismatischen Bischöfen ihrer Umgebung warnte, indem er diese – übrigens nicht ganz zu Unrecht⁴² – als ungebildete und törichte Menschen bezeichnete, die, wie Gregor sich wörtlich ausdrückte, „nicht nur jene [Dinge], die sie bespre-

³⁹ Vgl. im folgenden Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* 2, Tübingen 1933, 477–479.

⁴⁰ Gregor der Große, Ep. 4,4 (ed. Dag Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I–VII* [= CCL 140] Turnhout 1982, 220 f.).

⁴¹ Gregor der Große, Ep. 4,33 (ed. Norberg [wie Anm. 40], 252 f.).

⁴² Wie aus dem in Anm. 4 erwähnten Brief des hl. Columban hervorgeht, vertraten die italischen Schismatiker hinsichtlich der Beschlüsse des 5. ökumenischen Konzils offensichtlich recht abenteuerliche Thesen; vgl. Schieffer (wie Anm. 19), 196 f. und unten S. 28.

chen, nicht verstehen, sondern auch jene nicht begreifen können, die sie gehört haben“⁴³. Im Anschluß an diese polemische Formulierung bekannte sich der Papst – um Theodelindes diesbezügliche Zweifel zu zerstreuen – aufs feierlichste zu den ersten vier ökumenischen Konzilien, insbesondere zum Konzil von Chalkedon, dessen dogmatische Errungenschaften die aquileischen Schismatiker ja aufgrund des 5. ökumenischen Konzils als höchst gefährdet betrachteten. Auf dieser Grundlage forderte er die Königin schließlich auf, der Kirche des hl. Apostelfürsten Petrus kein weiteres Mißtrauen entgegenzubringen. „Verbleibt vielmehr“, so fuhr er dann wörtlich fort, „im wahren Glauben und baut Euer Leben auf den Fels der Kirche, d.h. auf das Bekenntnis des hl. Apostelfürsten Petrus, damit nicht Eure vielen Tränen, Eure großen und guten Werke verloren gehen, weil sie vom wahren Glauben getrennt erfunden werden. Wie nämlich die Äste ohne die Kraft der Wurzel verdorren, so scheinen beliebige gute Werke keine zu sein, wenn sie vom festen Boden des Glaubens getrennt sind. Es ist daher angebracht, daß Eure Herrlichkeit zu meinem hochwürdigsten Bruder und Mitbischof Constantius, [...], in aller Eile schickt und ihm durch die Übersendung von Briefen anzeigt, wie wohlwollend Ihr seine Weihe anerkennt, wie Ihr ja auch von seiner Kirchengemeinschaft keinesfalls getrennt seid.“⁴⁴

So entgegenkommend Papst Gregor seinen Brief formuliert hat, an seiner Absicht, die der aquileischen Schismatikerkirche angehörende Langobardenkönigin der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Reichskirche zuzuführen, ließ er doch keinen Zweifel. Theodelinde blieb freilich zeit ihres Lebens ihrer angestammten Kirche treu. Das hinderte sie allerdings nicht, zu dem großen römischen Bischof ein persönliches Vertrauensverhältnis aufzubauen, das sich kurzfristig ohne Zweifel zugunsten der leidgeprüften italienischen Bevölkerung auswirken sollte, ja, das langfristig – genauer gesagt um 700 – die Überwindung der beschriebenen Kirchenspaltung zur Folge hatte. Gregor sparte im Gegenzug nicht mit Gesten des Wohlwollens. So sandte er der Königin schon bald seine um 593/94 entstandenen Dialoge,⁴⁵ da er wußte – wie Paulus Diaconus betonte – „daß sie dem Glauben an Christus treu ergeben und hervorragend an guten Werken sei“⁴⁶.

In der Tat erwies sich Theodelinde als große Förderin der schismatischen, vor allem den romanischen Bevölkerungsanteil umfassenden Kirche Norditaliens.⁴⁷ Denn nicht zuletzt unter ihrem Einfluß unterstützte der König „die Kirche Christi mit vielen Besitztümern und wies den Bischöfen, die bisher unterdrückt und mißachtet gewesen waren, ihre alte ehrenvolle

⁴³ Ep. 4,33 (ed. Norberg [wie Anm. 40], 252).

⁴⁴ Ebenda (ed. Norberg [wie Anm. 40], 253).

⁴⁵ Zu den Dialogen vgl. zusammenfassend Hubertus R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg Basel Wien 1994, 422–424 (Lit.).

⁴⁶ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,5 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 117).

⁴⁷ Daß mit den folgenden Paulus Diaconus-Stellen nur die Schismatikerkirche gemeint sein kann, zeigt *Hauptfeld* (wie Anm. 33), 56 f., 92. – Zur Dominanz des romanischen Elements in der besagten Kirche vgl. oben S. 18 bes. Anm. 33.

Stellung wieder an⁴⁸. Nach dem Tod Agilulfs, als Theodelinde ab 616 die Vormundschaft über ihren minderjährigen Sohn führte, wurden außerdem „Kirchen wieder hergestellt und viele reiche Schenkungen an heilige Stätten gemacht“⁴⁹. Als eindrucksvolles Beispiel ist in diesem Zusammenhang der Dom des hl. Johannes des Täufers in Monza zu nennen, ein Vorläuferbau des heutigen Doms, dessen Errichtung die Stifterin bereits um 590 initiierte⁵⁰ und zu dessen Ausstattung sie ein prachtvolles Evangeliar⁵¹ und aus Rom jene zierlichen Glas- und Tonampullen mit dem Öl von nicht weniger als 65 römischen Martyrergräbern beschaffen ließ, die zusammen mit dem zugehörigen Originalverzeichnis noch heute im Domschatz von Monza gehütet werden⁵². Überhaupt entfaltete die junge Langobardenkönigin eine rege Förderung des Geistes und der Kultur, wie die während ihrer Ära entstandene – heute freilich verschollene – Langobardengeschichte des Abtes Secundus ebenso bezeugt, wie jene Bilder zur Geschichte der Langobarden, die Theodelinde in ihrem Sommerpalast zu Monza hatte anbringen lassen.⁵³

Allerdings begnügte sich Theodelinde nicht nur mit einem gewissen Ausgleich zwischen der langobardischen Oberschicht und ihren romanischen Untertanen, indem sie die romanische Bevölkerung im kirchlich-kulturellen Bereich besonders förderte. Vielmehr lag ihr – ebenso übrigens wie ihrem päpstlichen Vertrauten Gregor – eine grundlegende und damit auch eine letztlich dauerhafte Versöhnung der beiden ihr anvertrauten Völker am Herzen. Da die oströmischen Instanzen versagten, unternahm Gregor zwar schon 593 mutige Schritte in diese Richtung.⁵⁴ Doch stieß er zunächst lediglich auf den eifersüchtigen Widerstand des Kaisers und seines ravennatischen Exponenten. Dennoch verfolgte er unbeirrt seine auf Frieden und Ausgleich bedachte Linie weiter „und die Zeit und die tatsächliche Lage Italiens arbeiteten für ihn“⁵⁵. Eine engagierte Bundesgenossin besaß

⁴⁸ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,6 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 118).

⁴⁹ Ebenda 4,41 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 133).

⁵⁰ Vgl. Lipinsky (wie Anm. 2), 148; Dannheimer, *Goldschmiedearbeiten* (wie Anm. 5), 342; Conti (wie Anm. 5), 5.

⁵¹ Vgl. die ausführliche Beschreibung des im Domschatz von Monza gehüteten Evangeliareinbandes bei Lipinsky (wie Anm. 2), 159–161 (mit Abb. S. 152 f.), Dannheimer, *Goldschmiedearbeiten* (wie Anm. 5), 344 f. (mit Abb. S. 343) und Conti (wie Anm. 5), 38 f. Nr. 21 (mit Abb. S. 40 f.). Wie sich aus der unten S. 25 f. Anm. 71 angegebenen Lit. ergibt, irren Lipinsky, Dannheimer und Conti jedoch, wenn sie den Einband des besagten Evangeliiars mit einem nur scheinbar ähnlichen Geschenk Papst Gregors an Kronprinz Adaloald identifizieren.

⁵² Die Beschreibung und Abbildung der besagten Ampullen und des zugehörigen Verzeichnisses s. bei Lipinsky (wie Anm. 2), 163–167, 170 und Conti (wie Anm. 50), 35 f. Nr. 18 f.

⁵³ Vgl. Menghin (wie Anm. 6), 120 unter Verweis auf Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,21 f. – Zur historiographischen Bedeutung des Secundus vgl. Schieffer (wie Anm. 19), 173 Anm. 40 (Lit.).

⁵⁴ Vgl. hier und im folgenden Caspar (wie Anm. 39), 477–486; Menghin (wie Anm. 6), 119 f.

⁵⁵ Caspar (wie Anm. 39), 483.

er nicht zuletzt in der gleichgesinnten Langobardenkönigin, so daß Ende 598 als Ergebnis ihrer gemeinsamen Bemühungen⁵⁶ schließlich der ersehnte Friedensvertrag zwischen ihrem Gemahl Agilulf und dem römischen Reich zustandekam.

Wie ein Summar der diesbezüglichen Verdienste Theodelindes klingt daher jener Brief, den Papst Gregor im November oder Dezember 598 an Theodelinde richtete: „Wie sich Eure Exzellenz“, so schrieb der Papst, „für den Abschluß des Friedens mit gewohntem Eifer und Wohlwollen einsetzte, erfuhren wir durch den Bericht unseres Sohnes, des Abtes Probus. Denn nicht anders war es von Eurem christlichen Sinn zu erwarten, als daß Ihr für die Sache des Friedens Euer Mühen und Eure Güte in jeder Weise zeigen würdet. Daher sagen wir dem allmächtigen Gott Dank, der Euer Herz in seiner Milde so führt, daß Er Euch – ebenso wie Er [Euch] den rechten Glauben verlieh – auch immer das Ihm Wohlgefällige vollbringen läßt. Denn sei überzeugt, erlauchteste Tochter, daß Du [Dir] um des ansonsten von beiden Seiten vergossenen Blutes willen keinen geringen Verdienst erworben hast. Daher danken wir Euch für Eure gute Gesinnung [...]. Indem wir Euch mit väterlicher Liebe grüßen, bitten wir Euch gleichzeitig, bei Eurem erlauchtesten Gemahl zu betreiben, daß er den Bund mit der *christiana res publica*, [d.h. den Bund mit dem römischen Staat], nicht zurückweist. Denn auch Ihr wißt, wie wir glauben, daß es in vieler Hinsicht nützlich ist, wenn man sich auf seine Freundschaft einlassen wollte. Ihr aber möget Euch gemäß Eurem guten Willen stets um das bemühen, was zum Wohl [beider] Seiten dient, und Ihr möget, wo sich die Möglichkeit [göttlichen] Lohnes ergibt, darauf hinarbeiten, Eure Güter weiterhin vor den Augen des allmächtigen Gottes darzubringen.“⁵⁷

Der soeben ausführlich zitierte Papstbrief spiegelt ohne Zweifel nicht nur die bisherigen Verdienste Theodelindes um den Frieden zwischen Langobarden und Romanen wider. Papst Gregor brachte darin vielmehr auch seine künftigen Erwartungen an die Königin deutlich zum Ausdruck, so an erster Stelle die Hoffnung, Theodelinde könne ihren Gemahl für ein stabiles Bündnis mit der „*christiana res publica*“ gewinnen. Hinzu kam zweitens das Vertrauen des Papstes, daß die Königin weiterhin dem „Wohl [beider] Seiten“ dienen werde. Vor allem setzte Gregor aber drittens auf die bisher stets zum Einsatz für Gott und die Kirche bereite Gesinnung Theodelindes. Gerade in den beiden letzteren Punkten wurde Gregor nicht enttäuscht. Zwar zerbrach die friedliche Koexistenz zwischen dem langobardischen und dem römischen Reich bereits im Jahre 602.⁵⁸ Angesichts dieses Scheiterns rein menschlicher Einheitsbestrebungen schien Theodelinde ihr Engagement nunmehr offensichtlich verstärkt in den Dienst einer tiefergreifenden einheitsstiftenden Kraft zu stellen: in den Dienst des auf lange Sicht

⁵⁶ Wie *Caspar* (wie Anm. 39), 477–486 zeigt, waren am besagten Friedensprozeß auch noch einige andere Persönlichkeiten beteiligt, die hier allerdings unberücksichtigt bleiben können.

⁵⁷ Ep. 9,68 (ed. Dag Norberg, S. Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII–XIV, Appendix [= CCL 140 A] Turnhout 1982, 624).

⁵⁸ Vgl. *Menghin* (wie Anm. 6), 120.

auch verfeindete Völker schließlich verbindenden und versöhnenden Glaubens der „Una Sancta“, der „einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche“⁵⁹.

Entscheidungen zugunsten der kirchlichen Einheit

Theodelinde Entscheidungen zugunsten der kirchlichen Einheit machten sich bereits ein Jahr nach dem Scheitern des römisch-langobardischen Friedensvertrages bemerkbar. Im Jahre 603 gebar sie nämlich nach 12jähriger Ehe im Palast zu Monza ihren Sohn Adaloald.⁶⁰ Dieses freudige Ereignis machte freilich nicht nur der bisher ungesicherten Erbfolge im königlichen Haus ein Ende. „Es markierte zugleich [auch] einen wichtigen Schritt in der religiösen Entwicklung des [oberitalienischen] Landes.“⁶¹ Denn der erstgeborene Prinz wurde am Osterfest des Jahres 603, d.h. am 7. April dieses Jahres, von Abt Secundus von Trient im Dom zu Monza nach katholischem Ritus⁶² getauft.⁶³ Wenn sich dieses sakramentale Geschehen auch ganz im schismatischen Milieu der Kirchenprovinz von Aquileia-Grado abspielte,⁶⁴ so ging Theodelinde mit dieser Entscheidung doch bewußt und vor allem erstaunlich souverän auf die mit Rom verbundene katholische Reichskirche zu, zumal ihr Gatte Agilulf mit der Mehrheit der langobardischen Bevölkerung wohl nach wie vor dem Arianismus verhaftet blieb.⁶⁵ Hoherfreut antwortete ihr denn auch Papst Gregor im Dezember 603 auf ihre diesbezügliche Geburts- und Taufanzeige. „Durch das Schreiben“, so wandte sich Gregor an die Königin, „das Ihr vor langem aus Genua an uns gerichtet habt, um uns Euerer Freude teilhaftig zu machen, erfuhren wir, daß die Gnade des allmächtigen Gottes Euch einen Sohn geschenkt hat, und daß dieser, was Euerer Exzellenz sehr zur Ehre gereicht, dem katholischen Glauben zugeführt wurde (catholicae [...] fidei [...] sociatum). Freilich ließ sich von Euerer christlichen Gesinnung nichts anderes erwarten, als Euer Bemühen, daß Ihr das [Kind], das Ihr gemäß göttlicher Verpflichtung aus der Taufe gehoben habt (diuino munere suscepistis), mit Hilfe des rechten katholischen Handelns festigen würdet, damit Dich sowohl unser Erlöser als seine treue Dienerin erkenne, als auch [damit] der neue König des Langobardenvolkes in seiner Furcht glücklich heranwache.“⁶⁶

⁵⁹ So das in Chalkedon ausdrücklich bestätigte nicaenokonstantinopolitanische Symbolum (DH 150).

⁶⁰ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,25 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 125).

⁶¹ Stockmeier (wie Anm. 1), 16.

⁶² Vgl. unten bes. Anm. 66.

⁶³ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,27 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 125).

⁶⁴ Wie Schieffer (wie Anm. 19), 173 f. bes. Anm. 41 zeigt, stand Abt Secundus von Trient ohne Zweifel auf der Seite der Schismatiker.

⁶⁵ Zum arianischen Bekenntnis König Agilulfs vgl. überzeugend Hauptfeld (wie Anm. 33), 56 f. bes. Anm. 99.

⁶⁶ Ep. 14,12 (ed. Norberg [wie Anm. 57], 1082).

Deutlich macht sich in diesen freundlichen Zeilen also die Genugtuung des Papstes über die katholische Taufe des kleinen Kronprinzen bemerkbar. Denn Gregor hatte keineswegs übersehen, daß Theodelinde ihm bzw. der Reichskirche durch die Mitteilung dieser weitsichtigen religiösen Entscheidung entgegenkommen wollte.

Freilich brachte die Königin – vielleicht gerade deshalb – im gleichen Schreiben erneut die leidige Frage um die Verurteilung der „Drei Kapitel“ zur Sprache, indem sie Gregor aufforderte, den diesbezüglichen Brief des Abtes Secundus⁶⁷ eingehender – als bisher geschehen – zu beantworten.⁶⁸ Der damals schon schwer an der Gicht leidende Papst entschuldigte sich daher bei Theodelinde mit seiner Krankheit und fuhr dann in seinem Schreiben fort: „Wenn ich aber durch die Fügung des allmächtigen Gottes wieder gesund werden sollte, so werde ich auf alles, was [... Secundus] mir geschrieben hat, eingehender antworten. Die [Akten jener] Synode jedoch, die zur Zeit Justinians, seligen Andenkens, abgehalten wurde, [die Akten des 5. ökumenischen Konzils vom Jahre 553 also], übersende ich durch die Überbringer des gegenwärtigen Schreibens, damit mein vorgenannter geliebtester Sohn sie lese und erkenne, wie falsch alles sei, was er gegen den Apostolischen Stuhl oder die katholische Kirche gehört hat.“⁶⁹ Mit dem Bekenntnis zu den ersten vier ökumenischen Konzilien und zum „Tomus Leonis“, mit einem Bekenntnis, das in jedem Brief Gregors an Theodelinde auftaucht, „um sie [auf diese Weise] vom Drei-Kapitel-Schisma abzubringen“⁷⁰, beendete Gregor schließlich das Thema der „Drei Kapitel“.

Zurecht wies der große Papst die Vorurteile der aquileischen Schismatiker – ihre Argumente werden unten noch eingehender vorgestellt – zu recht wies der große Papst die besagten Vorurteile zurück. Dennoch wollte er seinen Brief keinesfalls mit dieser Dissonanz ausklingen lassen. Vielmehr ging er nunmehr zu einem außerordentlich erfreulichen Thema über, zur Aufzählung einer Reihe von Geschenken, die er dem neugetauften Prinzen und seiner schon vormals katholisch getauften Schwester Gundeberga zugedacht hatte: „Unserem erlauchtesten Sohn, dem König Adaloald lassen wir schutzbringende Anhänger (filacta) übersenden, d.h. ein Kreuz mit einem Holz[partikel] vom heiligen Kreuz des Herrn und einen in eine persische Kapsel eingeschlossenen Abschnitt des heiligen Evangeliums (lectio[n]em sancti euangelii, theca Persica in clausum)⁷¹. Auch meiner Tochter, sei-

⁶⁷ Dieses Schreiben ist verlorengegangen.

⁶⁸ Vgl. Ep. 14,12 (ed. Norberg [wie Anm. 57], 1082).

⁶⁹ Vgl. ebenda (ed. Norberg [wie Anm. 57], 1083).

⁷⁰ Johannes Modesto, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat (= STG 1) St. Ottilien 1989, 241.

⁷¹ So die richtige Interpretation der Stelle bei Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch, Zum Ring des Gregor von Nyssa, in: Ernst Dassmann / Klaus Thraede (Hg.), Tesserae. FS Josef Engemann (= JAC.E 18) Münster 1991, 291–298; hier 295 bes. Anm. 31 (Lit. – Die Kenntnis dieses Artikels verdanke ich dem freundlichen Hinweis von Herrn Dipl. Theol. Herbert Schmid, München). Lipinsky (wie Anm. 2), 159 irrt, wenn er „theca Persica“ im Sinne eines „exotisch-kostbar-überreichen [Evangelieinbandes]“ versteht; ebenso Dannheimer, Goldschmiedearbeiten (wie Anm. 5), 344: „Einband von

ner Schwester, übersende ich drei Ringe, zwei mit Hyazinthen und einen mit einem Onyx. Ich bitte, daß diese [Geschenke] ihnen durch Euch übergeben werden, damit unsere Liebe bei ihnen von seiten Eurer Exzellenz begründet werde.“⁷² Wie wir wissen, wußte Theodelinde diese ihren Kindern so liebenswürdig entgegengebrachten Aufmerksamkeiten Gregors durchaus zu schätzen. Denn eines der Geschenke an Prinz Adaloald, genauer gesagt, das Brustkreuz mit dem Kreuzpartikel⁷³, wanderte wohl nicht zufällig als Weihegeschenk in den Domschatz von Monza, wo es als Bestandteil des berühmten „Theodelinden-Schatzes“ bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben ist.

Obwohl sich Theodelinde nunmehr vermehrt für die Einheit der Kirche einsetzte, verlor sie den irdischen Frieden keineswegs aus den Augen. Es wundert uns daher nicht, daß es bereits im November 603 erneut zu einem halbjährigen Waffenstillstand zwischen Langobarden und Römern kam⁷⁴ und daß Gregor seine Adressatin daher auch in dieser Hinsicht zu weiterem Engagement ermunterte. Nach dem wohlwollenden Gruß bat er Theodelinde nämlich am Schluß des oben zitierten Briefes, „unserem erlauchten Sohn, Euerem königlichen Gemahl, in unserem Namen für den abgeschlossenen Frieden zu danken und sein Herz – wie Ihr es gewohnt seid – auch in Zukunft in allem für den Frieden zu gewinnen, auf daß Ihr Euch vor dem Angesicht Gottes unter den vielen guten [Taten], die Ihr vollbringt, auch Verdienste um das unschuldige Volk erwerben könnt, das [ansonsten] in Zwietracht zugrunde gehen kann.“⁷⁵

Papst Gregor brachte der Langobardenkönigin im vorliegenden Brief also erneut deutliche Sympathie, ja, weit über dem Durchschnitt liegendes Vertrauen entgegen. Denn er bekundete ihr nicht nur persönliche Anteilnahme an ihrem familiären Glück und aufrichtiges Lob für ihr religiöses und friedenspolitisches Engagement. Nein, er ermunterte sie darüber hinaus zu weiterem Einsatz für den Frieden und mutete ihr sogar freimütige Kritik an der Gerüchteküche der Drei-Kapitel-Schismatiker zu. Auf der Basis eines wohlwollenden und offenen Umgangs hatte das Vertrauensverhältnis zwischen Theodelinde und Papst Gregor damit einen Grad erreicht, der eine grundlegende Bereinigung der damaligen konfessionellen und ethnischen Gegensätze erhoffen ließ. Der Tod Papst Gregors am 12. März 604⁷⁶ bedeutete für diese positive Entwicklung allerdings einen schweren Rückschlag, dessen Wirkung Paulus Diaconus mit folgendem Satz treffend charakterisierte: „Die Welt mußte damals nämlich Hunger und Durst leiden, weil die Herzen der Menschen nach dem Heimgang

orientalischer Pracht“ und *Conti* (wie Anm. 5), 39: „Questa splendida copertura [...] l'espressione persica vuole probabilmente indicare la ricchezza e lo splendore dell'ornato.“

⁷² Ep. 14,12 (ed. *Norberg* [wie Anm. 57], 1083).

⁷³ Vgl. die ausführliche Beschreibung bei *Lipinsky* (wie Anm. 2), 158 f. (mit Abb. S. 150 f.), *Dannheimer*, Goldschmiedearbeiten (wie Anm. 5), 344 f. (mit Abb. S. 342) und *Conti* (wie Anm. 5), 36–38 Nr. 20 (mit Abb. S. 37).

⁷⁴ Vgl. *Caspar* (wie Anm. 39), 490 bes. Anm. 6.

⁷⁵ Ep. 14,12 (ed. *Norberg* [wie Anm. 57], 1083).

⁷⁶ Zu den Lebensdaten Papst Gregors vgl. *Modesto* (wie Anm. 70), 8–14.

eines so großen Lehrers Mangel an geistiger Nahrung und große Dürre befiel.“⁷⁷

Tatsächlich spitzten sich die Streitigkeiten zwischen den kirchlichen Gruppierungen Oberitaliens seither derart zu, daß ab 607 auch der Metropolitansprengel von Aquileia in eine katholische Region mit Zentrum in Grado und in eine schismatische mit Hauptsitz in Aquileia aufgespalten wurde.⁷⁸ Hinzu kamen erneute politische Konflikte der königlichen Zentralgewalt mit den langobardischen Teilherzogtümern, Konflikte, die beispielsweise in jenem verheerenden Awareneinfall eskalierten, dem 610 – wahrscheinlich auf Initiative König Agilulfs hin – das unbottmäßige Herzogtum Friaul zum Opfer fiel.⁷⁹ Vor allem fehlte es aber an Päpsten,⁸⁰ die im Stande waren, den von Gregor und Theodelinde eingeleiteten religiösen und ethnischen Ausgleichsprozeß in kongenialer Weise weiterzuführen. So wird man es wohl als eine glückliche Fügung bezeichnen dürfen, daß sich – nach Jahren der Stagnation – der irische Abt Columban nach Oberitalien begab, um dort im Jahre 612 – wohlwollend gefördert von König Agilulf und seiner Gemahlin Theodelinde – das Kloster Bobbio zu gründen.⁸¹

Neue Impulse aus Kloster Bobbio

Angesichts der schmerzlichen Zerrissenheit ihres Landes trat das langobardische Königspaar bereits ein Jahr nach Abt Columbans Ankunft an ihn heran, um ihn namens der Drei-Kapitel-Schismatiker zu einem Brief an Papst Bonifaz IV. († 615) zu veranlassen,⁸² zu einem Brief an einen durchaus vielversprechenden päpstlichen Adressaten, der nach dem Zeugnis seiner Grabinschrift – als ehemaliger enger Mitarbeiter Papst Gregors – „dem Beispiel seines Meisters Gregor in Leben, Werk und würdigem Wandel folgte“⁸³. Es ist ein etwas zwiespältig wirkender Brief, den Columban im Jahre 613 von Mailand aus⁸⁴ an Bonifaz richtete. Denn der irische Mönchsvater adressierte sein Schreiben zwar an „das schönste Haupt aller Kirchen ganz Europas“, an „den hochgeschätzten Papst“, an „den erhabenen Bischof“, an den „Hirten der Hirten“, an „den hochwürdigsten Wächter“⁸⁵ und er brach-

⁷⁷ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,29 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 126).

⁷⁸ Vgl. Schieffer (wie Anm. 19), 171; Hauptfeld (wie Anm. 33), 55 f.

⁷⁹ Vgl. Menghin (wie Anm. 6), 122, 131–134.

⁸⁰ Vgl. die treffliche Charakterisierung der ersten fünf – abgesehen von Bonifaz IV. (608–615) – recht farblosen Nachfolger Gregors bei Caspar (wie Anm. 39), 515–517.

⁸¹ Vgl. zusammenfassend Karl Suso Frank OFM, Bobbio, in: LThK 2 (1994³) 542 f. (Lit.).

⁸² Vgl. Caspar (wie Anm. 39), 521 bes. Anm. 1. – Zur Datierung dieses Auftrags vgl. unten Anm. 84.

⁸³ Grabinschrift, zitiert nach Caspar (wie Anm. 39), 517 bes. Anm. 4.

⁸⁴ Zur Datierung und Lokalisierung des Briefes vgl. George S. M. Walker, *Sancti Columbani opera* (= SLH 2) Dublin 1970², XXXVIII.

⁸⁵ Vgl. Columban, Ep. 5,1 (ed. Walker [wie Anm. 84], 36–56; hier 36): „Pulcherrimo omnium totius Europae Ecclesiarum Capiti, Papae praedulci, praeclso Praesuli, Pastorum Pastori, reverendissimo Speculatori.“

te auf diese Weise seine Hochachtung vor dem römischen Bischof gewiß deutlich zum Ausdruck. Andererseits zeigte er sich aber auch von den Argumenten der oberitalienischen Schismatikerbischöfe beeindruckt, von Halbwahrheiten und polemischen Erfindungen, mit denen man ihn seit den ersten Tagen seines Italienaufenthaltes gegen den Papst einzunehmen versuchte.⁸⁶ Demnach habe das 5. ökumenische Konzil – so die im Brief Columbans festgehaltenen Behauptungen der Schismatiker – angeblich definiert, wer die zwei Naturen Christi anbetet, habe sein Gebet geteilt.⁸⁷ Ja, auf derselben Synode habe Papst Vigilius gar die Häretiker Eutyches, Nestorius und Dioskur als rechtgläubig anerkannt.⁸⁸ Columban bitte daher Papst Bonifaz, er möge die Ursache des Schismas unverzüglich abschneiden, „sozusagen mit dem Messer des hl. Petrus, d.h. auf einer Synode mit einem wahren Glaubensbekenntnis und mit einer Verwünschung und Verurteilung aller Häretiker, auf daß Du, [der Papst], die Cathedra Petri von allem Irrtum reinigst, wenn ein solcher, wie sie sagen, eingeführt worden ist, wenn aber nicht, damit seine Reinheit von allen anerkannt werde.“⁸⁹ Nach dieser deutlichen Forderung einer klärenden Synode und „immer dringlicher werdenden Wendungen“⁹⁰ stellte Columban dem Papst schließlich das Gebot der Stunde mit folgenden Worten beeindruckend vor Augen: „Allerdings meine ich, daß das nicht ohne Wunder geschehen sei, was ich sehe. Denn die Könige [der Langobarden] haben das arianische Unheil lange Zeit in diesem Lande durch die Unterdrückung des katholischen Glaubens befestigt; jetzt bitten sie um die Kräftigung unseres Glaubens. Intensiv schaut Christus gütig jetzt auf uns, [Er], durch dessen Gunst alles Gute entsteht. Sehr erbärmlich sind wir, wenn von unserer Seite weiterhin Ärgernis entsteht. Und so bittet der König und es bittet die Königin, es bitten Dich alle, daß so schnell wie möglich alles eins werde, damit, wie dem Vaterland Frieden zuteil werde, bald [auch] dem Glauben Frieden erstehe, auf daß alle demnächst die eine Herde Christi werden. Der König folge dem König, Du folge Petrus, und Dir folge die ganze Kirche.“⁹¹

Columbans Schreiben blieb zwar zunächst ohne Folgen.⁹² Unter dem Aspekt der Langzeitwirkung erwies sich die Gründung des Klosters Bobbio für die Christianisierung Mitteleuropas und für die Zurückdrängung des Arianismus allerdings als außerordentlich wichtig. So ist beispielsweise die Vermutung nicht ganz von der Hand zu weisen, daß der Columban-Schüler Eustasius von Luxeuil († 629)⁹³ nicht zuletzt auf Veranlassung Theodelindes hin „zu den Boiern, die jetzt Bayern (sic!) heißen“ (Vita Columbani II 8), gesandt wurde, um dort die christliche Botschaft zu verkünden.⁹⁴ Zu-

⁸⁶ Vgl. Schieffer (wie Anm. 19), 197; Hauptfeld (wie Anm. 33), 93.

⁸⁷ Vgl. Columban, Ep. 5,13 (ed. Walker [wie Anm. 84], 52).

⁸⁸ Vgl. Columban, Ep. 5,10 (ed. Walker [wie Anm. 84], 46).

⁸⁹ Columban, Ep. 5,9 (ed. Walker [wie Anm. 84], 44).

⁹⁰ Caspar (wie Anm. 39), 522.

⁹¹ Columban, Ep. 5,17 (ed. Walker [wie Anm. 84], 54–56). – Vgl. dazu Caspar (wie Anm. 39), 521 f.

⁹² Vgl. Hauptfeld (wie Anm. 33), 93 bes. Anm. 339 (Lit.).

⁹³ Vgl. zusammenfassend Jürgen Stohmann, Eustasius, in: LThK 3 (1995³) 1013 f. (Lit.).

sammen mit der von Theodelinde bewirkten katholischen Taufe des Kronprinzen Adaloald und den regen Beziehungen derselben zum Apostolischen Stuhl dürfte die besagte Abtei jedenfalls wesentlich zur Überwindung des leidigen Schisma beigetragen haben.

Die Frucht dieser erfreulichen Entwicklung blieb freilich späteren Generationen vorbehalten. Auf Königin Theodelinde kam hingegen eine letzte große Herausforderung zu, als König Agilulf im Jahre 616 – wie es bei Paulus Diaconus heißt – „nachdem er 25 Jahre regiert hatte, seine Tage beschloß“⁹⁵.

Regentin an der Seite ihres Sohnes Adaloald

Als König Agilulf starb, stand Kronprinz Adaloald erst im dreizehnten Lebensjahr.⁹⁶ Wenn ihn sein Vater auch schon im Jahre 604, also noch als Säugling, zum König der Langobarden erheben ließ,⁹⁷ so lag es nach Agilulfs Tod doch auf der Hand, daß Theodelinde für den Minderjährigen – zumindest bis zur Erreichung seiner Volljährigkeit – die Regentschaft übernahm. Unter rein kirchlichem Aspekt zeichnete Paulus Diaconus ein durchaus positives Bild von den Regierungsjahren der beiden, indem er ihre Ära in der Hauptsache von der Wiederherstellung von Kirchen sowie von reichlichen Schenkungen an kirchliche Stellen geprägt sein ließ.⁹⁸ Doch wuchs der junge König während seiner 10jährigen Regierungszeit offensichtlich nicht angemessen in seine vielfältigen Aufgaben hinein, „so daß die ordnende Hand der Mutter [anscheinend auch nach seiner Volljährigkeit] ständig in die Staatsgeschäfte eingreifen mußte“⁹⁹. Mit vornehmer Zurückhaltung, dennoch aber unübersehbar, wußte Paulus Diaconus daher zu berichten, Adaloald habe „zehn Jahre [zusammen] mit der Mutter (cum matre) regiert“¹⁰⁰. Trotzdem scheint es Theodelinde auf die Dauer nicht gelungen zu sein, ihren Sohn zu einem maßvollen Kurs zu bewegen. Vielmehr machte sich gegen Ende seiner Amtszeit – wohl aufgrund einer allzu papst- und reichsfreundlich ausgefallenen Politik – unter seinen Untertanen massiver Widerstand bemerkbar. Denn wie uns ein Brief Papst Honorius' I. vom November oder Dezember 625 bezeugt, bildete Herzog Arioald von Turin spätestens in diesem Jahr eine von romanischen Schismatikerbischöfen und langobardischen Arianern gleichermaßen getragene Gegenre-

⁹⁴ Stockmeier (wie Anm. 1), 18.

⁹⁵ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,41 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 133).

⁹⁶ Wie oben S. 24 dargelegt, wurde Adaloald im Jahre 603 geboren, war 616 also 13 Jahre alt.

⁹⁷ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,30 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 127).

⁹⁸ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,41 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 133).

⁹⁹ Stockmeier (wie Anm. 1), 18.

¹⁰⁰ Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,41 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 133).

gierung.¹⁰¹ Versprachen sich letztere doch anscheinend von Arioald, dem arianisch gesonnenen Schwiegersohn Theodelindes, sowie von seiner der Schismatikerkirche angehörenden Gemahlin Gundeberga eine konfessionell und ethnisch ausgeglichenere Politik.¹⁰² Obwohl Papst Honorius den Exarchen Isacius in dieser Situation um Hilfe anrief, damit der junge König wieder in sein Amt eingesetzt¹⁰³ und „jene Bischöfe zur Unterwerfung unter Adaloald zurückgeführt und zur Verantwortung nach Rom gezogen würden“¹⁰⁴, nahm der nun einmal in Gang gekommene Aufstand seinen Lauf: Adaloald wurde für verrückt erklärt, abgesetzt und im Jahre 626 durch Arioald ersetzt.¹⁰⁵

Damit trat aber auch Theodelinde endgültig von der politischen Bühne ab. Mochte sie das Scheitern ihres Sohnes auch schmerzen, die – dank ihrer Tochter Gundeberga – durchaus katholikenfreundliche und zukunftsweisende Politik ihres Schwiegersohnes Arioald¹⁰⁶ wird ihr doch ein gewisser Trost gewesen sein. Die Quellen schweigen nunmehr freilich über Theodelinde. Immerhin hält aber „ein Kastell oberhalb des Ortes Varenna am Comer See [...] die Erinnerung an ihre letzten Lebensjahre wach. Dort starb sie [schließlich] am 22. Januar 628 (627?)“¹⁰⁷.

Die Wirkungsgeschichte

Wie ist es nun um die Wirkungsgeschichte Theodelindes bestellt? An erster Stelle wissen wir, daß die große Langobardenkönigin in der Domkirche zu Monza in dem gleichen Steinsarkophag bestattet wurde, in dem zuvor schon ihr Gatte Agilulf seine letzte Ruhestätte gefunden hat.¹⁰⁸ Dieser Sarkophag erwies sich außerdem mit kostbaren Beigaben ausgestattet. „Bei einer Öffnung des Grabs fand man [nämlich schon] im 13. Jh. einen mit Steinen und Goldfiligran gefaßten Knochenkamm, einen ursprünglich purpurgefärbten und bemalten Pergamentfächer, [...] und [eine kunstvoll gefertigte Silberschmiedearbeit:] die [berühmte] Henne mit den sieben Küken“¹⁰⁹. Gerade die späteren Deutungen der besagten „Henne mit den sie-

¹⁰¹ Vgl. den Brief Papst Honorius' I. an den Exarchen Isacius (ed. W[ilhelm] Gundlach, *Epistolae Langobardicae collectae* [= MGH.Ep 3], Berlin 1892, 691–715; hier 694 Nr. 2).

¹⁰² Zur Person, Konfession und Politik Arioalds und Gundebergas vgl. Menghin (wie Anm. 6), 136 (Quellen und Lit.).

¹⁰³ Vgl. den Brief Papst Honorius' I. an den Exarchen Isacius (ed. Gundlach [wie Anm. 101], 694): „cum nutu supernae virtutis vobis laborantibus praefatus Adulubaldus in suum regnum fuerit restitutus“.

¹⁰⁴ Caspar (wie Anm. 39), 525.

¹⁰⁵ Vgl. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 4,41 (ed. Bethmann / Waitz [wie Anm. 12], 133).

¹⁰⁶ Zur diesbezüglichen Politik König Arioalds vgl. Caspar (wie Anm. 39), 525 f.

¹⁰⁷ Stockmeier (wie Anm. 1), 19.

¹⁰⁸ Vgl. hier und im folgenden Dannheimer, *Goldschmiedearbeiten* (wie Anm. 5), 345.

¹⁰⁹ Ebd. – Die ausführliche Beschreibung der drei heute im Domschatz von Monza

ben Küken“ geben uns darüber hinaus einen wichtigen Fingerzeig, welches Bild man sich im Raum von Monza – über die Jh.e hinweg – von Theodelinde machte: es ist das Bild der gütigen Landesmutter, die sich um die sieben Grafschaften ihres Königreiches besorgt zeigt, oder aber das Bild der frommen Gründerin der Hauptkirche von Monza und ihrer sieben Nebenkirchen.¹¹⁰

In der Malerei von Monza überwiegt seit dem 14. Jh. vor allem die Darstellung Theodelindes als gekrönte Königin,¹¹¹ eine naheliegende ikonographische Lösung, zumal im Domschatz von Monza bis auf den heutigen Tag eine wahrscheinlich zu Recht mit ihrem Namen verbundene spätantike Krone gehütet wird.¹¹² Hinzu kommen Szenen aus ihrem Leben, die insofern den engeren Raum von Monza sprengen, als sich unter ihnen auch ein origineller Kupferstich befindet, der 1714 im 1. Bd. der „Bavaria Sancta“ abgedruckt wurde.¹¹³

Unter den Heiligen der Kirche hat Theodelinde freilich keinen „offiziellen Platz“ gefunden. Die Bollandisten erwähnen sie daher am 22. Januar lediglich unter den sogenannten „praetermissi“,¹¹⁴ d.h. unter den vom allgemeinen kirchlichen Kult übergangenen Heiligen. Immerhin haben aber „ihre fraulichen Tugenden, ihr katholischer Glaubenseifer und [... ihre] politische Tätigkeit [...], wenn auch nicht einen offiziellen kirchlichen Kult, so doch eine im Volk verwurzelte religiöse Verehrung als Selige zur würdigen Folge, während das Domkapitel von Monza von jeher am 22. Januar ihr zu Ehren ein feierliches Hochamt zelebriert“¹¹⁵. Ihr Grabmal in der Theodelindenkapelle des Domes von Monza ermöglicht den Gläubigen außerdem ihre fromme Verehrung.¹¹⁶ Angesichts der Tatsache, daß Theodelinde unter dem Aspekt der Langzeitwirkung ohne Zweifel als eine entscheidende Wegbereiterin des katholischen Italien zu betrachten ist, wirkt ihr lediglich lokaler Kult – mit Verlaub gesagt – etwas bescheiden. Möge dieser großen christlichen Europäerin daher zumindest in unserer Zeit die gebührende Würdigung zuteil werden!

gehüteten Kostbarkeiten vgl. bei *Lipinsky* (wie Anm. 2), 161–163 und *Conti* (wie Anm. 5), 44–48 Nr. 24–26.

¹¹⁰ Vgl. *Lipinsky* (wie Anm. 2), 162.

¹¹¹ Vgl. Jürgen Rohmeder, Theodelinda (Dietlindis, Theudelinda), in: LCI 8 (1974), 443.

¹¹² Vgl. *Lipinsky* (wie Anm. 2), 154 f.; *Dannheimer*, Goldschmiedearbeiten (wie Anm. 5), 345; *Conti* (wie Anm. 5), 39–42 Nr. 22.

¹¹³ Vgl. Rohmeder (wie Anm. 111), 443.

¹¹⁴ Vgl. *Stockmeier* (wie Anm. 1), 19.

¹¹⁵ Vgl. *Lipinsky* (wie Anm. 2), 146.

¹¹⁶ Vgl. *Stockmeier* (wie Anm. 1), 19.

Die Pest – Strafe Gottes oder Naturphänomen?

Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung
zu Pesttraktaten des 15. Jahrhunderts

Thilo Esser

1. Die Pest im Spätmittelalter

„Der Schwarze Tod‘ ist wohl noch immer die größte Katastrophe, die die in Europa lebenden Menschen je getroffen hat.“¹ Während der großen Pandemie von 1348/49 lag die Mortalitätsrate bei ungefähr einem Drittel, d.h. es starben – legt man eine europäische Gesamtbevölkerung von 60 Millionen zugrunde – 20 Millionen Menschen². Diese Zahl der Opfer kann, da die Angaben in den mittelalterlichen Quellen unscharf sind³, zwar nur einen ungefähren Eindruck vermitteln. Doch daß die Pest ein Sterben von nie dagewesenem Ausmaß verursachte und Menschen in Angst und Schrecken versetzte, steht wohl außer Zweifel.

Die Pest wurde in der Volksreligiosität als eine göttliche Strafe interpretiert. Dies lag nahe, mußte doch angesichts des Massensterbens der Gedanke an das apokalyptische Endgericht kommen, zumal die Krankheit länger als ein halbes Jahrtausend nicht aufgetreten war, so gut wie keine Erinnerung mehr an sie bestand und daher „um so mehr [...] als eine rätselhafte Heimsuchung erscheinen mußte“.⁴ Da der Pestbazillus erst 1894 vom Schweizer Tropenarzt und Mitarbeiter am Institut Pasteur, Alexandre Yersin, in Hongkong entdeckt wurde, blieb die letzte Einsicht in die Infektionswege und den Vorgang der Erkrankung bis in das letzte Jahrhundert hinein verwehrt.

¹ *Bulst, Neithard*: Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352. Bilanz der neueren Forschung. In: *Saec.* 30 (1979). S. 45–67. S. 46.

² *Keil, Gundolf*: Seuchenzüge des Mittelalters. In: *Bernd Herrmann* (Hrsg.): *Mensch und Umwelt im Mittelalter*. Stuttgart ³1987. S. 109–128. S. 114 f.

³ *Bulst*: Der Schwarze Tod (wie Anm. 1). S. 50 f.

⁴ *Biraben, Jean-Noël*: Das medizinische Denken und die Krankheiten in Europa. In: *Mirko D. Grmek* (Hrsg.): *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*. München 1996. S. 356–401. S. 399.

Doch gab es im Spätmittelalter durchaus Versuche, der Pest mit medizinischen Mitteln entgegenzutreten. Dies zog eine schwierige Frage nach sich: Wenn die Pest als gottgesandt gedacht wurde, wie war es dann möglich, die Gottesstrafe mit menschlicher Medizin therapieren oder gar verhindern zu wollen? Das Pariser Pestgutachten, das bald nach Beginn der großen Pandemie im Jahr 1348 von Ärzten der Pariser medizinischen Fakultät verfaßt wurde und als die am weitesten verbreitete mittelalterliche Pestschrift gilt, äußert sich zu dieser Frage nur knapp und räumt ein, daß *die Seuche manchmal aufgrund göttlichen Willens* auftrete und hierbei die demütige Rückkehr zu einem gottgefälligen Lebenswandel anzuraten sei.⁵ Zu der Problematik, in welchen Fällen eine Pesterkrankung nun göttliche Strafe oder Wirkung der Natur sei, äußern sich die Pariser Ärzte nicht. Spätere Pesttraktate und -rezepte aus dem 15. Jahrhundert bieten indes Aufschluß über diese Frage und äußern sich zum Ursprung der Pest und dadurch auch zur Legitimität der Medizin.⁶

Wie stehen also transzendente und irdische Therapie zueinander? Zunächst fällt bei der Untersuchung auf, daß die medizinischen Pestschriften an der Interpretation der Pest als Gottesstrafe durchaus festhalten. Wenn die Pest als eine solche gedacht wurde, so ergab sich doch die Frage, warum sündige wie rechtschaffene Menschen gleichermaßen an der Pest starben. Hierfür finden sich einige recht ähnliche Erklärungsmuster, deren Grundgedanke ist, daß Gott zwar die Pest guten und bösen Menschen schicke, aber die Pest nur für die bösen eine Strafe sei. Ein weiterer Gedanke schließt sich an: Wenn Gott die Pest als Strafe verhängte, so könne der Mensch ihr mit der Medizin nicht entgegentreten. Daß man aber mit medizinischen Traktaten und Rezepten der Pest beikommen wollte, belegt schon, daß man die Pest nicht allein durch Gott, sondern auch durch andere Verursacher hervorgerufen sah.

⁵ Pariser Pestgutachten. Ed. Robert Hoeniger: Der schwarze Tod in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des vierzehnten Jahrhunderts. Berlin 1882. S. 152–156. S. 156: *amplius pretermittere nolumus quod epidimia aliquando a divina voluntate procedit, in quo casu non est aliud consilium nisi quod ad ipsum humiliter recurratur*. Vgl. dazu Keil, Gundolf: Art. Pariser Pestgutachten. In: VerLex 7 (21989). Sp. 309–312 (dort weitere Editionen und Literatur); Bulst, Neithard: Heiligenverehrung in Pestzeiten. Soziale und religiöse Reaktionen auf die spätmittelalterlichen Pestepidemien. In: Andrea Löther u.a.: *Mundus in imagine*. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner mit einem Geleitwort von Reinhard Koselleck. München 1996. S. 63–97. S. 65 f.

⁶ Zur Beantwortung dieser Frage werden weitgehend diejenigen medizinischen Pesttraktate herangezogen, die in den Bibliographien der ersten gedruckten Pestschriften von Arnold Klebs (Geschichtliche und bibliographische Untersuchungen. In: Ders. – Karl Sudhoff [Hrsg.]: Die ersten gedruckten Pestschriften. München 1926. S. 1–167) und der deutschen medizinischen Inkunabeln von Karl Sudhoff (Deutsche medizinische Inkunabeln. Bibliographisch-literarische Untersuchungen. Leipzig 1908 [= Studien zur Geschichte der Medizin 2/3]) verzeichnet sind.

2. Die Herkunft der Pest

2.1 Zugemessenes Leben und unzeitiger Tod

In der zu Beginn des 15. Jahrhunderts verfaßten ‚Ordnung der Gesundheit‘⁷, die bis zum Ende des Mittelalters in 27 Handschriften und zwölf Inkunabeln aus dem oberdeutschen Raum überliefert ist⁸, äußert sich der anonyme Autor allgemein zu den Gründen, derentwegen Gott den Menschen Krankheit und Tod sende. Gott habe einem jeden Menschen seine Lebenszeit vorherbestimmt. Doch an dieses natürliche Ende gelangten die Menschen nicht immer. So existierten vier Gründe für einen unzeitigen Tod. Es sei erstens möglich, daß Gott die *gerechten seligen menschen*⁹ vorzeitig aus dem irdischen Leben zu sich in die ewige Seligkeit nehme. Dies ist als eine Art Präventivmaßnahme zu verstehen: *Der gerecht wirt gezuckt auß disem leben<,> das beschicht von besundern gnaden und fürsichtigkeit gottes*.¹⁰ In diesem Zusammenhang nennt der Autor die Weisheit Salomons. Dort ist in Kapitel 4,7–19 der frühzeitige Tod des Gerechten belegt, wo es heißt, *[e]r gefiel Gott, und wurde von ihm geliebt; da er mitten unter Sündern lebte, wurde er entrückt* (4,10). Denn derjenige, welchen Gott frühzeitig zu sich nimmt, kann nicht mehr zum Bösen verführt werden.

Die zweite Ursache ist, daß den Sündern *von irer sünd wegen ir leben wirt abgeprochen*.¹¹ Dies wird mit Hinweis auf Spr 10,27.19,23 belegt: *Gottesfurcht bringt langes Leben, aber die Jahre der Frevler sind verkürzt. [...] Die Gottesfurcht führt zum Leben; gesättigt geht man zur Ruhe, von keinem Übel heimgesucht*. Auch auf den im Psalter fest verankerten Tun-und-Ergehen-Zusammenhang wird angespielt, wie es etwa besonders in Ps 37 erscheint: *Steh ab vom Zorn und laß den Grimm; erhitze dich nicht, es führt nur zu Bösem. Denn die Bösen werden ausgetilgt; die aber auf den Herrn hoffen, werden das Land besitzen*. (Ps 37,8f.)

Die dritte Ursache ist der Tod, der durch Zufall eintritt. Der Autor nennt hier Krieg und Unfall als Beispiele¹²; die Todesursache Pest fällt nicht unter die Kategorie. Die vierte und letzte Ursache, die die ‚Ordnung der Gesundheit‘ nennt, ist ungesundes Leben¹³, das zu Krankheiten führt. Auch die Pest kann demzufolge durch eigenes Verschulden des Menschen hervorge-

⁷ Ordnung der Gesundheit. Ed. Christa Hagenmeyer: Die ‚Ordnung der Gesundheit‘ für Rudolf von Hohenberg. Untersuchungen zur diätetischen Fachprosa des Spätmittelalters mit kritischer Textausgabe. Phil. Diss. Heidelberg 1972. S. 275–450. S. 286.

⁸ Vgl. Koch, Manfred Peter – Gundolf Keil: Art. Konrad von Eichstätt. In: VerLex 5 (21985). Sp. 162–169. Sp. 166 f. Koch und Keil legen dar, daß die ‚Ordnung der Gesundheit‘ ein Kompilat aus verschiedenen mittelalterlichen medizinischen Texten ist, und im Textkern Konrad von Eichstatts diätetisches ‚Urregimen‘ übersetzt, dessen Überlieferung um 1500 einsetzt.

⁹ Ordnung der Gesundheit I,1 (wie Anm. 7). S. 280.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.: *Die dritten menschen, die zuo irem rechten end nit komment, den es beschicht von wasser oder von fuier oder in streyten schaden nement*.

¹³ Ebd.: *Die vierden, die da unordenlich lebent mit essen und mit trincken und mit unkeusch*.

rufen werden. Gott habe dem Menschen Kräuter und Früchte gegeben, die seine Gesundheit erhalten sollen.¹⁴ Nimmt der Mensch diese Hilfe nicht in Anspruch, so trägt er selbst die Schuld an seiner Erkrankung.¹⁵

Die einzige diesseitige Ursache für die Pest, die der Mensch unmittelbar selbst zu verantworten hat, ist hier also das ungesunde Leben. Daneben existieren zwei Gründe Gottes, den Menschen Krankheit und Tod zu schicken: als Präventivmaßnahme und als Strafe. Deutlich wird also, daß das göttliche Eingreifen und die Sendung der Seuche einerseits Strafe für den Sünder ist, doch aber auch eine Entrückung des Gerechten und sein Schutz vor der Versuchung des Bösen bedeuten kann. Krankheit ist also nicht nur Strafe, sondern auch Lohn.

Welche Ursachen speziell für die Pest kennen die Pesttraktate?

2.2 Pest als Strafe

Das Titelblatt des ‚Regimen wider die Pestilenz‘ des böhmischen Arztes und Magisters Philipp Culmacher († ca. 1490) zeigt einen Holzschnitt (Abb. 1, S. 36)¹⁶, der nach *Klebs* auch als Einblattholzschnitt existierte¹⁷. Auf ihm sieht man den Weltenrichter mit Schwert, Lilie und Zepter über den Wolken thronen. Ein Engel schwebt mit einem Schwert zur Erde nieder, unter ihm sitzt der Tod auf einer Bahre und schwingt die Sense über zwei am Boden liegenden Toten.

Dieser Titelholzschnitt ist programmatisch, zeigt er doch die Ursache der Pest im Jenseits, die von Jesus Christus befohlen, vom Engel überbracht und vom Tod schließlich ausgeführt wird. Es finden sich dementsprechend auch keinerlei medizinische Handlungen auf dem Bild. Der Gottesstrafe kann nicht medizinisch entgegengetreten werden, heißt es doch im weiteren Verlauf des Traktats: *So ist in disem falle nicht moglichen, das ein mensche konne wider die straffe gotes ertzney oder hilffe suchen, wan das ist der willen gotes*.¹⁸ Der Autor weist auch von sich, es gebe ein Mittel gegen die Peststrafe; vielmehr habe er aus seiner Schrift *außgeslossen die almechtige gewalt der straffen gottis, der nymant widerstehen kan*¹⁹. Denn die Peststrafe, so der Straßburger Arzt Hieronymus Brunschwig († vor 1512), komme *von unser grossen sünde wegen*.²⁰ Daß Pest Sündenstrafe sei, sah man vor allem biblisch belegt. Der Augsburger Stadtarzt Ambrosius Jung († 1548) führt in seinem Pesttraktat, bevor er sich zur Prophylaxe und Therapie der Erkrankung äußert,

¹⁴ Ebd. S. 281: *manigerlay hilff und kraft mit krüttern*.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 280: *Und wer also stirbt, daz ist große sünd, wann er ist schuldig an im selber*.

¹⁶ Philipp Culmacher: *Regimen wider die Pestilenz*. [Leipzig: Martin Landsberg um 1495] [Hain 5848; GW 7845]. AIr.

¹⁷ *Klebs* (wie Anm. 6. Taf. XXIII) führt einen Einblattholzschnitt aus Privatbesitz auf, der heute verschollen ist.

¹⁸ Culmacher (wie Anm. 16). AIIv.

¹⁹ Ebd. AIIr

²⁰ Hieronymus Brunschwig: *Pestbuch*. [Straßburg:] Johannes Grüniger 1500 [Hain 4020; GW 5596]. 1vb.

Regimen zu dentlich Magistri philippi Culmachers vō Eger

irder die grausamen erschietlichenn Zorlichen
pestilentz. von vil groossen meistern gesamelt auß-
gezogen. do durch sich ein mensch zu pestilentz
zeit: nicht allein emhalden. Sunder auch wol
gefreyen kan: gegeben allen menschen zu sundern
nutz vnd groesser wolrat.



Abb. 1

Philipp Culmacher: Regimen wider die Pestilenz.

[Leipzig: Martin Landsberg um 1495] [Hain 5848; GW 7845]. Alr.

die wichtigsten biblischen Stellen auf, in welchen Gott die Menschen um ihrer Sünden willen straft:

Die erst und nämlichst [sc. ursach] ist der wirdigen vätter und lerer der heyligen geschriff. Die zeygen an, wie der almechtig got seinem volck so groß versprochen hatt in leuitico, [...] wa sy woneten in seinem lob und gebotten. Wo sy das nit endeten, wie er sy straffen wolt under ander herlichen mit pestilentz.²¹

²¹ Ambrosius Jung: Ein außewelt loblich tractat und regiment in dem schwären zeit der pestilentz. Augsburg: Johannes Schönsperger 1494 [Hain 9473]. AIIIr.

Jung meint hier Lev 26,14–38; dort droht Jahwe seinem Volk für den Fall, daß es sich nicht an seine Gebote hält, Mißernten, Bedrängnis durch Feinde, Nahrungsmangel und verschiedene Krankheiten – darunter die Pest – an. Ein weiteres Beispiel nennt er aus 2 Sam 24,12–17. Gott straft das Volk *umb ir sünd willen*²² mit Krieg, Hunger und schließlich der Pest, an der 70.000²³ starben. Doch gilt die Strafe nicht als die einzige Ursache der Pest; sie ist unter den möglichen Ursachen lediglich die *erst und nämlichst*²⁴.

Wie die Pest auf die Erde kommt, zeigt eine Illustration in dem 1500 in Straßburg gedruckten ‚Tractat contra pestem‘²⁵, der auf das ‚Regimen‘ des Freiburger Dechanten Heinrich Laufenberg († 1460) zurückgeht²⁶. Unter der Überschrift *Ich rich die sünd mit sterbent not, / In deren yetz iung and alt stat*²⁷ findet sich auf einer Wolke Gottvater mit einer Rute und drei Pfeilen in der Hand. Mit Pfeilen verursacht dachte man die göttlichen Strafen, da es sich hierbei um Distanzwaffen handelt, die schnell und plötzlich verletzen und töten können.²⁸ Der göttliche Pfeilschütze ist mehrfach biblisch belegt²⁹ und findet sich auch in der ‚Legenda aurea‘ des Jacobus de Voragine³⁰. Laufenberg nennt die mit den Pfeilen Gottes auf die Menschen geschossene Pest in aller Kürze und ohne biblische Belege anzuführen. Daß Pest Strafe für die Sünden der Menschen ist, nennt er wie selbstverständlich: *Und got ließ komen sterbent / Und mangerhant verdorbent / Umb unser sünd and missetat, / Do man yetz leyder mit umb gat, / Die man vor zeyten het gelon, / Des sehent wir vill plag uff ston.*³¹

²² Ebd.

²³ Jung (ebd. AIIIr) spricht von 17.000 Toten.

²⁴ Ebd.

²⁵ [Heinrich Laufenberg:] Ein tractat contra pestem Preservative und regiment. Straßburg: Bartholomäus Kistler 1500 [Copinger 4704=5848].

²⁶ Vgl. Wachinger, Burghart: Art. Laufenberg, Heinrich. In: VerLex 5 (21985). Sp. 614–625 und Heinz H. Menge: Das „Regimen“ Heinrich Laufensbergs. Textologische Untersuchung und Edition. Göttingen 1976 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 184). Menge (ebd. S. 96 f.) führt Laufensbergs ‚tractat contra pestem‘ (wie Anm. 25) als Druck s auf und stellt für ihn fest, daß er das um einzelne kleinere Passagen erweiterte siebte Kapitel des ‚Regimen‘ wiedergibt. Menge (S. 131–439) ediert das Laufensbergsche ‚Regimen‘ nach der um 1470 im Breisgau entstandenen Handschrift München BSB: cgm 377. Da der ‚tractat contra pestem‘ daher dort nicht vollständig ediert ist, wird im folgenden aus dem 1500 in Straßburg entandenen Druck des ‚tractats‘ zitiert.

²⁷ Laufenberg (wie Anm. 25). 5v.

²⁸ Vgl. Dinzelbacher, Peter: Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des Spätmittelalters und der Renaissance. In: James Hogg (Hrsg.): Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissanceeliteratur 2. Salzburg 1986 (= ACAR 117). S. 5–138. S. 8; Honko, Lauri: Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung. Phil. Diss. Helsinki 1959. (= FFC 178) S. 41–48.

²⁹ Vgl. etwa Ijob 6,4; Hab 3,5–9. In 1 Chr 21,11 f. werden zudem die drei göttlichen Strafen Hunger, Krieg und Pest mit den drei göttlichen Pfeilen in einen Zusammenhang gebracht.

³⁰ Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Ed. u. übers. Richard Benz. Heidelberg 41979. S. 222.

³¹ Laufenberg (wie Anm. 25). 6r.

2.3 Pest als Paränese

Die Pest kann als gerechte göttliche Strafe nur Sünder treffen. Was war aber mit denjenigen, die an der Seuche erkrankten und nicht oder nur wenig gesündigt hatten? Für diese Menschen nahm man an, daß Gott die Pest nicht zur Strafe, sondern als Mahnung zur Besserung sende.

In einem anonymen Kölner Pesttraktat von 1482 wird als Grund der Pest angegeben, daß *got den menschen strafft durch sin verhandelung und grose sundede*³². Dabei bleibt aber zunächst offen, ob die Seuche zu Tod und Verdammnis führt, denn Gott verhänge die Plage, *das der mensch sich sol erkennen und von sinem suntlichen leben abstellen*³³. Läßt der Mensch von der Sünde nicht ab, kann er sicher sein, *das got der here nit besserung hinder im weiß, sunder im kunftigen zeten erger were worden*³⁴. Insofern wird dem Menschen nach der Erkrankung noch eine Chance gelassen, sich durch Reue und Besserung selbst vor dem drohenden Tod zu retten. Was vom Menschen dazu verlangt wird, zeigen die weiteren Erwägungen im Pesttraktat. Der Mensch, der erkrankt ist oder sich durch eine Epidemie mit einer Infektion bedroht fühlt, könne umkehren: *So [...] mag er kommen zu innerheit, sein verhandelunge und grose sinde, sein got zu betrachten; und das also geschiecht, stellet der mensch for sich, sein leben zu besseren und mit got sich zu vertragen*³⁵. Darauf bleibe auch die göttliche Antwort nicht aus: *Das siecht dan der almechtige got ane und erhört sin inniges gebet, guten vorsatz und willen und leßet dem selben menschen das mittel, der gesuntheit zu behalten oder widder zu bringen, zu teyl werden*.³⁶ Die Pest ist also keineswegs ein göttlicher Ratschluß, den der Mensch tatenlos akzeptieren und erdulden müsse. Vielmehr liegt es nach dieser Interpretation allein in der Hand des Menschen, ob er die göttliche Warnung versteht und beherzigt oder nicht. Das endgültige Urteil, Tod oder Genesung bzw. Verschonung, erfolgt erst nach dem Handeln des Menschen. Insofern hat die Pest eine ethische Bestimmung, indem sie zur *innerheit* und Erkenntnis der eigenen Schlechtheit, sodann zur Besserung und erst hiernach quasi zur Annullierung der Gottesstrafe führt. Dabei ist der Schritt der eigenen Selbsterkenntnis bemerkenswert, zeigt er doch, daß der Mensch den göttlichen Einflüssen nicht ohnmächtig gegenübersteht, sondern durch Werke der Frömmigkeit auf den Krankheitsverlauf Einfluß nehmen kann.

2.4 Natürliche Verursacher der Pest:

Falsche Lebensführung und ungünstige Planetenkonstellation

Daß Gott den Menschen die Pest als Strafe oder Mahnung sendet, wird in den Pesttraktaten keineswegs bezweifelt. Doch daß die Pest ausnahmslos von Gott hervorgerufen werden könne, wird nicht anerkannt. Der ober-

³² [Anonym:] Ein tractat von der dotlichen sucht der pestelencz. [Köln: Ludwig von Renchen] 1482 [Hain 12746]. 1r.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 1rv.

bayrische Humanist, Arzt und Astrologe Joseph Grünpeck († 1532) spielt in seinem Traktat darauf an, daß aus Unkenntnis die Gottesstrafe als allein mögliche Ursache der Pest angesehen worden sei und man um die anderen Auslöser der Krankheit nicht gewußt habe: *Auch kein Mensch ist erfunden worden, der dieser krankheyt oder plagen ursprung auch ursach gesagt hat, allein es sey ein straff von got.*³⁷

Culmacher sieht die Möglichkeit, daß die Menschen durch den eigenen Lebenswandel ihre Lebenszeit verkürzen können; sie stürben eines *zu felligen todes, ausserhalb der zeit den menschen von got und der natur außgesetzt*³⁸. Damit ist gemeint, daß der Mensch durch eigenes Zutun das von Gott und der Natur eigentlich für ihn bestimmte Lebensalter nicht erreicht. Eigenes Zutun sind hier überflüssiges Essen und Trinken, zu starkes Fasten und übermäßige Unkeuschheit, da all dies den Leib schwäche und *do mit die natur gekrencket*³⁹ werde. Auch Brunschwig nimmt an, die Erkrankung an der Pest könne von falscher Ernährung herrühren; dies führt er von der Ursache bis zur krankmachenden Wirkung aus:

Wan die menschen vil obs oder unzytige spyse essent unnd überfüll mit dranck und spyß, solichs gemeynlich geschicht noch einer dürrung, wan die lüt allerley spyß essent guot und böß, wan dan der mage solliche spiß nit verdouwen mag, so würt sie ful in des menschen lib und zuo giff, dar uß dan der gebresten kumpt.⁴⁰

Wenn Grünpeck auch einräumt, daß die Pest wohl durch die Strafe Gottes kommen könne⁴¹, sieht er doch noch eine andere Ursache: die Astrologie als eine *verborgne ursach*⁴². Durch Trockenheit und Hunger veränderten sich die Konstellation der vier Elemente im Körper, und nur die richtige Zusammenstellung gewähre auch Gesundheit.⁴³ Sternenkonstellation und Natur stehen dabei in einem Korrelationsverhältnis. Saturn und Jupiter riefen etwa Hitze und Trockenheit hervor⁴⁴, die sich auch auf die Natur des Körpers auswirken. Zusammen mit dem Mars bewirke diese Konstellation Feuchtigkeit, die die Luft faul werden lasse und körperliche Anfälligkeit für die Pest begünstige.⁴⁵ Eine Illustration im Laufenbergischen Traktat zeigt

³⁷ Joseph Grünpeck: Von dem Ursprung des bösen Franzos. [Nürnberg: Kaspar Hochfelder um 1497] [Hain 8094; GW 11575]. 4v. Der Traktat handelt nicht, wie der Titel vermuten ließe, nur von der Franzosenkrankheit (Syphilis), sondern auch von der Pest.

³⁸ Culmacher (wie Anm. 16). AIIIr.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Brunschwig (wie Anm. 20). Iira. Ähnlich auch Jung (wie Anm. 21). AIVr.

⁴¹ Grünpeck (wie Anm. 37). 5r: *will auch darneben nicht versweygen, das diser gebrechen komme auß dem gotlichen willen zu einer straffe der menschen von der sunde wegen.*

⁴² Ebd. 4v-5r.

⁴³ Ebd. 5v: *Die natürlich ursache mach ich also bewaren, wann der menschen leyb sindt zusammen gefugt auß den schicklicheyten der vier element. Darumb sy alzeyt verwandelt und verändert mugen werden, etwan von den außwendigen etwan von den inwendigen schicklicheyten. Aber wen sich die leyb verwandelen, so verändert sich auch ir natur.*

⁴⁴ Ebd.: *So regiert grosse truckenheyt. Das geschicht als oft die zwen planeten zusammen gefuget werden Saturnus und der Jupiter in aynem heyssen und trucken zaychen.*

⁴⁵ Ebd. 10r: *Und nach dem in diser zusammenfugung der gutig Jupiter ist undergedruckt von dem Saturno, und Mars ist ein herre diser zusammenfugung, woliche zwenn planeten zerbrechen*

Mars und Jupiter mit der Bildüberschrift *Wir sint beid in einem zeichen kommen. / Des werden sterben die weysen und tummen. / marsch. jubiter.*⁴⁶ Solche Feuchtigkeit äußert sich in regnerischer und schwüler Witterung. Die Überschrift über der Abbildung einer Stadt, auf die zur Hälfte ein Regen niedergeht und zur Hälfte die Sonne scheint, lautet hier: *Unstet zeyt mit ungewitter / Macht die natur siech und bitter.*⁴⁷ Es folgen, genau wie es sich schon bei Grünpeck gezeigt hat, die Wirkungen der Planetenkonstellation: Fäulnis, Vergiftung von Erdreich und Luft und schließlich die Erkrankung.

Es zeigt sich, daß die Pest auf verschiedene Ursachen zurückgeführt wird, deren eine die Strafe Gottes ist. Daneben stehen die weiteren Ursachen Planetenkonstellation und natürliche Einflüsse. Sie treten miteinander in ein Korrelationsverhältnis, da die Planeten die Natur beeinflussen und schließlich der Gesundheit des Menschen schaden. Festzuhalten bleibt, daß nicht immer Gott als Urheber der Krankheit angesehen wurde. Zu dieser Einsicht gelangte man durch *erfarunge*⁴⁸, da die Pest etwa vermehrt im Zusammenspiel mit äußeren Gegebenheiten eintrat. So sind etwa die Hauptinfektionszeit der Herbst und der Wechsel vom Winter zum Frühjahr mit ihrer feuchten und wechselhaften Witterung⁴⁹ – die Traktate nennen Fäulnis als eine Hauptursache –, und die Sternkonstellation von Jupiter und Mars wurde in den Tierkreiszeichen Skorpion, Schütze, Steinbock und Fische erkannt, deren Zeiten sich ebenfalls nicht im trockenen Sommer, sondern zwischen Herbst und Frühjahr befinden.

Die Peststrafe kommt von Gott, die natürliche Verursachung der Pest unter anderem durch falsche Lebensweise der Menschen. Wer verursacht aber die Erkrankung durch die Stellung der Himmelskörper?

Der Traktat von Joseph Grünpeck zeigt auf der Rückseite des ersten Blatts⁵⁰ das Weltbild mit der Konstellation der Planeten, die die Seuche hervorrufen soll (Abb. 2). Die Positionen der einzelnen Tierkreiszeichen, für Saturn, Jupiter, Mars, die Sonne, Venus, Merkur und Mond sind genau dargestellt, in der Mitte findet sich die Erde. Darüber thront Gottvater zwischen zwei Engeln. Es ist also Gott, der die Himmelskörper bewegt und so auch im Grunde die für die Erkrankung günstigen Bedingungen schafft. So kann Grünpeck auch sagen: *Der almighty got hat gegeben den sternern den gewalt, in die weltlichen creaturen einzeflissen und alle ding zu ordnen und zu schicken.*⁵¹

die hytze und naturlichen feuchtigkeit in den menschen. Darumb dise feuchtigkeit ist die erst materi diser krankheit. Ähnlich auch Culmacher (wie Anm. 16). AVIr f. und Brunschwig (wie Anm. 20). 1vb. Knapper bei Jung (wie Anm. 21). AIIIr. Vgl. allgemein zur ‚Pesthauch-‘ bzw. ‚Miasmentheorie‘: Bergdolt, Klaus: Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters. München 1994. S. 21–26.

⁴⁶ Laufenberg (wie Anm. 25). 3v.

⁴⁷ Ebd. 6r.

⁴⁸ Culmacher (wie Anm. 16). AVIr.

⁴⁹ Vgl. dazu etwa Martin, Helmut: Die Pest im spätmittelalterlichen Würzburg. Pest-erwähnungen in den Quellen. Vom Schwarzen Tod 1348 bis zum Tode Bischof Lorenz' von Bibra 1519. In: MFJG 46 = AHVU 117 (1994). S. 24–72. S. 58.

⁵⁰ Grünpeck (wie Anm. 37). 1v.

⁵¹ Ebd. 7r.

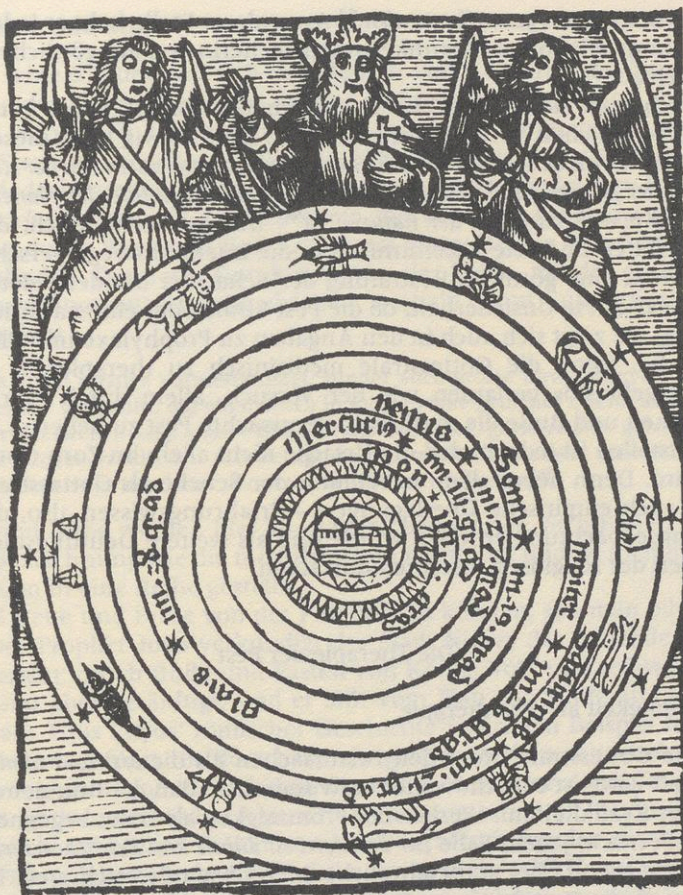


Abb. 2

Joseph Grünpeck: Von dem Ursprung des bösen Franzos.
[Nürnberg: Kaspar Hochfelder um 1497] [Hain 8094; GW 11575]. 1v.

Doch ist ein deutlicher Unterschied der göttlich und astrologisch hervorgerufenen Krankheit auszumachen. Gottes Strafe ist nicht medizinisch therapierbar, da sie direkt für die Sünden der Menschen auf die Erde gesandt wird. Durch die Planeten hervorgerufene Krankheit wird indes nicht von allen Autoren als Strafe angesehen. Doch bedeutete dies, wenn Gott durch die Bewegung der Gestirne die Pest hervorruft, daß er mittelbar auch die an der Pest erkrankten läßt, die keine Schuld tragen und daher auch keine Strafe verdienen. Grünpeck sieht hingegen die durch die Planetenkonstellation hervorgerufene Pest auch als Gottesstrafe an. Gott sende den Menschen *etlich plagen, kranckheyten und widerwartigkeyten, domit die menschen von einfluß des gestyrns der obern welt und regionen yecz der zeyt auß verhenghnuß des*

*allmechtigen Regierers gestraffet werden.*⁵² An anderer Stelle hebt er jedoch die Planetenkonstellation als Krankheitsverursacherin von der göttlichen Strafe deutlich ab.⁵³

Letztlich zeigt sich eine große Unsicherheit hinsichtlich der göttlichen und nicht-göttlichen Verursachung der Pest. Brunschwig führt diese Unsicherheit an, denn es sei *dem menschen verborgen, ob das allein von der straff gottes umb unser grossen sünd und myssetat willen oder von influß der planeten und gestirns des hymels oder von der naturen ist*⁵⁴. Dies ist verständlich, da dem Spätmittelalter die letzte Erkenntnis über die Infektionswege verschlossen blieb und an eine göttliche Bestrafung der Schar der Sünder jederzeit zu denken war. Diese Unsicherheit, ob die Pest Strafe oder eine natürliche Erscheinung sei, zeigt sich auch in den Angaben zu Prophylaxe und Therapie der Seuche. Denn die Gottesstrafe medizinisch zu therapieren, mußte ebenso ergebnislos verlaufen wie der Versuch, allein durch Werke der Frömmigkeit und Buße die ‚natürlich‘ verursachte Pest zu heilen.

Festzustellen ist jedoch, daß die Ursache nicht allein im Zorn Gottes gesucht wird. Denn neben dem Verständnis der Seuche als Gottesstrafe existierten auch empirische Überlegungen – Erfahrungswissen also, das aus der Naturbeobachtung erhoben wurde und als weitere Deutungsmöglichkeit neben der religiösen Interpretation stand.

3. Die Therapie der Pest

3.1 Frömmigkeit als ‚Pesttherapie‘

Wenn die Gottesstrafe unter den Pestursachen als die *erst und nämlichst*⁵⁵ bezeichnet wird, ist es nicht weiter verwunderlich, daß der transzendenten Quelle der Krankheit mit Werken der Frömmigkeit als erstes begegnet wurde. So sei etwa in jedem Falle *zur Zeit der Pest Sühne und Beichte anderen Arzneien vorzuziehen*⁵⁶. Der mittelalterliche Mensch wußte sich stets in Unkenntnis, ob die Pest durch die Strafe Gottes oder durch andere Ursachen hervorgerufen sei. Da aber der Mensch sich stets als Sünder fühlte und so auch die Sündenstrafe fürchten mußte, war in jedem Falle geboten, von einer solchen Strafe auszugehen und ihr entsprechend zu handeln. So empfiehlt beispielsweise Culmacher, zu Pestzeiten der Krankheit *voran durch dy krafft und macht des almechtigen gotz und darnach der edeln ertzeney*⁵⁷ zu begegnen.

⁵² Ebd. 2r.

⁵³ Vgl. ebd. 5rv.

⁵⁴ Brunschwig (wie Anm. 20). Vra. Vgl. auch XXXVrb, wo Brunschwig zu Umkehr und Gebet mahnt, *syt wir nit wyssen, ob die kranckheit von got oder von natur sy*.

⁵⁵ Jung (wie Anm. 21). AIIIr.

⁵⁶ Kamintus [i. e. Johannes Jacobi]: *Regimen contra pestilentiam*. Nürnberg: Konrad Zeninger 1482 [Hain 9754]. AIV: *tempore pestilentie penitencia et confessio medicamentis ceteris preferantur*.

⁵⁷ Culmacher (wie Anm. 16). AIIIr.

3.1.1 Reue und Buße

Durch seine Sünden sah sich der Mensch von Gott entfernt. Wer nun im Zustand der Sünde starb, und der Tod war bei der Erkrankung an der Pest nur zu wahrscheinlich, mußte mit der ewigen Hölle rechnen.⁵⁸ Um dieser Strafe zu entgehen, mußte das Mißverhältnis zwischen Mensch und Gott wiederhergestellt werden. Daher war es nötig, *sein leben zu besseren und mit got sich zu vertragen*⁵⁹. Das bedeutete, den sündigen Lebensweg zu verlassen und durch Reue und Buße zu einem gottgefälligen Lebenswandel zurückzufinden. Denn nur Gott könne von der Strafe, mit der er droht oder die er verhängt, auch wieder absehen. Deshalb nennt Culmacher es in seinem Traktat

nicht allein torstige vormessenheyt, sunder auch grosse unweyßheyt, torheit und wider alle vornunft, das ein mensch in solchen falle gotlicher macht, der kein creatur wider streben mag, andere hilffe, bessere ertzeney, grossere oder gewisere widerstathe suchen wolde dan rechtfertige beicht, warhafftige rewe, volkomliche buße vormittels eines starckenn vorsatzes, sein leben tzu bessern⁶⁰.

Reue und Buße werden hier als ‚Arznei‘ bezeichnet; sie erhalten also dieselbe Bezeichnung wie die medizinischen Heilmittel und werden mit ihnen gleichsam in eine Reihe gestellt.

Daß Reue und Buße von der Pest erlösen können, sah man biblisch belegt. Der Prophet Jona verkündigt der Stadt Ninive das nahende göttliche Strafgericht; durch Buße und Fasten von König, Volk und selbst dem Vieh wird Gott aber besänftigt, und er läßt vom Plan zur Strafe ab (Jona 3)⁶¹. Auch aus Titus Livius' römischer Geschichte⁶² wird ein Beispiel für Gottes Nachsicht angeführt. In Rom habe ein großes Sterben geherrscht, das die Römer mit *vasten* von Mensch und Tier wie auch *mit stetem anruffen und dienst* an den Göttern verhindert hätten.⁶³ Wenn nun schon die heidnischen Römer durch Gebet und Fasten von der Pest befreit worden seien, müßten diese Frömmigkeitswerke für Christen um so mehr Wirkung zeigen. So sagt Brunschwig: *O wie vil grosser hilff mögen dan wir erluchten menschen warten sin, wan wir uns zuo cristo, dem waren liecht der selen, gekert haben*.⁶⁴

Auch erst noch drohende Pestseuchen versuchte man durch Frömmigkeit abzuwenden: Die ‚Ordnung der Gesundheit‘ stellt fest, den Proverbia Salomonis zufolge garantiere Gottesfurcht langes Leben.⁶⁵ Da man von der

⁵⁸ Vgl. etwa *Le Goff, Jaques*: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. München – Stuttgart 1991. S. 162.

⁵⁹ Ein tractat von der dodlichen sucht der pestelencz (wie Anm. 32). 1r.

⁶⁰ Culmacher (wie Anm. 16). AIIr.

⁶¹ Brunschwig (wie Anm. 20). Vrb.) führt diesen biblischen Beleg an.

⁶² Titus Livius: *Ab urbe condita* – Römische Geschichte III, 6, 1–8, 1. Lat. u. dt. hrsg. von *Hans Jürgen Hillen*. Buch 1–3. München – Zürich 1987. S. 326–331.

⁶³ Brunschwig (wie Anm. 20). Vrb. Vgl. auch Culmacher (wie Anm. 16). AIIv. Bei Livius (III, 7, 7 f. Wie Anm. 62. S. 330 f.) selbst ist allerdings nicht von Fasten, sondern nur von Gebeten und Anflehen der Götter die Rede.

⁶⁴ Brunschwig (wie Anm. 20). Vrb.

⁶⁵ Ordnung der Gesundheit I, 1 (wie Anm. 7). S. 280: *Darumb, wiltu lang leben, so leb*

biblisch belegten Dreizahl der göttlichen Strafen ausging, die sich auch in der Dreizahl der göttlichen Pfeile in der Ikonographie widerspiegelte, nämlich Krieg, Teurung bzw. Hunger und Pest⁶⁶, sah man sich unter Handlungsdruck gesetzt. Denn wenn die ersten beiden Plagen bereits aufgetreten waren, rechnete man auch mit der letzten Strafe: der Seuche. So sagt Jung: *Es werden kummen hunger, krieg und pestilentz. Nun haben wir hunger und krieg gehöbt, wer hat sich bössert? Nun will uns got heim suochen [...], darumb so erkenn sich yederman: Es ist am zeit.*⁶⁷

Wer sich also gut vorsehen wolle, solle sich vor allem mit Gott vereinen.⁶⁸ Solche Vorsicht war auch deshalb geboten, da die Pest ein ‚jäger Tod‘ war, der plötzlich auftrat und keine Zeit mehr zur Vorbereitung auf die Sterbestunde ließ.⁶⁹ Denn man glaubte, daß gerade von der Verfassung des Menschen in seiner Sterbestunde dessen Schicksal abhing: Für die Entscheidung über ewiges Heil oder ewige Verdammnis zählte dementsprechend, ob der Mensch nun bußfertig und mit Gott versöhnt oder aber im Stande der Sünde starb.⁷⁰

Frommes Leben ist vor Gott verdienstreich. Es ist quasi ein Ausgleich – Culmacher nennt es *widertathe*⁷¹ – für die zuvor begangenen Missetaten. Laufenberg empfiehlt, zur Vermeidung der ewigen Höllenstrafe Buße zu tun, weil jede Sünde Rache verlange und nicht ohne Ausgleich – im Text heißt es *pein* – bleiben könne.⁷² Zugrunde liegt also der Grundgedanke der Werkgerechtigkeit, bei dem jede Sünde ihre Sühne verlangt und durch gute Taten ausgeglichen werden muß. Doch gute Werke reichten allein nicht aus, da Gott durch die menschlichen Sünden in weit stärkerem Maße

in gottes forcht, wann wer gotförcchtig ist, als Salomon spricht: ‚Gottes forcht ist ain lebentiger prunn, gottes forcht geit langes leben‘. Damit wird Spr 14,27 zitiert. Ähnliche Stellen: Spr 10,27; 19,23; 22,4.

⁶⁶ Die drei Gottesstrafen finden sich in 1 Chr 21,11 f. und Apc 6,8. Peter Dinzelbacher sieht auch einen Zusammenhang mit den 6. Buch Esra 16,16–21 (Ed. Edgar Hennecke – Wilhelm Schneemelcher: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 2. Tübingen 1989. S. 587 f.), bei dem von den drei göttlichen Strafen die Rede ist, die mit Pfeilen auf die Menschheit geschossen werden. Vgl. dazu Dinzelbacher, Peter: (Die töten-de Gottheit [Wie Anm. 28]. S. 14); Ders.: Art. Esdras (Ezra)-Apokryphen. In: LMA 4 (1989). Sp. 12 f.

⁶⁷ Jung (wie Anm. 21). AIIIr.

⁶⁸ Ebd. AVv: *Also wiltu dich wol versechen, so vereine dich anfenglich gegen got.*

⁶⁹ Vgl. Patschowsky, Alexander: Tod im Mittelalter. Eine Einführung. In: Arno Borst u.a. (Hrsg.): Tod im Mittelalter. Konstanz 1993 (= Konstanzer Bibliothek 20). S. 9–24. S. 9

⁷⁰ Rudolf, Rainer: Ars Moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. Köln – Graz 1957 (= FVK 39). S. 2.

⁷¹ Culmacher (wie Anm. 16). AIIIr.

⁷² Laufenberg (wie Anm. 25). 2v.3r: *Daß er doch vor seynem ende / Rüwe sein sünd, das er doch sey / Vor der grümmen hellen frey. / Und thue nach der mügen buoß, / Die er doch ye vol-bringen müß. / Hie jm zeyt oder dar nach, / Wan sünde muoß ye haben rauch [offensichtl. Druckfehler; gemeint ist rach]. / Und mag on pein niemer geston, / Wie klein sie ymmer wird gethon.* Vgl. zum Ausgleichdenken in der mittelalterlichen Buße: Angenendt, Arnold: Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein „Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte. In: Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1994. S. 142–156.

beleidigt worden ist als der Mensch jemals wieder gutmachen konnte. Da aber „nicht vergebene Todsünden zur ewigen Höllenstrafe führten“⁷³, mußte auch noch auf anderem Wege versucht werden, Ausgleich für die Sünden zu erlangen. Weil dies der einzelne Mensch nicht konnte, war er auf die Hilfe himmlischer Instanzen angewiesen.

3.1.2 Heiligenfürbitte

Der Titelholzschnitt des Culmacherschen Regimens (Abb. 1, S. 36)⁷⁴ zeigt sowohl die göttliche Verursachung der Pest als auch die religiöse ‚Antwort‘. Während Gott über den übermittelnden Engel und den ausführenden personifizierten Tod den Menschen die Pest schickt, reicht an der linken unteren Seite ein Mönch einem Kranken die Kommunion; am rechten Rand finden sich ein Bischof und ein Laie betend. Zwischen dem Weltenrichter und der Erde sind ein Vesperbild und die Pestpatrone Sebastian und Rochus zu sehen. Sie treten zwischen den strafenden Gott und die sündige Menschheit – sie interzedieren. Denn der Gottesstrafe ist allein durch Gebet (rechts unten), durch die Sterbesakramente (unten links) und die Fürbitte Mariens und der Heiligen (Mitte links und rechts) entgegenzutreten. Das Bild führt dem von der Pest Betroffenen oder von ihr Bedrohten vor Augen, welche Mittel zwischen die himmlische Strafe und die sündige Menschheit treten können. Zudem zeigt es auch, wie er sich an die interzedierenden Schutz-mächte wenden kann: Der Leib Christi gewährt in der Eucharistie (unten links) Anteil am stellvertretenden Sühneopfer Jesu Christi für die sündige Menschheit; der Tod des Gottessohns ist durch das Vesperbild direkt darüber angedeutet.⁷⁵ Durch die Trauer der Gottesmutter ist gleichfalls ein Verdienst Mariens vor Gott dargestellt. Durch den Eingang dieses Verdienstes in den Kirchenschatz (*thesaurus ecclesiae*) kann der Mensch mit seinem Gebet Maria bitten, diese Verdienste vor Gott für die Menschen stellvertretend darzubieten und somit die Sündenstrafe des Menschen auszugleichen. Ähnlich ist dies bei den Pestheiligen Sebastian und Rochus. Sebastian ist gefesselt und mit den Pfeilwunden abgebildet. Diese Darstellung zeigt seine Verdienste, die er als christlicher Martyrer während der diokletianischen Christenverfolgung zu erleiden hatte. Das Pfeilmartyrium überlebte er jedoch und wurde daher mit Keulen erschlagen.⁷⁶ Im Mittelalter brachte man die überlebte Pfeilmarter und die mit Gottes Pfeilen auf die Erde gesandte Pest in einen Zusammenhang⁷⁷ und konnte so den heiligen Sebastian, der an den

⁷³ *Vogtmeier, Herbert*: Geschichte der Hölle. München 1993. S. 208.

⁷⁴ Culmacher (wie Anm. 16). Alr.

⁷⁵ Vgl. *Emminghaus, Johannes H.*: Art. Vesperbild. In: LCI 4 (1972). Sp. 450–456. Sp. 450: „Gegenstand der Andacht ist [...] weniger der affektive Schmerz Mariens [...] als vielmehr das Bewußtsein des heilbringenden Leidens“. Vgl. auch Sp. 452.

⁷⁶ Bei Ambrosius von Mailand wird bereits das Martyrium Sebastians, wenn auch nur knapp, beschrieben (Expositio psalmi 118,44 [= CSEL 62]. S. 466). In der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine (wie Anm. 30. S. 131) ist hingegen von der überlebten Pfeilmarter und dem davon hergeleiteten Pestpatronat die Rede.

⁷⁷ Vgl. *Köster, Kurt*: Ein Gronauer Pestblatt von 1508. Studien zur Geschichte der

Pfeilen nicht gestorben war, als Pestpatron etablieren. Daneben findet sich die Darstellung des hl. Rochus mit Pilgerstab und dem Pestmal auf dem Oberschenkel. Etwa zu Beginn des 14. Jahrhunderts soll er sich auf Pilgerschaft nach Rom begeben haben. Auf seiner Reise pflegte er Pestkranke, erkrankte selbst und wurde von einem Engel geheilt.⁷⁸ Nach seinem Tod in Montpellier im Jahre 1327 soll den Bewohnern der Stadt auf wunderbare Weise mitgeteilt worden sein, daß das Gebet zu St. Rochus vor der Pest schütze.⁷⁹ Um genau diesen Schutz beten die unter den Heiligen knienden Beter. Die heiligen Sebastian und Rochus treten mit ihren genau abgebildeten Verdiensten zwischen den strafenden Weltenrichter und die Beter. Nur dort, wo die Menschen sich keines himmlischen Schutzes sicher fühlen können, kann der Tod zuschlagen – auf dem Holzschnitt ist dies in der Mitte der unteren Bildhälfte zu sehen.

Die Pestschrift von Heinrich Laufenberg weist als Titelholzschnitt die heiligen Rochus und Sebastian auf⁸⁰ und beginnt auf der Rückseite mit einem Gebet zum heiligen Sebastian:

O seliger fürst Sebastian, / Wir ruffen dich in nöten an. / Dein glaub ist groß, bit, / Daz wir uns üben guoter syt, / Gein unserm heren ihesu cryst, / Der aller geschöpff gewaltig ist, / Das er uns von dem üblen brechen / Der pestilentz unser sünd nit rechen. / [...] / Almechtiger herr ewiger got, / Behüt uns vor dem gehen todt / Umb das erwerben dins seligsten marterer / Und des kostichen dynes dieners herr / Sebastian⁸¹.

Der Heilige wird auf seinen großen Glauben, der bis in den Tod unerschüttert blieb, hingewiesen; dies ist das Verdienst, das er vor Gott erworben hat. Daraufhin wird er gebeten, bei Jesus Christus darum zu bitten, die Sünden der Menschen nicht mit der Pest zu rächen. Sodann wird Gott auf das Verdienst des Martyrers hingewiesen und *durch* sein *erwerben* gebeten, die Menschen vor dem jähen Tod der Pest zu verschonen. Das Heiligenverdienst wird Gott also als Ausgleich der menschlichen Sünden dargeboten,

Sebastiansreliquie aus dem Kloster Gronau und ihre Verehrung. In: NasA 71 (1960). S. 224–234. S. 229; Brossolet J[aqueleine] – Mollaret, H. H.: L'Iconographie de la peste et son intérêt. In: Verhandlungen des XX. Internationalen Kongresses für Geschichte der Medizin Berlin, 22.–27. August 1966. Hrsg. v. Heinz Goerke – Heinz Müller-Dietz. Hildesheim 1968. S. 501–506. S. 503.

⁷⁸ Vgl. zur spätmittelalterlichen Legende vor allem: Das Leben des heiligen Rochus. Nürnberg: [Drucker der Rochuslegende] 1484. [Hain 13928]. Zur weiteren Überlieferung der Legende vgl. Trüb, Paul C. L.: Heilige und Krankheit. Stuttgart 1978 (= GuG 19). S. 49, auf S. 253 jedoch falsche Datierung; Vaslev, Irene: The Role of St. Roch as a Plague Saint. A Late Medieval Hagiographic Tradition. Phil. Diss. Washington, D. C. 1984. Besonders S. 61–98.

⁷⁹ Francesco Diedo: Vita Sancti Rochi Confessoris (= ActaSS Aug. III) 4,35. S. 399–407. S. 407: *cujus meritis ad eum confugientes peste liberantur*. Zu weiteren Kultformen vgl. etwa: Dormeier, Heinrich: St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation. In: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1985. S. 7–72. S. 11 f.

⁸⁰ Laufenberg (wie Anm. 25). 1r.

⁸¹ Ebd. 1v. Es erfolgen im Anschluß weitere Gebete zum heiligen Michael, zu allen heiligen Martyrern und Maria.

die eigentlich mit der Pest bestraft werden müßten. Das Heiligengebet ist insofern Arznei, als es ein Mittel ist, aus dem Kirchenschatz die Sündenstrafe zu tilgen, die in der Form der Pest den Menschen droht.

Bei Brunschwig wird das Gebet zu Maria, Sebastian und Rochus gar deswegen empfohlen, da diese *fürsprecher wellent syn gegen got den almechtigen, das er seynen zorn ab stelle und ablaß*⁸². Die Heiligen stehen also mit ihren Verdiensten vor Gott und können ihn durch ihre Fürsprache für die Menschheit von seinem Plan zu strafen abbringen. In dem Reimpaargedicht ‚Von der Pestilenz‘ des Nürnberger Wundarztes, Barbiers und Meistersingers Hans Folz († ca. 1513) kommt dieses Denken explizit zur Sprache; er rät zum Gebet zum heiligen Sebastian, denn der Beter könne *durch sein gepet versünet werden*⁸³. Die Marter Sebastians ist stellvertretende Sühne, die in Kraft gesetzt werden kann, indem der Mensch ihn *heil<i>gt, fast feyert und ert, / Das der werd von der plag ernert*⁸⁴.

Das als Einblattdruck hergestellte gereimte Pestregiment von Hans Andree († nach 1460) zeigt am oberen Rand die Sebastiansmarter. Im Text heißt es vor vielen medizinischen Ratschlägen:

Des ersten halt den rat, den ich meyn, / Wann der duncket mich sicher nit kleyn /
Das man in diser sach ernstlich sol / Anrueffen got, das hilfzet sicher wol, / Sant
Sebastians auch nit vergiß / Wann sein helffen ist auch gar gewiß.⁸⁵

Auch hier zeigt die Abbildung, warum Sebastian vor der Pest schützen kann. Sein Martyrium befähigt ihn zum Schutz vor der Gottesstrafe, ja läßt gar seine Hilfe als *gewiß* erscheinen.

3.1.3 Die zweifache Arznei

Die Verdienste der Pestheiligen, die dadurch zu besonderem Schutz vor der Krankheit fähig sind, erklären, warum sie in großenteils medizinisch bestimmten Traktaten abgebildet werden. Sie haben oft keinen expliziten Bezug zum Text. Der Traktat Heinrich Steinhöwels ist frei von religiösen Anspielungen; doch bei zwei Druckauflagen zeigt die U-Initiale am Textanfang

⁸² Brunschwig (wie Anm. 20). Vra.

⁸³ Hans Folz: Von der Pestilenz [Reimpaargedicht]. [Nürnberg; Hans Folz 1482] [Hain 7220; GW 10146]. 2v. Ed. *Hanns Fischer*: Hans Folz. Die Reimpaarsprüche. München 1961 (= MTUDL 1). S. 412–428. S. 413¹³.

⁸⁴ Folz: Von der Pestilenz [Reimpaargedicht]. 2v. Ed. *Fischer* (wie Anm. 83). S. 413^{15 f.}

⁸⁵ Tormanita [eigentl. Hans Andree]: Vil menschen weren der pestelentz frey... Einbl. Augsburg: Günther Zainer c. 1476–78 [Copinger 5331]. Zur handschriftl. Überlieferung des Pestgedichts vgl. *Haage, Bernhard Dietrich*: Das gereimte Pestregimen des Cod. Sang. 1164 und seine Sippe. Metamorphosen eines Pestgedichtes. Pattensen 1977 (= Würzburger medizinhistorische Forschungen 8). Der Name ‚Tormanita‘ weist auf den berühmten Arzt Johannes von Tornamira († 1395), Professor der medizinischen Fakultät Montpellier und zeitweilig päpstlicher Leibarzt, der aber als Verfasser des Pestgedichtes nicht in Frage kommt (vgl. ebd. S. 19 f. und *Dens.*: Art. Andree, Hans. In: *VerLex* 1 (21978). Sp. 351 f.). Handschriftliche Textzeugen nennen ‚Hans Andree‘, dessen Biographie indessen nicht näher bekannt ist.

die Sebastiansmarter⁸⁶; eine weitere Auflage weist einen Titelholzschnitt mit den heiligen Sebastian und Rochus auf⁸⁷. Doch besteht wirklich kein Zusammenhang zwischen diesen Heiligenbildern und dem Text?

Wenn die Pest zum einen durch die Strafe Gottes und zum anderen durch die Wirkungen der Natur hervorgerufen werden kann, so gibt es auch zwei Arten, der Pest zu begegnen. Die Abbildung des Heiligen soll hier erstens helfen, einer als Gottesstrafe verursachten Pest entgegenzutreten. Das Pestregiment gibt zweitens Ratschläge für natürlich verursachte Pesterkrankungen.

Diese Dichotomie zeigt sich auch in der Bezeichnung dieser beiden Arten, auf die Seuche zu reagieren: Jung kennt in diesem Zusammenhang sowohl eine *geystliche artzney*⁸⁸ als auch eine Arznei im Sinne einer medizinischen Therapie. Genauso steht es um die Bezeichnung des Mediziners und des Geistlichen. Beide können die Pest therapieren, und so sind beide auch Arzt. Brunschwig bezeichnet in diesem Sinne neben dem (medizinischen) Arzt den Seelsorger als *geistigen artzog*⁸⁹. Ist nun die Pest nicht allein göttlich, sondern auch natürlich verursacht, kann sie auch auf zweierlei Weise therapiert werden. Die Therapie ist nicht allein das religiöse Begegnen einer durch transzendente Mächte verursachten Erscheinung. Da durch Naturbeobachtung medizinische Erklärungsmuster neben die religiösen treten, tritt auch der Mediziner neben den Geistlichen.

Ein Holzschnitt in Brunschwigs Traktat⁹⁰ zeigt daher einen Arzt mit einer Harnflasche und einen Mönch mit einem Rosenkranz nebeneinander an einem Krankenbett. Dies ist dadurch verständlich, daß entweder die Medizin oder Werke der Frömmigkeit die Pest heilen oder verhindern können. Für die Medizin, die einem solchen geistlichen Arzt zur Verfügung steht, nennt Jung ein Beispiel. So könne man vom Priester Gebete zu Maria, allen Heiligen, besonders aber zu Sebastian und Rochus erhalten⁹¹. Solche Gebete seien den Kindern beizubringen; für ganz junge Kinder gebe es

⁸⁶ Heinrich Steinhöwel: Buochlin der ordnung wie sich der mensch halten sol zu den zÿten diser grusenlichen kranckheit. Ulm: Johannes Zainer 1473 [Hain 15058]. 3r. [Faksimile bei Karl Sudhoff: Der Ulmer Stadtarzt und Pestschriftsteller Doctor Heinrich Steinhöwel. In: Ders. – Karl Sudhoff (Hrsg.): Die ersten gedruckten Pestschriften. München 1926. S. 171–215. Nicht paginierter Anhang.]; Esslingen: Konrad Fyner 1474 [Hain Nachtr. 335].

⁸⁷ Ulm: Johannes Zainer ca. 1482 [Hain 15056].

⁸⁸ Jung (wie Anm. 21). AIVv. AVr. AVv. AVIIIr. Vgl. auch die ‚Instruktion wider die Pestilenz‘ des Ulrich Ellenbog († 1499) (Memmingen: Albrecht Kunne 1494 [Hain 6581; GW 9287]. 3r. Ed. Anton Breher: Der Meminger Stadtarzt Ulrich Ellenbog und seine Pestschriften. Kempten [= Med. Diss. Berlin] 1942. S. 39–89. S. 44), der zeitweilig Leibarzt des Herzogs Johann von Bayern und Professor an der medizinischen Fakultät in Ingolstadt war. Auch Ellenbog redet von *ertzney* im Sinne der medizinischen Therapie bzw. Prophylaxe und den Werken der Frömmigkeit.

⁸⁹ Brunschwig (wie Anm. 20). Vra

⁹⁰ Ebd. VIr.















⁹¹ Jung (wie Anm. 21). AVr: *Verain dich also mit got und rüff dar zuo an die hochwirdig junckfraw Maria, die lyeben heyligen und besunder den heyligen martir sanctum Sebastianum, sanctum Eurochum, der verdienen ist groß bei dem herren. Die mügen dir groß erwerben. Sein auch andechtig gebett von in finstu bey dem geystlichen.*

noch ein anderes Verfahren. Andächtige Menschen erstellten mit diesen Gebeten *zedelin und higken die den jungen kindern an ir hels und betten sy für die kind*.⁹² Gemeint sind hier Gebets-, Andachts- bzw. Amulettzettel, die Kindern an ihren Körper geheftet wurden, um diese mit dem Schutz der Heiligen zu versehen. Solche Pestblätter erfüllen also hier eine apotropäische Funktion. Doch reiche die Bitte um Heiligenfürsprache, zumindest für den Erwachsenen, nicht immer aus. Ohne die wirkliche Reue und das Bestreben, sich mit Gott auszusöhnen, sei dem Beter Lauheit vorzuwerfen.⁹³ Wenn man die paränetische Funktion der Pest berücksichtigt, so ist dies auch nur zu verständlich, soll die Krankheit den Menschen doch zur Besserung animieren. Denn dies geht nur durch die innere Umkehr, aufgrund derer dann Gott von der Pest ablöst.⁹⁴

Zwischen geistlichem und natürlichem Arzt besteht ein Ranggefälle. Denn der höchste Arzt, so sagt Grünpeck, sei Jesus Christus, der von allen Krankheiten befreien könne.⁹⁵ Hier ist natürlich zuerst an die Verschonung von der Gottesstrafe zu denken. Doch ist es auch Gott, der den Menschen die Fähigkeit gibt, wirksame natürliche Arznei für das Leiden zu finden.

3.2 Exorzismus und Zauber

Auf der Rückseite des Titelholzschnitts des Culmacherschen Pesttraktats⁹⁶ findet sich der folgende Text:

<p>      </p> <p><i>Antidotum nazareni auferat necem intoxicacionis</i></p> <p>      </p> <p><i>Sancrificet alimenta pocula trinitas alma.</i></p> <p>   </p> <p><i>Est mala mors capta: dum dicitur ananizapta.</i></p> <p>  </p> <p><i>Ananizapta ferit mortem: que ledere querit.</i></p> <p>  </p> <p><i>Ananizapta dei sit semper medicina mei.</i></p>	<p>Das Gegengift des Nazareners nehme weg den Tod durch Vergiftung.</p> <p>Die Trinität heilige gütig die Gefäße der Nahrung.</p> <p>Der böse Tod ist gefangen: Darum wird ananizapta gesagt.</p> <p>Ananizapta schlägt den Tod, der zu verletzen versucht.</p> <p>Das Ananizapta Gottes sei immer meine Arznei.</p>
--	--

⁹² Ebd. AVrv.

⁹³ Ebd. AVv: *Aber wir [Jung schließt mit wir wohl sich selbst wie auch das lesende und folglich erwachsene Publikum ein] sein law leyder. Also wiltu dich wol versehen, so ver-eine dich anfenglich gegen got.*

⁹⁴ Ein tractat von der dotlichen sucht der pestelentz (wie Anm. 32). 1rv: *Das [sc. Umkehr und gute Vorsätze des Menschen] siecht der almechtige got ane und erhört sin inni-ges gebet, guten vorsatz und willen und leßet dem selben menschen das mittel der gesuntheit zu behalten oder widder zu bringen zu teyl werden.*

⁹⁵ Grünpeck (wie Anm. 37). 12v: *Und vor allen dingen <sc. mag man> des rats pflegen des aller hochstenn artztes Jhesu cristi, der uns von allen kranckheytenn mag erledigen.*

⁹⁶ Culmacher (wie Anm. 16). AIv.

Bei der Buchstabenkombination *ananizapta* handelt es sich um ein Akrostichon, die Aneinanderfügung der Anfangsbuchstaben aller Wörter der ersten beiden Verszeilen. Die hebräischen Buchstaben zusammen geben jeweils den Anfangsbuchstaben des darunter stehenden Wortes wieder und ergeben ebenfalls *ananizapta*.⁹⁷ Die Auflösung des *ananizapta* in diesen Spruch gegen den ‚Tod durch Vergiftung‘ – und als einen solchen sah man die Pest an – ist im Mittelalter in dieser Form bis jetzt nur noch einmal als Aufschrift auf der Sakristeitür in der Hofkapelle des Kelleramtsgebäudes in Meran überliefert.⁹⁸ Es existieren jedoch noch weitere Auflösungen dieses oder eines leicht abgewandelten Akrostichons. Letztlich gibt es trotz zahlreicher Erklärungsversuche noch keine befriedigende Lösung; die hebräischen Buchstaben lassen aber einen Zusammenhang mit der jüdischen Kabbala vermuten. Durch das Notariqon, einem Verfahren, bei dem aus den Anfangs- oder Endbuchstaben von Wörtern der heiligen Schrift neue Wörter gebildet werden, soll verborgenes Wissen offenbar gemacht werden.⁹⁹

Der Zusammenhang, in welchem der Text hier erscheint, läßt aber durchaus auf seinen Gebrauch schließen. Daß er in einem Pesttraktat vorkommt, zeigt, daß es sich um eine apotropäische Formel gegen die Pest handelt. Ja wenn das *ananizapta* gar *medicina* genannt und dezidiert als göttlich (*ananizapta dei*) bezeichnet wird, so glaubte man die Buchstabenkombination mit himmlischer Kraft ausgestattet. Von Relevanz ist auch das viermalige Kreuzzeichen zwischen den Textzeilen. Es korrespondiert mit der viermaligen Nennung des *ananizapta* (dreimal in lateinischer, einmal in hebräischer Schrift). Denn das Kreuzzeichen fordert – ähnlich wie in liturgischen Büchern – dazu auf, sich beim Sprechen der Buchstabenkombination zu bekreuzigen. Daß das Bekreuzigen nun beim Sprechen des *ananizapta* erfolgt, verweist ebenso auf dessen göttliche Dignität. Zu denken ist bei diesem Verfahren sicherlich an einen Exorzismus, bei dem durch das Sprechen einer mit göttlichem Charisma ausgestatteten Formel die „Vertreibung der Schadensmächte“¹⁰⁰ durchgeführt werden sollte. Schadensmächte waren Teufel und Dämonen, die in diesem Fall wohl auch als Verursacher der Pest gesehen wurden. Durch „wahre Frömmigkeit [...] und Exorzismen“¹⁰¹ konnten sie unschädlich gemacht werden. Daher rührt auch der Abdruck des *ananizapta*-Textes und die Aufforderungen zu Umkehr, Reue und Buße im weiteren Verlauf des Traktats. Letztlich zeigt sich wieder, daß die Pest als von überirdischen Mächten verursacht betrachtet wurde. Zwar ist es hier nun nicht Gott, der die gerechte Strafe oder eine Mahnung zur Besserung

⁹⁷ Alef, Nun, Alef, Nun, Iod, Samech, Alef, Pe, Tet, Alef = ANANISAPTA.

⁹⁸ Münsterer, Hanns Otto: Amulettkreuze und Kreuzamulette. Studien zur religiösen Volkskunde. Regensburg 1983. S. 40.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 41. Dort Hinweise auf verschiedene Deutungsversuche in der Forschung.

¹⁰⁰ Böcher, Otto: Art. Exorzismus I: Neues Testament. In: TRE 10 (1982). S. 747–750. S. 750. Vgl. auch Nagel, William: Art. Exorzismus II: Liturgiegeschichte. In: TRE 10 (1982). S. 750–756. Besonders S. 752 f.

¹⁰¹ Nagel (wie Anm. 100). S. 752.

verhängt; doch sind es böse Geister, als Verursacher des Bösen, die den Besessenen gleichsam in die Sphäre des Bösen rücken. Wer sich durch Werke der Frömmigkeit und durch das Versehen mit dem göttlich gedachten *ananizapta* zu Gott wendet, der gelangt wieder in die Sphäre des Guten und schlägt (*ferit*) den ‚bösen Tod‘ (*malam mortem*), der als die Pest bringender personifizierter Tod auf dem umseitigen Holzschnitt (Abb. 1) abgebildet ist. Der Exorzismus bewirkt hierbei „aus der Kraft Gottes Wiederherstellung und Heil des Menschen“¹⁰². Denn, so zeigte sich bereits, durch den plötzlichen Pesttod war nicht nur das irdische Leben des Menschen bedroht; vielmehr stand auch die ewige Verdammnis zu erwarten, da er im Stande der Sünde starb. Das Sprechen des *ananizapta* trennte deutlich vom bösen Tod und ließ den Sprecher wieder der Sphäre Gottes und des Guten zugehören.

Exorzismen bei Kankheiten sind mehrfach biblisch belegt.¹⁰³ In keinem Fall aber wird die heilende Macht Gottes durch das Sprechen einer Buchstabenkombination wirksam. Durch das Sprechen des *ananizapta* indessen soll eine Lautfolge bewirken, daß die göttliche heilende Macht gleichsam in Kraft gesetzt wird. Das rückt die Formel eher in die Nähe des magischen Zauberspruchs. Daß solche Formeln für Zauber gehalten wurden, belegt die eindringliche Mahnung Hans Folz', nur *worhaftige erczney* zu benutzen, *so si an zauberlist, karackter, segen oder anders unglaubes halben nit beswert* seien.¹⁰⁴ Zauber fällt für ihn also unter Unglaube. Doch die Strafe Gottes kann nur durch Werke des Glaubens, durch Heiligenfürbitte etc. ausgeglichen werden. Und sollte die Pest natürliche bzw. astrologische Ursachen haben, so kommt Hilfe auch nur aus der Natur. Alles andere, auch Zauberei, muß in diesem Sinne – so ist Folz zu interpretieren – unwirksam bleiben.

3.3 ‚Menschliche‘ Therapie durch Medizin

Es konnte bereits festgestellt werden, daß die medizinischen Erkenntnisse aus der *vornunft* und der *erfarunge* gewonnen worden sind.¹⁰⁵ Culmacher nennt hier das Beispiel eines faulen Apfels in einem Haufen, der auch die um ihn herum liegenden Äpfel alle faul werden lasse. Genauso sei es mit einem pestkranken Menschen, der alle Personen ringsherum anstecken könne. Die hieraus zu ziehende logische Konsequenz sei nun, einen solchen Menschen zu meiden, so daß er seine Vergiftung nicht auf die anderen übertrage.¹⁰⁶ Dabei ist sich Culmacher der harten Konsequenz, daß

¹⁰² Kertelge, Karl: Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht. In: Walter Kasper – Karl Lehmann (Hrsg.): Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen. Mainz 1978. S. 9–39. S. 31.

¹⁰³ Vgl. etwa die Heilung von Aussätzigen: Mk 1,40–45 parr.; Lk 17,11–19; Heilung vom Fieber: Mk 1,29–31 parr.

¹⁰⁴ Hans Folz: Von der Pestilenz [Prosatraktat]. [Nürnberg:] Hans Folz 1482 [GW 10111]. 3r. Ed. Hanns Fischer: Hans Folz. Die Reimpaarsprüche. München 1961 (= MTUDL 1). S. 429–437. S. 430^{27–29}. [mhd. *karakter* = nhd. ‚Zauberlist‘; mhd. *list* = nhd. auch ‚Zauberkunst‘; mhd. *segnen* = nhd. auch ‚Zaubersegnen‘]

¹⁰⁵ Culmacher (wie Anm. 16). AIIIr.AVr.

¹⁰⁶ Ebd. AVr: *Aber vorware, einen anhangenden seuchen, als den aussatz, die pestelentz*

nämlich ein an der Pest Erkrankter von den Seinen verlassen und seinem Schicksal überlassen werden muß, durchaus bewußt. Doch sieht er dieses Verhalten als legitim an, denn es sei *das aller best, das keiner sein hawt umb den andern bedarff geben*.¹⁰⁷

Doch ist noch nicht erklärt, wodurch die von Menschen bereitete Arznei ihre Wirksamkeit erlangt. Auch hier sah man Gott als die *causa prima*¹⁰⁸. In der ‚Ordnung der Gesundheit‘ heißt es, *got habe wider all widerwertikait dem menschen geben und gelassen manigerlay hilff und kraft mit krüttern und ler der mayster, die ôn zweyfel all ir krafft und kunst habent von got*. Mit ihr könne sich *der mensch wider all widerwertikait der natur [...] wehren, das er selichlich kumm zuo seinem rechten end*.¹⁰⁹ Ellenbog ruft seine Leser am Ende des Traktats zur Dankbarkeit *dem almächtigen gott* gegenüber auf, da er alle *ler unnd ertzneyen [...] aus seinen gnaden und milticeiten unns zuo nutz* geschaffen habe.¹¹⁰ Die Arznei ist also zur Hilfe des Menschen geschaffen, und so soll er sich auch ihrer bedienen. Die Kräuter sind von Gott erschaffen und mit der Kraft zur Hilfe versehen worden, damit sie dem Menschen in der Not dienen können. Denn wenn der Mensch sich angesichts der Pest nur allein in Frömmigkeit und Gebet übe, so schreibt Folz, *so hette got erczney umsunst erschaffen, und also würden die erczet verlossen, und so hette auch Salamon vergeb<n>s geret: „ere den arczet um deiner notturfft willen.“* [Sir 38,1]¹¹¹

Dem Menschen ist also durch Gott mit der Natur und der Weisheit, diese für sich zu nutzen, die Macht in die Hände gelegt, der Krankheit entgegenzutreten. Brunschwig etwa gibt am Ende seiner Ausführungen an, er habe *durch die hilff des almechtigen gots* sein Buch geschrieben.¹¹² Ist also alle Medizin letztlich durch Gott ermöglicht, so soll der Mensch auch tunlichst von ihr Gebrauch machen. In diesem Zusammenhang gibt Jung seinen Lesern mit drastischen Worten folgenden Hinweis: *Du bist ein vernunftiger mensch,*

und der gleichen, sol man vormeyden; des ist ein gleichniß in offenbarer erfahrung also. Ein wurmessig vormoderter fawler anbruchiger apffel under einem gantzen hauffen macht, das die andern opffel alle fawlen und anbrückigk werden; also thut auch ein rewdig anbruchiger mensch von der pestelentz under vil andern menschen.

¹⁰⁷ Ebd. Culmacher räumt wohl aber ein, daß man in dieser Frage anderer Meinung sein könne: *Hierumb sol yder in seiner eygenn meinung beleiben*.

¹⁰⁸ Zur Frage Gottes als *causa prima* vgl. Bathen, Norbert: Art. Causa prima. In: LThK 2 (31994). Sp. 980 f. Zur Sicht der Medizin als Gottes Gabe vgl. Jole Agrimi – Chiara Crisciani: Wohltätigkeit und Beistand in der mittelalterlichen christlichen Kultur. In: Mirko D. Grmek (Hg.): Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. München 1996. S. 182–215. S. 193 f.

¹⁰⁹ Ordnung der Gesundheit I,1 (wie Anm. 7). S. 281. Es wird hierzu Sir 1,1 zitiert: *Alle weyßhait ist von got dem herren und ist ewiclichen bey im gewesen [...]*. (ebd.)

¹¹⁰ Ellenbog 29v. Ed. Brehner (wie Anm. 88). S. 89

¹¹¹ Folz: Von der Pestilenz [Prosatraktat]. 2v. Ed. Fischer (wie Anm. 104). S. 429^{19–22}. Mit Sir 38 handelt es sich um eine Schlüsselstelle, die zur Legitimation der ärztlichen Heilkunst herangezogen wird: *Von Gott hat der Arzt die Weisheit* (Sir 38,2a). *Gott bringt aus der Erde Heilmittel hervor, der Einsichtige verschmähe sie nicht* (Sir 38,4). Vgl. dazu auch Jung (wie Anm. 21. AVv), der sich auf diese Stelle beruft.

¹¹² Brunschwig (wie Anm. 20). 36rb.

*nit ein vich. Brauch dein vernunft, dann gott hat allen lebenden menschen die artzney vom örtrich erschaffen [...], das die der weiß man nicht veracht.*¹¹³

Selbst vor dem Hintergrund, daß die natürliche Arznei nicht helfen kann, wenn die Krankheit eine Sündenstrafe ist, ist es Hans Folz zufolge nicht gerechtfertigt, keine medizinische Therapie durchzuführen, *wan sich selbs sol niemant verkürzen, so er doch nit weys, ob die erczney hilflich sein möcht oder nit und ob er [...] müste sterben*¹¹⁴. Denn wenn sich erweisen sollte, daß der Kranke die Medizin, die ihm wohl geholfen hätte, nicht angewandt hat, so liegt die Schuld an seinem Leid und Tod einzig bei ihm allein; denn er hat schließlich seine Möglichkeiten verkürzt. Geschähe dies, so möchte sich der Mensch am liebsten selbst Schläge versetzen.¹¹⁵ So bleibt nur die Verhaltensregel, den Arzt aufzusuchen oder vom Schauplatz der Pest zu fliehen, denn dies sei jedenfalls besser, als sich am Ende *selber des sterbens ursach* geben zu müssen.¹¹⁶

Der Mensch ist also in bestimmten Fällen selbst fähig, mit Mitteln der Natur die Pest zu bekämpfen. Wenngleich auch die Mittel – Natur und Vernunft – von Gott gegeben sind¹¹⁷, so kommt es nun doch auf das menschliche Handeln an, nämlich das durch Erfahrung gewonnene Wissen anzuwenden. Dadurch trägt der Mensch auch direkt Verantwortung für seine Gesundheit. Weil dennoch nicht bis ins letzte Klarheit erreicht werden kann, ob die Pest nun vielleicht doch Gottesstrafe ist, so bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als von den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Medizin Gebrauch zu machen und sich gleichwohl dem göttlichen Willen, sollte er der Grund für die Pest sein, zu unterwerfen. Und ein weiteres: Wenn der Mensch sich der Medizin bedient, heißt das nicht, daß er Gottes Willen nicht annehmen will.

4. Der Adressatenkreis der Pesttraktate

Für wen war nun die Lektüre solcher gedruckter Pestschriften bestimmt? Nach *Dormeier* gehören Pesttraktate als Zeugnisse der Volksmedizin „zu den meistgelesenen deutschsprachigen Texten des 15. Jahrhunderts“¹¹⁸; die zahlreichen Auflagen, in denen die Pesttraktate erschienen, legen diese Vermutung nahe.¹¹⁹ Zudem habe das ständig wachsende „volkssprachliche

¹¹³ Jung (wie Anm. 21). AVv.

¹¹⁴ Folz: Von der Pestilenz [Prosatraktat]. 4r. Ed. *Fischer* (wie Anm. 104). S. 430^{46–48}.

¹¹⁵ Vgl. ebd. S. 430⁴⁸: *möcht er in sich schlaen, sich selbs verkürzt <zu> haben*.

¹¹⁶ Ebd. S. 430^{49–51}.

¹¹⁷ Ordnung der Gesundheit I,1 (wie Anm. 7). S. 281.

¹¹⁸ *Dormeier, Heinrich*: St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und nach der Reformation. Ein spätgotischer Altar in seinem religiös-liturgischen, wirtschaftlich-rechtlichen und sozialen Umfeld. In: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1985. S. 7–72. S. 33. *Dormeier* leitet diese Erkenntnis von der hohen Zahl der erhaltenen Drucke und deren starken Gebrauchsspuren ab.

¹¹⁹ Von dem deutschsprachigen Pesttraktat des Ambrosius Jung sind beispielsweise heute vier Druckauflagen bekannt, was auf die „hohe Popularität der Schrift“ hindeutet (*Peter Assion*: Art. Jung, Ambrosius. In: *VerLex* 4 (21983). Sp. 904–907. Sp. 905 f.); die

[...] Fachschrifttum das neue medizinische Wissen über die Grenzen von Beruf und Hochschule hinaus in landessprachig orientierte Schichten und Bevölkerungsgruppen“ eingeführt.¹²⁰ Dies erscheint höchstwahrscheinlich, war doch die Umgangssprache in gebildeten Kreisen, zumal der Medizin und Theologie, Latein. Hinweise in den untersuchten Quellen bestätigen, daß es sich um für einen breiten Leserkreis konzipiertes Schrifttum handelt.¹²¹ Grünpeck etwa stellt seinem Traktat ein Pestgedicht Sebastian Brants voran; dies habe er aus dem Lateinischen in *grob teutsch* übersetzt, damit jedermann es verstehen könne; daher gereiche es *dem lesenden gemeinen volcke zu mer verstantnuß und grundtlichem bericht*.¹²² Brunschwig sieht als potentielle Leserschaft auch den *gemeinen man* und nennt hier Bürger wie auch Knechte (*burgers diener*).¹²³ Denen, die nicht genügend Geld haben, bietet er die Arznei gratis an, die er in seinen Pestrezepten beschrieben hat.¹²⁴ Auch existierten kurze volkssprachliche Traktate als Einblattdrucke, die die wichtigsten Verhaltensmaßregeln zu Pestzeiten enthalten. Diese waren leicht handhabbar und wegen der Kürze des Textes auch leicht zu befolgen.¹²⁵

„Ordnung der Gesundheit“ ist in 27 Handschriften, zwölf Inkunabeln, einem Frühdruck, verzweigter Streuüberlieferung sowie in fünf Bearbeitungen überliefert (vgl. Koch – Keil [wie Anm. 8]. Sp. 167 und Hagenmeyer [wie Anm. 7]. S. 85–87). Vgl. auch Haage: Andree (wie Anm. 85) und allgemein Sudhoff: Inkunabeln (wie Anm. 6). S. 163–193.

¹²⁰ Keil, Gundolf: Pest im Mittelalter: die Pandemie des „Schwarzen Todes“ von 1347 bis 1351. In: Walter Buckl (Hrsg.): Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Regensburg 1995 (= Eichstätter Kolloquien 1). S. 95–107. S. 103. Danielle Jacquart (Die scholastische Medizin. In: Mirko D. Grmek (Hrsg.): Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. München 1996. S. 216–259. S. 216) setzt für die Mitte des 15. Jahrhunderts den Beginn der „Geschichte [...] der humanistischen Übersetzungen“ medizinischer Texte an.

¹²¹ Ellenbog (3r. Ed. Breher [wie Anm. 88]. S. 43) gibt an, in seinem Traktat wichtige Texte kompiliert, vereinfacht und daher *durch disen truck zuo gemainem nutz [...] für reich und arm geoffenbart* zu haben. Nach Peter Assion (Art. Ellenbog, Ulrich. In: VerLex 2 (21980). Sp. 495–501. Sp. 497) habe Ellenbog vorwiegend Texte für ein gelehrtes Publikum verfaßt, „für breitere Kreise aber in deutsch“ geschrieben.

¹²² Grünpeck (wie Anm. 37). 2r.

¹²³ Brunschwig (wie Anm. 20). 35ra; 25 ra.

¹²⁴ Ebd. 25ra: *Ob aber yemandts so arm wer in dieser löblichen stat Straßburg, der das [sc. die Arznei] nit zuo bezalen het, es sey burger oder burgers diener, der schick zuo mir ein gesunden menschen, dem gibe ich der gemelten pulver um gott und der lieben zweier heiligen willen sant Sebastian und sant Rochus*. Diese Beobachtung deckt sich mit derjenigen Jan Frederiksens (Art. Brunschwig, Hieronymus. In: VerLex 1 (21978). Sp. 1073–1075. Sp. 1073), der feststellt, daß „sich Brunschwig in seinen mehrmals aufgelegten Schriften bewußt an die breiten Volksschichten wandte“.

¹²⁵ Vgl. etwa Andree (wie Anm. 85), der sein Pestgedicht an den Pesttraktat „Sinn der höchsten Meister von Paris“ (ed. Volker Gräter: Der Sinn der höchsten Meister von Paris. Studien zu Überlieferung und Gestaltwandel. Med. Diss. Bonn 1974 [= Untersuchungen zur mittelalterlichen Pestliteratur 3,1]) anlehnt und dabei aber deutlich vereinfacht (vgl. dazu Haage: Andree [wie Anm. 85]).

Der Kreis der Leser bestand also nicht allein aus Ärzten, sondern auch literaten Laien, für die volkssprachliche Texte verfaßt oder übersetzt wurden.

5. Abschließende Überlegungen

Religiöse und medizinisch-naturwissenschaftliche Erklärungsmuster für die Pest sind, so zeigt es sich für die Pestliteratur des 15. Jahrhunderts, nicht voneinander zu trennen. Dies mag selbstverständlich am ‚Forschungsstand‘ der spätmittelalterlichen Seuchenmedizin liegen.¹²⁶ Doch ist es sicherlich auch auf die spezifische Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters wie auch den durch die Religion bestimmten Alltag zurückzuführen¹²⁷. Religiöser Handlungsbedarf bestand aber deshalb in solcher Dringlichkeit, da allem voran die Bedrohung durch die als existentiell empfundene Pest das Tor zum eschatologischen Unheil sein konnte.

Im späteren 15. Jahrhundert gewann die Pestmedizin an Wirksamkeit und Einfluß¹²⁸ und wurde durch volkssprachliche Texte einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. In der direkten Folgezeit der großen Pest des 14. Jahrhunderts waren in Pesttraktaten „Ansätze empirischen Denkens [...] noch die Ausnahme“¹²⁹. Hingegen findet sich in den Traktaten des folgenden Jahrhunderts der aus der menschlichen Erfahrung gewonnene Gedanke, daß Gott nicht der einzige Urheber der Krankheit sein könne. Denn wenn Gottes Strafe gerecht war, konnte die Peststrafe nur Sünder, nicht aber Fromme und unschuldige Kinder treffen. Diese Überlegung markiert den Anfang der Neugier, die der Suche nach menschlich nachvollziehbaren Gründen für das Sterben in Natur und Astrologie Vorschub leistet. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, der ohne ungerecht zu sein keine Unschuldigen mit der Pest strafen könne, ist also die Ursache für das verstärkte Forschen nach ‚säkularen‘ Pestursachen. Die volkssprachlichen populären Pestschriften belegen, daß diese Überlegung nicht nur in gelehrten Kreisen angestellt wurde, sondern nun auch in der Volksmedizin und -frömmigkeit ihren Platz fand.

Indes blieb das feste Bewußtsein, nicht fähig zu sein, den wahren Grund der Pest zu erkennen. Es war folglich in jedem Fall geboten, einer Pestkrankung sowohl mit religiösen als auch mit medizinischen Mitteln zu begegnen. Darin gründet auch die enge Verwebung beider Behandlungsalternativen in den Traktaten. Dazu ein Beispiel aus Hans Folz' ‚Spruch von der pestilencz‘:

¹²⁶ Vgl. *Bulst*: Heiligenverehrung (wie Anm. 5). S. 66; 78.

¹²⁷ Vgl. etwa *Moeller, Bernd*: Frömmigkeit in Deutschland um 1500. In: *Ders.*: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Hrsg. v. *Johannes Schilling*. Göttingen 1991. S. 86–97. S. 81; *Moeller, Bernd*: Deutschland im Zeitalter der Reformation. Göttingen 1977 (= Deutsche Geschichte 4). S. 36.

¹²⁸ Vgl. *Keil*: Pest im Mittelalter (wie Anm. 120). S. 104.

¹²⁹ *Bergdolt* (wie Anm. 45). S. 26.

Melan- und kurbissam verpunden / Sied man pey jungem fleisch zustunden. / Dar-
aus ein speys werd und ein tranck; / Dovon sol neren sich der kranck. / Gesuntheit
man in alln zusag / Und als, das kürczweyl machen mag. / Doch das sie vor die sacra-
ment / Enpfangen han, wie es sich ent. / Vom schlaff man sie zu vast nit dreyb, / Das
ir natur dest stercker playb.¹³⁰

Auffallend ist jedoch, daß neben der religiösen Reaktion auf die Pest nun auch die naturgeleitete ihren Platz einnimmt. Die Verfasser der Traktate, mehrheitlich wissenschaftlich-humanistisch gebildet, setzen neben die letztlich unerforschliche Begründung der Seuche als Gottesstrafe durch Naturbeobachtung und Systematisierung erwachsene Überlegungen, die eigenständig, ja gar gleichwertig neben die religiöse Ursachenzuschreibung treten. Die Methoden der Pesttherapie waren daher einerseits von praktischer Frömmigkeit und andererseits von naturwissenschaftlich-empirischen Ansätzen geprägt; mithin entstand so das Zusammenspiel „schier unvereinbarer Gegensätze“¹³¹, die *Huizinga* als typisch für das religiöse Leben des Spätmittelalters ansieht. Doch besteht, so zeigte sich, die Unvereinbarkeit der gegensätzlichen Therapiemethoden nur auf den ersten Blick. Denn jede der beiden Behandlungsformen bezieht sich auf eine andere Krankheitsursache, die jedoch dem Menschen verborgen ist; darum ist er dazu gezwungen, vorsorglich beide Methoden anzuwenden.

Der einfache Zusammenhang von Ursache und Wirkung, hier derjenige von Sünde und darauf folgender göttlicher Strafe, schien daher nicht mehr in jedem Falle zu gelten. Es zeigte sich vielmehr, daß es dem menschlichen Erkenntnisvermögen nicht möglich war, von den Erscheinungen auf die Ursache schließen zu wollen. Wie und ob Gott im einzelnen wirkt, bleibt im Unklaren. So kann der Mensch während der Pest auch nicht ermitteln, ob Gott straft oder aber die Natur wirkt.¹³²

Doch ist ein Aufbruch zu erkennen, denn der Mensch erhält durch mit eigener Forschung erbrachte Ergebnisse die Macht zur Pestprophylaxe und -therapie – und diese waren zuvor nur Gebet, Buße und Frömmigkeit.¹³³ Der Eigenstand des menschlichen Denkens also erlangt solches Gewicht, daß es an der göttlichen Vorsehung orientierte Krankheitserklärungen ihrer Allgemeingültigkeit beraubt¹³⁴ und so – zumindest partiell – die Welt

¹³⁰ Folz: Von der Pestilenz [Reimpaargedicht]. 9r. Ed. Fischer (wie Anm. 83). S. 423^{329–338}.

¹³¹ *Huizinga, Johan*: Herbst des Mittelalters. Stuttgart ¹¹1975. S. 248.

¹³² Vgl. dazu *Flasch, Kurt*: Die Pest, die Philosophie, die Poesie. Versuch, das ‚Decameron‘ neu zu lesen. In: *Walter Haug – Burghart Wachinger* (Hrsg.): Literatur, Artes und Philosophie. Tübingen 1992 (= *Fortuna vitrea* 7). S. 63–84. S. 82.84. *Jacquart* (wie Anm. 120. S. 240 f.) zeigt, daß die spätmittelalterliche Medizin sich durchaus bewußt war, daß sie den Zusammenhang von (Krankheits-)Ursache und Wirkung nicht im letzten klären könne.

¹³³ Vgl. dazu *Agrimi – Crisciani* (wie Anm. 108). S. 213 f. und *Neithard Bulst*: Krankheit und Gesellschaft in der Vormoderne. Das Beispiel der Pest. In: *Ders. – Robert Delort* (Hrsg.): *Maladies et société (XII^e–XVIII^e siècles)*. Actes du colloque de Bielefeld novembre 1986. Paris 1989. S. 17–47.

¹³⁴ Vgl. etwa die Kritik, die Jung (wie Anm. 21. AVv) und Folz (Von der Pestilenz [Prosatraktat]. 2v.4r. Ed. Fischer [wie Anm. 104]. S. 429^{14–22}. 430^{45–51}) an denjenigen

entzaubert. Hingegen soll der Mensch nun seine Vernunft und seinen freien Willen, den Gott in ihm angelegt hat, gebrauchen. So sagt Culmacher, es sei falsch anzunehmen, bei einer Pestseuche müßten alle Menschen sterben. Denn Gott habe den Menschen derart erschaffen, daß er *mage des todes ferlikeit vermeiden, den anhangenden seuchen der pestelentz fliehen, ertzeney gebrauchen und alle dingk thun oder lassen noch seiner wilkore und freyen willen*.¹³⁵

üben, die die Pest einzig als durch Gottes Willen verursacht betrachten und, indem sie keine ‚natürliche‘ Arznei anwenden, sich selbst verkürzen.

¹³⁵ Culmacher (wie Anm. 16). AIIIv.

Der Apostel Thomas in China

Die Herkunft einer Tradition

Jürgen Tubach

Ende des Jahres 1545 reiste Francisco de Jassu y Xavier (geb. 7. April 1506 auf Schloß Xavier in Navarra, gest. 3. Dez. 1552 auf der Insel Sancian vor Kanton)¹ von Indien nach Malakka, wo er einen Kaufmann aus Portugal traf, der gerade aus China gekommen war. Der unternehmungslustige Portugiese hatte dort einen vornehmen Chinesen getroffen, der gerade vom Kaiserhof in Peking zurückgekehrt war. Dieser berichtete dem erstaunten Kaufmann, „in seinem Land wohnten viele Leute in einem Gebirge, getrennt von den anderen Leuten, die kein Schweinefleisch aßen und viele Feste beobachteten“, aber keine Muslime wären². Franz Xaver, dessen Neugierde ebenfalls geweckt war, schrieb einige Monate später am 10. Mai 1546 in Amboina³ seinen Ordensbrüdern in Europa einen Brief, in dem er ihnen die ganze Begebenheit ausführlich schildert und eigene Überlegungen anknüpft. Da bereits der chinesische Gewährsmann aufgrund seiner Informationen betonte, daß das merkwürdige Gebirgsvolk nicht dem muslimischen Glauben anhinge, schloß Franz Xaver, es könnte sich nur um Christen handeln, die ähnlich wie die Äthiopier bestimmte alttestamentliche Vorschriften beibehalten hätten⁴, oder um Juden, etwa die 10 Stämme, die seit ihrer

¹ Zu Leben und Werk des Freundes von Ignatius Loyola vgl. die monumentale Biographie von G. Schurhammer (Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit I.II.1–3, Freiburg [– Basel – Wien] 1955. 1963. 1971. 1973 > Francis Xavier. His Life and Times I–IV, Roma 1973.1977.1980.1982).

Die benutzten Sigla für Zeitschriften, Reihenwerke und Lexika richten sich nach Siegfried Schwertner, Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis (Berlin/New York 1976) > Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (ebd. ²1994).

² Schurhammer, Der „Tempel des Kreuzes“, in: AM 5 (1930) 247 f = Ders., Gesammelte Studien II (Rom/ Lisboa 1963) 782, portugiesischer Text: eb. 1963:781 Anm.; Ders. – J. Wicki (ed.), Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius Scripta I (Roma 1944) 334 f, Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta I. (MHSJ 6/7 Fasc. 71–79) Madrid 1899–1900, 407.

³ Zu Xavers Aufenthalt in Amboina vgl. Schurhammer, Franz Xaver II., 648–736.

⁴ Vgl. dazu E. Ullendorff, Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity, in: JSSt 1 (1956) 216–256 = Ders., Studia Aethiopica et Semitica (Stuttgart 1987) 2–42; Ders., Ethiopia and the Bible (London 1968. Repr. 1983.1988.1989.1992) 73 ff.

Wegführung nach Assyrien verschollen waren⁵. Um in dieser Frage mehr Gewißheit zu erhalten, bat er viele Händler und Reisende, die auf portugiesischen Schiffen in die Hafenstädte Chinas segelten, über das seltsame Gebirgsvolk Erkundigungen einzuholen, ob es sich tatsächlich um Christen oder Juden handele. Seinen Brief schloß Franz mit einem Hinweis auf den möglichen apostolischen Ursprung der in China vermuteten Christen. Er schrieb:

„Viele sagen, der Apostel Sankt Thomas sei nach China gegangen und habe viele Christen gewonnen. Und die Kirche von Griechenland, bevor die Portugiesen über Indien herrschten, hätten Bischöfe geschickt, die Christen zu unterrichten und zu taufen, die Sankt Thomas und seine Schüler in diesen Gegenden bekehrten. Einer dieser Bischöfe sagte, als die Portugiesen Indien gewannen, nachdem er von seinem Land nach Indien gekommen sei, habe er die Bischöfe, die er in Indien traf, sagen hören, Sankt Thomas sei nach China gegangen und habe Christen gewonnen.

Wenn ich etwas Sicheres über diese Gegenden Chinas oder andere erfahre, dann werde ich euch schreiben, was ich aus Erfahrung von ihnen sehe oder kennen lerne.“⁶

Den Schleier, der auf den geheimnisvollen Gebirgsbewohnern lag, konnte Xaver nicht lüften. Seine Informanten wußten nichts Näheres zu berichten, weshalb er in seinen späteren Briefen auf die Episode nicht mehr eingeht.

Der Überlieferung, daß der Apostel Thomas bis China gekommen sei, schenkte Franz Xaver offenbar kein volles Vertrauen. Seinen Mitbrüdern berichtet er lediglich, was man in Indien alles über die Missionsreisen des Apostels zu erzählen wußte. Mit dem dabei namentlich nicht genannten Bischof war Xaver sogar befreundet. Er hatte Ya'qōb (gest. ca. 1551–53), wie der Bischof hieß, im Januar 1545 im Franziskanerkloster S. Antonio in Cochín kennengelernt⁷. Jakob war 1504 zusammen mit den Bischöfen Thomas, Yahḥalāhā und Denhā im Auftrag des nestorianischen Patriarchen Elias V. (1502–1503), dem die Inder jurisdiktionell unterstanden, an die Malabar-Küste gekommen⁸. Die gleiche Tradition gab bereits 1533 einer

⁵ Zur Suche nach den verschollenen Stämmen Israels vgl. P. Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen* (AKG 31) Berlin 1958.

⁶ Schurhammer-Wicki, *Epistolae* 335; *Monumenta* I 407, Schurhammer, „Tempel des Kreuzes“ 248 = *Gesammelte Studien* II 782; vgl. Ders., *Franz Xaver* II.1, 487.645 f.

⁷ Schurhammer, *Franz Xaver* II., 486 f u.ö.; Ders., *Der Ursprung des Chinaplanes des Hl. Franz Xaver*, in: *AHSJ* 22 (1953) 38 = *Gesammelte Studien* III (ebd. 1964), zu Jakob vgl. noch P. J. Podipara, *Die Thomas-Christen* (Würzburg 1966) 101–103.105.106 [*< The Thomas Christians, Bombay 1971*]; L. Brown, *The Indian Christians of St Thomas* (Cambridge u.a. 1956. ²1982) 15.18 f; St. Neill, *A History of Christianity in India* [I] (Cambridge u.a. 1984) 194 f.197.198.199 f, sowie bes. A. M. Mundadan, *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob, 1498–1552* (Bangalore 1967); Ders., *History of Christianity in India* I (Bangalore 1984. Repr.1989) 283–287.295–302.304–311.342–347, sowie auch R. Gulbenkian, *Jacome Abuna, an Armenian bishop in Malabar (1503–1550)*, in: *Arquivos do Centro Cultural Português* 4 (Paris 1972) 149–176.

⁸ G. Schurhammer, *Three letters of Mar Jacob, bishop of Malabar, 1503–1550*, in: *Gregorianum* 14 (1933) 62 f = *Gesammelte Studien* II (Rom/Lisboa 1963) 333 f; Podi-

der zuvor erwähnten Bischöfe zu Protokoll, als Miguel Ferreira im Auftrag des Gouverneurs Nuno da Cunha (1529–1538)⁹ bzw. König Johann (João) III. (1521–1557) dreizehn Personen in Mailapur – der Ort war seit 1517 in portugiesischem Besitz – zur Thomasüberlieferung befragte¹⁰. Die Aussage des syrischen Abunas (Bischofs)¹¹, durch einen Eid bekräftigt, wurde von etlichen Autoren des 16. und beginnenden 17. Jahrhundert für die Darstellung der Anfänge der indischen Kirchengeschichte benutzt. Die Chinareise des Apostel Thomas ist darin ein fester Bestandteil der einheimischen Tradition¹².

Franz Xaver nahm die Nachricht von einem Chinaaufenthalt des Apostels, wie bereits erwähnt, mit einer gewissen Skepsis auf¹³, da sie der westlichen Tradition völlig fremd ist¹⁴. Die apokryphen Thomasakten, die vermutlich im 3. Jahrhundert n. Chr. in Edessa entstanden, lokalisieren das

para, Thomas-Christen 101; B. E. Colless, *The Traders of the Pearl. The Mercantile and Missionary Activities of Persian and Armenian Christians in South-East Asia II*, in: *Abr-Nahrain* 11 (1971) 6–8; Brown, *Indian Christians* 16–18; A. Mingana, *The Early Spread of Christianity in India*, in: *BJRL* 10 (1926. Repr. Nendeln 1967) 473 f.

⁹ Zu seiner Amtszeit vgl. J. F. Ferreira Martins, *Crónica dos Vice-Reis e Governadores da Índia I* (Nova Goa 1919) 286 f.

¹⁰ Eine Abschrift der Zeugenaussage ist erhalten, jedoch nicht veröffentlicht. Inhaltsangabe bei Schurhammer, Franz Xaver II.1, 570–573, vgl. auch A. Vāth, *Der hl. Thomas der Apostel Indiens* (AMMG 4) Aachen ²1925, 34–37. Zu der Befragung vgl. A. M. Mundadan, *Sixteenth Century Traditions of St Thomas Christians* (Bangalore 1970) 76 f; Ders., *History I* 421.

¹¹ Schurhammer identifizierte den Bischof anfangs mit dem genannten Thomas (Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Hl. Franz Xaver, Leipzig 1932 = Ders., *Gesammelte Studien I*, Rom 1962, 7 No. 70), gab aber später diese Gleichsetzung auf (Franz Xaver II.1, 570 Anm.158).

¹² Schurhammer, Franz Xaver II.1, 571; vgl. Vāth, *Thomas* 35.

¹³ Fernão Mendes Pinto (ca.1509/11–8.Juli 1583), der in seiner *Peregrinação* über seine Abenteuer in Ostasien berichtet, hatte weniger Skrupel. Er will in China Christen getroffen haben, von denen die Männer meistens Thomas und die Frauen meistens Maria hießen (so in einem von J. Rebello aufgezeichneten Gespräch: G. Schurhammer, Fernão Mendes Pinto und seine „Peregrinação“, in: *AS* 3, 1926, 199 vgl. dazu 203 f. 217 f.219 f = Ders., *Gesammelte Studien II*, Rom/Lisboa 1963, 51 vgl. 54 f.65 f.; Ders. *Un documento inedito sobre Fernão Mendes Pinto*, in: *Revista de História* 13, Lisboa 1924, 85 f = ebd. 107; vgl. R. D. Catz [ed.], *The Travels of Mendes Pinto*. Fernão Mendes Pinto, Chicago-London 1989, 190.360.611 Kap. 96.164.

¹⁴ Auf die Mission des Apostels in China geht der (griechisch-orthodoxe) Metropolit Grigorios Phatseas (Gregorio Facea 1762–68, geb. 1722) von Philadelphia (mit Sitz in Venedig) in seiner *Geographie* ein (zitiert bei Nikodemos 1989: 296 Anm. 31, zur Person bzw. der Diözese vgl. M. I. Μανουσακα, *Συλλογὴ ἀνεκδότων ἐγγράφων ἀναφερομένων εἰς τοὺς ἐν Βενετίᾳ Μητροπολίτας Φιλαδελφείας*, in: *Thesaurismata* 6, Venezia 1969, 7–112; Γ. Σ. Πλουμίδης, *Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Φιλαδελφείας Γρηγόριος Φατοῦσας [1762–1768]*, in: *Thesaurismata* 4, 1967, 85–113). Die Herkunft dieser Überlieferung, die dem Abendland ansonsten unbekannt ist, ließ sich nicht ermitteln. Zu dem an der gleichen Stelle erwähnten „allbekannten Turm Chinas“ vgl. A. Herrmann, *China*, in: *RAC II* (1954) 1084, R. W. Hewsens, *The Geography of Ananias of Cirak* (BTAVO 77) Wiesbaden 1992, 75.

indische Missionsgebiet des Apostels nicht näher¹⁵. In welchem Teil des Subkontinents sich Thomas aufhielt, ist dem Text, der kaum geographische Namen enthält¹⁶, konkret nicht zu entnehmen. Eine Chinareise des Apostels ist weder den Akten noch der späteren westlichen Tradition in irgendeiner Form bekannt. Thomas gilt allgemein als der Missionar Indiens, der dort als Märtyrer stirbt. Namentlich wird der Ort des Martyriums erst zu Beginn des 13. Jahrhundert im ‚Buch der Biene‘ von Salomon von Basra erwähnt¹⁷. Die erste relativ ausführliche Beschreibung des Apostelgrabes an der Koromandel-Küste (= Maabar < arab. Maʿbar) samt der Lokallegende liefert Ende des gleichen Jahrhunderts Marco Polos Reisebericht¹⁸.

Die Thomas-Überlieferung nimmt in drei umfangreichen Werken aus dem 16. oder beginnenden 17. Jahrhundert einen größeren Raum ein. Ihre Verfasser kannten Indien nur z.T. aus eigener Anschauung. Die ersten Jahrzehnte der portugiesischen Herrschaft behandelt João de Barros (1496–1570) in seinen *Decadas da Asia I-III*. Barros gehört zum Typus des Schreibischgelehrten, er betrat nie Indien, sondern bediente sich der Dokumente, die das Indienarchiv in Lissabon verwahrte. Gaspar Corrêa verbrachte mehr als 50 Jahre in Indien¹⁹. Er kam 1512 als Sekretär des Statthalters Afonso de Albuquerque (1509 – Dez. 1515) nach Indien. Mit den *Decadas IV-XII* setzte Diogo do Couto (geb. 1542) Barros Opus über ‚Asien‘ fort. Couto verbrachte den größten Teil seines Lebens in Indien und starb 1616. Als Grundstock für die Darstellung der Thomas-Legende benutzten die drei Portugiesen die Zeugenaussage des „armenischen Bischofs“, der 1533 unter Eid bekräftigte, daß er in der Aposteltradition wohl bewandert sei, da er seit 20²⁰ Jahren in Südindien verweile und alle „Christen des Apostels“ kenne, die in der Umgebung von Kulam (< Kollam [= Malayalam]/ Quilon) leben. Der „armenische“, sc. ostsyrische (bzw. nestorianische)²¹ Bischof ist einer

¹⁵ W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles I* (London-Edinburgh 1871. Repr. Amsterdam 1968. Repr. 1990) 172–33/II (ebd.) 146–298 [T/Übs]; P. Bedjan, *AMSS III* (Leipzig-Paris 1892. Repr. Hildesheim 1968) 3–175; A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas* (NT.S 5) Leiden 1962; griechische Version: M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II* 2. (Leipzig 1903. Repr. Darmstadt 1959. Repr. Hildesheim 1972) 99–291; vgl. dazu M. Lipinski, *Konkordanz zu den Thomasakten* (BBB 67) Frankfurt 1988.

¹⁶ G. Huxley, *Geography in the Acts of Thomas*, in: GRBS 24 (1983) 71–80, bes. 72–74; J. A. Delaunay, *Rite et symbolique en Acta Thomae* vers. syr. I, 2a et ss., in: Ph. Gignoux – A. Tafazzoli (ed.), *Mémorial J. de Menasce* (Louvain 1974) 12 bes. Anm. 2.8.

¹⁷ Mhlwlp, wohl aus Myylpw (Mayilapu) verlesen (= Mayila-pura, „Pfauenstadt“ auf Malayalam), syrischer Text bei E. A.W. Budge (ed.), *The Book of the Bee* (Oxford 1886) 105/119 Z.9 f.

¹⁸ H. Yule – H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo II* (London [1871]. ³1903/1920. Repr. Amsterdam 1975, 353–359/Suppl. p.116–118; P. Pelliot, *Notes on Marco Polo I* (Paris 1959) 96.397; F. Übleis, *Marco Polo in Südasien* (1293/94), in: AKuG 60 (1978) 280–282).

¹⁹ Zu Leben und Werk vgl. A. F. G. Bell, *Gaspar Corrêa* (London 1924).

²⁰ So nach Barros, anders Correa, Couto und die nicht publizierte Zeugenaussage: 15 Jahre.

²¹ Schurhammer (Franz Xaver II.1, 559 Anm. 79/570 Anm.154), Ders., *Armenian bishops in Malabar*, in: *Arquivos do Centro Cultural Português* 4, Paris 1972, 141–148,

der vier Bischöfe, die Elias V. 1503 nach Indien schickte. Der namenlose Abuna berief sich für seine Zeugenaussage zum Wirken des Apostels auf schriftliche Quellen. Was er allerdings zu berichten weiß, entspricht in seinen Grundzügen ganz der südindischen Tradition und nicht etwa den Thomasakten²². Die Apostel Thomas, Bartholomaeus und Judas Thaddaeus – so der nestorianische Bischof – brechen nach Babylonien auf, wo sich ihre Wege allerdings trennen. Thomas begibt sich nach Basra und segelt von dort zu der Insel Sokotra²³. Hier bekehrt er viele Menschen zum Christentum und reist dann nach Mailapur in Indien weiter. Von dort segelt er dann nach China in eine Stadt, die Cambalia hieß, und kehrt dann, nachdem er viele Menschen für das Christentum gewonnen hat, wieder nach Mailapur zurück. De Barros läßt den namentlich nicht genannten Bischof folgendes berichten:

„Und was er über den Heiligen Apostel wußte, wie sie es schriftlich fixiert hatten, war dies: als die Apostel in die Welt zogen, um das Evangelium zu predigen, gingen sie zu dritt: S. Thomas, S. Bartholomäus und S. Judas Thaddaeus; sie erreichten Babylonien und trennten sich dort ... der Apostel Thomas schiffte sich in der neben dem Fluß Euphrat gelegenen Stadt Basra ein, fuhr auf dem Persischen Meer (und) gelangte auf die Insel Sokotra, wo er das Evangelium predigte. Und nachdem er viele zu Christen gemacht hatte, ging er nach Indien in jene Stadt Mailapur, zu jener Zeit eine der berühmtesten Indiens. Und nachdem er dort viele christliche Gemeinden gegründet hatte, schiffte er sich nach China auf chinesischen Schiffen ein und gelangte in eine Stadt namens Cambalia, wo er viele Leute bekehrte und Kirchen zu Ehren Christi errichtete; dann kehrte er wieder in die Stadt Mailapur zurück ...“²⁴.

Corrêa gibt die Zeugenaussage des syrischen Bischofs, den er irrtümlich aus Äthiopien, dem Land des Priesterkönigs Johannes²⁵, kommen läßt, in leicht veränderter Form wieder. Dabei geht er in wenigen Worten inhalt-

anders Gulbenkian, der nachzuweisen sucht, daß Jakob ein Armenier war (Jacome Abuna 149–176).

²² Vgl. Schurhammer (Franz Xaver II.1, 570 f), Mundadan, *Sixteenth Century* 42 f; Ders., *History* I 41 f.

²³ Zur Thomasüberlieferung auf der Insel vgl. Schurhammer (Franz Xaver II.1, 119.124).

²⁴ J. de Barros, *Decadas da Asia* Vol. III₂ (Lisboa 1777/78) 232 f; H. Cidade (ed.), *Asia de João de Barros III* (Lisboa 1946) 404; vgl. A. C. Moule, *Christians in China before the year 1550* (London 1930/ New York-Toronto 1930.1947. Repr. Taipei 1972. Repr. New York 1977/dsgl. [Gordon Press] 1977/ [Chin.Transl. by Hao Zhenhua 1984]) 14 Anm. 17. Die gleiche Tradition vom China-Aufenthalt liegt bei Gaspar Corrêa vor (R. J. de Lima Felner [ed.], *Lendas da India, por Gaspar Corrêa III*, Lisboa 1862. Repr. Nendeln 1976, 424; L. de Almeida, *Lendas da India por Gaspar Correia. Introdução e revisão III*, Porto 1975, 424) und Diogo do Couto (*Da Asia de Diogo do Couto. Dos feitos, que os Portuguezes fizeram na conquista, e descubrimento das terras, e mares do Oriente. Decada quarta. Parte segunda*, Lisboa 1778, 390 f).

²⁵ Im 15. Jh. wird das geheimnisvolle Reich des Priesterkönigs Johannes nicht mehr wie bisher in Zentralasien, sondern in Äthiopien gesucht (vgl. dazu U. Kniefelkamp, *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes*, Gelsenkirchen 1986; L. N. Gumilev, *Searches for an imaginary kingdom. The legend of the Kingdom of Prester John*, Cambridge-New York 1987).

lich, jedoch entsprechend der südindischen Tradition, auf den ersten Teil der Thomasakten ein, wo erzählt wird, daß der Kaufmann Habban, hier latinisiert Abaneus genannt, für seinen Herrn, den indischen König Gondophares, einen Architekten sucht. Mit dem Kaufmann reist Thomas auch nach China. Die Stadt, in der der Apostel dort Mission trieb, erwähnt Corréa nicht. Von China kehrt Thomas offenbar an die Malabarküste in Kerala zurück und reist dann an die Ostküste, an die Coromandel-Küste, im heutigen Tamil Nadu in Südindien:

„Ein Bischof aus den Ländern des Prestre (sc. der Presbyter Johannes), genannt Abuna, der unter den Christen von Malabar tätig war, legte davon Zeugnis ab, daß er es aus ihren Legenden (lendas) hatte und daß die Armenier es ebenfalls hatten, daß nämlich der Heilige Thomas und der Heilige Bartholomäus und der heilige Judas, die drei miteinander, Jerusalem verließen und nach Basra neben Hormuz gelangten, wo sie sich trennten ... und daß der heilige Thomas aus Sokotra nach dem Kap Guardafuy reiste, wo er viele christliche Gemeinden gründete, was diejenigen aus Sokotra bestätigen, wo er sich ebenfalls aufgehalten hatte. Und von dort ging er nach China mit dem Diener eines großen Herrn, genannt Abaneus, welcher auf Geheiß seines Herrn für ihn den besten Architekten, den er fände, suchen sollte, um ihm die besten Häuser zu errichten, die es auf der Welt gäbe. Dieser Abaneus brachte den Heiligen Thomas zu ihm; und er verließ mit ihm Sokotra und ging zum König von China; mit diesem König vollzog er das Wunder der Schritte (o milagre dos paços), wie es in seinen Legenden erzählt wird; und in China gründete er viele christliche Gemeinden und aus China begab er sich nach Indien. Und aus Indien ging er dann nach Coromandel, wo er sein Leben beendete und wo er auch begraben ist.“²⁶

Die von König Johannes III. angeordnete Befragung erwähnt auch do Couto. Er läßt den „in Babylonien geborenen armenischen Bischof“ folgende Aussage machen, die in manchen Details von de Barros abweicht:

„Und was diese unsere Ansicht am meisten bestätigt, war das Zeugnis eines aus Babylonien stammenden armenischen Bischofs, welcher in der Stadt Meliapor in Angelegenheiten des Heiligen in einer Untersuchung befragt wurde, welche der König Johannes befohlen hatte, um näheres über das Leben, den Tod und die Wunder dieses Heiligen zu erfahren, zu dessen Zeugnis der Bischof folgende Worte sagte: ‚Daß er sich seit 15 Jahren in der Stadt Meliapor aufhielt und daß er viele Christen und alte Leute von Bisnaga²⁷ und in Babylonien, woher er stammte, sagen gehört habe,

²⁶ Lima Felner, Lendas 424; Almeida, Lendas 424.

²⁷ Die Portugiesen nannten das von den beiden Brüdern Harihara (1354) und Bukka (1354–1377) etablierte Hindu-Reich von Vijayanagar („Stadt des Sieges“), dessen gleichnamige, 1336 gegründete Hauptstadt 1565 nach der verlorenen Schlacht bei Talikota von den vier Sultanen des Dekhan zerstört wurde, Narsinga oder Bisnaga (Schurhammer, Franz Xaver II.1, 188, zum Vijayanagar-Reich vgl. R. Sewell, *A Forgotten Empire: Vijayanagar*, London 1900. 1924 Repr. Delhi 1962.1970.1980; M. H. R. Sharma, *The History of the Vijayanagar Empire I*, Bombay 1978; P. N. Chopra – T. K. Ravindran – N. Subrahmanian, *History of South India II. Medieval Period*, New Delhi 1979, 26–60 u.ö., B. R. Gopal, *Vijayanagar Inscriptions I–III*, Mysore 1985.1986.1990; B. Stein, *The New Cambridge History of India I.2 Vijayanagar*, Cambridge 1989; zu den monumentalen Ruinen der Stadt vgl. M. S. N. Rao [ed.], *Vijayanagar, Progress of Research 1979–1983*, Mysore 1983; Ders., *Vijayanagar, Progress of Research 1983–1984*, Mysore 1985).

daß der heilige Apostel Thomas von Gott Unserem Herrn, in diese Lande von Indien zusammen mit Judas Thaddaeus geschickt worden sei und daß sie sich nach Babylonien begaben und daß sie von dort nach Basra in ein Land genannt Calacadaca weiterzogen, wo der heilige Judas blieb, und daß der heilige Thomas weiter nach Arabien ging und zur Insel Sokotra gelangte, wo er viele zu Christen machte und ein Gebetshaus baute; und daß er von dort nach dem Königreich Narsinga²⁸ gegangen sei und er in der Stadt Meliapor viele zu Christen gemacht habe; und daß er, nachdem er da einige Jahre verbracht hatte, sich in chinesisches Gebiet begab und er sich in einer Stadt genannt Cambalia aufhielt, in der ein König residierte, und daß er dort viele christliche Gemeinden gründete und Kirchen errichtete und er dann von da nach Melipor zurückkehrte, wo er starb.²⁹

Der Dominikaner Gaspar da Cruz, der 1556, also vier Jahre nach Franz Xavers Tod, nach China kam, referiert in seinem 1569 in Evora erschienen *Tractado de China* die südindische Tradition. Er beruft sich dabei auf einen ‚armenischen Pilger‘, den die Portugiesen anlässlich einer Befragung über die Thomastradition anhörten. Der namenlose ‚Armenier‘ seines Berichts ist mit Barros’ und Coutos ‚armenischem Bischof‘ identisch und ist kein anderer als jener namenlose ‚nestorianische‘ Bischof, dessen Aussage die Portugiesen 1533 zu Protokoll nahmen:

„Als ich mich in dem Land befand, wo der heilige Apostel Thomas das Martyrium erlitt, von den Portugiesen Sam Thome, von den Einheimischen aber Moleapur genannt, erfuhr ich, daß ein sehr ehrbarer Armenier, der auf der Pilgerreise aus Verehrung zum Apostel aus Armenien dorthin kam, kraft des Eides, der ihm zwecks größerer Sicherheit von den Portugiesen, die im Haus des Apostels als Verwalter dienten, gegeben wurde, aussagte, daß die Armenier in ihren sicheren und authentischen Schriften hatten, daß der Apostel, ehe er das Martyrium in Moleapur erlitt, nach China ging, um das Evangelium zu verkündigen. Und nachdem er einige Tage in China verbracht hatte und sah, daß seine Tätigkeit unter ihnen keine Frucht bringen würde, begab er sich nach Moleapur, wobei er in China drei oder vier Schüler³⁰, die er dort gewonnen hatte, zurückließ. Ob diese Schüler, welche der Apostel zurückließ, in diesem Lande erfolgreich wirkten und ob das Land durch sie zur Erkenntnis des Einen Gottes gelangte, wissen wir nicht, da es generell unter ihnen weder Kenntnis des Evangeliums gibt noch des Christentums, noch des Einen Gottes, ja nicht einmal einen Hauch an Ahnung davon, sondern daß sie der Ansicht

²⁸ Als die Portugiesen nach Indien kamen, war Vira Narasimha (1503–1509) Herrscher von Vijayanagar. Sie nannten sein Reich daher Narsinga. Denkbar wäre auch, daß eine Erinnerung an Narsing, den Raja von Kerala (15. Jh.), vorliegt (Chopra, Hoistory 67.68 f.70).

²⁹ Diogo do Couto (Da Asia 390 f), vgl. Gulbenkian, Jacome Abuna 169.

³⁰ Mendes Pinto läßt einen Schüler des Tomé Modeliar namens Johannes in Laos missionieren (Catz, Travels 360 Kap.164 vgl. 564.606.611, zum tamilischen Ehrentitel des Apostels vgl. S. D. Pillai, The Mudaliar Manuscripts, in: [Charles William Egerton] Cotton Memorial Number, Kerala Society Papers Vol. II, Series 7, Trivandrum 1931, 21). Vorausgesetzt ist – Catz macht allerdings darauf nicht aufmerksam – die Zeit des birmanischen Großreiches von Pagan (11.–13. Jh.). Nach der Eroberung der Tempelstadt Pagan durch Qubilai Khan 1287 zerfiel der Staat (vgl. M. Htin Aung, Burmese History before 1287, Oxford 1970). Zur Existenz von christlichen Gemeinden zu dieser Zeit vgl. Ba Than Win, Christians of the First Burmese Dynasty (1044–1300) Rangoon 1982.

waren, daß alles von oben abhinge, so die Schöpfung aller Dinge, wie die Erhaltung und die göttliche Regierung derselben und da sie insbesondere nicht wissen, wer der Urheber dieser Dinge sei, schreiben sie es dem Himmel selbst zu.“³¹

Am ausführlichsten referiert Antonio de Gouvea Ende des 16. Jahrhundert in seiner *Jornada* die Thomastradition³², die inhaltlich in groben Zügen etwa dem entspricht, was man sich in Südindien über des Apostels Wirken erzählte. Nach einem Aufenthalt in Persien bricht Thomas – so berichtet de Gouvea – von Arabien aus zu einer Schiffsreise auf, die ihn zunächst nach Sokotra führt. Von dort segelt er nach Cranganor in Südindien. Thomas predigt an verschiedenen Orten der Malabar-Küste und begibt sich dann nach Mailapur:

„Dort schiffte er sich ein und segelte an Bord chinesischer Schiffe nach China (denn zu jener Zeit waren die Chinesen die Herren der See und befuhren alle jene Meere Indiens) und trat in einer Stadt namens Camballe hervor, welche uns gegenwärtig unbekannt ist (und) in der er eine große Zahl an Seelen, die die Taufe empfingen, bekehrte und Kirchen baute“³³.

Nach einem exkursartigen Abschnitt über China und der Lokalisierung des unbekannten Ortes Camballe³⁴ nimmt er den ursprünglichen Erzählfaden wieder auf und berichtet über das Martyrium des Apostels:

„Doch nehmen wir den Faden unserer Geschichte (wieder) auf: der Heilige Thomas hatte, in China oder an der gegenüberliegenden Küste angekommen, große Erfolge, indem er mehrere zum Glauben an Jesus Christus bekehrte; er ließ dort viele gute Schüler zurück, und nachdem er die Kirche gegründet und den Grundstein für die gute Lehre, wie es sich gehört, gelegt hatte, schiffte er sich dann erneut ein, um nach Mailapur zurückzukehren, wo er nach der Ankunft das machte und erduldet, was

³¹ 1569: fol k III, G. da Cruz, Tractado em que se contam muito por extenso as cou-sas da China (Barcelos 1937) 147 f; Moule, Christians 12 f; C. R. Boxer (ed.), South China in the Sixteenth Century (WHS [Ser.II] 106) London 1953, 212 f; Gulbenkian, Jacome Abuna 161 f, vgl. noch D. F. Lach, Asia in the Making of Europe II.2 (Chicago-London 1965) 784; dsgl. die spanische Bearbeitung von da Cruz durch Juan Gonzales de Mendoza (Parke 1588: 24–26, G. T. Staunton [ed.], The History of the Great and Mighty Kingdom of China and The Situation Thereof. Compiled by the Padre Juan Gonzales de Mendoza II, WHS I, London 1853, 290; M. Griefler [Hg.], Die „Geschichte der höchst bemerkenswerten Dinge und Sitten im chinesischen Königreich“ des Juan Gonzales de Mendoza, Sigmaringen 1992, 47 f; vgl. Lach, Asia 785 f).

³² J.-B. de Glen, Histoire orientale. Composée par A. Gouea (Bruxelles 1609) 3–10; vgl. Moule, Christians 13–18. Die portugiesische Originalausgabe, die 1606 in Coimbra erschien, war mir nicht zugänglich (Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primas da India Oriental).

³³ Glen, Histoire 7; Moule, Christians 15; vgl. M. V[eyssière de] La Croze, Histoire du christianisme des Indes I (La Haye [1724], 21758) 39–40 [nach de Gouvea]; J. Hough, The History of Christianity in India I (London 1839) 34 [Zitat aus Veyssière La Croze]; J. Stewart, Nestorian Missionary Enterprise (Edinburgh 1928. Repr. New York 1980/Trichur, India 1928. Repr. eb. 1961) 103 [nach Hough ohne Verweis auf Veyssière La Croze].

³⁴ Glen, Histoire 7–13; vgl. Moule, Christians 15–17).

vollständig in seiner Lebensgeschichte entfaltet wird. Er erduldet das Martyrium auf Anstiften der Brahmanen des Landes ...“.³⁵

Die von de Gouvea wiedergegebene Tradition berührt sich in manchen Zügen eng mit dem Rabban-Thomas-Lied (*Thomas Rabban Pattu*), einem lange Zeit mündlich in Malayalam überlieferten Stoff, der erst in portugiesischer Zeit (oder später) schriftlich fixiert wurde. Hinsichtlich der Missionstätigkeit des Apostels weiß das Lied viele Einzelheiten zu berichten, die in den portugiesischen Zeugnissen nicht vorkommen. In seinen Grundzügen weicht das Lied jedoch nicht von dem ab, was die Europäer in Südindien über den Apostel vernahmen. Wie bei ihnen bricht Thomas von Mailapur aus zu einer Missionsreise nach China auf. Nach einem kurzem Aufenthalt dort kehrt er wieder nach Mailapur zurück³⁶:

„Nachdem er dort [sc. in Mailapur] viereinhalb Monate gelehrt hatte, ging er nach China. Nachdem er auch da viereinhalb Monate auf die gleiche Weise gelehrt hatte, kehrte er wieder nach Mailapur zurück“.³⁷

Im Gegensatz zu der Version, die die Portugiesen von der Chinareise des Apostels hörten, ist das Rabban-Thomas-Lied geradezu wortkarg. Es läßt Thomas unter Verzicht auf eine nähere Präzisierung seines Zielortes einfach irgendwohin nach China reisen. Nach den Angaben des Malayalam-Textes stammt das Lied aus dem Jahr 1101 und ist die gekürzte Fassung eines längeren Thomas-Liedes, das schon in der ersten Generation der südindischen Christen bald nach dem Martyrium des Apostels entstanden sein soll.

Die südindische Tradition über die Chinamission des Apostels Thomas, wie sie den Portugiesen hauptsächlich mündlich vermittelt wurde, läßt sich in der Tat chronologisch fixieren. Sie kann in der vorliegenden Form nicht vor der Yüan-Zeit entstanden sein, als die Mongolen China beherrschten. Qublai Khan (1260–1294), der dem Sung-Reich 1279 ein Ende bereitere, ließ 1272 nordöstlich von Peking eine neue Winterresidenz bauen, die den uigurischen Namen Khan Baliq, „Stadt des Khan“, trug. Von den Chinesen wurde sie Tai Tu „große Hauptstadt“ genannt. Das Camballe oder Cambalia der portugiesischen Quellen ist eine leicht verstümmelte Form des uigurischen Khan Baliq³⁸. Den Thomas-Christen muß im 13. Jahrhundert n. Chr.

³⁵ Glen, *Histoire* 13.

³⁶ F. X. Rocca, *La Legenda di S. Tomaso Apostolo*, in: *OrChr(R)* 32 (1933) 168–179; knappe Inhaltsangabe bei Podipara, *Thomas-Christen* 17 f; Placid of St. Joseph, *The South Indian Apostolate of St. Thomas*, in: *OrChrP* 18 (1952) 235; Mundadan, *Sixteenth Century* (1970:60–63; Ders., *History I* 29–32, sowie Brown, *Indian Christians* 49 f. Nach dem 1732 entstandenen Margam Kali-Lied reist der Apostel auf dem Seeweg über Malakka nach China (Brown, *Indian Christians* 51).

³⁷ Rocca, *Legenda* 171; vgl. Podipara, *Thomas-Christen* 18; Placid, *South Indian Apostolate* 235; Mundadan, *Sixteenth Century* 61 f; Ders., *History I* 30; B. J. Lamers, *Der Apostel Thomas in Südindien*, in: *NZM* 14 (1958) 125. Eine Textedition bereitet Dr. T. Koonammackal vor.

³⁸ Zu den verschiedenen Namensvarianten bei den mittelalterlichen europäischen Reisenden vgl. I. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la Littérature et la Cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles* (GVSH [4.F] 7/8, 1904–1906) Göterborg 1906,

bekannt gewesen sein, daß in China viele ihrer Glaubensbrüder lebten und Peking der Sitz eines nestorianischen Metropoliten war. Nach dem Yüan shih traf im Jahr 1282 eine Doppelgesandtschaft aus Südindien ein: Abgesandte des Königs von Quilon (= Kulam < Chülan) und von Wu-tsa-êrh Pieh-li-ma, dem Oberhaupt (= Metropoliten) der südindischen Christen, brachten damals Qublai Khan Geschenke ihrer Heimat³⁹. Der gleichen Zeit gehört die Dominanz chinesischer Schiffe in den ostasiatischen Gewässern an. Mit hochseetüchtigen Dschunken, wie sie Ende des 1. Jht. n.Chr. entwickelt wurden, segelten chinesische Kapitäne im 14. Jahrhundert bis Oman und Ostafrika. Daß es in China einst nestorianische Bistümer gab, wußten die Sünder noch um 1500. Die drei neu geweihten Bischöfe, die 1504 mit Thomas nach Südindien reisten, waren nicht nur für Indien bestimmt, sondern auch für die Inseln zwischen Java (Dabag) und China (Sin) und für Südchina (Masin < Maha Sin, Großchina).

Auf die von den Portugiesen überlieferten Berichte angewandt, bedeutet die Erwähnung Khan Baliqs und der Seeherrschaft Chinas, daß die Tradition von des Apostels China-Reise entweder erst in der Mongolenzeit entstand⁴⁰ und somit relativ jung wäre oder daß eine ältere Fassung der Legende, die etwa der allgemein gehaltenen Notiz des Rabban-Thomas-Liedes entsprach, mit neuem Material ausgeschmückt und gewissermaßen dem neusten Stand geographischer Kenntnisse ferner Gegenden angepaßt wurde.

In Franz Xavers Todesjahr wurde sein späterer Mitbruder Matteo Ricci in Macerata nördlich von Rom geboren. In seinen von Nikolaus Trigault bearbeiteten und herausgegebenen *Kommentaren* aus China werden an einer Stelle Reflexionen über das Alter der chinesischen Christenheit und deren Anfänge angestellt. Der 1577 im belgischen Douag geborene Trigault, der seit 1610 – in diesem Jahr starb Li Madou, wie Ricci von den Chinesen genannt wurde, in Peking – in China weilte (gest. 1628 in Nanking), berichtet im ersten Buch, einer Art Einführung zu den Tagebüchern Riccis, folgendes:

102–106. Zur Identifikation von Camballe mit Peking vgl. bereits J. F. Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae* (Roma 1745. Repr. Farnborough, Hants. 1969) 342; Veyssièrre La Croze, *Histoire* 59, sowie ferner Stewart, *Nestorian* 104; Moule, *Christians* 25; Schurhammer, *Franz Xaver II.1*, 571 Anm.169; Mundadan, *Sixteenth Century* 43 und Ders., *History* I 42.

³⁹ Moule, *Christians* 25, bes. Anm.38.

⁴⁰ P. M. d'Elia, *The Catholic Missions in China* (Shanghai 1934. ²1941) 2 f [= *Les Missions Catholiques en Chine*, T'ou-sè-wè 1934 = *Las Misiones Catolicas de China*, Anking 1934 = *Chung-ku t'ien-tzu-chiao ch'uan-chiao-shih*, Shanghai 1934]; Moule, *Christians* 24.

Mit der Bemerkung, daß ‚weder ein Apostel noch ein Apostelschüler‘ nach China gekommen sei (A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* I, Quaracchi 1929, 347; Moule, *Christians* 172; R. Müller, *Jean de Montecorvino* [1247–1328] – *premier archevêque de Chine*, in: *NZM* 44, 1988, 199), was völlig der westlichen Tradition entspricht, begründet Johannes von Monte Corvino, der erste lateinische Erzbischof von Peking, das in seinen Augen zutiefst unchristliche Verhalten der dortigen Nestorianer, die ihn am Hof des Großkhans verleumdeten. Hätte je ein Apostel die richtige Lehre dort verkündigt, wäre das Christentum nicht zum Nestorianismus degeneriert.

„Von einem Armenier habe ich gehört, daß die armenischen Christen von den Perseern Terzai genannt werden. Da die Muhammedaner in China die Kreuzesverehrer mit demselben Namen belegen, so scheint es, daß letztere aus Armenien nach China gekommen sind, etwa zur Zeit, als die Tataren China eroberten, also um die Zeit, da der Venetianer Marco Polo dorthin kam. Doch, heißt es weiter, wir können den Ursprung des Christentums in China viel weiter zurückdatieren nach dem, was die chaldäischen Kirchenbücher der malabarischen Christen über das Apostolat des heiligen Thomas in China enthalten. Die betreffenden Stellen, welche besagen, daß Thomas das Evangelium zu den Chinesen gebracht und bei ihnen mehrere Kirchen gebaut habe, hat P. Johannes Maria Campori, der schon seit Jahren unter den Thomas-Christen tätig ist, übersetzt und auf unsere Bitte uns mitgeteilt.“⁴¹

Mit den anfangs erwähnten ‚Armeniern‘ sind, wie des öftern in den europäischen Berichten über Südindien, ostsyrische bzw. nestorianische Christen gemeint. Sie wurden in Zentralasien häufig tarsa⁴² „Gottesfürchtige“ (mittelpers. tarsäg⁴³, neupers. tarsā⁴⁴, sogd. tarsāk⁴⁵) genannt⁴⁶. Die Bemerkung, daß das nestorianische Christentum erst während der Mongolenzeit wieder in China Eingang fand, entspricht im großen und ganzen den historischen Tatsachen. Interessant ist nun, was Campori durch Vermittlung von Francisco Roz⁴⁷ seinem Mitbruder Trigault aus Indien schrieb. Seine Mitteilung führt nämlich zu einem wichtigen Traditionsstrang der chinesischen Thomasüberlieferung, die zeigt, daß die Tradition von des Apostels China-Reise nicht erst im Mittelalter entstanden ist. Campori hatte nämlich im syrischen Brevier der Thomas-Christen die Notiz gefunden, daß der Apostel in China war.

⁴¹ J. E. Heller, Das nestorianische Denkmal in Singan fu, in: Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen Béla Széchenyi in Ostasien II. (Wien 1898) 443 [< A Szin-ganfui Nestorianus emléktábla, in: Gróf Széchenyi Béla Keletázsiai utjának Tudományos eredményei II., Budapest 1897,]; Übersetzung der ganzen Passage bei L. J. Gallagher, The China That Was (Milwaukee 1942) 187 f; lateinischer Text auch bei J. S. Assemani [as-Sim‘ānī], Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III.2. De Syris Nestorianis (Roma 1728. Repr. Hildesheim-New York 1975) DXVI; (paraphrasierende) deutsche Übersetzung: P. Welser, Historia von der Einführung der christlichen Religion in dass große Königreich China durch die Societet Jesu (Augsburg 1617) 98, vgl. auch P. M. d’Elia, Fonti Ricciane edite e commentate I. (Roma 1942) 123 No. 182 bes. Anm. 2/LV.135 Anm. 2. Die lateinische Originalausgabe war nicht zugänglich.

⁴² Moule, Christians 7.45.178.216–218.

⁴³ D.N. MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary (London 1971. ²1986) 82.

⁴⁴ F. Steingass, A comprehensive Persian-English Dictionary (London 1892/Beirut 1892. Repr. ⁸1988) 294; H. F. J. Junker – B. Alavi, Persisch-deutsches Wörterbuch (Leipzig 1965) 163.

⁴⁵ N. Sims-Williams, The Christian Sogdian Manuscript C 2 (Berlin 1985) 228, vgl. noch J. R. Russell, Christianity I, in: Encyclopaedia Iranica V (1992) 523.

⁴⁶ E. H. Parker, The Early Christian Road to China, in: AQR [3. ser.] 16 No. 32 (1903) 350–354 > Ders., Studies in Chinese Religion (London 1910/New York 1910) 271–275; G. Schlegel, The term Tah-so Tarsa, in: TP [ser.I] 6 (1895) 533 f; Moule, Christians 216.

⁴⁷ Roz, S. J., war anfangs Bischof von Ankamali (ab 1600), dann Erzbischof der Serra (Gebirge, ab 1608, gest. 1624), wie die Portugiesen das gebirgige Hinterland von Kerala nannten (vgl. Brown, Indian Christians 92–96 u.ö.; Neill, History 216–219.310–313 u.ö.). Roz kannte ebenfalls die Tradition von des Apostels Chinareise (unveröff. Ms., vgl. Mundadan, Sixteenth Century 43 f).

Was Campori einst im Brevier der Südinder für den 3. Juli⁴⁸, den Todestag des Apostels, las, steht auch im Brevier der heutigen Chaldäer, sc. der mit Rom unierten Nestorianer. Die Lesung für die zweite Nokturn des Tagesoffiziums enthält zwei Passagen, die eine missionarische Tätigkeit des Apostels in China voraussetzen:

„Durch Mār Thoma wurde der Irrtum des Götzendienstes bei den Indern abgeschafft, durch Mār Thoma kehrten auch die Chinesen samt den Kuschiten (sc. den Äthiopiern) zur Wahrheit um, ... durch Mār Thoma gingen die Strahlen der Lehre des Lebens in ganz Indien auf, durch Mār Thoma breitete sich das Reich der Höhe erfolgreich bei den Chinesen aus.“⁴⁹

Die zweite Stelle, an der Thomas als China-Missionar gepriesen wird, lautet:

„Die Inder und Chinesen und der Rest der Inseln und diejenigen, die in Syrien und Armenien und Griechenland und Italien (wohnen), bringen in Erinnerung an Thomas deinem Namen, o unser Erlöser, Anbetung dar.“⁵⁰

Das ostsyrische Brevier, das die Südinder von ihrer fernen Mutterkirche übernahmen, wurde im 7. Jahrhundert einer Revision unterzogen⁵¹. Denkbar wäre, daß zu diesem Zeitpunkt auch das östliche Missionsgebiet des Apostels um China erweitert wurde. In die mündliche Überlieferung der Südinder dürfte die Erwähnung der China-Reise des Apostels über das

⁴⁸ Zu den verschiedenen Gedenktagen des Apostels im Festkalender des Orients und des Okzidents vgl. F. C. Burkitt, *St. Thomas and his Feasts*, in: *Kerala Society Papers* [I], Series 6 (Trivandrum 1930) 287–292, bes. 288 ff.

⁴⁹ P. Bedjan, *Breviarium Chaldaicum* III. A Pentecoste ad Dedicationem (Paris 1887) 476 Z.9 f.13–15 [> Repr. *Breviarium iuxta Ritus Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, Roma 1938]; syrischer Text mit F[ranciscus] C[rawford] Burkitts Übersetzung auch bei Moule, *Christians* 11; (z.T. nicht ganz fehlerfreie) Zitate aus dem Brevier ferner bei A. Mattam, *The Indian Church of St. Thomas Christians and Her Missionary Enterprises Before the Sixteenth Century* (Kottayam 1985) 39; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London 1968/Notre Dame 1968.. Repr. Millwood, N. Y. ²1980. Repr. eb.1991) 261; Ders., *The Crusade in the Later Middle Ages* (London 1938. New York ²1965. Repr. 199.) 234 f; C. Cary-Elwes, *China and the Cross* (London u.a. 1957/New York 1957. ²1961, 12 = *La Chine et la croix*, Paris 1959]; F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Ueberlieferungen* (Münster 1922) 268; H. Yule – H. Cordier, *Cathay and the Way Thither* I. (WHS [Ser.II] 38) London 1915. Repr. Taipei 1966. Repr. Nendeln, Liechtenstein 1967, 101 Anm. 2 und Dies., *The Book of Ser Marco Polo II* (LondonII ³1903/1920. Repr. Amsterdam 1975, 357; Marcellino da Civezza, *Histoire universelle des Missions franciscaines* I. (Paris 1898) 165 f; A. Favier, *Péking. Histoire et description* (Péking 1897. Lille 1900. Paris 1902) 47; Hough, *History* I 37 Anm.4; Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III2, XXXII vgl. DXVI.

⁵⁰ Bedjan, *Breviarium* 478 Z.20–22. Das armenische Synaxarion (22. Aug.), dessen älteste Redaktion auf den Mönch Ter Israel (um 1240) zurückgeht, läßt den Apostel ebenfalls bis nach China reisen (G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israel*, PO 5 Fasc.3, Paris-Freiburg 1909. Repr. Turnhout 1971, 421 [=77]).

⁵¹ R. Duval, *La littérature syriaque* (BEHEC 4) Paris ³1907. Repr. Amsterdam 1970, 370; Moule, *Christians* 11 Anm. 14; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque* (BCSR 21) Paris 1934, 100; d’Elia, *Catholic Missions* 4, vgl. Cary-Elwes, *China* 12.

Brevier gelangt sein, da die Thomasakten als unmittelbare Quelle ausscheiden, die nur eine Präsenz des Apostels in Indien kennen⁵².

In der östlichen wie westlichen Tradition gilt Indien als das wichtigste Missionsgebiet des Apostels Thomas. Hauptquelle für diese Tradition sind die syrischen Thomasakten. Daneben existiert noch die Überlieferung, daß Thomas in Parthien (sc. Persien) das Evangelium verkündigt habe. Die letztere Tradition, die (jetzt) nur (noch) als kurze Notiz faßbar ist⁵³, machten sich die Metropoliten der Persis zu eigen, denen bis ins 7. Jahrhundert Ostarabien, Sokotra und Indien jurisdiktionell unterstand⁵⁴. Erst ab dem Katholikos Timotheos I. (780–823) besaßen die Inder mit Sicherheit einen eigenen Erzbischof. Die Metropoliten der Persis, vor allem Simeon (um 650 n.Chr.), erkannten zeitweise die Oberhoheit des in Seleukeia-Ktesiphon residierenden Katholikos nicht an, indem sie sich darauf beriefen, daß sie nicht zu dem Missionsgebiet des Apostels Märi, sondern zu dem viel älteren

⁵² In der älteren Sekundärliteratur wird des öfteren die Historizität der Chinareise des Apostels verteidigt (Favier, Péking 45–48; Marcellino da Civezza, *Histoire* 165 f; E.A. Gordon, *Asian C[h]ristology and the Mahayana*, Tokyo 1921, 36–44; Anon., *La question de l'apostolat de Saint Thomas en Chine*, in: *Bulletin Catholique de Pékin* 12, Pékin 1925, 64–69 bes. 68 f; L. K., *L'apostolat direct, ou indirect de S. Thomas en Chine*, in: ebd. 14, 1927, 20–24) oder zumindest für nicht unwahrscheinlich gehalten ([E.-R.] Huc, *Le christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet I*, Paris 1857 > *Christianity in China, Tartary, and Thibet I*, London 1857/New York 1857. 1884. 1897, 28–34; Mattam, *Indian Church* 39–42; E. Noyé, *St Thomas et la Chine: quelle route S. Thomas pouvait-il suivre pour venir en Chine I.II*, in: *Bulletin Catholique de Pékin* 21, Pékin 1934, 579–588.640–645; III, in: ebd. 22, 1935, 28–36). Nach A.-B. Duvergneau (*Saint Thomas a-t-il porté l'Evangile jusqu'en Chine?*, in: *Bulletin Catholique de Pékin* 23, Pékin 1936, 333–350.391–402.441–455.505–518.539–549 [auch separ. Pékin 1936]) ist eine Chinareise des Apostels nicht nachweisbar. Nach dem kuriosen Buch von Karl Herbst (*Kriminalfall Golgatha* 1992, 201) reiste Jesus in Begleitung seines Schülers Thomas auf der Seidenstraße nach China.

⁵³ Euseb, *Historia ecclesiastica* III 1.1/Rufin, dsgl. (ed. E. Schwartz – Th. Mommsen, GCS 9.1, 1903, 188/ 189; MPG 20, 1857, 213.216/215), Ps.-Clemens Romanus, *Recognitiones* IX 29.2 (ed. B.Rehm, GCS 51, 1965, 312; MPG 1, 1857, 1415), dsgl. Barhebraeus (J.-B. Abbeloos – Th. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* III, Paris/Louvain 1877, 5 f [Parther, Meder, Perser, Karmanier, Baktrier, Bewohner von Merw, Inder]) und das *Asymawurk'* (Bayan, *Synaxaire arménien* 421 [=77]), vgl. dazu noch Haase, *Apostel* 266.

⁵⁴ Mundadan, *History* I 99–102 u.ö.; P. Kawerau, *Ostkirchengeschichte* I. (CSCO 451/Subsidia 70) Louvain 1983, 14.18.19; Brown, *Indian Christians* 66–74 bes. 68 f; K. J. John, *Origin and Growth of Christianity in Kerala*, in: *Christian Heritage of Kerala*. L. M. Pylee *Felicitation Volume*. Ed. by K. J. John (Cochin 1981) 9 f u.ö.; Mar Afrem [George Mookan], *The Nestorian Church in India from 5th to the 16th Century*, in: ebd. 37–47; P. Verghese, *Die dunklen Jahrhunderte*, in: Ders. (ed.), *Die syrischen Kirchen in Indien* (KW 13) Stuttgart 1974, 25–28; D. Whitehouse – A. Williamson, *Sasanian Maritime Trade*, in: *Iran* 11 (1973) 40.41.42 f.47 f; L. Brandl, *Sokotra – die ehemals christliche Insel*, in: *OrChr* 57 (1973) 166; J.-M. Fiey, *Diocèses syriens orientaux du Golfe persique*, in: *Mémorial Gabriel Khouri-Sarkis* (Louvain 1969) 178.179.183.209 = *Ders.*, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552* (Collected Studies series, CS 106) London 1979; Podipara, *Thomas-Christen* 52.53 f.57; Mingana, *Early Spread* 464.493.

des Herrenjüngers Thomas gehörten⁵⁵, der anlässlich seiner Indienreise auch in der Persis das Evangelium verkündigte⁵⁶, was auch in der kirchenrechtlichen Literatur, als das Schisma längst beigelegt war, nicht bestritten wird. Neben Hūzistān, Persis und Indien zählen noch Merw und China zum Missionsgebiet des Thomas⁵⁷. Wenn die südindische Tradition (nach de Gouvea, de Barros u.a.) den Apostel Thomas von Persien nach Arabien und dort über die Insel Sokotra nach Südindien reisen läßt, hört sich die Route wie eine Visitationsreise durch die einzelnen Bistümer der persischen Metropole an. Daß Thomas sich in der Persis oder in den an den Golf grenzenden Gebieten aufgehalten habe, läßt sich zur Not aus den Thomasakten erschließen oder in sie hineinlesen. Für China gibt es aber in den apokryphen Apostelgeschichten keinen Anhaltspunkt. Es stellt sich deshalb die Frage, warum die syrische Überlieferung Thomas neben Indien auch noch China als Missionsgebiet zuweist.

Die dem jakobitischen Patriarchen Dionysios von Tell Mahrē (818–845) zugeschriebene Weltchronik, die bis ins Jahr 754/5 reicht, enthält eine merkwürdige Passage, die folgende Überschrift trägt: *Die Offenbarung der Magier, ihre Ankunft in Jerusalem und die Opfergaben, die sie Christus darbrachten*⁵⁸. In dem relativ langen Abschnitt, der als Selbstaussage der Magier in der 1. Person Pl. stilisiert ist, sind Traditionen der *Spelunca Thesaurum*⁵⁹ in

⁵⁵ Abbeloos-Lamy, *Chronicon ecclesiasticum* III 172; vgl. E. Sachau, Vom Christentum in der Persis, in: SPAW.PH (1916) 977; D. Huff, Ein christliches Felsgrab bei Istakhr, in: *Archaeologia Iranica et Orientalia. Miscellanea in honorem L. Vanden Berghe* ed. L. de Meyer et E. Haerincx II (Gent 1989) 718.

⁵⁶ Vgl. das 32. Kap. der *Acta Mari* (J.-B. Abbeloos, *Acta Sancti Maris*, Bruxelles/Leipzig 1885, 122 Z.10 f./AnBoll 4, 1885, 84; P. Bedjan, *AMSS I*. Leipzig-Paris 1890. Repr. Hildesheim 1968, 90 Z.1 f.; R. Raabe, *Die Geschichte des Dominus Māri, eines Apostels des Orients*, Leipzig 1893, 59).

⁵⁷ So der Nestorianer Ibn at-Tayyib (gest. 1043), vgl. W. Hoenerbach – O. Spies (Ibn at-Taiyib, *Fiqh annasraniya*, „das Recht der Christenheit“ II, CSCO[A.] 167 [18] Louvain 1957/1957, 138 Z.7 f./140 f.); Ostarabien wird nicht erwähnt, da die dortigen Gemeinden längst zum Islam übergetreten waren.

⁵⁸ J.-B. Chabot, *Incerti auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I* (CSCO 91/121. *Scriptores Syri* 43/66, Paris 1927. Repr. Louvain 1953/Louvain 1949, 57–91 Z.3/45–70; O. F. Tullberg, *Dionysii Telmahharensis Chronici Liber primus* (Uppsala 1850) 73 Z.10–114 Z.10. Die gleichen Traditionen sind im *Opus imperfectum in Matthaeum* (Hom. II.2.2: MPG 56, 638; A. Götze, *Die Schatzhöhle*, SHAW.PH 13 Nr. 4, Heidelberg 1922, 39–41; J. Bidez – F. Cumont, *Les mages hellénisés II*, Paris 1938. Repr. eb. 1973. Repr. New York 1975. Repr. Salem 1976, 118–120) in gekürzter Form verarbeitet (vgl. A. Strobel, *Weltenjahr, große Konjunktion und Messiasstern*, in: ANRW II 20.2, Berlin – New York 1987, 1122 f.; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965 [=> *Les religions de l'Iran*, Paris 1968] 207–210; Ders., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen 1960, 66–71).

⁵⁹ C. Bezold, *Die Schatzhöhle I*. (Leipzig 1883. Repr. Maarssen 1981), II. (eb. 1888. Repr. 1981); S.-M. Ri, *La caverne des trésors* (CSCO 486/487. *Scriptores Syri* 207/208) Louvain 1987; E. A.W. Budge (ed.), *The Book of the Cave of Treasures* (London 1927), vgl. dazu A. Götze, *Die Schatzhöhle* (SHAW.PH 13 Nr.4) Heidelberg 1922; Ders., *Die Nachwirkung der Schatzhöhle*, in: ZS 2 (1924) 51–94, 3 (1924) 53–71.153–177. Die Schatzhöhle wird in der pseudodionysianischen Magierpassage gelegentlich zitiert.

einer gnostizierenden Diktion⁶⁰ verarbeitet. Wie in den korrespondierenden Passagen der Schatzhöhle bilden Materialien aus der iranischen Mythologie die Hintergrundfolie⁶¹ für die ausschmückende Nacherzählung biblischer Geschichte. Im ersten Teil der „Offenbarung“ wird geschildert, wie die Magier, „Söhne von Königen des großen Ostens“, die im Lande Šīr wohnen, allmonatlich den mons victorialis (syr. tūr neshānā⁶²) besteigen und nach dem Advent des Lichtes, das den Erlöser ankündigt, Ausschau halten und in den Offenbarungsschriften ihres Urahns, des Adamsohnes Seth, lesen⁶³. Nach ihrem Aufenthalt in Jerusalem und Bethlehem⁶⁴ kehren sie wieder in ihre östliche Heimat, das Land Šīr, zurück und berichten von ihrem Besuch bei dem seit langem erwarteten Erlöserkind⁶⁵. Nach der Himmelfahrt macht sich Jesu Jünger Thomas auf und reist zu den Magiern, dem Hochadel⁶⁶ des Landes Šīr, und erzählt ihnen von Jesu irdischem Leben. Auf seinen Bericht hin lassen sich die Magier, zumal sie als erste das Licht sahen, taufen⁶⁷.

Das „Land Šīr“ lokalisiert der Text im Fernen Osten am äußersten Rand der Oikumene, wo die Erdscheibe vom Okeanos begrenzt wird. Šīr liegt östlich des Landes Nōd, in dem einst Adam wohnte⁶⁸. An einer anderen Stelle

⁶⁰ Widengren, Kulturbeggnung 73–76.

⁶¹ Widengren, Kulturbeggnung 62–83 bes. 71 ff; Ders., Religionen Irans 207–214; Ders., Iran, der große Gegner Roms, in: ANRW II. 91 (Berlin/New York 1976) 223 f, teilweise bestritten von J. Duchesne-Guillemin, Die Magier in Bethlehem und Mithras als Erlöser, in: ZDMG 111 (1961) 469–475 = Opera minora III (Téhéran 1978) 68–74; Ders., Die drei Weisen aus dem Morgenland und die Anbetung der Zeit, in: Antaios 7 (1965) 237 ff = eb. 79 ff/Ders., Les Mages de Bethléem et l'Adoration du Temps, in: Correspondence d'Orient 10/Acta Orientalia Belgica [1] (Bruxelles 1966) 30 ff = eb. 102 ff.

⁶² Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 59 Z.8/60 Z.7 f.27/46.47.48 u.ö.; Tullberg, Chronici Liber 76 Z.5/77 Z.8/78 Z.5 u.ö. Wie im Opus imperfectum (MPG 56, 638: mons victorialis) und in der Schatzhöhle (Bezold, Schatzhöhle I/II, 10.17/42 Z.6 f/72 Z.13; Ri, Caverne des trésors 54 Z.11/55 Z.10 f/ 24.25 und 104 Z.7/105 Z.8/42.43 Kap. VI 23, XIV 1: tūrā naṣṣihā, Var. in A: tūr neṣḥānā) ist statt neṣḥānē der Singular zu lesen. Der Genetiv eines Abstractums, das eine Eigenschaft bezeichnet, wird in der Regel adjektivisch übersetzt.

⁶³ Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 57–73 Z.11/45–57; Tullberg, Chronici Liber 73 Z.10–93 Z.6.

⁶⁴ Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 73 Z.11 –83 Z.22/57–65; Tullberg, Chronici Liber (1850:93 Z.6 –106 Z.2.

⁶⁵ Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 83 Z.22 –91 Z.3/65–70; Tullberg, Chronici Liber 106 Z.2 – 114 Z.10.

⁶⁶ An einer Stelle (Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 86 Z.10/67; Tullberg, Chronici Liber 99 Z.2 f) werden die Magier als raurbānē (mittelpers. vazurgān) bezeichnet. Sie gehören demnach nicht zum niedrigen Adel, den azatān (syr. ḥērē „Freie“), sondern zu den „Magnaten“, über denen in der Sasanidenzeit nur noch die „Prinzen“ (vispuhrān/syr. bnayyā malkē) und „Könige“ (šāhān/syr. malkē) standen, die unmittelbar der königlichen Familie angehörten (vgl. Widengren 1976:248).

⁶⁷ Chabot, Chronicon Pseudo-Dionysianum 88 Z.4 ff.23 ff/68; Tullberg, Chronici Liber 111 Z.2 ff.18 ff.

⁶⁸ „Diese (d.h. die Magier) waren Könige, Söhne von östlichen Königen, im Lande Šīr, welches das fernste (Land) der ganzen östlichen Oikumene am Okeanos, dem großen Meer, ist, das jenseits der (bewohnten) Welt fließt, östlich des Landes Nōd, in

der pseudodionysianischen Chronik trägt der mons victorialis, wo Adam begraben ist, selbst den Namen Šir. Adam wird in der sogen. Schatzhöhle beigesetzt „auf einem Berg namens Šir, der sich im Osten gegenüber des großen Okeanos befindet“⁶⁹.

Nach der Chronik stammen die Magier nicht, wie vielfach angenommen, aus Persien, sondern aus dem Oriens Extremus, aus einem Land, das an den Ufern des Okeanos liegt. Wer die Bewohner von Šir eigentlich sind, enthüllt Bar Daisāns Liber Legum Regionum, wo mehrmals das Gentilizium vorkommt und einmal auch das zugehörige Land erwähnt wird. Širs⁷⁰ Bewohner, die širāyē⁷¹, sind die Σῆρες/Seres der griechisch-römischen Überlieferung⁷², die „Seidenleute“, benannt nach dem wichtigsten Exportartikel des Oriens Extremus, der Seide. Die Serer lebten am Rand der Oikumene im äußersten Osten oder Nordosten⁷³. Vielfach schrieb man ihnen ein glückseliges paradiesähnliches Dasein zu⁷⁴. Nach Ammianus Marcellinus (4. Jahrhundert n. Chr.) besaß ihr von einer hohen Mauer umschlossenes Land (celsorum aggerum summitates ambiunt Seras) ein angenehmes, mildes Klima, wo die Serer, ein Volk von Pazifisten, das weder Krieg noch Waffen kannte, ein glückliches und zufriedenes Leben führten⁷⁵. In der jü-

dem Adam ... wohnte“ (Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum* 58 Z.2–5/46 vgl. 59 Z.9/46; Tullberg, *Chronici Liber* 74 Z.15–18 vgl. 76 Z.6; A. Götze, Die Nachwirkung der Schatzhöhle, in: *ZS* 3, 1924, 54 Z.1, vgl. A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature*, N.T.S 46, Leiden 1977, 46 Anm.68).

⁶⁹ Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum* 6 Z.5 f/4; Tullberg, *Chronici Liber* 5 Z.18–6 Z.1; Götze, *Nachwirkung* 53. Die Identifikation des Berges mit dem mons victorialis ergibt sich aus der *Spelunca Thesaurum*, die allerdings den Namen Šir nicht benutzt und auch den terminus ‚Siegesberg‘ nur zweimal verwendet. Weitere Belege zu Šir bei G. J. Reinink, *Das Land „Seiris“ (Šir) und das Volk der Serer in jüdischen und christlichen Traditionen*, in: *JSJ* 6 (1975) 72–85.

⁷⁰ F. Nau, *Bardesan. Liber Legum Regionum*, in: *PS* 2 (Paris 1907) 583 Z.14 f; Ders., *Bardesane. Le Livre des Lois des pays* (Paris 1931) 19 Z.17 f; H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa* (STT 3) Assen 1964, 40 Z.17 f: „In ganz Šir gibt es keine Götterbilder, keine Kurtisanen, keine Mörder und keine Ermordeten, ...“

⁷¹ Nau, *Bardesan. Liber Legum Regionum* 583 Z.12.18.21/599 Z.4; Ders., *Bardesane* (1931) 19 Z.16.20.23/25 Z.12; Drijvers, *Book*, 40 Z.16.20.23/52 Z.12, griechische Übersetzung der Serer-Passage bei Euseb (*Praeparatio evangelica* VI 10.12f).

⁷² Reinink, *Land „Seiris“* 77.

⁷³ Die umständlichen geographischen Angaben der pseudodionysianischen Chronik, die Šir im Oriens extremissimus an den Gestaden des Oceanus sericus und nicht nur im Oriens Extremus lokalisieren, stimmen mit dem Bild überein, das man sich in der ausgehenden Antike von der Lage des Seidenlandes machte (vgl. dazu A. Herrmann, *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike*, Leipzig 1938. Repr. 1968, 47.153; Ders., *China 1090.1092*; A. Dihle, *Serer und Chinesen*, in: Ders., *Antike und Orient*, Heidelberg 1984, 205, sowie Reinink, *Land „Seiris“* 74 ff). Damit erübrigt sich die von Widengren (*Kulturbegegnung* 79) vorgeschlagene Korrektur, den Ortsnamen Šir in Šiz abzuändern.

⁷⁴ Herrmann, *China* 1088 f; Reinink, *Land „Seiris“* 80; vgl. auch Dihle, *Serer* 202 f.206.

⁷⁵ XXIII 6.64.67.68 (ed. W. Seyfarth I, *BRSCT* 1978, 319.320 und Ders. III, 1970, 102.104/103.105; ed. J. C. Rolfe II: *LCL* 315, 1940. Repr. 1963 u.ö., 384.386/385.387;

disch-christlichen Überlieferung konnte deshalb zwischen dem im Osten lokalisierten Paradies⁷⁶ und dem paradiesischen Leben im Lande der Serer ein Zusammenhang hergestellt werden⁷⁷.

Der am Himmel erschienene Stern, das Zeichen des Erlösers, konnte natürlich am ehesten in der Nähe des Paradieses, wo das Erlöserkind weilte, gesehen werden. Da der mons victorialis, wie wir aus der *Schatzhöhle* (*Spelunca Thesaurum*) wissen, sogar einen Blick ins Paradies erlaubte, hatte man von seinem Gipfel aus naturgemäß die größten Chancen, den Stern am nächtlichen Himmel zu erblicken. Dieses Glück hatten die Magier, wie aus Matthäus bekannt ist, die dann dem Erlöser als erste einen Besuch abstateten und ihm huldigten, da sie die Himmelsschrift enträtselt hatten und um sein Geheimnis wußten. Es war deshalb nur recht und billig, im Grunde eine Selbstverständlichkeit, daß Christus sich ebenfalls erkenntlich zeigte und diejenigen, die vom Rande der Oikumene als erste herbeigeeilt waren, ebenfalls in irgendeinerweise beehrte. Persönlich zu erscheinen, war ein Ding der Unmöglichkeit. Als Ersatz sprang deshalb Thomas ein – manchmal gilt er im syrischen Raum als Zwilling Bruder Jesu – der als Indienfahrer schließlich einschlägige Erfahrung in Fernreisen besaß. Er war unter den Apostel derjenige, der am weitesten nach Osten vorgedrungen war. Ein Abstecher ins Land Šir sc. nach China war deshalb naheliegend.

Von dem Anonymus, der die pseudodionysianische Chronik etwa im Jahr 775 im Kloster Zūqnī zusammenstellte, wurde die Passage über die Magier und des Thomas Besuch in ihrer Heimat bereits als einheitliches Stück vorgefunden und ohne Veränderung en bloc übernommen. Entstanden ist die Erzählung in der ausgehenden Sasanidenzeit, vielleicht um das Jahr 500. Die darin enthaltene Missionsreise des Apostels in den Oriens Extremus, ins Land der Seidenleute, war der Ausgangspunkt für die Tradition, daß der Apostel einst auch in China gewesen sei. Über das Brevier, das die Notiz für den Gedenktag des Apostels übernahm, fand die Überlieferung Eingang in Indien, dem eigentlichen Missionsgebiet des Apostels, wo sie in die einheimische, von den syrischen Thomasakten inspirierte Tradition inkorporiert wurde.

ed. O. Veh – G. Wirth 1974, 417.418); zur chinesischen Mauer in Legende und Wirklichkeit vgl. A. Waldron, *The Great Wall of China* (Cambridge – New York 1990) und bes. Ma Yue – Yan Zhongyi – Zhang Xizhu – Liu Jingchuan (ed.), *Xi'an – Legacies of Ancient Chinese Civilization* (Beijing 1992) 103–107.

⁷⁶ Von den A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae* (MGH.Schriften 36) Hannover 1992, 148–160.

⁷⁷ Vgl. dazu ferner Reinink, *Land „Seiris“* 80–85. Ein im Osten lokalisiertes Paradies war auch der chinesischen Tradition bekannt (K. Gottheimer, *Licht und Dunkel in der Dichtung der T'ang-Zeit*, Frankfurt a.M. 1990, 69).

Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815*

Franz Xaver Bischof

Als Karl Theodor von Dalberg (1744–1817)¹ am 17. Januar 1800 im Fürstbistum Konstanz, am 25. Juli 1802 auch im Kurfürstentum Mainz und im Fürstbistum Worms die Regierung antrat, stand das Ende der geistlichen Staaten und damit die Säkularisation der Reichskirche unmittelbar bevor. Der Ausgang der Koalitionskriege gegen das revolutionäre Frankreich und der Frieden von Lunéville vom 9. Februar 1801 hatten die Voraussetzungen dafür geschaffen. Reichsrechtlich vollzogen wurde die Säkularisation durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803. Erhalten blieben vorläufig nur die beiden Ritterorden der Malteser und der Deutschherren (bis 1809) sowie das traditionell an den Erzstuhl von Mainz gebundene Amt

* Erweiterte Fassung des Referats anlässlich der Wissenschaftlichen Aussprache zur Habilitation für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (5. Juli 1995).

¹ Zu Dalberg: Rudolf Reinhardt, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, in: *Helvetia Sacra* 1/2: Das Bistum Konstanz. Das Erzbistum Mainz. Das Bistum St. Gallen, 2 Teilbde., herausgegeben vom Kuratorium der *Helvetia Sacra*, Basel-Frankfurt a.M. 1993, hier I 464–478 (QQ u. Lit.); Franz Xaver Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression 1802/03–1821/27* (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart – Berlin – Köln 1989, bes. 110–141; Konrad M. Färber/Albrecht Klose/Hermann Reidel (Hg.), *Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744–1817)*, Regensburg 1994; Hans-Bernd Spies (Hg.), *Carl von Dalberg 1744–1817. Beiträge zu seiner Biographie* (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg 40), Aschaffenburg 1994; Karl Hausberger (Hg.), *Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst* (Schriftenreihe der Universität Regensburg 22), Regensburg 1995.

des Kurzerzkanzlers, das einen wesentlichen Bestandteil der alten Reichsverfassung bildete².

Als Kurzerzkanzler des Heiligen Römischen Reiches blieb Dalberg der einzige „überlebende“ Repräsentant der Reichskirche mit voller politischer Autorität. Seine bischöfliche Jurisdiktion erstreckte sich allerdings nur mehr auf die rechtsrheinischen Teile des Mainzer und Wormser Sprengels, außerdem auf das Bistum Konstanz, in dem seit 1802 sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)³ die Diözesanverwaltung führte. Die auf der linken Rheinseite gelegenen Bischofssitze Mainz und Worms waren im Zuge der Neuordnung der französischen Kirche 1801 supprimiert worden. Mainz selber war Sitz eines neuerrichteten französischen Bistums Mainz, welches in seinen Grenzen dem Département Mont-Tonnerre entsprach, aus dem linksrheinischen Teil des alten Erzbistums Mainz sowie Teilen der Bistümer Speyer, Worms und Metz bestand und der Kirchenprovinz Mecheln unterstellt war⁴. Deshalb wurde durch § 25 des Reichsdeputationshauptschlusses der Mainzer Erzstuhl auf die Domkirche von Regensburg übertragen und, wie es hieß, die „Würden eines Kurfürsten, Reichs-Erzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland ... auf ewige Zeiten damit vereinigt“⁵. Gleichzeitig wurden

² Zur Säkularisation der Reichskirche: Karl Otmar Freiherr von Aretin, Heiliges Römisches Reich 1776 bis 1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität, 2 Bde., Wiesbaden 1967, bes. I 372–452; ders., Vom Deutschen Reich zum Deutschen Bund (Deutsche Geschichte 7), Göttingen ²1993; Heribert Raab, Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte V, Freiburg – Basel – Wien 1970, 533–554; Georg Schwaiger, Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 11–24; Albrecht Langner (Hg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (Beiträge zur Katholizismusforschung Reihe B), München-Paderborn-Wien 1978.

³ Zu Wessenberg: Franz Xaver Bischof, Ignaz Heinrich (Karl Joseph Thaddäus Fidel Dismas) von Wessenberg-Ampringen in: *Helvetia Sacra* I/2: Das Bistum Konstanz. Das Erzbistum Mainz. Das Bistum St. Gallen (Anm. 1) I 479–489 (QQ u. Lit.); ders., Das Ende des Bistums Konstanz (Anm. 1); ders., Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferatta (1803–1816), in: ZKG 101 (1990) 197–224; ders., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um die Fortbildung der Priester, in: RJKG 14 (1995) 91–108; in leicht veränderter Fassung auch in: MThZ 46 (1995) 99–117; Manfred Weitlauff, Zwischen Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJKG 8 (1989) 111–132.

⁴ Zirkumskriptionsbulle *Qui Christi Domini vices* vom 29. November 1801, in: Bullarii Romani Continuatio XI, herausgegeben von A. Barberi, Romae 1846, 245–249. (auszugsweise zit. in: Otto Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I, Rostock 1871, 201). – Vgl. Friedhelm Jürgensmeier, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 2), Frankfurt a.M. 1988, 260–264.

⁵ Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803, in: Ernst Rudolf Huber, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte 1, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz ³1978, 1–28, hier 10 (§ 25).

Erzbischof Dalberg als Metropolen alle Diözesen des Reiches mit Ausnahme der österreichischen und preußischen unterstellt und außerdem als Staatsgebiet die neugeschaffenen „Fürstentümer“ Aschaffenburg (bestehend aus dem 1802/03 nicht säkularisierten rechtsrheinischen Teil des Erzstiftes Mainz) und Regensburg (bestehend aus Hochstift und Reichsstadt Regensburg) sowie die zur Grafschaft erhobene Reichsstadt Wetzlar (Sitz des Reichskammergerichts) zugewiesen⁶.

Überdies hatte der Reichsdeputationshauptschluß in § 62 der katholischen Kirche den Bestand ihrer bisherigen Verfassung für solange garantiert, „bis eine andere Diöcesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen seyn wird, wovon dann auch die Einrichtung der künftigen Domkapitel abhängt“⁷. Diese Bestimmung stellte Dalberg vor die schwierige Aufgabe, der durch die Säkularisation aufs schwerste in Mitleidenschaft gezogenen Reichskirche möglichst bald eine neue Ordnung zu geben und ihre Einheit gegenüber den staatskirchlichen Bestrebungen einzelner Reichsstände zu verteidigen. Man bedenke die Situation: Mit Ausnahme Dalbergs hatten sämtliche Fürstbischöfe und Domkapitel des Reiches durch die Säkularisation ihren territorialen und materiellen Rückhalt verloren. Sie waren Untertanen der Nachfolgestaaten geworden und deren kirchenpolitischer Willkür schutzlos ausgeliefert. Mit dem Verlust der Landesherrlichkeit ging die Zerstörung der fast tausendjährigen Kirchenverfassung einher. Die meisten Domkapitel waren aufgelöst oder konnten nicht neu besetzt werden. Die Bischofsstühle verwaisten zunehmend. 1813 besaßen von den 22 Bistümern der Rheinbundstaaten noch fünf einen eigenen Oberhirten. Nach Dalbergs Tod 1817 gab es auf ehemaligem Reichsgebiet nur noch drei residierende Bischöfe. Hinzu kam die im Zuge der Säkularisation von 1802/03 erfolgte Aufhebung zahlreicher Klöster und Ordensniederlassungen. An eine geordnete Seelsorge war unter diesen Umständen kaum noch zu denken. Die Leitung der Diözesen, bzw. ihrer meist zerstückelten Teile, wurde in der Regel durch verantwortungsbewußte Kapitular- und Generalvikare provisorisch aufrecht erhalten. Die deutsche katholische Kirche befand sich in der Zeit zwischen Säkularisation 1802/03 und kirchlicher Neuordnung 1817–1827 in einem Zustand fortschreitenden Verfalls der kirchlichen Organisation, der nur durch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat auf konkordatärer (oder konkordatsähnlicher) Grundlage zu überwinden war.

Diesen Hintergrund gilt es bei der Beurteilung von Dalbergs Bemühungen um ein Konkordat erst des Reiches, nach 1806 des Rheinbundes im Auge zu behalten. Im Bewußtsein seiner großen Verantwortung hat sich Dalberg – der in seiner Person wie kein zweiter noch einmal die Traditionen des Heiligen Römischen Reiches wie der Reichskirche verkörperte – der Herausforderung der Zeit gestellt. Ungeachtet aller Rückschläge und Demütigungen suchte er zu retten, was noch zu retten schien, und durch ein möglichst alle deutschen Länder einschließendes Konkordat der deutschen katholischen Kirche nationalen Zusammenhalt zu bewahren und eine den

⁶ Ebd. 10 f. (§ 25).

⁷ Ebd. 22 (§ 62).

veränderten Zeitverhältnissen angepaßte neue Gestalt zu geben⁸. „Wohl der Deutschen Kirche, wenn ihr Dalberg gerettet wird und Dalberge nachwachsen“⁹. So hat 1802 Johann Michael Sailer (1751–1832)¹⁰, einer der verdientesten Theologen und Priestererzieher an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, mit Blick auf die sich ankündigenden politischen und kirchenpolitischen Umwälzungen an seinen Schüler und Freund Wessenberg geschrieben¹¹.

1. Bemühungen um ein Reichskonkordat

Ausgehend von der Idee des formell noch bestehenden „Reiches“ verfolgte Dalberg zunächst den Plan eines Reichskonkordats. Dieses sollte in Entsprechung zum französischen Konkordat von 1801¹² die Neuordnung der

⁸ Zu Dalbergs Konkordatspolitik vor allem: Hubert Bastgen, *Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland* (Schriften der Görres-Gesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 30), Paderborn 1917; Hubert Becher, *Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Kolmar o.J. [1943]; Georg Schwaiger, *Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg*, in: MThZ 9 (1958) 186–204; Heribert Raab, *Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815*, in: AMRhKG 18 (1966) 27–39 [Nachdruck in: Ders., *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat 28), Freiburg/Schweiz 1989, 353–366]; Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (Anm. 1) 126–137; Karl Hausberger, *Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland*, in: Ders. (Hg.), *Carl von Dalberg* (Anm. 1) 177–198.

⁹ Sailer an Wessenberg, Landshut, 9. September 1802, in: Hubert Schiel, *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe* 2 Bde., Regensburg 1948–1952, hier II 256. – Zum Verhältnis Sailer – Dalberg: Georg Schwaiger, *Sailer und Dalberg*, in: *Festschrift für Andreas Kraus*, herausgegeben von Pankraz Fried und Walter Ziegler (Münchener Historische Studien 10), Kallmünz 1982, 369–380.

¹⁰ Zu Sailer: Schiel, *Sailer* (Anm. 9); Georg Schwaiger, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München–Zürich 1982; Bertram Meier, *Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart–Berlin–Köln 1990; Manfred Weitlauff, *Johann Michael Sailer (1751–1832), Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration*, in: ZSKG 77 (1983) 149–202; ders., *Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer*, in: RJKG 14 (1995) 65–89 und in: MThZ 46 (1995) 69–97 (Lit.).

¹¹ Zum Verhältnis Wessenberg – Sailer: Fridolin Amann, *Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt*, in: FDA 69 (1949) 186–203; Schiel, *Sailer* (Anm. 9); Bischof, *Wessenbergs Bemühungen um die Fortbildung der Priester* (Anm. 3); Konrad Baumgartner, *Bemühungen um Seelsorge und Seelsorger im Kreis um Sailer und Wessenberg*, in: Erwin Gatz (Hg.), *Der Diözesanklerus* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche 4), Freiburg – Basel – Wien 1995, 58–65.

¹² *Convention entre Sa Sainteté Pie VII et le gouvernement français*, in: Ernst Münch, *Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Konkordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale*, 2 Bde., Leipzig 1830–1831, hier II 11–

deutschen katholischen Kirche sicherstellen. Die darüber von April 1803 bis August 1804 ohne jedes Ergebnis in Wien geführten Präliminarverhandlungen zwischen dem kaiserlichen Reichsreferendar Peter Anton Frank (1746–1818)¹³, dem Wiener Nuntius Antonio Gabriele Severoli (1757–1824)¹⁴ und dem Vertreter Dalbergs, Joseph Hieronymus Karl Kolborn (1744–1816)¹⁵, scheiterten an der Unvereinbarkeit der Standpunkte. Kaiser Franz II. (1792–1806) wollte seine Erblände unter keinen Umständen in eine künftige reichskonkordatäre Regelung einbezogen wissen; es ging dem Wiener Hof einzig darum, seinen durch den Zusammenbruch der Reichskirche verlorenen Einfluß im Reich wieder zu festigen. Die Römische Kurie lehnte am 11. August 1804 den von Frank ausgearbeiteten österreichischen Konkordatsentwurf ab, weil dieser als zu weitläufig und in Einzelfragen als im Widerspruch zum kanonischen Recht stehend beurteilt wurde. Außerdem wollte Rom sich die Option auf Länderkonkordate offen halten und die Wiedererrichtung der deutschen Kirche mit primatialer Führung vermeiden¹⁶. Ins Gewicht fiel des weiteren die grundsätzliche Opposition Bayerns gegen ein Reichskonkordat. Der Münchener Hof erstrebte eine eigene Landeskirche mit einem Erzbischof und arbeitete mit allen Mitteln gegen Dalberg, indem er durch seinen Gesandten beim Heiligen Stuhl, Titularbischof Kasimir Freiherrn von Haefelin (1737–1827)¹⁷, das Mißtrauen der Römischen Kurie gegen den Kurerzkanzler durch böswillige Verleumdung gezielt schüren ließ¹⁸. Mit seinem Plan, durch ein Reichskon-

13. – Deutsche Übersetzung in: Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*. Bd. 1: *Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reiches bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution*, Berlin 1973, 12–14.

¹³ Zu Frank: ÖBL 1 (1957) 344 f.; DBE 3 (1996) 402 f. (Lit.).

¹⁴ Zu Severoli: Josef Wodka, Art. Severoli, in: LThK 9 (21964) 701 f. (Lit.).

¹⁵ Zu Kolborn, 1806–1816 Weihbischof für die Dalberg unterstehenden rechtsrheinischen Restbistümer mit Sitz in Aschaffenburg: Karl-Heinz Braun, Art. Kolborn, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, 399; Franz Dumont, Karl Kolborn: Erneuern und bewahren. Der letzte Dekan des Stephanstiftes, in: 1000 Jahre St. Stephan in Mainz. Festschrift, herausgegeben von Helmut Hinkel (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 63), Mainz 1990, 333–371.

¹⁶ Zu den Reichskonkordatsverhandlungen in Wien ausführlich: Leo König, Pius VII., die Säkularisation und das Reichskonkordat, Innsbruck 1904. Text des von Frank erstellten Konkordatsentwurfs: Ebd. 154–186; Auszug in: Huber/Huber, *Staat und Kirche* (Anm. 12) 23–26. – Vgl. Klaus Rob, Karl Theodor von Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806 (Europäische Hochschulschriften III/231), Frankfurt a.M. – New York – Nancy 1984, 370–377; Hausberger, Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 178–181.

¹⁷ Zu Haefelin: Stephan M. Janker, Art. Haefelin, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1990, 164–167 (Lit.).

¹⁸ Zur Mission und Rolle Haefelins ausführlich: Karl Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung 23), St. Ottilien 1983, 45–69 (hier bes. 60 f.).

kordat dem „Dritten Deutschland“ die dringend erforderliche kirchliche Struktur zu geben, stand Dalberg allein.

Da ergab sich eine neue Konstellation, als Napoleon Bonaparte (1799 Erster Konsul, 1804–1815 Kaiser) Dalberg bei einer persönlichen Begegnung am 21. September 1804 in Mainz zu den Krönungsfeierlichkeiten nach Paris einlud, und ihm dieser, wie auch sein Außenminister Charles Maurice de Talleyrand (1754–1838) versicherten, die Konkordatsfrage dort in unmittelbaren Verhandlungen mit dem Papst zu lösen¹⁹. Dalberg konnte dieses Angebot um so weniger als leeres Versprechen verstehen, als Napoleon selbst 1801 für Frankreich ein Konkordat mit Rom zustande gebracht hatte. Der von Dalberg gemeinsam mit seinem einflußreichen Berater Kolborn und dem vormaligen Auditor der Münchener Nuntiatur Grafen Tiberius Troni (1772–1853)²⁰ ausgearbeitete – zur Information auch dem Kaiserhof in Wien mitgeteilte – Konkordatsentwurf macht deutlich, daß es dem Kurzerzkkanzler zuallererst auf die Wiederherstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse im Reich ankam²¹. Die Verhandlungspunkte beschränkten sich auf wenige wichtige Gegenstände: Errichtung einer geeinten deutschen Kirche unter der Metropolitangewalt eines Primas, Aufrechterhaltung der kaiserlichen Schutzvogtei, Dotation der Bistümer in liegenden Gütern, Besetzung der Kirchenämter nach Maßgabe des kanonischen Rechts, Sicherung eines Mindestmaßes an kirchlichen Freiheiten und Rechten gegenüber den landesherrlichen Ansprüchen; Beibehaltung der bisherigen Bischofssitze soweit möglich. In realistischer Einschätzung ging Dalberg dabei von der Annahme aus, daß bei der künftigen Neuordnung der Reichskirche das Territorialprinzip eine wichtige Rolle spielen, die deutsche Kirche künftig ein Verband von Landeskirchen sein werde. Um gleichwohl ihre Einheit, ihren nationalen Zusammenhalt, zu wahren, hielt es Dalberg deshalb für unverzichtbar, durch eine Primatie und durch ein unter dem Schutz des Kaisers und der Reichsorgane stehendes Konkordat wirksame Klammern um diesen Verband von Landeskirchen zu schaffen. Dadurch sollte die Aufsplitterung der Reichskirche in eine Reihe von Landeskirchen nach protestantischem Vorbild verhindert, möglichste Freiheit und Unabhängigkeit der deutschen Kirche gegenüber den staatskirchlichen Bestrebungen der Landesfürsten gewahrt werden. Im Auftrag Dalbergs ergänzte Kolborn den Konkordatsentwurf durch eine Schilderung der deutschen Kirchenverhältnisse, in welcher er ein wirklichkeitsnahes Bild der

¹⁹ Zu den Konkordatsverhandlungen 1804/05 in Paris: Hermann Sicherer, Staat und Kirche in Bayern vom Regierungs-Antritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee 1799–1821, München 1874, 85–92; Bastgen, Kirchenpolitik (Anm. 8) 68–95; Becher, Primas (Anm. 8) 68–70; Schwaiger, Kirchenpläne (Anm. 8) 194–196; Rob, Dalberg (Anm. 16) 382–395; Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18) 69–73; ders., Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 181–183.

²⁰ Zu Troni: Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18), Reg.

²¹ Text des Konkordatsentwurfs in: Bastgen, Kirchenpolitik (Anm. 8) 306–309 (von Dalberg mit Schreiben vom 20. Oktober 1804 in Abschrift auch Kaiser Franz II. mitgeteilt). – Vgl. das Schreiben Dalbergs an den Reichsvizekanzler vom 7. November 1804, in: Karl von Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit. Zur Biographie und Charakteristik des Fürsten Primas, 2 Bde., Weimar 1879, hier I 341 f.

faktischen Situation entwarf und welche die Dringlichkeit einer Wiederherstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse im Reich deutlich machte²².

Doch Dalberg, der in Begleitung Kolborns voll Zuversicht mit einem fertigen Konkordatsentwurf nach Paris reiste, mußte bald die Vergeblichkeit seines Unterfangens erkennen. Papst Pius VII. (1800–1823) lehnte Verhandlungen der deutschen Kirchenangelegenheiten kategorisch ab – mit der Begründung, ein Konkordat nur in Verhandlungen mit dem Reichsoberhaupt abschließen zu können. Dalberg sah sich auf nicht näher bezeichnete Verhandlungen in Regensburg verwiesen. Zwei Konferenzen mit den Kardinälen Leonardo Antonelli (1730–1811)²³, Michele di Pietro (1747–1821)²⁴ und Carlo Francesco Caselli (1740–1828)²⁵ dienten lediglich einer unverbindlichen Besprechung des von ihm eingereichten Konkordatsentwurfs und des Berichts über den Zustand der deutschen Kirche. Sie führten zu keinem Ergebnis²⁶. Wie in der Konkordatsfrage scheiterte Dalberg auch in dem Verlangen, eine formelle kirchliche Anerkennung seiner reichsrechtlich verankerten primatialen Stellung zu erlangen. Der Papst und mehr noch die ihn umgebenden Kardinäle vermochten im Streben nach einer deutschen Primatie nichts anderes als ein Wiederaufleben episkopalistisch-febronianischer Forderungen zu erkennen. Unter dem Eindruck des Emser Kongresses von 1786 (auf dem die Vertreter der vier Erzbischöfe des Reiches ein reichskirchliches Reformprogramm formulierten) konnten oder wollten die Kardinäle nicht erkennen, daß sich die Situation in Deutschland seither grundlegend verändert hatte und Rom inzwischen im Staatskirchentum ein neuer Gegner erwachsen war. Auch die auf Napoleon gesetzten Hoffnungen Dalbergs blieben unerfüllt. Mit Rücksicht auf die süddeutschen Fürsten, die in Paris mit vereinten Kräften gegen Dalberg arbeiteten, wollte der französische Kaiser wohl primär in Anbetracht der benötigten Truppenkontingente sein Versprechen nicht mehr erfüllen. Lediglich die päpstliche Sanktion der reichsrechtlichen Transferierung des Metropolitansitzes Mainz nach Regensburg erzwang Napoleon aus einsichtigen Gründen gegen den erbitterten Widerstand der Kurienkardinäle. Die Translationsbulle vom 1. Februar 1805 erhob Dalberg, wie es der Reichsdeputationshauptschluß verfügt hatte, auch kanonisch zum Metropolitanerzbischof über alle Bistümer des Reiches mit Ausnahme der österreichischen und preußischen²⁷.

²² Text der Denkschrift in: Bastgen, Kirchenpolitik (Anm. 8) 310–318.

²³ Zu Antonelli: Vittorio Emanuele Giuntella, Art. Antonelli, in: DBI 3 (1961) 498 f. (Lit.).

²⁴ Zu di Pietro: Ireneo Daniele, Art. di Pietro, in: EC 4 (1950) 1684 (Lit.).

²⁵ Zu Caselli: Stanislaw da Compagnola, Art. Caselli, in: DBI 21 (1978) 320–323 (Lit.).

²⁶ Text der Konferenzprotokolle vom 30. Dezember 1804 und 2. Januar 1805 in: Sicherer, Staat und Kirche (Anm. 19) 18–22 (Urkunde 6). – Vgl. ebd. 89 f.; Hausberger, Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 182.

²⁷ Text der Translationsbulle *In universalis Ecclesiae cura* vom 1. Februar 1805 in: Münch., Vollständige Sammlung (Anm. 12) II 212–216; Teildruck in: Bastgen, Kirchen-

Als der in Aussicht gestellte päpstliche Nuntius Annibale della Genga (1769–1829)²⁸ mehr als ein Jahr später, am 26. Juni 1806, in Regensburg eintraf, konnte von einem Reichskonkordat nicht mehr die Rede sein. Der Friede von Preßburg vom 26. Dezember 1805 hatte die Ausgangslage grundlegend verändert. Er führte zu den Reichsrecht verletzenden Standeserhebungen Bayerns und Württembergs zu Königreichen, Badens zum Großherzogtum mit den damit verbundenen Souveränitätsrechten und zeitigte auch kirchenpolitische Folgen. Die süddeutschen Souveräne von Napoleons Gnaden strebten entschiedener denn je nach Landesbistümern, Sonderkonkordaten und Ausschaltung jeder landfremden kirchlichen Jurisdiktion. Auch Rom hatte sich in Anbetracht der veränderten Umstände für Länderkonkordate entschieden. Tatsächlich fuhr della Genga schon im Juli 1806 nach München, 1807 nach Stuttgart, um mit den dortigen Regierungen Verhandlungen zu Länderkonkordaten aufzunehmen²⁹. Dalberg kam zur Überzeugung, daß in dieser Situation allein Napoleon die deutsche Kirche und seine eigene Stellung wirksam schützen konnte. Unter dem Eindruck seines Pariser Aufenthaltes 1804/05 und nicht minder des in voller Auflösung begriffenen Reiches vollzog er im Frühjahr 1806 den endgültigen Schritt auf die Seite des französischen Monarchen, des vermeintlichen zweiten Charlemagne, auf den er nunmehr alle seine Hoffnungen setzte³⁰. In diesem Zusammenhang ist auch die früher vielgescholtene – und in der Tat sehr problematische – Ernennung des Kardinals Joseph Fesch (1763–1839)³¹, des Stiefonkels Napoleons, zum Koadjutor Dalbergs

politik (Anm. 8) 321 f. – Deutsche Übersetzung im Auszug in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 29 f.

²⁸ Zu della Genga, dem späteren Papst Leo XII.: Raffaele Colapietra, *La formazione diplomatica di Leone XII.*, Roma 1966; Rudolf Lill, *Das Zeitalter der Restauration*, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte XII*, Stuttgart – Berlin – Köln 1985, 174, 181–183 (Lit.).

²⁹ Zur Entsendung della Gengas, seinem Aufenthalt in Regensburg und den bayerischen Konkordatsverhandlungen 1806/07: König, Pius VII. (Anm. 16) 365–368; Sicherer, Staat und Kirche (Anm. 19) 112–140; Anton Doeberl, *Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807*. Mit einem Anhang ungedruckter Aktenstücke (Historische Forschungen und Quellen 7/8), München-Freising 1924; Bastgen, Kirchenpolitik (Anm. 8) 253–256; Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18) 88–136; ders., Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 184 f. – Zu den Verhandlungen mit Württemberg: Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (Anm. 1) 415 f. (Lit.).

³⁰ Vgl. dazu die Napoleon gewidmeten Schriften Dalbergs: Betrachtungen über den Charakter Karls des Großen (Frankfurt a.M. 1806) und Perikles (Frankfurt a.M. 1806). Zu diesen Schriften: Antje Freyh, Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und Regierungspraxis in der Endphase des Aufgeklärten Absolutismus (Europäische Hochschulschriften III/95), Frankfurt a.M.-Bern-Las Vegas 1978, 248–260. – Auch Kolborn erschien Napoleon als der „große Nothhelfer“, ohne den „der Catholicismus nicht zu retten“ sei, der allein es vermöge, die französische Kircheneinrichtung auf Deutschland zu übertragen. Heribert Raab, Aus dem Briefwechsel des Aschaffenburgers Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl von Kolborn mit dem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: *AJG* 2 (1955) 98–111, hier 105, 115.

³¹ Zu Fesch: Friedrich Teutsch, Joseph Fesch, Kardinal und Koadjutor (1763–1839),

als Kurerzkanzlers zu sehen. Mit der Koadjutorie Feschs – die jedoch keine praktische Bedeutung erlangte – sollte Napoleon selber am Schicksal der deutschen Kirche interessiert werden³². Nur Wochen später änderte sich die Ausgangslage erneut grundlegend. Napoleon stellte Dalberg mit dem Titel eines Fürstprimas an die Spitze des von ihm geschaffenen Rheinbundes, mit welchem sich am 12. Juli 1806 die deutschen Mittelstaaten von Kaiser und Reich lossagten, während Dalbergs Primatialstaat um die Reichsstadt Frankfurt vergrößert wurde. Dalberg wurde der Beitritt zum Rheinbund möglich, weil er in ihm das „Dritte Deutschland“ (gegen Österreich und Preußen) organisiert sah, dem er über seinen Tod hinaus die Zukunft sichern und dieses in ein übernational-europäisches Empire einbinden wollte. In Konsequenz seines Beitritts zum Rheinbund legte er am 31. Juli 1806 das Amt des Kurerzkanzlers nieder. Am 6. August erklärte auch Kaiser Franz II., der bereits 1804 den Titel eines Kaisers von Österreich angenommen hatte, das Heilige Römische Reich für erloschen³³.

2. Dalbergs Bemühungen um ein Rheinbundkonkordat

Nach dem Untergang des Reiches bemühte sich Dalberg weiterhin um ein Konkordat, jetzt unter dem Dach des Rheinbundes. Die Gelegenheit dazu schien um so günstiger, als die Sonderkonkordatsverhandlungen Bayerns und Württembergs mit dem Heiligen Stuhl 1806/07 entweder gescheitert oder von Napoleon verhindert worden waren, und weil dieser nach dem Frieden von Tilsit vom 7. Juli 1807 darauf drängte, dem Rheinbund eine Verfassung und der katholischen Kirche im Rheinbund eine feste Grundlage zu schaffen. Auf Napoleons Aufforderung hin reiste der Fürstprimas im August 1807 abermals nach Paris und unterbreitete dem französischen Kaiser, ohne dessen vorausgehende Zustimmung die Regelung der deutschen

in: Färber/Klose/Reidel (Hg.), Carl von Dalberg (Anm. 1), 112–118; Jacques-Olivier Boudon, Art. Fesch, in: LThK 3 (31995) 1248 (Lit.).

³² Zu Dalbergs Entscheidung zugunsten Napoleons und zur Koadjutorie Feschs: [Hubert] Bastgen, Dokumente zu Dalbergs Kirchenpolitik (Betreffend die Koadjutorie Feschs), in: HPBL 159 (1917) 95–109, 166–178; ders., Kirchenpolitik (Anm. 8) 171–239. – Zur heutigen Beurteilung: Schwaiger, Kirchenpläne (Anm. 8) 198 f.; Rudolf Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Lichte der neueren Forschung, in: ThQ 144 (1964) 257–275, hier 273 f.; Raab, Dalberg (Anm. 8) 36; Rob, Dalberg (Anm. 16) 407 f.; Konrad Maria Färber, Kaiser und Erzkanzler, Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 5), Regensburg 1988, 86–92; ders., Carl von Dalberg – Reichsverräter oder Reichspatriot?, in: Hausberger (Hg.), Carl von Dalberg (Anm. 1) 153–175, hier 167–169; Günter Christ, Dalberg im Jahrzehnt zwischen Säkularisation und Zusammenbruch des napoleonischen Staatensystems. Symbolfigur politischen Umbruchs – Landesherr – Metropolit, in: Ebd. 137–151, hier 140–142; Hausberger, Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 186 f.

³³ Text der Rheinbundakte vom 12. Juli 1806, in: Huber, Dokumente (Anm. 5) 28–34. – Die Austrittserklärung der Rheinbundstaaten vom 1. August 1806 und die Erklärung Kaiser Franz' II. vom 6. August 1806: Ebd. 35–38.

Kirchenangelegenheiten fortan nicht mehr möglich war, einen neuen Konkordatsentwurf³⁴. Dalberg schwebte damals in der Hauptsache folgende Ordnung vor: Abschluß eines alle Rheinbundstaaten verpflichtenden Konkordats; Erhaltung der Einheit der deutschen Kirche durch den Primas als nationalen Mittelpunkt; Freiheit der deutschen Bischöfe in der Verwaltung ihrer Bistümer nach dem Vorbild Frankreichs; rechtliche Gleichstellung der Katholiken mit den übrigen Untertanen in den Staaten mit protestantischer Obrigkeit; hinreichende und sichere Dotierung der Bischofsstühle, Domkapitel, Seminarien und anderen diözesanen Einrichtungen. Hinsichtlich der Ausübung der primatialen Rechte hieß es: „Der Primas, der dem Oberhaupt der Kirche und Mittelpunkt der Einheit aufrichtig und respektvoll unterstellt und ergeben ist, wird seine Funktion in Übereinstimmung mit den heiligen Kanones nur in den seltenen, aber möglichen dringenden Fällen ausüben, in denen sein Eingreifen umso notwendiger ist, als der Rekurs nach Rom nicht rechtzeitig statthaben kann“³⁵.

In Paris wurde Dalberg Woche um Woche hingehalten, bis Pius VII., dem massiven Druck des Kaisers nachgebend, im Spätherbst 1807 den französischen Kardinal Alphonse-Hubert de Lattier Duc de Bayanne (1739–1818)³⁶ und den päpstlichen Kardinallegaten Giovanni Battista Caprara Montecuccoli (1733–1810)³⁷ sowie den nach Paris beordneten Nuntius della Genga zu Konkordatsverhandlungen mit dem Fürstprimas bevollmächtigte. Zu Verhandlungen kam es auch jetzt nicht. Der von Kardinal de Bayanne nach Rom übersandte Konkordatsentwurf Dalbergs stieß dort auf entschiedene Ablehnung. In Verkennung der Absichten Dalbergs vermochten die Kardinäle in seinen Vorschlägen nur Häresie und Schisma zu erkennen. Der mit der Angelegenheit betraute Kardinal di Pietro bezeichnete Dalberg in seinem Gutachten als einen uneingeschränkten Vertreter der episkopalistischen Politik von Ems, als ein, so wörtlich, „blindes Werkzeug höllischer Umtriebe“, der sich mit Napoleons Hilfe zum „Papst in Deutschland“³⁸ machen wolle. Das Gutachten zeigt den Antagonismus zweier verschiedener Kirchenverständnisse, wird Dalberg aber nicht gerecht. An eine von Rom

³⁴ Zu Dalbergs Bemühungen um ein Rheinbundkonkordat: Beda Bastgen, Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom, in: Vierzehnter Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte 14 (1940) 1–27; ders., Kirchenpolitik (Anm. 8) 262–279; Becher, Primas (Anm. 8) 74–91; Schwaiger, Kirchenpläne (Anm. 8) 199–201; Raab, Dalberg (Anm. 8) 36–38; Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18) 121–136; ders., Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 188–194.

³⁵ Text des Konkordatsentwurfs in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 34–36, hier 35.

³⁶ Zu de Bayanne und seiner Rolle in der Auseinandersetzung zwischen Napoleon und Pius VII.: NBG 4 (1855) 856; Erwin Ruck, Die Sendung des Kardinals de Bayanne nach Paris 1807–1808. Eine Episode aus der Politik Napoleons I. und Pius' VII. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1), Heidelberg 1913.

³⁷ Zu Caprara: Giuseppe Pignatelli, Art. Caprara Montecuccoli, in: DBI 19 (1976) 180–186 (Lit.).

³⁸ Bastgen, Der Entwurf (Anm. 34) 22 f., 12. – Vgl. Becher, Primas (Anm. 8) 78–85.

unabhängige deutsche Kirche hat er nie gedacht. Im Gegenteil: Bereits 1801 ließ Dalberg durch seinen bevollmächtigten Gesandten Wessenberg bei der Helvetischen Republik den Abschluß eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl anregen, mit der Begründung, daß „der Geist der christkatholischen Kirche wesentlich in Vereinigung von Haupt und Gliedern besteht“³⁹. Verankert in der Tradition eines gemäßigten reichskirchlichen Episkopalismus und der Theologie der Katholischen Aufklärung vertrat Dalberg in größter Selbstverständlichkeit vielmehr nur das, was damals die Lehre der meisten deutschen und französischen Theologen und Kanonisten war⁴⁰. Wären durch das gleichzeitige militärische Vorgehen Napoleons gegen den Kirchenstaat derartige Verhandlungen nicht schon vorher gescheitert, hätte die römische Ablehnung des Konkordatsentwurfs jede weitere Verhandlung unmöglich gemacht. Ohne jeden Erfolg schied der Fürstprimas im März 1808 von Paris, lediglich das von Weihbischof Kolborn überlieferte Versprechen Napoleons in der Tasche: „Ich werde für die teutsche Kirche alles Mögliche thun, sobald ich mit dem Pabst im Reinen bin“⁴¹.

Der Konflikt Napoleons mit dem Papsttum, der zur Annexion des Kirchenstaates, sodann 1809 zur Gefangennahme Pius' VII. und zur Auflösung der Römischen Kurie führte, verunmöglichte für die nächsten Jahre die Neuordnung des deutschen Kirchenwesens. Durch persönliche Intervention versuchte Dalberg im Winter 1809/10 wenigstens den Eigeninteressen der deutschen Fürsten entgegenzuwirken⁴². In seiner Napoleon als

³⁹ Pro Memoria, von Wessenberg am 22. November 1801 der Helvetischen Regierung in Bern überreicht, in: Johannes Strickler (Hg.), Amtliche Sammlung der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik VII, Bern 1899, 680–682 (Nr. 152).

⁴⁰ Fritz Vigener, Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum I, herausgegeben von Gottfried Maron, Göttingen 1964 [Erstdruck unter dem Titel: Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum. Studien zur Geschichte der Lehre von dem Universalepiskopat des Papstes, in: HZ 111 (1913) 495–581]; Klaus Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990, 163–174.

⁴¹ Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 22. Mai 1808, in: Raab, Briefwechsel (Anm. 30) 105 f., hier 106. – Sachlich damit übereinstimmend: Dalberg an Wessenberg, Frankfurt, 7. März 1809. Stadtarchiv Konstanz. Wessenbergnachlaß (StAK WN) 419/141.

⁴² Dalberg an Napoleon, Aschaffenburg, 27. August 1809 (Abschrift). StAK WN 2710/1501: „Votre Majesté a rétabli la religion Catholique en France. Cette sainte religion fonde en Allemagne son unique espoir, Sire, sur votre protection. Les Églises sont successivement privées de pasteurs. Les sièges de Wurzburg, Bamberg, Freisingen, Munster, Osnabruck et Passau sont vacants. Les Évêques et les Chapitres encore existants ne sont pas dotés. La liberté des consciences est entravée par la puissance temporelle. Un acte de Médiation de Votre Majesté sauverait la religion Catholique de tous les États de la Confédération rhénane de l'état d'oppression, dans lequel Elle gémit, la préserverait des dangers dont elle est menacée, lui rendrait cette même liberté, dont elle jouit en France. Dans sa pureté la religion est la source des vertus, est le germe de la sécurité publique. Agréez, Sire, que le Métropolitain dans les États de la Confédération

dem Protektor des Rheinbunds zu Beginn des Jahres 1810 in Paris überreichten Denkschrift *De la paix de l'Église dans les États de la Confédération*⁴³ sprach er sich für eine Übertragung des französischen Konkordats auf die Rheinbundstaaten aus, um auf diese Weise dem offenkundigen Notstand in der beinahe bischofslosen deutschen Kirche abzuhelpfen. Um die Zustimmung des Papstes zu gewinnen und die Einheit der deutschen Kirche zu bewahren, wäre Dalberg sogar bereit gewesen, auf seine Primatial- und Metropolitanrechte zu verzichten. Als letztes Mittel schlug er die Einberufung eines Allgemeinen Konzils durch den französischen Kaiser vor⁴⁴. Erreicht hat Dalberg auch im Frühjahr 1810 in Paris nichts. Der ihm von Napoleon am 16. Februar 1810 aufgezwungene Vertrag bedeutete vielmehr das völlige Scheitern seiner Politik. Darin wurde das Fürstentum Regensburg an Bayern gegeben, der Primatialstaat beseitigt, Dalberg auf Zeit mit dem neugeschaffenen Großherzogtum Frankfurt abgefunden. Gleichzeitig war die Nachfolge dahin geregelt, daß nach Dalbergs Tod Prinz Eugène de Beauharnais (1781–1824)⁴⁵, der Adoptivsohn Napoleons und Vizekönig von Italien, sein Nachfolger als Großherzog werden sollte⁴⁶. Die Säkularisation der Reichskirche war zum Abschluß gekommen. Kolborn schrieb am 17. März 1810 resigniert an Wessenberg, mit dem er in einem vertraulichen Briefwechsel stand: „Leider seh' ich nun nicht, wodurch die teutsche Nationalkirche verbunden bleiben könne. Sie zerfällt in einzelne Landeskirchen, und die teutschen Bischöffe stehen für sich. Die Folgen sind unübersehbar“⁴⁷.

rhénane implore pour la religion Catholique la protection du grand Monarque constitué par la providence pour rétablir et maintenir l'ordre et la félicité publique sous tous les rapports“. – Bereits am 27. Januar 1808 hatte Dalberg seinem Konstanzer Generalvikar Wessenberg das voraussichtliche Scheitern der Konkordatsverhandlungen mitgeteilt und für diesen Fall die Maxime aufgestellt, es gelte bis zu einem künftigen Konkordatsabschluß dahin zu wirken, „daß wenigstens allen weitem Neuerungen der teutschen Fürsten durch Vermittlung Sr. Majestät des Kaisers Einhalt geschehe“. StAK WN 2710/1501. – Vgl. Dalberg an Wessenberg, Frankfurt, 7. März 1809 an Wessenberg. Ebd. 419/141.

⁴³ Paris 1810. – Die Schrift erschien gleichzeitig in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Conföderation; ausgesprochene Wünsche Carls, Erzbischofs-Metropoliten von Regensburg“, Koblenz 1810. Auszug in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 37–41.

⁴⁴ Vgl. dazu: Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 17. März 1810. Württembergische Landesbibliothek Stuttgart (WLS) Cod. hist. 4° 314a Nr. 53/14.

⁴⁵ Zu Eugène de Beauharnais, Sohn der Kaiserin Josephine aus deren erster Ehe: Adalbert Prinz von Bayern, Eugen Beauharnais, München 21950.

⁴⁶ Text des Staatsvertrags vom 16. Februar 1810, in: Beaulieu-Marconnay, Dalberg (Anm. 21) II 369–371. – Zum 1810 errichteten Großherzogtum Frankfurt: Ebd. II 173–265; Paul Darmstädter, Das Großherzogtum Frankfurt. Ein Kulturbild aus der Rheinbundzeit, Frankfurt a.M. 1901; Färber, Kaiser und Erzkanzler (Anm. 32) 111–116; Harm Klueting, Dalbergs Großherzogtum Frankfurt – ein napoleonischer Modellstaat? Zu den rheinbündischen Reformen im Fürstentum Aschaffenburg und im Großherzogtum Frankfurt, in: AJG 11/12 (1988) 359–380.

⁴⁷ Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 17. März 1810. WLS Cod. hist. 4° 314a 53/14.

Trotzdem eilte der 67jährige Fürstprimas im Juni 1811, dem Wunsch Napoleons folgend, noch einmal in die französische Hauptstadt – diesmal in Begleitung auch seines Konstanzer Generalvikars Wessenberg. Seine Hoffnung freilich, daß auf dem auf Veranlassung Napoleons einberufenen Pariser Nationalkonzil auch die ungelöste deutsche Kirchenfrage zur Behandlung komme, zerschlug sich an der Tagespolitik. Auf dieser am 20. Juni 1811 eröffneten und am 10. Juli von Napoleon ohne Ergebnis wieder aufgelösten Versammlung lehnte Kardinal Fesch, der Präsident der Versammlung, die Behandlung der deutschen Kirchenfrage mit der Begründung ab, zuerst müsse die kirchliche Situation in Frankreich und Italien bereinigt werden, ehe man sich der deutschen Kirche annehmen könne⁴⁸.

3. Wessenbergs Bemühungen um ein Konkordat für den Deutschen Bund

Nach dem Sieg über Napoleon durch die Koalition der europäischen Mächte schuf der Wiener Kongreß 1814/15 mit der Errichtung des Deutschen Bundes wieder eine feste staatliche Ordnung. Noch einmal schien die Wiederherstellung einer gesamtdeutschen Kirchenverfassung in den Bereich des Möglichen zu rücken. Bevollmächtigter Vertreter des Fürstprimas auf dem Wiener Kongreß war Wessenberg⁴⁹. Dalberg selber hatte mit dem Sturz Napoleons nicht nur die weltliche Herrschaft, sondern auch jeden direkten Einfluß auf die weiteren Geschicke der deutschen Kirche verloren und lediglich die erzbischöfliche Würde zu behaupten vermocht. Bei den Siegermächten und auch in Rom stand er in Mißkredit und lebte seit 1814 zurückgezogen in Regensburg⁵⁰. Anders Wessenberg, der mit führenden Persönlichkeiten des Kongresses, namentlich mit dem ihm verwandten österreichischen Staatskanzler Fürsten Klemens Wenzel von Metternich

⁴⁸ Zu Dalbergs Aufenthalt vom 8. Juni bis 20. Juli 1811 in Paris siehe die ausführlichen Aufzeichnungen Wessenbergs, in: Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. I/1: Autobiographische Aufzeichnungen, herausgegeben von Kurt Aland und Wolfgang Müller, Freiburg-Basel-Wien 1968, 35–52 und 138–154 (Wessenbergs Pariser Tagebuch). – Vgl. Dalberg an Wessenberg, Aschaffenburg, 26. Januar 1812. StAK WN 419/177.

⁴⁹ Dalberg an Wessenberg, Regensburg, 21. Juni 1814. StAK WN 419/220 (Übertragung der Vollmacht). – Vgl. Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 55, 157 f. – Zu Wessenbergs Tätigkeit auf dem Wiener Kongreß: Ebd. 157–163; Ursmar Engelmann, Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche, in: HJ 91 (1971) 46–69; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz (Anm. 1) 267–272; Hausberger, Dalbergs Bemühungen (Anm. 8) 194–196.

⁵⁰ Vgl. Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 158. – Über Dalbergs Wirksamkeit in Regensburg: Georg Schwaiger, Der Statusbericht des Erzbischofs Karl Theodor von Dalberg über das Bistum Regensburg (1816), in: Staat, Kultur, Politik – Beiträge zur Geschichte Bayerns und zum Katholizismus. Festschrift zum 65. Geburtstag von Dieter Albrecht, Kallmünz 1992, 193–205; ders., Der Erzbischof Dalberg und das Erzbistum Regensburg, in: Hausberger (Hg.), Carl von Dalberg (Anm. 1) 59–72.

(1773–1859)⁵¹ und seinem älteren Bruder Johann Philipp (1773–1858)⁵², dem zweiten österreichischen Bevollmächtigten auf dem Wiener Kongreß, in enger Verbindung stand⁵³. Wessenberg verwandte sich für die Sicherstellung der Pension Dalbergs und setzte sich in insgesamt drei dem Kongreß eingereichten Denkschriften nachdrücklich für die zwingend gewordene Neuordnung der katholischen Kirche Deutschlands ein, die, wie er meinte, „in einem Zustande von Verlassenheit“ sich befinde, „welcher in der Geschichte ohne Beispiel“⁵⁴ sei. In Übereinstimmung mit Dalberg erstrebte er eine alle Staaten des Deutschen Bundes umfassende Organisation der deutschen Kirche unter Führung eines Primas (dessen Vorrechte „ohne Abbruch der geistlichen Gerichtsbarkeit anderer Erzbischöfe, nur auf die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten der deutschen National-Kirche sich beziehen“⁵⁵) sowie ein alle deutschen Länder umfassendes Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, das Bestandteil der Bundesverfassung sein sollte. Die bisherigen Bistümer und Domkapitel sollten unter Vorbehalt der Berichtigung der Diözesangrenzen und der Regulierung der Bischofsstühle soviel möglich erhalten bleiben und – wie auch die dazu gehörenden Einrichtungen, insbesondere die Seminarien – in liegenden Gütern hinreichend dotiert werden. Des weiteren sollten der Besitzstand der Pfarr-, Schul- und Kirchengüter garantiert und die frommen und milden Stiftungen nach § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses ihrer Zweckbestimmung erhalten werden. Für die Bischöfe und Domkapitel forderte er die Mitgliedschaft in den Landständen im gleichen Maß, wie sie für die mediatisierten Landstände in Aussicht genommen war⁵⁶. Außerdem sollten – wie er in seiner im April 1815 ohne Namensnennung in Zürich gedruckten Schrift *Die Deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung*⁵⁷ noch ausführlicher als in seinen Denkschriften darlegte und in welcher er auch einen mit den hier genannten Forderungen übereinstim-

⁵¹ Zu Metternich, 1809–1848 österreichischer Außenminister, auf dem Wiener Kongreß erfolgreicher Verfechter einer Neuordnung Europas nach restaurativen Grundsätzen: Heinrich von Srbik, Metternich. Der Staatsmann und Mensch, 3 Bde., München 1954–1960; Karl Otmar Freiherr von Aretin, Art. Metternich in: NDB 17 (1994) 236–243 (Lit.).

⁵² Zu Wessenberg: Alfred Ritter von Arneth, Johann Freiherr von Wessenberg. Ein österreichischer Staatsmann des neunzehnten Jahrhunderts, 2 Bde., Wien-Leipzig 1898; Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. II: Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder, herausgeben von Kurt Aland, Freiburg-Basel-Wien 1987.

⁵³ Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 60.

⁵⁴ Denkschrift Wessenbergs vom 27. Oktober 1814, in: Johann Ludwig Klüber, Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. IV, Erlangen 1815, 299–304, hier 300.

⁵⁵ Denkschrift Wessenbergs, ohne Datum [November/Dezember 1814]. Ebd. 306 f., hier 306.

⁵⁶ Denkschrift Wessenbergs, Wien, 27. November 1814. Ebd. 304 f. – Nachdruck der drei Denkschriften in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 109–113.

⁵⁷ [Zürich], Im April 1815. – Vgl. zu dieser Schrift: Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 158.

menden Konkordatsentwurf für den Deutschen Bund präsentierte – die Rechte und Freiheiten der deutschen Kirche wiederhergestellt und gegen Eingriffe sowohl von seiten des Staates als auch gegenüber überzogenen Zentralisierungstendenzen der Römischen Kurie gesichert werden⁵⁸. Hinsichtlich der in den Denkschriften nicht näher erläuterten primatialen Vorrechte präziserte Wessenberg in seinem Konkordatsentwurf: Dem Primas gebühre der erste Rang unter den deutschen Erzbischöfen, er präsidire die Versammlungen der deutschen Bischöfe, übernehme die Korrespondenz und die Leitung der Verhandlungen in allen gemeinsamen Angelegenheiten der deutschen Kirche mit dem Heiligen Stuhl und der obersten Bundesbehörde, vermittele bei Kompetenzstreitigkeiten zwischen Bischöfen und leite (mit Zuzug des ältesten Bischofs der jeweiligen Kirchenprovinz) die Informativprozesse über die kanonischen Eigenschaften der neu gewählten Bischöfe vor ihrer Bestätigung durch den Papst⁵⁹. Im übrigen vertrat er in seinen dem Konkordatsentwurf vorangestellten Ausführungen „Ueber den Geist und das Wesen eines Konkordats für den deutschen Staatenbund“ die Meinung, daß, falls der Papst den Gewählten aus anderen als aus kanonischen Gründen nicht bestätige, das Recht der Bestätigung des Gewählten, „sofern er für fähig und würdig erkannt worden“ sei, nach abermaliger vergeblicher Vorstellung beim Papst und nach Ablauf der kanonischen Frist auf den Primas übergehe⁶⁰. An eine von Rom unabhängige deutsche Nationalkirche war auch jetzt nicht gedacht!

Indes liefen alle Bemühungen um eine den veränderten politischen Gegebenheiten angepaßte Organisation der deutschen katholischen Kirche nach reichskirchlicher Tradition ins Leere, zumal Wessenbergs Bestrebungen in Wien auf vielfache Gegnerschaft stießen. Zwar sprach sich auch Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi (1757–1824)⁶¹ – im Gegensatz zur ku-

⁵⁸ [Wessenberg], Die Deutsche Kirche 18–34 (Ueber den Geist und das Wesen eines Konkordats für den deutschen Staatenbund); 35–50 (Konkordatsentwurf).

⁵⁹ Ebd. 38 f., 42.

⁶⁰ Ebd. 22 f.: „Noch ein vorzüglich wichtiger Vortheil kann mittelst eines Primas der deutschen Kirche erzielt werden, nämlich die Befestigung der nicht geringen Verlegenheit, welche schon mehrmal in verschiedenen Ländern entstanden ist, wenn der Päpstliche Hof den ernannten Bischöfen aus Gründen, die der Religion und der wesentlichen Kirchenverfassung fremde sind, die kanonische Bestätigung verweigert. Wenn nämlich ein Primas existirt, so kann festgesetzt werden, daß derselbe den sogenannten Inquisitionsprozeß über jeden zum Bischof Ernannten mit Zuzug des betreffenden Erzbischofs und des ältesten Bischofs der Provinz mit der Würkung zu führen habe: Daß, wenn der Ernannte bey dieser Untersuchung für fähig und würdig erkannt worden ist, Se. Päpstliche Heiligkeit die Bestätigung nicht verweigern können, sondern, im Fall der dennoch erfolgenden Verweigerung, zwar noch Vorstellungen einzutreten, sofern aber diese fruchtlos blieben, der Primas der deutschen Kirche nach Verfluß des kanonischen Termins, die kanonische Bestätigung zu ertheilen habe; eine Einrichtung, die den Verordnungen der allgemeinen Concilien von Nicäa und Konstantinopel, und der Praxis der zwölf ersten Jahrhunderte des Christenthums ganz entspricht“.

⁶¹ Zu Consalvi, 1800–1806 und wieder seit 1814 Kardinalstaatssekretär Pius VII.: Richard Wichterich, Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi 1757–1824, Heidelberg 1951; Georg Schwaiger, Art. Consalvi,

rialen Partei der „Zelanti“ – wie Österreich und Preußen für ein Bundeskonkordat aus. Eine unter einem Primas geeinte deutsche Kirche freilich lehnte auch er ab⁶². In gleicher Weise ablehnend verhielten sich die sogenannten „Oratoren der deutschen Kirche“ aus Worms und Speyer, die (ohne offiziell anerkannt zu sein) beanspruchten, im Namen des deutschen Episkopats aufzutreten. Diese verkehrten in Wien im Kreis um den Redemptoristen Klemens Maria Hofbauer (1751–1820)⁶³, der seinerseits alle Kräfte aufbot, Wessensbergs Einfluß zu neutralisieren⁶⁴. Letztlich entscheidend wirkte sich auf dem Wiener Kongreß jedoch einmal mehr der Widerstand jener Staaten aus, die sich kategorisch gegen eine bundesstaatliche Lösung der Kirchenfrage sperrten. Insbesondere Bayern und Württemberg wähten durch ein Bundeskonkordat ihre Souveränitätsrechte gefährdet, und in München wie in Stuttgart wollte man die 1807 gescheiterten oder abgebrochenen Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl über den Abschluß eines Sonderkonkordates wieder aufnehmen. Unter diesen Umständen vermochte Wessenberg auch mit seinem wiederholt eingebrachten Antrag nicht durchzudringen, wenigstens die Belange der katholischen Kirche unter die Garantie des Bundes zu stellen, wie dies vor allem auf seine Verwendung hin der gemeinsame österreichisch-preußische Entwurf der Bundesakte vom 23. Mai 1815 vorgesehen hatte. Obschon Wessenberg neben Österreich auch Preußen, Hannover und kleinere Staaten für seine Sache zu gewinnen verstand, scheiterte der Entwurf am Widerstand der Mittelstaaten⁶⁵. Ein weiterer – auf Wessensbergs Initiative hin – am 2. Juni 1815 in Vorschlag gebrachter, abgeschwächter Kirchenartikel, der der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern immerhin noch eine ihre Rechte und Donation sichernde Einrichtung garantiert hätte, brachte Bayern durch sein

in: TRE 8 (1981) 171–182 (Lit.); Alessandro Roveri, Art. Consalvi, in: DBI 28 (1983) 33–43 (Lit.); Josef Gelmi, Art. Consalvi, in: LThK 2 (31994) 1301 f. (Lit.).

⁶² Zur Haltung Consalvis und der Römischen Kurie unter Leitung des Prostaatssekretärs Bartolomeo Pacca (1756–1844), dem Führer der Kardinalspartei der „Zelanti“: Erwin Ruck, Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, Basel 1917 (mit einschlägigem Quellenmaterial).

⁶³ Zu Hofbauer: Monumenta Hofbaueriana, 15 Bde., Thorn-Krakau-Rom 1915–1951; Otto Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt. 22), St. Ottilien 1983; Karl Hausberger, Klemens Maria Hofbauer (1751–1820) und die katholische Restauration in Österreich, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 18 (1984) 353–366; Kornelius Fleischmann, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Graz-Wien-Köln 1988.

⁶⁴ Zur Tätigkeit der sogenannten „Oratoren“ – dem Wormser Domdekan Franz Freiherrn von Wambold, dem Speyerer Dompräbendar Joseph Anton Helfferich und dem Wormser Obergerichtsprokurator Joseph Schies – auf dem Wiener Kongreß: Ruck, Die Römische Kurie (Anm. 62) 21 f., 35–53; Becher, Primas (Anm. 8) 95 f.; Ursmar Engelman, Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, in: HJ 92 (1972) 373–391. – Zur kirchenpolitischen Tätigkeit des Hofbauerkreises während des Wiener Kongresses: Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (Anm. 63) 142–144; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz (Anm. 1) 270 f.

⁶⁵ Text des österreichisch-preußischen Entwurfs einer Bundesverfassung (Art. 14 und 15), in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 114 f.

Veto in der letzten Konferenz des Wiener Kongresses zu Fall⁶⁶. Ein letzter Antrag Wessenbergs, daß in die Bundesakte die „bestimmte Zusicherung einer neuen zweckmäßigen Begründung der politischen Existenz der katholischen Kirche aufgenommen werde“⁶⁷, datierte vom 8. Juni 1815 und blieb wirkungslos. Am gleichen Tag überwies die Bundesakte die Regelung der Kirchenfrage als ganzer einer nach Frankfurt einzuberufenden Bundesversammlung⁶⁸. Das Staatskirchentum hatte sich in vollem Umfang durchgesetzt. Als die Bundesversammlung im November 1816 endlich zusammentrat, war an eine gesamtkirchliche Lösung nicht mehr zu denken. Bayern, Preußen, Hannover, Österreich, aber auch der Heilige Stuhl hatten sich für Länderkonkordate entschieden. Vergeblich hatte sich Wessenberg nach dem Wiener Kongreß bemüht, die Mitgliedstaaten des Bundes in immer neuen Vorstellungen doch noch für ein Gesamtkonkordat und für gemeinsame Verhandlungsrichtlinien zu gewinnen⁶⁹. Die Regelung der Kirchenverhältnisse war nun Sache der Einzelstaaten. Als erstes schloß Bayern, einer der Hauptgewinner der napoleonischen Ära, 1817 sein Konkordat mit Rom⁷⁰. Der Tod Dalbergs am 10. Februar 1817 hatte diesen Konkordatsabschluß nicht unwesentlich beschleunigt. Preußen und Hannover schlossen 1821/24 konkordatsähnliche Vereinbarungen⁷¹. 1821 erging auch die Zirkumskriptionsbulle *Provida solersque*, mit welcher das Bistum Konstanz supprimiert und die sogenannte Oberrheinische Kirchenprovinz errichtet wurde. Diese vereinigte in sich den verbliebenen Rest der ursprünglich intendierten Bundeskirche und bestand aus fünf Bistümern, deren Grenzen mit den jeweiligen staatlichen Grenzen zusammenfielen: aus dem Erzbistum Freiburg für das Großherzogtum Baden und für die beiden Fürstentümer Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen sowie den vier Suffraganbistümern Rottenburg für das Königreich Würt-

⁶⁶ Siehe dazu: Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 158–162 (Bericht Wessenbergs über seine Bemühungen); Becher, Primas (Anm. 8) 101 f.; Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 1: Reform und Restauration 1789 bis 1830, Stuttgart 1957, 412–415. – Zur Rolle Bayerns: Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18) 143–148.

⁶⁷ Note Wessenbergs vom 8. Juni 1815, in: Klüber, Acten (Anm. 54) 308–310.

⁶⁸ Die Bundesakte vom 8. Juni 1815 enthält in Artikel 16 lediglich die Bestimmung, daß die „Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen ... in den Ländern und Gebiethen des Deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“ könne. Text der Bundesakte in: Huber, Dokumente (Anm. 5) I 84–90, hier 89.

⁶⁹ Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1 (Anm. 48) 164–167; Becher, Primas (Anm. 8) 114–123; Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz (Anm. 1) 438–440; Hausberger, Staat und Kirche (Anm. 18) 150–152.

⁷⁰ Dazu grundlegend: Ebd. 137–291 (mit Text des Konkordats ebd. 309–329).

⁷¹ Text der Zirkumskriptionsbulle *De salute animarum* vom 16. Juli 1821 für das Königreich Preußen und *Impensa Romanorum* 26. März 1824 für das Königreich Hannover in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 204–221, 299–308. – Vgl. zu Preußen: Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. I: Die katholische Kirche, Köln-Wien ⁵1972, 618–620. Zu Hannover: Hans-Georg Aschoff, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 86), Hildesheim 1976.

temberg, Mainz für das Großherzogtum Hessen-Darmstadt, Fulda für das Kurfürstentum Hessen, Limburg für das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt. Mit der Inthronisation des ersten Freiburger Erzbischofs Bernhard Boll (1827–1836)⁷² endete zugleich Wessenbergs kirchliche Wirksamkeit⁷³.

Dalberg und Wessenberg sind mit ihren Bemühungen um eine Neuordnung der deutschen katholischen Kirche am Partikularinteresse sowohl der Landesherren als auch der Römischen Kurie gescheitert. Die Landesherren strebten ihrer je eigenen Gewalt unterworfenen Landesbistümer an, der Römischen Kurie war eine geeinte deutsche Kirche mit primatialer Führung, wie überhaupt das Fortleben reichskirchlicher Traditionen, unerwünscht. Bekanntlich ist die kirchenpolitische und theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts Dalbergs und Wessenbergs Denken und Handeln entgegengesetzt verlaufen, was sie zu den umstrittensten Persönlichkeiten des frühen 19. Jahrhunderts werden ließ. In den Augen der Nachwelt sind sie – nach einem Wort Rudolf Reinhardts – „auf der Anklagebank des 19. Jahrhunderts sitzen“⁷⁴ geblieben. Erst heute setzt sich eine differenziertere und gerechtere Beurteilung durch.

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Franz Xaver Bischof, Kesselhaldenstraße 14, CH-9016 St. Gallen

Wiss. Mitarb. Thilo Esser, Universität Münster, Kath. Theologische Fakultät,
Seminar für Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster

Pastor Dr. Ralph Hennings, Blumenstraße 19, 26219 Bösel

Prof. Dr. Johannes Hofmann OSB, Katholische Universität Eichstätt,
Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

Prof. Dr. Jürgen Tubach, Felsenstraße 23, 06114 Halle a.d. Saale

⁷² Zu Boll: Erwin Gatz, Art. Boll, in: Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder (Anm. 15) 63–65 (Lit.).

⁷³ Dazu ausführlich: Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz (Anm. 1) 438–539. – Text der Zirkumskriptionsbulle *Provida Solersque* vom 21. August 1821, in: Huber/Huber, Staat und Kirche (Anm. 12) 246–257.

⁷⁴ Reinhardt, Fürstprimas (Anm. 32) 258.

Literarische Berichte und Anzeigen

Konziliengeschichte

1. *Acta conciliorum oecumenicorum*. Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda instituit *Eduardus Schwartz*, continuavit *Johannes Straub*. Tomus IV, volumen I: *Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*. Concilii actiones VIII – appendices graecae – indices, Berlin (de Gruyter) 1971, 286 S. – Volumen III: *Index generalis tomorum I–III*. Pars 1: *Indices codicum et auctorum*. Congessit *Rudolfus Schieffer*, Berlin (de Gruyter) 1974, 579 S. – Pars 2: *Index prosopographicus*. Fasciculus 1.2: *Aaron – Iustus. Iuvenalis – Zoticus*. Congessit *Rudolfus Schieffer*, Berlin (de Gruyter) 1982, 7, 509 S. – Pars 3: *Index topographicus*. Congessit *Rudolfus Schieffer*, Berlin (de Gruyter) 1984, 7, 320 S.
 2. *Acta conciliorum oecumenicorum*. Sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavariae edita. Series Secunda. Volumen I: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*. Ed. *Rudolf Riedinger*, Berlin (de Gruyter) 1984, 28, 467 S. Volumen II: *Concilium universale Constantinopolitanum Tertium*. Pars 1.2: Concilii actiones XVIII – epistulae – indices. Ed. *Rudolf Riedinger*. Berlin (de Gruyter) 1992, 14, 34, 962 S. – Pars 3: *Index verborum Graecorum quae in actis synodi Lateranensis a. 649 et in actis concilii oecumenici sexti continentur*. Congessit *Rudolf Riedinger*. Berlin (de Gruyter) 1995, 8, 258 S.
 3. *Hermann Josef Sieben: Die Konzils-idee der Alten Kirche* (= Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen), Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh), 1979, 26, 540 S., Ln. geb., ISBN 3-506-74721-5
 - ders.: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum*. Studien zur Geschichte der Konzils-idee (= Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen), Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh) 1996, 12, 600 S., Ln. geb., ISBN 3-506-74726-6.
 4. *Gervais Dumeige S.J. (Hrg.): Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Paris 1962 ff. (dt. Ausgabe, herausgegeben von *Heinrich Bacht*), Mainz (Grünewald) 1963 ff.
 - Band 2: *Pierre-Thomas Camelot: Ephesus und Chalcedon*. 1963, 269 S., 8 Abb. Ln. geb.
 - Band 9: *Joseph Gill: Konstanz und Basel – Florenz*. 1967, 479 S. Ln. geb.
 5. *Patrick T. R. Gray: The Defense of Chalcedon in the East (451–553)* (= Studies in the History of Christian Thought 20) Leiden (Brill) 1979, 9, 189 S., Ln. geb., ISBN 90-04-05928-8.
 6. *Heinz Ohme: Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste*. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 56), Berlin – New York (de Gruyter) 1990, Ln. geb., 13, 423 S., ISBN 3-11-012432-7.
 7. *Reinhard Staats: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1996, 16, 363 S., Geb., ISBN 3-534-01840-0.
1. Man übertreibt wohl nicht, wenn man sagt, daß die entscheidenden Impulse für die konzilsgeschichtliche Arbeit dieses Jahrhunderts von E. Schwartz' Konzilienausgabe, in den ACO, ausgegangen seien. Dessen Plan, kurz vor Ausbruch des 1. Weltkrieges entworfen, reichte bis zum VIII. Ökumenischen Konzil (879/880). Erst mit diesem Konzil kommt die Geschichte der (von byzantinischen Kaisern berufenen, „geleiteten“ und „bestätigten“) „ökumenischen“ (= Reichs-)Konzilien der Alten Kirche zu ihrem Abschluß. Dem innerkirchlichen Kriterium der Rezeption durch die Gesamtkirche, welches auch der Auswahl verhältnismäßig weniger „ökumenischer“ Synoden aus einer Vielzahl von Reichssynoden zugrunde lag, entsprach dieses Konzil freilich nicht mehr, genau so wenig wie seine Vorgängersynode von 869/870, die im Abendland als VIII. ökumenisches Konzil gezählt wurde (und in der römisch-katholischen Kirche noch heute als solches gilt). Hier ist also ganz offensichtlich etwas zu Ende gegangen. Man kann auch sagen: Es ist zu diesem Zeitpunkt der Entwicklung offenbar geworden, daß „das altkirchliche In-

stitut der ökumenischen Konzile nicht mehr in der Lage war, gesamtkirchliche Probleme zu meistern. Es war zu einem Instrument der byzantinischen Reichspolitik geworden“ (C. Andresen, *Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters*, in: H. J. Margull [Hrg.], *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, 75–200; hier: 76 f.). Und bemerkenswerter Weise kennt es auch in Byzanz und in der von Byzanz aus missionierten Welt bis heute keine Fortsetzung mehr. Aber eben: die Geschichte der altkirchlichen ökumenischen Konzile ist erst hier zu Ende gegangen. Deshalb muß die Edition der ACO bis zu diesem Ende fortgeführt werden.

Es ist sehr zu begrüßen, daß dies unter den Verantwortlichen zu keinem Zeitpunkt umstritten gewesen zu sein scheint. Unter J. Straubs Leitung, dem H. Lietzmann bald nach Schwartz' Tod die Edition der Akten des V. Ökumenischen Konzils anvertraute, konnten die Arbeiten zum Abschluß gebracht werden, die sich E. Schwartz selbst vorgenommen hatte (vgl. dazu jetzt im einzelnen meine Besprechung in: *Gnomon* 68 [1996] 105–114). Straub hat sich aus gutem Grund an die einst von Schwarz aufgestellten, bewährten Editionsprinzipien gehalten, im Einzelfall jedoch, wo dies besondere Rücksichten erforderlich machten, durchaus über Schwartz hinausgehende oder von ihm abweichende Entscheidungen zu treffen gewagt. In bester Schwartzscher Manier war zudem die Editions Vorbereitung von einer Serie historisch-philologischer Einzelstudien begleitet (zu nennen sind insbesondere die beiden Dissertationen von E. Chrysos: s. ebenda, 107), so daß sich die Ergebnisse der textgeschichtlichen Analyse um so sicherer einordnen ließen. – Es bedarf keiner umständlichen Begründung, liegt vielmehr auf der Hand, welch immensen Gewinn es für die Erforschung der Spätantike bedeutet, daß mit den ACO nicht nur eines der wichtigsten Editionsprojekte dieses Jahrhunderts – für die internationale Patristik sicher das wichtigste! – so weit zum glücklichen Abschluß gelangte, wie es sich der Begründer, E. Schwartz, für sich selbst vorgenommen hatte, sondern daß es inzwischen auch indexmäßig in nahezu idealer Weise erschlossen worden ist. Allen Beteiligten (zu nennen ist insbesondere R. Schieffer!), nicht zuletzt dem Verlag, der auch den Indexbänden eine hervorragende Ausstattung zuteil werden ließ, kann nur ein ganz großes Lob ausgesprochen werden!

2. 1968 übernahm die Philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften für die noch ausstehenden Teile des Schwartzschen Programms die Verantwortung. Inzwischen sind unter ihren Auspizien zwei stattliche Bände (davon Band 2 in zwei ebenfalls stattlichen Teilen) erschienen. Mit ihnen begann eine zweite Serie der ACO, vom selben Verlag (de Gruyter) in derselben Ausstattung herausgebracht wie die Vorgängerbände. Bearbeiter dieser neuen Bände war R. Riedinger, der bis zu seiner Pensionierung vor wenigen Jahren eine wissenschaftliche Mitarbeiterstelle bei der Münchener Akademie innehatte. Er war bereits, ehe er mit der Editionsarbeit im Rahmen des ACO-Projektes betraut wurde, auf dem Gebiet der spätantiken Literatur (vor allem als Kodikologe) ausgewiesen und hat sich auch seither über dieses Projekt hinaus einen Namen gemacht. Riedinger neigte freilich schon immer dazu, sich sein manchmal etwas fades Geschäft mit Sensationslust zu würzen. Trotzdem ist es keine Übertreibung zu sagen, daß er sich mit den von ihm bearbeiteten ACO-Bänden als ein „würdiger Nachfolger von Schwartz und Straub“ erwiesen hat (so H. Chadwick in: *JEH* 42 [1991] 630).

Schon der erste Band, für den Riedinger verantwortlich zeichnete, konnte mit Sensationen aufwarten, denen vergleichbar, von denen Schwartz' Arbeiten an den ACO begleitet waren. Als 1. Sensation hat zu gelten, daß, wie Riedinger in eindringlichen Studien klarstellte und schließlich durch die Vorlage der Akten selbst zu bekräftigen vermochte, der Weg zu einem vertieften Verständnis der Konzilsakten von 680/81 über die „zwar rangniedrigeren, inhaltlich aber nahezu gleichbedeutenden Akten“ der römischen Lateransynode von 649 führen müsse. Die 2. Sensation: daß es sich bei der zweisprachigen Überlieferung dieser Konzilsakten von 649 nicht um einen lateinischen Protokolltext und seine griechische Übersetzung, sondern um einen griechischen Grundtext mit einer lateinischen Übersetzung handele. Ja noch mehr: sowohl der griechische Text wie seine lateinische Übersetzung sind, so am Ende Riedingers Überzeugung, das Werk des berühmten Maximus' des Bekenners, des eigentlichen theologischen Kopfes im sog. monenergetisch-monotheistischen Streit, dem sowohl das Lateranense von 649 als auch das Constantinopolitanum III zuzuordnen sind. Kein Wunder allerdings, daß sich die internationale Forschung solch

revolutionären Thesen nur mit äußerster Zurückhaltung näherte (s. ebenda, 111 f.). Nicht besser erging es einem weiteren, spektakulären Erklärungsvorschlag Riedingers, der darauf hinauslief, daß die *authentica* der lateinischen Übersetzung der Akten der Lateransynode und des VI. Ökumenischen Konzils, und zwar von eingewanderten Byzantinern, in der „Reservatschrift“ der päpstlichen Kanzlei geschrieben worden seien. Die bisherige Forschung indes sah das *Papsttum* an der Herstellung der lateinischen Fassung der Akten von Konstantinopel (680/81) beteiligt und stützte sich dabei in erster Linie auf die Biographie Papst Leos II. im *Liber pontificalis*. Hiernach hat der aus Sizilien stammende und des Griechischen wie des Lateinischen gleichermaßen mächtige Papst die griechisch verfaßten Akten ins Lateinische übersetzt (ed. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, I, Paris 1886, 359). Wie ferner aus der in drei Handschriften überlieferten subscriptio der lateinischen Akten hervorgeht, ist die von Leo II. begonnene Übersetzung von diesem offensichtlich bei seinem frühen Tod nicht fertiggestellt gewesen, wohl aber spätestens unter Sergius I. (687–701) abgeschlossen worden (ed. R. Riedinger, p. 887, 21 app.). Wenn ich nichts übersehen habe, dann hat sich Riedinger mit dieser sperrigen Information des *Liber pontificalis* nirgends auseinandergesetzt.

Davon abgesehen aber ist seiner editorischen Leistung, sowohl was die Akten des Lateranense von 649 wie was die des VI. Ökumenischen Konzils anlangt, ein glänzendes Zeugnis auszustellen. Die Texte sind mit großer Sorgfalt hergestellt und durch eine Fülle von Indices in aller Breite erschlossen. Neue Einsichten in den Ablauf des letztgenannten Konzils ergab das Studium der lateinischen und griechischen Textüberlieferung zu den beiden Schlußsitzungen, insbesondere zur 17., die die griechische Überlieferung nicht mehr kennt. Der Grund ist in den Vorgängen beim Konzil selbst zu suchen. „Nach fünf Monaten, die man weitgehend untätig zugebracht hatte, zeichnete sich zu Beginn des Septembers endlich die Rückkehr des Kaisers ab, in dessen Gegenwart die Schlußsitzung zelebriert werden sollte. Es wurde deshalb versucht, diese Schlußsitzung am 11. September (sc. 681) abzuhalten ... Der Wortlaut dieser Sitzung war in griechischer Sprache vorformuliert worden und so auch nach Rom gelangt, wo er in den Jahren 682–701 ins Lateinische übersetzt wurde. Dafür gab es auch eine vorbereitete Subskriptionsliste und

Aklamationen, aber das Wichtigste fehlte: die Unterschrift des Kaisers. So jedenfalls wird die 17. Actio überliefert. Weil also die Unterschrift des Kaisers fehlt, wird man schließen dürfen, daß das Konzil vorzeitig gehandelt hatte; der Kaiser war, aus welchen Gründen immer, nicht anwesend. Nur wenige Tage später, am 16. September, feierte man nach einer mit der 17. Sitzung identischen Präsenzliste die 18. Actio, diesmal mit einer leicht veränderten Subskriptionsliste“, einschließlich der Unterschrift des Kaisers (LEGIMUS ET CONSENSIMUS), „eine Unterschrift, die noch von den relativ jungen griechischen Handschriften ... in lateinischen Majuskelbuchstaben des 7. Jh.s getreulich nachgemalt wird“ (ACO 2, II, 2, XXIX). Dies alles aufgehellt und von daher Ordnung in die reichlich verworrene Textüberlieferung (besonders die lateinische) gebracht zu haben, ist ein besonderes Ruhmesblatt dieser Aktenpublikation.

Inzwischen ist der Stab bereits weitergereicht worden und ein Nachfolger für R. Riedinger an der Arbeit. Möge es auch ihm vergönnt sein, an die großen Leistungen seiner Vorgänger, nicht zuletzt seines unmittelbaren Vorgängers, anzuknüpfen!

3. Nach und neben den ACO kommt die größte wissenschaftliche Bedeutung der von W. Brandmüller (bei F. Schöningh – Paderborn) herausgegebenen neuen „Konziliengeschichte“ zu, die, in zwei Reihen gegliedert, 1979 zu erscheinen begonnen hat. Reihe A ist das eigentliche Corpus, die chronologisch und geographisch geordnete Darstellung des synodalen Lebens der Kirche weit über den Bereich der „ökumenischen Konzilien“ hinaus. Reihe B enthält Untersuchungen wie die inzwischen vollständig in vier Bänden vorliegende große Ideengeschichte der Konzilien von der Zeit der Alten Kirche bis in unser Jahrhundert, verfaßt von H. J. Sieben S.J., „... eine der imponierendsten theologiegeschichtlichen Unternehmungen unserer Zeit“, wie im „Hausblatt“ seiner Heimat-Hochschule St. Georgen/Frankfurt („Theologie und Philosophie“) zu recht zu lesen stand. Mir liegen der erste Band dieser Ideengeschichte („Die Konzilsidee der Alten Kirche“) sowie der eben erschienene Sammelband mit kürzeren „Studien zur Geschichte der Konzilsidee“ („vom Apostelkonzil zum ersten Vatikanum“) zur Besprechung vor.

Mit dem erstgenannten Band hat die neue „Konziliengeschichte“, 123 Jahre nach ihrer berühmten Vorgängerin (sc. C. J. Hefeles „Conciliengeschichte“), überhaupt zu erscheinen begonnen, was ihm

von vornherein die gesteigerte Aufmerksamkeit einer interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit sicherte; und das umso mehr, als der Herausgeber des ambitionierten Gemeinschaftsunternehmens, W. Brandmüller (Augsburg), im „Thema dieses Bandes ... gleichsam den Generalbaß für das Ganze“ angeschlagen sah. Hier werde „problemgeschichtlich den anderen Bänden entweder vorgearbeitet, oder aber Stoff zur Auseinandersetzung gegeben“ (so das „Vorwort des Herausgebers“, XI). Es wäre reizvoll gewesen zu sehen, wie das nun konkret aufgenommen und umgesetzt wird. Doch sind die entsprechenden Bände der A-Reihe noch nicht erschienen. So bleibt mir gar nichts anderes übrig, als den Band für sich zu würdigen.

Zur Entwicklung der Konzilsidee in den ersten Jahrhunderten hatte der Verf. schon seit 1970 eine Serie von elf Aufsätzen in dem genannten „Hausblatt“ von St. Georgen Frankfurt (ThPh) veröffentlicht; sie sind nun, geringfügig überarbeitet, in dem Band zusammengefaßt und, außer um Einleitung und Schluß, um zwei weitere einschlägige Studien („Das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption“ = 2. T., Kap. IV; „Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluß“ = 3. T., Kap. II) sowie längere ergänzende Ausführungen über das „Echo von Apg 15 in der altkirchlichen Literatur“ (= 3. T., Kap. I, 2) vermehrt worden. Von daher eignet dem Buch zwangsläufig ein eher episodaler als streng systematischer Charakter, wie ihn vielleicht der Buchtitel erwarten läßt. Aber das ist weniger ein Mißgeschick, und darum zu kritisieren, als vielmehr insofern sachgemäß, als es, wie der Verf. mehrfach und mit Recht betont, die Konzilsidee im Altertum gar nicht gegeben hat. So nähert er sich denn seinem Thema auf analytischem Wege, indem er Untersuchungen über „Die Konzilsidee der Alten Kirche im Zeugnis einzelner Autoren“ (= 1. Teil) anstellt; besprochen werden Athanasius, Augustinus, Leo d.Gr., Vincenz von Lérins und endlich Theodor Abû Qurra, Mönch des Sabasklosters und zeitweilig (chalcedonensischer) Bischof von Harran in Mesopotamien (ca. 740–820). Der 2. Teil („Die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte“) handelt von den vier ökumenischen Synoden von 325, 451, 553 und 787 und analysiert anschließend in sehr origineller und ergiebiger Weise Konzilsynopsen des 6. bis 9. Jh.s. Im Schlußteil („Die Konzilsidee der Alten Kirche unter religions- und

kulturgegeschichtlicher Rücksicht“) wird eine Reihe mehr spezieller Aspekte des Themenfeldes wie alttestamentlich-jüdische (Apg 15!), hellenistische (Euseb, VC!) und „sonstige“ Einflüsse eher formaler Art auf Konzilsidee und entsprechende Konzilstypen des Altertums beleuchtet. Dem materialreichen Band sind mehrere detaillierte Register beigegeben, die ihn gut erschließen und (vor allem Althistoriker und Theologen) dazu einladen, ihn regelmäßig zu konsultieren. Die Kritik hat bei Erscheinen des Bandes zurecht hervorgehoben, daß es sich dabei unerachtet der Diskussionsbedürftigkeit der getroffenen Auswahl und der gewonnenen Resultate im einzelnen – um ein gewichtiges Werk von unbestreitbar hohen Qualitäten handele. So hat er sich denn auch längst seinen festen Platz in der konzilsge-schichtlich-dogmengeschichtlichen Forschungsliteratur erobert. Was freilich „Vollbluthistorikern“ schwer zu vermitteln ist: daß sich Geschichte hier nahezu völlig auf „Ideengeschichte“ reduziert, ohne genügende Berücksichtigung der Interdependenz von Theorie und Praxis, von theologischer Doktrin und konzilsge-schichtlicher Empirie (dies monierten bereits u.a. die Rezensionen von R. Schieffer, HZ 231 [1980] 424 f.; G. Gottlieb, Gn. 53 [1981] 352–355; F. Winkelmann, Klio 64 [1982] 291–293).

Sind das auch noch die Stärken und Schwächen der jüngsten Aufsatzsammlung Siebens zur Geschichte der Konzils-idee? Stellen wir den Band zunächst vor, ehe wir urteilen. Er ist wiederum erwachsen aus Einzelstudien, die die inzwischen stattliche Reihe von Buchveröffentlichungen des Verf.s zum Konzilsthema (Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters [847–1378], Paderborn 1984; Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, ebd. 1988; Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert, ebd. 1993; Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation [1378–1521], Frankfurt 1983; Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, ebd. 1990) nach verschiedenen Seiten ergänzen und abrunden sollen. Von den insgesamt 18 Einzelbeiträgen sind zwölf, nach erneuter Durchsicht und teilweise stärkerer Überarbeitung, wiederveröffentlicht. Zusammen mit den sechs bisher unveröffentlichten ließen sie sich zwanglos in vier Rubriken („Abteilungen“) einordnen: I. Abt.: „Studien zur Konzilsidee aus dem Bereich der Alten Kirche“. Unter dieser Rubrik be-

gegnet man einer Wiedervorlage: „Sola traditione? Zur Rolle der Hl. Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche“; hinzugekommen sind zwei Aufsätze über „Alt-kirchliche Legenden über Apostelkonzilien und die Synoden von Nicaea, Ephesus und Chalcedon“ bzw. über die „Konzilsrezeption im Rahmen des altkirchlichen Traditionsverständnisses“, alles drei also hochinteressante und -willkommene Ergänzungen zu den Themen und Aspekten, die in dem älteren Studienband zur Konzils-idee der Alten Kirche untersucht worden waren. – II. Abt.: „Studien zur Konzils-idee im Zusammenhang des Konzils von Basel“. Hier sind drei Wiedervorlagen versammelt: „Baseler Konziliarismus konkret (I). Der *Tractatus de auctoritate conciliorum et modo celebrationis eorum* des Johannes von Ragusa“, „*Non solum papa definiebat nec solus ipse decretis et statutibus vigorem praestabat*. Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils“ und „Aristoteles bei Konstanzer und Baseler Konziliaristen“; hinzu gekommen sind die Erstveröffentlichungen „Baseler Konziliarismus konkret (II). Der *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* des Johannes von Segovia“ und „Konzilsrezeption im Baseler Konziliarismus und im Regalismus des 15. bis beginnenden 18. Jahrhunderts“. Dabei macht die Gegenüberstellung der Konzeptionen zweier führender Konzilstheologen von Basel, Johannes von Ragusa OP und Johannes (Alfonsi) von Segovia, die enorme Bandbreite des konkreten Baseler Konziliarismus deutlich, während die Studie über „Aristoteles bei Konstanzer und Baseler Konziliaristen“ zu dem überraschenden Ergebnis kommt, daß Aristoteles hier – anders als bei W. von Ockham und Marsilius von Padua – eine ganz geringe Rolle gespielt habe. Die weitergehende Frage, warum das so sei, wird freilich kaum gestellt und bleibt daher auch ohne Antwort! – Die III. Abt. („Studien zur Konzils-idee im Zusammenhang des Konzils von Florenz“) bietet ausschließlich bereits Veröffentlichtes, nämlich: „Fünf konziliare Reunionsversuche: Nympha, Basel, Florenz, Trient und Poissy“ (ein Vergleich des Unionskonzils von Florenz u.a. mit Einigungsversuchen zwischen Konstantinopel und Rom im kleinasiatischen Nympha [1234!]) sowie zwischen Hugenotten und französischen Katholiken in Poissy [1561]), „Die *via concilii* zur Wiedervereinigung der Kirchen. Befürwortende Stimmen, Hindernisse, konkrete Projekte“, „Pseudoisidor auf dem Konzil von Florenz (1438/39)“, „Griechische Konzils-idee zur

Zeit des Florentinums“ und endlich „Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre“ (bis hin zum I. Vatikanum). – Die IV. und letzte Abt. enthält 5 „Studien zur Konzils-idee im Zusammenhang des Tridentinums und des Ersten Vatikanums“, drei bereits veröffentlichte („Ein Traktat des Jesuiten Salmerón über in Trient strittige Fragen zur Autorität des Konzils“, „Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient. Dritte Sitzungsperiode 1562–1563“ und „*Consensus, unanimitas und maior pars* auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum“) und zwei bislang unveröffentlichte („Der unfehlbare Sanhedrin – ein vergessenes Kapitel Kontroverstheologie“ und „Konzilsrezeption im Zeitalter der Aufklärung und der Restauration“).

So viel zu dem außerordentlich reichen Inhalt des Bandes, über den natürlich im Rahmen dieser Sammelbesprechung nicht i.e. diskutiert werden kann. Wohl aber läßt sich sagen, daß ihm in allem die jahrzehntelange intensive Forschungsarbeit des Verf. s auf dem Gebiet der Konzils-geschichte deutlich anzumerken ist: in der profunden Quellen- und Literaturkenntnis, in der Sicherheit des Zugriffs, in der Klarheit des Stils. Nimmt man hinzu, daß der Verlag erneut für eine „vollkommene Typographie“ und ein makelloses Äußeres gesorgt hat, so kann man nur den entzückten Ausruf Y. Congars bei Erscheinen der „Konzils-idee der Alten Kirche“ vor 18 Jahren wiederholen: „Heureuse science théologique allemande, qui peut produire et éditer de tels ouvrages!“ (RSPH Tr 63 [1979] 429, Anm. 2). Es ist freilich bei einer etwas abgehoben geistes- bzw. ideengeschichtlichen Sicht der Dinge geblieben, (ganz überwiegend zumindest) bei der Nachzeichnung theologischer Gedanken, ohne auf die theologische Arbeit zu achten, ohne nach der Interrelation von „challenge and response“ (A. Toynbee), ohne (genügend) nach den Motivationen zu fragen. Nur deshalb gelingt es dem Verf. auch, den Eindruck zu erwecken, als sei – etwas überspitzt gesagt – das Dogma des I. Vatikanums die natürlichste Sache von der Welt und die logische Konsequenz eines viel hundertjährigen Ringens um die „Konzils-idee“. Dazu trägt ferner bei, daß für ihn Richtschnur der Auswahl die katholische und die orthodoxe Ekklesiologie bildet, während die protestantische Synodaltradition allenfalls episodenhaft (Trient 1552/53 und Poissy 1561) ins Blickfeld tritt. Aber auch die orthodoxe Ekklesiologie kommt – natürlich – nicht

gleichgewichtig zur Geltung. Das hat auch Konsequenzen für seinen Umgang mit dem Problem der „Konzilsrezeption“, die in dem Band eine recht zentrale Rolle spielt. Erneut wird – bezeichnenderweise – das Konzil von Konstantinopel 381 als altkirchliches Paradigma übergangen. Deutlicher als andere Paradigmen weist dieses auf die konstitutive Bedeutung der Rezeption (im weiteren Sinne des *magnus consensus*) für die Ökumenizität eines Konzils im Denken des christlichen Altertums hin, wie sie auch, finde ich, hauptsächlich für die i.a. problemlose Akzeptanz der „kaiserlichen Synodalgewalt“ in der Antike und im mittelalterlichen Byzanz verantwortlich zu machen ist. Siebens Rezeptionsbegriff scheint mir zu stark am Juristischen orientiert und seine Nachzeichnung der „Konzilsrezeption im Rahmen des altkirchlichen Traditionsverständnisses“ eher der abendländisch-römischen Sicht zu entsprechen.

4. Eine ganz andere Aufgabe als die Brandmüllersche „Konziliengeschichte“ hat sich die ältere „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ gestellt, deren franz. Originalausgabe, hg. v. G. Dumeige SJ (Rom), 1962 zu erscheinen begann; die von H. Bacht (Frankfurt) verantwortete deutsche Ausgabe folgte wenig später. Beide Ausgaben liegen seit einigen Jahren in 12 Bänden geschlossen vor. Es ging darum, einem durch das II. Vatikanum erweckten breiteren Interesse durch gründlichere Information, als sie in einbändigen Darstellungen zu vermitteln war, zu begegnen. So hat man versucht, „durch ein Team von anerkannten Fachleuten eine dem heutigen Forschungsstand entsprechende, nach Umfang und literarischer Gestaltung auf eine weitere Leserschaft abgestellte Konziliengeschichte zu erarbeiten“ (so die beiden Herausgeber im Geleitwort zu Band 1, Mainz 1964, 12). Dabei sind die einzelnen Bände so angelegt, daß der Darlegung der historischen Vorgänge und Zusammenhänge ein Dokumentarteil angefügt wird, dessen Texte den Leser in unmittelbaren Kontakt mit der jeweils behandelten Zeit bringen sollen. Darüber hinaus wird an Quellen- und Literaturangaben nicht gespart, die zusammen mit der Bibliographie am Schluß der einzelnen Bände eine kritische Nachprüfung der Darlegungen ermöglichen sollen. – Mir liegen aus dieser Reihe nur zwei Bände zur Besprechung vor; wegen des großen zeitlichen Abstandes zwischen Erscheinungs- und Besprechungsdatum, der mir leid tut, fasse ich mich ganz kurz.

P.-Th. Camelot, Prof. für Patrologie und

Dogmengeschichte (Saulchoir) und als Konzilsberater beim II. Vatikanum zugegen, war bereits mit einem Beitrag zur dogmatischen Vorgeschichte von Chalcedon („De Nestorius à Eutychès“) im ersten Band des „Grillmeier – Bacht“ („Das Konzil von Chalcedon“) vertreten und auch sonst am Forschungsgespräch über „Ephesus und Chalcedon“ beteiligt, ehe ihm der entsprechende Band in der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ anvertraut wurde. Dieser Band zeichnete sich schon damals ebenso durch gediegene Qualität wie einen betont abendländisch-„römischen“ Standpunkt aus. Von gediegener Qualität ist in diesem Falle auch die deutsche Übersetzung, die sehr sorgfältig gearbeitet ist, sind nicht zuletzt die Quellenübersetzungen im Anhang, die schon vielen gute Dienste getan haben und auch i.a. vertrauenswürdig sind. Der betont abendländisch-„römische“ Standpunkt kommt zum Vorschein, wenn z.B. behauptet wird: „die Gegenwart der römischen Legaten“ genüge, „um dem Konzil Kyrills“, dessen „Verfahren“ für unser heutiges Empfinden gewiß anfechtbar und anstößig sei, „den ökumenischen Charakter zu sichern“ (69); wenn Papst Leo die Auffassung zugeschrieben wird, „daß ihm das Recht der letzten Entscheidung in Glaubensdingen zukam“ (128) und er „als oberster Herr durch seine Legaten und das Konzil“ entscheide (145); daß man in dem Äquilibrium der christologischen Definition von Chalcedon „ein Werk der Klugheit der Kirche und gerade ‚ein Werk der römischen Klugheit‘ sehen“ müsse (168); daß die etwa in „Kanon 28“ von Chalcedon begegnende Ansicht, das „Ansehen der Bischofssitze“ richte sich nach der „jeweiligen ganz besonderen politischen Lage“, „eine ganz neue Auffassung in der Kirche“ gewesen sei (184); daß die Appellationen zuerst des Nestorius, dann auch Cyrills nach Rom nicht etwa nur den Sinn gehabt haben, Bischof Cölestin „davon zu unterrichten, sondern auch, um ihn zu bitten, daß er durch eine autoritative Entscheidung jegliche Diskussion unnötig mache, durch die sie im Gegensatz zueinander geraten waren“ (215) oder daß in Chalcedon, dank der Intervention Leos, gegenüber „der Idee einer ‚Reichskirche‘ ... die Lehre vom Primat des Stuhles Petri immer klarer hervor“ getreten sei (217). Im übrigen werden die gängigen Urteile der Tradition über „Rechtgläubige“ und „Ketzer“ wiederholt und letzteren nicht einmal Verständnis, geschweige denn Respekt entgegengebracht; wenn es Probleme gab mit

dem Einfluß der „Philosophie“ oder der Staatsgewalt, so waren anscheinend nur die „Ketzler“ in akuter Gefahr (vgl. 23.41. 45.71.81 f. 139.210).

In beiderlei Hinsicht unterscheidet sich der von J. Gill bearbeitete Band über die „konziliaristischen“ Konzilien des Spätmittelalters von seinem Vorgänger bemerkenswert. Der Verf., demselben Jahrgang angehörend wie Camelot und gleichfalls Ordensmann, entstammt doch einem völlig anderen Milieu und hat auch einen völlig anderen Studien- und Berufsweg eingeschlagen als sein französischer Kollege. Zur Zeit der Abfassung seines Beitrages zur „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ war er (nach jahrelanger Lehrtätigkeit als Prof. f. Patristik und byzantinische Geschichte) Rektor des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom und Mitglied des Einheitssekretariats des Vatikan, ausgewiesen zudem durch mehrere Buchveröffentlichungen zum Konzil von Florenz und zu den Beziehungen zwischen Rom und Byzanz im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte. Welcher Wertschätzung er sich auch außerhalb seiner Disziplin und Konfession erfreute, zeigte sich darin, daß im selben Jahr (1979) von ihm ein größerer Beitrag in der TRE (Bd. 5, Art. Basel-Ferrara-Florenz, II) und ein Sammelband mit Studien zur Kirchenunion („Church Union“) in der Reihe der „Variorum Reprints“ erschien, was damals noch der „Erhebung zur Ehre der (wissenschaftlichen) Altäre“ gleichkam. Behandelt wird mit „Konstanz“ (1414–1418), „Basel“ (1431–1437 bzw. 1448) und endlich „Florenz“ (1437–1445) zweifelsohne ein Höhepunkt der Konzilsgeschichte und, jedenfalls was „Konstanz“ betrifft, der Höhepunkt des Konziliarismus schlechthin. Gelang es hier doch, das seit 1378 währende Schisma zu beenden (causa unionis), die böhmische „Häresie“ (durch Hinrichtung Jan Hus') in Schach zu halten (causa fidei) und mindestens ernstliche Anstrengungen zu einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern (causa reformationis) zu unternehmen (entsprechend ist auch der erste Teil des Buches gegliedert: nach einer Hinführung [„Die Entwicklung des Konziliarismus“] behandelt Kap. 1 den Konstanzer „Kampf um die Einheit“ der abendländischen Christenheit, Kap. 2 die Bemühungen um „Ausrottung der Häresie“ und Kap. 3 die Überlegungen und Maßnahmen zur Kirchenreform an „Haupt und Gliedern“). Demgegenüber war „Basel“ von Beginn an bestimmt von dem latenten, schließlich aber offenen Gegensatz zwischen

Konzil und Papstgewalt, über den sich auch der Konziliarismus selbst polarisierte (beschrieben wird dies in fünf Kapiteln: 1. „Die Vorbereitung des Konzils“; 2. „Die Einheit der Kirche: Der Papst und das Konzil“; 3. „Vorspiel für ein Unionskonzil“; 4. „Die Häresie der Hussiten“; 5. „Die Bilanz der Reformbemühungen“). Endlich bedeutete „Florenz“ den Sieg des Papsttums über den radikalen Konziliarismus und versöhnte zugleich wenigstens vorübergehend Abend- und Morgenland; diese „Union“ kam freilich viel zu spät, da knapp 14 Jahre nach feierlicher Verlesung der Florentiner Unionsbulle (6. Juli 1439) Konstantinopel von den Türken erobert wurde (davon handeln die vier Kapitel über „Florenz“: 1. „Sitzungen über Fragen der Lehre“; 2. „Die Union wird Wirklichkeit“; 3. „Ende des Konzils und Antwort auf den Konziliarismus“; 4. „Nach dem Konzil“). Eine knappe „Zusammenfassung“ schließt die drei Konzilsdarstellungen, gefolgt von einem umfangreichen, gut ausgewählten Textteil, einer Zeitafel, bibliographischen Hinweisen und knappen Namen- und Sachregistern.

Nicht, daß es in diesem Band etwa an entschiedenen Urteilen (z.B. über die „Gerechtigkeit“ der Verurteilung J. Hus' „nach den Kriterien der damaligen Zeit“ [107] oder über den „Segen“ der Unionen mit Rom als „Widerschein der Weisheit des Konzils von Florenz“ [365]) fehlte. Aber diese Urteile sind i.a. weniger apodiktisch und dafür mehr geschichtlich vermittelt und abgesichert. Vor allem bei der Darstellung des Konzils von Florenz macht sich zudem eine tiefe Sympathie für die östliche Orthodoxie und eine gründliche Kenntnis ihrer Geschichte und Theologie bemerkbar. Wie der I. Band der sehr viel breiter angelegten Darstellung des Konstanzer Konzils durch W. Brandmüller (= Konziliengeschichte, Reihe A, Paderborn 1991) lehrt, kann sich diejenige Gills auch noch nach Jahrzehnten durchaus sehen lassen und als elementare Information (mit verbindlich-offenherzig römisch-katholischer Ausrichtung) nach wie vor empfohlen werden.

5. Unter den *Spezialbeiträgen* zur Konzilsgeschichte des Altertums habe ich zunächst die Monographie von P. T. R. Gray über die Verteidigung von Chalkedon im Osten in der Zeit zwischen dem 4. und 5. Ökumenischen Konzil zu besprechen übernommen; darum soll ihre Vorstellung hier auch den Anfang machen. – Wie ordnet sie sich in die neuerdings mächtig in Schwung gekommene Diskussion über Hintergrund und Sinn der christologi-

schen Formel von Chalkedon und ihre Rezeption in Ost und West ein? Unter dieser Fragestellung allein macht die verspätete Anzeige dieses Buches noch Sinn.

Der Verf. beschreibt darin, seit langem mit der kritischen Ausgabe der Werke des Leontios v. Jerusalem in der griechischen Reihe des *Corpus Christianorum* befaßt, den historischen, kirchenpolitischen und theologischen Hintergrund für die von ihm zu edierenden Texte. Zu diesem Zweck bietet er, nach einer kurzen Einleitung, zunächst einen Abriss der Geschichte des Konzils von Chalkedon (7–16), ehe er eingehend die kaiserliche Kirchenpolitik und die theologische Entwicklung zwischen den Konzilen von 451 und 553 nachzeichnet. Die folgenden Abschnitte sind der „antiochenischen Verteidigung“ (sc. des Chalkedonense: 80–89), der „origenistischen Verteidigung“ (beispielhaft aufgezeigt an Leontios v. Byzanz: 90–103) und endlich der „neuchalkedonischen Verteidigung“ gewidmet. Dieser letzte Abschnitt ist der umfangreichste von allen (104–172) und rückt nicht zuletzt den „Helden“, Leontios v. Jerusalem, ins gebührende Licht. Mit alledem hofft der Verf., zu einer genaueren Vorstellung jener theologischen Erscheinung beizutragen, die seit 1909 (durch J. Lebon) den Namen „Neuchalkedonismus“ erhielt. Gemeint ist die einflußreiche Gruppe unter den Verteidigern Chalkedons im 6. und 7. Jh., die sowohl dieses Konzil als auch die theologische Tradition Cyrills v. Alexandrien in Ehren halten wollte. M. Richard und Ch. Moeller haben in der Folge dem Begriff schärferes Profil gegeben, ihn zugleich aber auch eher pejorativ gefaßt (indem sie ihn vom „strengen“ Chalkedonismus abhoben). Gray schreibt in ausdrücklicher Frontstellung gegen Moeller (dessen umfangreicher Beitrag zum „Grillmeier – Bacht“, Bd. I, bis dahin als klassische Gesamtdarstellung der neueren Forschung zum Problem des „Neuchalkedonismus“ galt); dessen Beurteilungskriterien erscheinen ihm als zu westlich, zu „römisch-antiochenisch“, und er hält sie einer „objektiveren Beurteilung“ und Überprüfung an den Quellen für dringlich bedürftig. Sich selbst ordnet er jener neueren Forschungsrichtung (um nicht zu sagen: jenem „neuen Konsens“) zu, die die dem abwertenden Gebrauch des Neuchalkedonismus-Begriffes zugrundeliegenden Voraussetzungen in Frage stellt und dem Einfluß Cyrills in Chalkedon selbst höher veranschlagt (de Halleux, Sagi-Bunic, Grillmeier sowie die „östlich-orthodoxe Schule“ [J. Meyendorff]). – In einer

sehr verständnisvollen und (wie immer) kundigen Besprechung hat vor Jahren L. Abramowski zunächst allgemeine Zustimmung signalisiert und sodann auf keineswegs nebensächliche Defizite und „Fehler“ hingewiesen, die zeigen, daß Grays Buch „ein wenig hinter seinem eigenen Anspruch zurückbleibt; trotzdem müsse „jeder, der sich mit Dogmengeschichte über das Jahr 451 hinaus befaßt, es benutzen, wenn auch kritisch“ (ThLZ 107 [1982] 210–212). Dem ist auch nach vielen Jahren nichts hinzuzufügen, außer daß die langerwartete Edition noch immer nicht vorliegt, wohl aber ein sehr informativer Artikel desselben Verf.s „Neuchalkedonismus“ in der TRE 24 (1994) 289–296.

6. Das Buch von H. Ohme, jetzt Ordinarius für ostkirchliche Konfessionskunde in Berlin, geht zurück auf eine Erlanger Dissertation aus dem Jahre 1989 u.d.T. „Die Bischofsliste des Concilium Quinisextum (692)“. Es ist jenem Konzil gewidmet, das Kaiser Justinian II. im Herbst 692 im Kuppelsaal (in Trullo) des Konstantinopler Kaiserpalastes zur Verabschiedung von 102 vom 5. und 6. ökumenischen Konzil (Constantinopolitanum II und III) unterlassenen Disziplinarescheidungen versammelte. Diese Kanones sind seitdem zu einem Hauptbestandteil des orthodoxen Kirchenrechts geworden, so wie das Konzil selbst (mit der Bezeichnung „Quinisextum“) als ein Bestandteil der Reihe der sieben ökumenischen Konzilien bewertet wird. In der abendländischen Kirche jedoch hat es niemals volle Anerkennung erfahren, ja es gilt bis in die Gegenwart hinein als das entscheidende Datum für die getrennte Entwicklung des kanonischen Rechts in Ost und West (so z.B. W.W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I, Wien ²1960, 22, m. Anm. 3). Der Verf. des vorliegenden Buches, ursprünglich mehr an der theologischen Bedeutung und „Wirkmächtigkeit“ der „trullanischen“ Kanones interessiert, sah sich alsbald von der Notwendigkeit eingeholt, für eine Klärung der mit diesem rätselhaften Konzil verbundenen Ereignisse und Auseinandersetzungen zu sorgen.

Darum sein Einsatz bei einem scheinbar nebensächlichen, jedenfalls bislang nahezu vernachlässigten Problem: der Subskriptionsliste des Konzils und deren Edition, um so „neues Licht in den historischen Konflikt um das Trullanum und seine Ursachen zu bringen“ (VIII). Das Buch ist näherhin so aufgebaut, daß in einer längeren Einleitung (1–75) der „Erfor-

schung der Geschichte des Concilium Quinisextum als historische und ökumenische Aufgabe“ nachgegangen wird. Ein erster Hauptteil (77–175) beschäftigt sich sodann mit der „Subskriptionsliste des Concilium Quinisextum auf der Grundlage der Handschriften“ (= Praefatio und Edition); der zweite, ausführlichere Hauptteil (177–366) bietet die Auswertung des edierten Textes, indem er nach seiner Bedeutung als „Quelle für die Geschichte des Quinisextum und die kirchliche Geographie des 7. Jahrhunderts“ fragt. Ein „Zusammenfassung und Schlußfolgerungen“ überschriebener Schlußteil (367–388) bündelt die Ergebnisse, gefolgt von einer ausführlichen Bibliographie (389–410), Übersichtskarten und einem Personen- und Sachregister.

Der Verf. hat sich – wie viele vor ihm! – erst im Zusammenhang seines Projektes in die Paläographie und die Editionswissenschaft einarbeiten müssen, aber in R. Riedinger und dessen Münchener Nachfolger E. Lamberz vorzügliche Ratgeber besessen, so wie E. Chrysos – Joannina in ihm das Interesse an den *kirchengeschichtlichen* Aspekten seines Themas weckte und wachhielt und ihn zu einer Beschränkung motivierte, die der Durchschlagskraft seiner These und der Plausibilität seiner Ergebnisse nur bekömmlich gewesen ist. Als Hauptergebnis kann gelten, daß von einer bewußten Übergehung Roms bei der Einladung zu diesem Konzil (freilich ist hier letzte Klarheit nicht zu erzielen), in jedem Falle aber bei der Bekanntgabe seiner Beschlüsse ebenso wenig gesprochen werden kann wie davon, daß diese Beschlüsse seitens der römischen Kirche niemals approbiert worden seien (vgl. dazu jetzt auch P. Landau, Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht, in: *Kanonika* 6 [Rom 1995] 215–227). Wohl aber sei es (auch) das „in den Akten des Quinisextums sich dokumentierende Verständnis eines ökumenischen Konzils“, bei dem die Rolle des Kaisers ganz im Vordergrund steht, „das den Widerstand auf römischer Seite hervorrief. Unüberbietbares Indiz dieser Bestimmung des Ökumenischen war die bei keinem Konzil davor und danach je wieder anzutreffende *Vorordnung der kaiserlichen Unterschrift* vor die aller Bischöfe“ (382).

Im Gegensatz zu diesem m.E. wohlbe-gründeten Hauptergebnis des Buches hat mich weniger überzeugt, was im forschungs-geschichtlichen Einleitungsteil zum Duktus und Skopus der „trullanischen“ Kanones gesagt wird, besonders

wenn dort in Abrede gestellt wird, daß sich „generell von einem antirömischen Charakter des kanonischen Werkes des Konzils in Trullo“ sprechen lasse (51). Nicht nur, daß einzelne „antirömische“ Spitzen schlechterdings nicht zu übersehen sind – sie werden vom Verf. auch gar nicht abgestritten (in der vorsichtigen Form freilich, daß manches „in der Perspektive des römischen Stuhles als anstößig empfunden werden mochte“ [!]: 46). Es ist auch ein großer Unterschied zwischen „antirömischer“ Absicht und – Wirkung! Daß die Wirkung der „trullanischen“ Kanones „antirömisch“, anti-abendländisch ist, ergibt sich schon daraus, daß sie generell „eine tiefe Entfremdung“ zwischen Ost und West dokumentieren (K. Wessel, HDThG I, 1982, 287); „man hat die Verbindung mit dem Denken und Wollen der westlichen Kirche weithin verloren, ist stolz auf die eigene große Tradition und pflegt sie mit schöner Ausschließlichkeit und entsprechendem Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ (ebd.). Daß dies den ökumenischen Dialog – ob mit Rom oder den reformatorischen Kirchen – bis heute schwer belastet, sollte ebenso unzweideutig ausgesprochen werden wie das Faktum „westlicher“ Defizite, die den „östlichen“ an Gewicht schwerlich nachstehen. – Ich erwähne noch, daß sich der Verlag sein teures Produkt vom Autor allen Anschein nach auch noch hat lekturieren und setzen lassen, ohne daß fremde Augen, jedenfalls mit dem Griechischen und dem Deutschen vertraute, das Buch vor Erscheinen noch einmal zu sehen bekommen hätten. Das ist leider deutlich zu merken! Doch sei angesichts der zusätzlichen Mühen, die dem Verf. auf diese Weise aufgebürdet wurden, darauf verzichtet, aufzulisten, was seiner Aufmerksamkeit entging.

7. Ein sehr *schönes* Buch, bestens lektoriert, sorgfältig, abwechslungsreich und (fast) fehlerfrei gesetzt und mit einem prachtvollen cover sowie ausreichenden Bibliographien und Registern versehen, hat dagegen die Wissenschaftliche Buchgesellschaft herausgebracht mit R. Staats' lang angekündigter Monographie „Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen“. In acht unterschiedlich umfangreiche Kapitel untergliedert (I. Einführung; II. Das „Nizänum“ in den Sprachen der Weltchristenheit; III. Der historische Ort; IV. Formgeschichte [= Traditionsgeschichte], V. Literaturgeschichte [= Quellen], VI. Liturgische und kirchenrechtliche Funktion, VII. Theologie des

Nizänums; VIII. Das „Nizänum“ als Basis der Ökumene in der Neuzeit) bespricht das Buch eingehend sämtliche mit dem Konzil von Konstantinopel (Sommer 381) und seinem Symbol zusammenhängenden historisch-theologischen Fragen, einschließlich seiner Wirkungsgeschichte und seiner ökumenischen Relevanz heute. Und zwar ist es das ausgesprochene Ziel des Verf.s, dies alles so zu tun, „daß endlich ein fertiges Buch auch von Nichthistorikern und Nichttheologen gelesen werden kann“ (IX). Er ist sich dabei dessen bewußt, daß das „im Zeitalter der wissenschaftlichen Spezialisierung ... ein Wagnis“ ist und daß er sich „hier und da den Vorwurf des Dilettierens gefallen lassen muß“ (ebd.).

Das Buch will also unter verschiedenen Aspekten gelesen und geprüft werden. Ich halte es – aus Raum- wie aus Kompetenzgründen – für angebracht, mich auf einen einzigen zu beschränken und dies so einzufädeln: Im gleichen Jahr (1996) wurden bezüglich *meiner* Monographie über „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils“ (Göttingen 1965) zwei ganz konträre Signale ausgesendet. Während es H. Chadwick in einer Besprechung in „Cristianesimo nella storia“ (17 [1996] 424) als „our best monograph on the Council of Constantinople (381)“ bezeichnete, liest man im Vorwort des hier zu besprechenden Buches, „daß heute die Entstehungsgeschichte“ des „Nizänums“ „anders dargestellt werden“ müsse, „als dies Adolf Martin Ritter vor dreißig Jahren in seinem damals als bahnbrechend gepriesenen Buch tat“ (XIII), einer Arbeit, der der Verf. „bei etlicher Einzelkritik“ gleichwohl „viel“ zu verdanken behauptet (ebd.). Im Zuge seiner Darlegungen ist davon freilich wenig zu spüren, heißt es an einer für seinen Ansatz einigermaßen zentralen Stelle vielmehr unverblümt: „Ritter“ sei allenfalls „hinsichtlich des neueren Forschungsstandes ... sehr nützlich“, im übrigen aber „durchweg polemisch“, bleibe „aber dort angreifbar, wo er aus dem Vergleich der verschiedenen Meinungen in der Literatur herauskommen und in den Quellen zu neuen Erkenntnissen selbst kommen möchte. Seine Hauptthese, daß das NC ursprünglich ein Unionssymbol mit den Pneumatornachen war, ist widerlegbar“ (322, Anm. 2).

Es kann ja sein, daß H. Chadwick irrt und R. Staats Recht behält. Ich hätte, offen gestanden, überhaupt nichts dagegen. Denn wie nach dem „Prediger Salomonis“

„alles seine Zeit“ hat (Koh 3, 1–8), so gilt dies auch und erst recht von wissenschaftlichen Hypothesen. Im schlimmsten Falle zerplatzen diese wie Seifenblasen, sobald sie nur ruchbar werden. Im besten Falle halten sie nach einer allgemein zu beobachtenden Regel, die natürlich (wie alle Regeln) auch Ausnahmen kennt – sagen wir: 25 Jahre. Die meine hat sich inzwischen, selbst vom Zeitpunkt der Buchveröffentlichung an gerechnet, über 30 Jahre lang (ganz gut) behauptet. Was sollte schon dagegen einzuwenden sein, wenn sich herausstellte, daß sie ihre Funktion nun offensichtlich erfüllt hat? Ganz davon zu schweigen, daß man einer Debatte übergewandt auch einmal – gründlich überdrüssig wird! Es müßten nur halbwegs hieb- und stichfeste Argumente sein, denen man sich beugt. Hat R. Staats solche Argumente vorzubringen, die sich in der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen bewähren?

Was seinen Umgang mit der vorhandenen Literatur anlangt, so kann man ihn nur als recht selektiv bezeichnen. Nehmen wir als Beispiel meine Dissertation. Es ist in dem hier anzuzeigenden Buch praktisch kein Text und kein Problem zu entdecken, was jedenfalls die historischen und theologischen Grundlagen von NC anlangt, mit dem ich mich nicht 1965 bereits mehr oder weniger ausführlich beschäftigt hätte. Da der Verf. darauf jedoch nur sehr sporadisch Bezug nimmt, ist er in meinen Augen vielfältig „angreifbar“. Dafür nur folgende Beispiele: Zum Kanon 4 von 381 heißt es (52) – korrekt –, er sei „speziell auf die internen Konstantinopler Bischofswirren vor dem Jahr 381 zugeschnitten“ und könne – dann wird's problematisch – „eigentlich nur wie eine dem Bischof von Alexandrien verabreichte Ohrfeige aufgefaßt werden, so daß sich seine Frühdatierung noch vor Ankunft der Alexandriner von selbst“ ergebe. In meiner Dissertation aber sind Indizien zusammengestellt (51 f.), die darauf hinweisen, daß „der Alexandriner“ von seinem Kandidaten (Maximus) für den Thronos von Konstantinopel längst abgerückt war und sich mit Gregor v. Nazianz, dem Kandidaten der Meletianer, veröhnt hatte. Ich sehe nach wie vor nicht, was daran falsch wäre; der Verf. sagt es jedenfalls nicht. – Um der Hauptthese, das NC sei in Wahrheit ein Antiochenum, sei „auf der Herbstsynode (sc. 379) in Antiochien“ entstanden und „auf dem ökumenischen Konzil von Konstantinopel“ lediglich öffentlich verkündigt (was ist das für ein Rechtsvorgang?) worden (121; vgl.

81.88.115–117.158 ff. 170.175 ff. 179), mehr Plausibilität zu verleihen, werden Meletius v. Antiochien erstaunliche Dinge zugeschrieben: er soll schon „jenes berühmte, am 28. 2. 380 in Saloniki erlassene Edikt ... ‚Cunctos populos‘“ inspiriert haben (80f.; vgl. auch 177) und außerdem noch für die im NC geübte dogmatische Zurückhaltung (in pneumatologicis) mitverantwortlich gewesen sein. Doch sind schon in meiner Dissertation die wichtigsten Gegenargumente zu finden: Einmal kann von „dogmatische(r) Offenheit“ besagten Kaiserediktes „im trinitätstheologischen Kern“ (Staats, 80) schwerlich die Rede sein, da der trinitarische Glaube in diesem Edikt eine eher „abendländische“ Fassung erhalten hat und als „Auslegungsnormen“ der orthodoxen Trinitätslehre einzig die „Altnizäner“ Damasus v. Rom und Petrus v. Alexandrien benannt werden (Ritter, 28–31), diejenigen zudem, die in der Vergangenheit allen Verständigungsbemühungen zwischen den Meletianern des Ostens und den westlichen Nizänern den hartnäckigsten Widerstand geleistet und darum unter den Meletianern, wie noch in Konstantinopel 381 spürbar wurde, eine ungeheure Verbitte- rung hervorgerufen hatten (ebd. 26 f. 97 ff.); zum anderen dürfte Meletius „– schon wegen seiner persönlichen Feindschaft gegen den ehemaligen Rivalen in Sebasteia, Eustathios – einer der schärfsten ‚Antimakedonianer‘“ auf dem Konzil von 381 und zu besonderer Rücksichtnahme auf die Pneumatomachen hier so wenig wie im Herbst 379 in Antiochien bereit gewesen sein (ebd. 76 m. Anm. 5). – Wie schon in früheren Veröffentlichungen, vor allem in dem vielzitierten Aufsatz „Die Basilianische Verherrlichung des Hl. Geistes auf dem Konzil von Konstantinopel 381“ (KuD 25 [1979] 232–252), so sieht der Verf. auch jetzt wieder den Einfluß charismatischer Mönchsgruppen sowie des Gregor v. Nyssa zum Ausdruck kommen und möchte das NC (wie schon unser gemeinsamer Lehrer H. Doerries) in gewissem Sinne als „Mönchsdogma“ betrachten (vgl. Staats, 88 ff. 94 ff. 116 [„Seine“, sc. des Nysseners, „Lehre vom Heiligen Geist entspricht voll dem NC“!]). Doch kann sich diese „basilianische“ Interpretation, wie ich bereits 1965 zu zeigen versuchte (296–298, mit Stellennachweisen), kaum auf Gregor v. Nyssa berufen, da dessen pneumatologische Orientierung vor und in Konstantinopel mehr in athanasianische als in basilianische Richtung gegangen sein dürfte (s. A. Meredith in: IThQ 48 [1981] 196–211, bes.

207–209) und er sich (genauso wie der Nazianzener) „durch keine Einrede davon abhalten“ ließ, „über die biblischen Aussagen hinausgehend den Hl. Geist ausdrücklich als ‚Gott‘ und mit Vater und Sohn ‚wesenseins‘ zu präzisieren, womit sie (sc. beide Gregore) allerdings nur zu explizieren meinten, was in der Schrift klar vorausgesetzt sei“ (Ritter, 296, unter Berufung vor allem auf Gregor. Nyss., De spir. s. [GNO III 1, 107 u. 90: „Wir bekennen ... , daß der Hl. Geist dem Vater und dem Sohn gleichgeordnet sei, so daß in keinem der in frommer Weise der göttlichen Natur beigelegten Prädikate und Namen auch nur der geringste Unterschied besteht“!; ähnlich auch ebd. 100, 19–26, und 115, 22–31]).

Erst recht selektiv geht der Verf. mit den zahlreichen Voten um, mit denen ich die weitere Diskussion um die mit dem Konzil von 381 und seinem Symbol verbundenen Fragen begleitet und von Zeit zu Zeit in diese eingegriffen habe (vgl. dazu nur meinen Aufsatz „Das II. ökumenische Konzil und seine Rezeption. Stand der Forschung“ in: Cristianesimo nella storia 2 [1981] 341.365; den Art. „Konstantinopel, Ökumenische Synoden I“, TRE 19, 1990, 518–524, und endlich den Beitrag zur FS f. Dumitru Staniloae, Sibiu 1993, 508–520; vgl. auch ThPh 68 [1993] 553–560). Falls ich nichts übersehen habe, gibt es in dem ganzen Buch eine einzige Reaktion auf diese meine Diskussionsbeiträge seit 1965, und auch diese Reaktion ist äußerst selektiv. Von einer kritischen Gesamtanalyse des Staatsschen Aufsatzes „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379“ (VigChr 44 [1990] 209–221), der die Kernthesen auch des hier zu besprechenden Buches vorwegnimmt, wird lediglich das Fazit, und zwar wiederum partiell, aufgenommen, in dem zwei Hauptdefizite dieses Aufsatzes namhaft gemacht werden: „er bietet nichts zu den (nach allem, was wir wissen, entscheidenden) pneumatologischen Klauseln von (N)C und umgeht das Zeugnis eines so wichtigen Konzilsteilnehmers wie Gregor von Nazianz, mit dem dieser Vorschlag unvereinbar ist“ (ThPh 68 [1993] 557 = FS Staniloae, 515). Zum ersten Teil dieses Einwandes wird gar nicht erst Stellung genommen; wider den zweiten Teil dagegen wird großes Geschütz aufgeföhren: „Schon in meinem Aufsatz ‚Basilianische Verherrlichung‘ (... , bes. 249 ff.) meine ich nachgewiesen zu haben, daß Ritters Übersetzung und Interpretation eines Abschnitts von Gregor

von Nazianz, *De vita sua* 1703–1796 (1754), falsch ist, und ich sehe mich (sc. im Jahre 1979!) weiter durch Übersetzung und Kommentar von Chr. Jungck von 1974 (!) ... darin bestätigt“.

Nun, daß sich der Verf., unter Berufung auf die kommentierte Übersetzungsausgabe des großen autobiographischen Gedichts Gregors von Nazianz, gegen meine Interpretation von *De v. s.* 1703 ff. ausgesprochen hat, war mir durchaus bekannt. Es ist indes schon vorgekommen, daß er von einer (Hypo-)These auch einmal wieder abgerückt ist. Das hätte ja auch in diesem Falle passiert sein können, nachdem W.-D. Hauschild (in einer Besprechung AHC 9 [1977] 213–216) und ich (zuerst in meinem Beitrag zur FS f. C. Andresen u.d.T. „Kerygma und Logos“, Göttingen 1979, 404–423, bes. 414–417), bei aller Würdigung ihrer Verdienste, doch auch substanzielle Kritik an Jungcks Übersetzungs- und, vor allem, Kommentierungskünsten geübt haben. Wie sich nun zeigt, hat das auf den Verf. jedoch keinerlei Eindruck gemacht; er wiederholt vielmehr, meine „falsche“, in die Irre gehende Hypothese beruhe „auf einer falschen Übersetzung zweier kleiner Worte“ (101; vgl. EG 362, V. 3: „ein Wörtlein kann ihn fällen“), was Hauschild und ich bereits vor vielen Jahren als „vollkommen willkürlich und haltlos“ (Kerygma und Logos, 415) bezeichnet haben (zur Begründung s. Hauschild aaO., 215); es ist so haltlos, daß man, was die Übersetzung von V. 1754 f. anlangt, den Kritikern sogar folgen kann, nur, daß sich diese beiden Verse dann auf andere Lehraussagen als NC (z.B. dem Tomos von 379!) bezögen (für das NC bliebe in *De v. s.* 1703–1796 an unzweideutigen Wertungen aus der Feder des Nazianzers genügend übrig). Es ist auch unzutreffend, wenn der angeführte Satz weitergeht: „Die falsche, auf einer falschen Übersetzung zweier kleiner Worte ... beruhende Hypothese mußte nach Ritter eine weitere Hypothese zur Folge haben (bekanntlich auch ein methodischer Fehler, eine Hypothese mit einer anderen Hypothese zu begründen): Folglich müßten nämlich die Verhandlungen mit den Pneumatomachen erst in der mittleren Phase des Konzils gewesen sein, weil die fragliche Stelle im Gedicht des Gregor von Nazianz die mittlere Phase des Konzils referiert. Mit einem Federstrich mußte Ritter damit auch die eindeutigen Aussagen der alten Quellen abtun, wonach die Verhandlungen mit den Pneumatomachen gleich zu Beginn des Konzils stattfanden“ (Staats, ebd.). Es verzerrt nämlich einiger-

maßen die Optik, wenn der Eindruck erweckt wird, als stünden *die* „alten Quellen“ geschlossen gegen meine Datierung. In Wirklichkeit ist es nur eine: Sokrates (den Sozomenus an dieser Stelle einfach ausschreibt). Die einzige andere, unabhängige Quelle, die uns hierfür – zwar nicht mit „eindeutigen Aussagen“, wohl aber (meine ich wenigstens) mit genügend klaren Anspielungen – zur Verfügung steht: Gregor von Nazianz in seinem autobiographischen Gedicht, schweigt sich entweder über die Verhandlungen mit den Pneumatomachen vollkommen aus (und das, obwohl sein Bericht über die selbsterlebten Konzilsereignisse ansonsten „voll sachlicher Informationen“ [Staats, 35] steckt und ihm gewiß wenige Fragen so nahe gingen wie diejenigen, die Gegenstand dieser Verhandlungen waren) oder aber setzt sie auf die Zeit zwischen den Debatten um die Meletiusnachfolge (*De v. s.*, V. 1583 ff.) und der Ankunft der „Ägypter und Makedonen“ an (V. 1797 ff.), abweichend von Sokrates-Sozomenus, deren Darstellung auch sonst auf gravierende Bedenken stößt (s. meine Dissertation, 82 f.). Daß es schließlich „ein methodischer Fehler“ wäre, „eine Hypothese mit einer anderen Hypothese zu begründen“, ist – so versichere ich feierlich – auch mir bekannt; daß ich diesen Fehler begangen hätte, hat bislang, soweit ich davon erfahren habe, außer dem Verf. noch niemand aus meiner Dissertation (vgl. bes. 68 ff. 182 ff. 253 ff.) oder anderen einschlägigen Äußerungen herausgesehen.

Um es kurz zu machen: ich habe in dem hier anzuzeigenden Buch, jedenfalls bezüglich der historischen und theologischen Grundlagen des NC, keinen Gedanken von Belang gefunden, mit dem ich mich nicht bereits (mehr oder weniger eingehend) auseinandergesetzt hätte. Insbesondere könnte ich nur Wort für Wort wiederholen, was ich in der Festschrift für Dumitru Staniloae, Sibiu 1993 (und in wenig verkürzter Form in ThPh 68 [1993] 553–560), an Bedenken gegen die „Antiochien-Hypothese“ des Verf.s und ihre argumentativen Hauptstützen geäußert habe. Ich sehe mithin nicht den geringsten Anlaß, meine (oft genug dargelegten und verteidigten) Ansichten über das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol zu revidieren.

Stattdessen seien noch folgende (nicht allzu schwerwiegende, gleichwohl bedauerliche) Versehen notiert: „*protestatio*“ bezeichnete ein probates Rechtsmittel des alten deutschen Reichsrechtes, und „*Pro-*

testierende“ war zunächst ein Schimpfname im Munde der Altgläubigen, nicht aber eine „seit 1529 geläufige Selbstbezeichnung der evangelischen Christen“ (13); „Diözese“ in Kanon 2 von 381 bezeichnet (analog dem derzeitigen Staatsaufbau) einen Obermetropolitanverband, der mehrere Provinzen oder Eparchien umfaßte, ist also keineswegs mit „Eparchie“ identisch (51); *συναρθέσκειν* (anscheinend vom Verf. zeitweilig verwechselt mit *συναρκεῖν*) in Theodoret h.e. V 9,10, heißt nicht „mit genügend sein“ (108) und drückt keine „leichte Einschränkung ... gegenüber N“ aus (109), sondern ist mit „(euch wie uns samt allen, die den Sinn [oder Wortlaut] des wahren Glaubens nicht verkehren) gleichermaßen (oder gemeinsam) zusagen“, unser aller Beifall finden, zu übersetzen, und die an der glei-

chen Stelle vom Herausgeber getilgt, wiewohl anscheinend geschlossen überlieferten drei Worte *ἡν μὲν ποτὲ* – schon des sonst in der Luft hängenden Relativpronomens wegen – nicht zu halten und, wie der Verf. selbst beweist, nicht sinnvoll zu übersetzen (108; 329); *ἐκτίθημι* bzw. *ἐκτίθεμαι* (med.) heißt im Sprachgebrauch der Zeit (z.B. in den Akten von Chalkedon) nirgends „bekanntgeben“ (vgl. 114 ff.), „proklamieren“ (vgl. 116.178), „reichsrechtlich verankern“ (vgl. 170. 212) oder dgl., sondern „darlegen“, „erläutern“ (Ekthesis = Glaubensformel); „Institutio“ heißt nicht „Dogmatik“ (146), wiewohl es gelegentlich im Titel von Dogmatiken vorkommt, sondern „Unterweisung“.

Heidelberg

Adolf Martin Ritter

Neuzeit

Sabrina M. Seidler: *Il teatro del mondo*. Diplomatische und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert (= Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 3), Frankfurt am Main (Peter Lang Verlag) 1996, 529 S., 21 Abb., kt., ISBN 3-631-49860-8.

Der wohl beste Kenner der Geschichte der römischen Kurie in der Neuzeit, Christoph Weber, kann in der von ihm begründeten Reihe jetzt auch die wohlgelungene Dissertation einer Schülerin herausbringen. Gegenstand ist die weitverbreitete frühneuzeitliche Quellengattung der *Relazioni della Corte di Roma*, die hier in exemplarischem Verfahren untersucht wird. Die größere Hälfte des umfangreichen Buches besteht nämlich in der Edition von drei Exemplaren der Gattung, von Giovanni Battista Ceci 1605, von Francesco Nerli 1655 und von Orazio d'Elci 1699. Diese Editionen sind sorgfältig mit biographischen Angaben zu den erwähnten Personen und Textvarianten kommentiert, im Falle Cecis, wo nur ein Text vorliegt, mit Zitaten aus seinen nachgewiesenen Vorlagen. Der erste Teil des Buches besteht aus gründlichen Analysen der Texte, ergänzt um Untersuchungen zur Erhellung ihres Umfeldes. D.h. parallel zu Nerli wird das zeitgenössische, polemische Werk *Il cardinalismo di Santa Chiesa* des Gregorio Leti von 1668 analysiert; die weitere Entwicklung des Genres im 18. Jahrhundert sollen

dann Ausführungen über Nr. 54 der *Lettres familières* des Charles de Brosse von 1739/40 und über die *Mémoires secrets* des Giuseppe Gorani von 1793 erhellen. Einleitend wird die Quellengattung und ihr textgeschichtlicher Kontext vorgestellt. Alle drei edierten Texte haben diplomatischen Charakter. Ceci legt dem Herzog von Urbino – möglicherweise allerdings unaufgefordert – einen systematischen Bericht über Rom vor, Nerli dem Herzog von Mantua, als dessen Botschafter er in Rom gewesen war, einen einschlägigen Abschlußbericht (Finalrelation), und d'Elci verfaßt seine an den Großherzog der Toskana gerichtete Relation als Auftragsarbeit für dessen römischen Botschafter Clemente Vitelli. Nichtsdestoweniger haben die drei Texte einen recht unterschiedlichen Charakter. Während bei Nerli und d'Elci die Charakteristiken der damaligen Kardinäle dominieren, was die Verfasserin daher auch in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung gestellt hat, macht dieser Teil bei Ceci, wo Schilderungen der römischen Institutionen und der Stadt gewichtiger ausfallen, kaum die Hälfte aus. Ceci berichtet knapp, trocken und, wie S. zeigen kann, großenteils aus zweiter Hand. Wichtig und für die Kuriengeschichte besonders lehrreich sind seine Bemerkungen über die informellen Vernetzungen der Kardinäle und die Ämterbesetzungen an der Kurie, vor allem in den Kongregationen. Nerli hingegen kann als Extrem-

fall eines frühneuzeitlichen Diplomaten gelten, der äußerste Diskretion walten läßt und seine Sympathien hauptsächlich danach verteilt, welche protokollarische Aufmerksamkeit die verschiedenen Kardinäle ihm, d.h. aber seinem Herrn, haben angedeihen lassen. Auch d'Elci beurteilt medicifreundliche Kardinäle in der Regel günstiger, medicifeindliche ungünstiger, ist aber vor allem Literat an der Grenze zum Satiriker. Das läßt bereits der Umfang seiner biographischen Skizzen und die Variationsbreite der darin eingehenden Textgattungen erkennen, erst recht aber seine rücksichtslose Offenheit, die seine Relatione zu einem Bestseller auf dem Schwarzmarkt für derartige Manuskripte gemacht und ihn kurz vor seinem Tod zu einem Widerruf gezwungen hat, ungeachtet der Tatsache, daß Papst und Kurie mit diesem Kritiker auffallend behutsam umgegangen sind. Allerdings hat seine Popularität dazu geführt, daß zahllose Manuskripte seiner Relatione überliefert sind und die Editorin trotz aller Mühe den authentischen Text nicht mit letzter Sicherheit identifizieren konnte. Ihre gewissenhafte Gelehrsamkeit und Beherrschung einschlägiger Quellen und Literatur sind ja über jeden Zweifel erhaben; bei der stichprobenweisen Überprüfung der Ceci-Edition an Fotografien des Originals konnte ich nur einen Lesefehler entdecken. Allerdings weist die Arbeit neben kleinen sachlichen und sprachlichen Desideraten doch eine grundlegende Schwäche auf, eine konzeptionelle Unsicherheit, die vor allem in den einleitenden Kapiteln zum Ausdruck kommt. Recht unreflektiert engt Vfn. die Gattung auf die Kardinalscharakteristiken ein, ohne eine klare Untergliederung der Gattung, die auch die institutionenorientierte Variante, wie sie bei Ceci noch teilweise vertreten ist, angemessen einordnen würde. Ebenso unreflektiert werden diplomatische Dokumente, vor allem die venezianischen Relationen als Paradigma, und „journalistische“ Erzeugnisse zusammen gemischt, wobei der Begriff des „Journalisten“ unhinterfragt in die Argumentation eingeschmuggelt wird. Demgemäß wird dann z.B. auch nirgends bewiesen, daß Ceci tatsächlich, wie es heißt, *menante*, d.h. gewerbsmäßiger *Avvisi* [„Zeitungen“-]Schreiber und -Händler gewesen ist. Auf der anderen Seite gehören die literaturgeschichtlichen Ausführungen zur Satire und zur *Accademia dell'Arcadia* nicht in die Einführung, sondern in das Kapitel über d'Elci, denn sie sind für Ceci wie Nerli irrelevant. Insgesamt gesehen

bleibt also trotz S.s erfreulichem Buch weiterhin noch einiges zu tun für die systematische Aufarbeitung dieser Quellen zur römischen Kurie.

Freiburg

Wolfgang Reinhard

Markus Völkel: *Römische Kardinalshaushalte des 17. Jahrhunderts*. Borghese – Barberini – Chigi (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 74), Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1993, 10, 509 S., Ln. geb., ISBN 3-484-82074-8.

Die „famiglia“ der römischen Kurienkardinäle als „um das Haus zentrierter Personenverband“ ist (auf eine verkürzte Formel gebracht) das Thema der hier vorzustellenden Freiburger Habilitationsschrift von M. Völkel. Die großen vatikanischen Familienföndi der Borghese, Barberini, Chigi und andere werden zur Erhellung der zahlreichen damit verbundenen Fragestellungen erstmals in breitem Maß ausgewertet. Der Begriff *familia* als „deckungsgleich mit Gefolge, Hof oder Hausgenossen (*domestici*) eines Kardinals“ wird im späteren 12. Jahrhundert im *Liber pontificalis* erstmals greifbar. Im Zusammenhang mit der Expansion der päpstlichen Autorität in der Gesamtkirche werden die Kardinäle als wichtigste Helfer herangezogen. Hieran haben ihre Familiaren direkten Anteil. Sie werden über auswärtige Pfründen finanziert. In dem sich etablierenden Verteilungssystem erlangen die dem Versorgungsanspruch ihrer Mitarbeiter ausgesetzten Kardinäle als *Padroni*, Klientelführer und Oligarchen dauerhafte Privilegien. Dagegen scheitern ihre Bestrebungen, sich als Korporation eigenen Rechts gegenüber dem Papst zu etablieren, wofür sie sich wirtschaftlich schadlos halten. Während sich einerseits die päpstliche Monarchie entfaltet, verwandelt sich, vorangetrieben durch die Kurienreformen Gregors XIII. und Sixtus V. das Kardinalskollegium von einem Senat der Kirche in eine Art Ministerialbürokratie. Zu dieser Zeit ist die Formation der Kardinalsfamiglia längst abgeschlossen, aber erst jetzt erlauben interne Quellen ein detailliertes Studium aller ihrer Aspekte. Ohne die famiglia ist ein Kurienkardinal des römischen Hochbarocks nicht angemessen zu verstehen; ebenso wenig sind Bedeutung und Gewicht der jeweiligen Personenverbände im Zusammenhang der kurialen Lebensform und

der Sozialgeschichte der Stadt Rom ohne Wissen vom Rang des *Padrone* verstehbar – so lautet eine der Grundhypothesen des Buches. Geht man das Thema in dieser Weise an, so hat es der Historiker in der Tat mit einem „komplexen und artifiziellen Gegenstand“ zu tun, der zum großen Teil nur durch indirekte Befragung der Quellen sichtbar wird. Völkel meistert seine Aufgabe durch je nach Fragestellung methodisch reflektierten Wechsel zwischen unterschiedlichsten Quellengattungen. Angesichts der erdrückenden Masse der Quellen entschied er sich für eine exemplarische Vorgehensweise. Der Erfolg, nämlich eine Strukturgeschichte der *Kardinalsfamiglia* von den Anfängen bis zu ihrem Ende im 19. Jahrhundert in Umrissen sichtbar gemacht zu haben, gibt ihm recht. Naheliegenderweise werden zunächst die materiellen Grundlagen der römischen Kardinalshöfe im 17. Jahrhundert herausgearbeitet, d.h. anhand exemplarischer Quellengruppen werden Fragen über ihre Größe, personelle Zusammensetzung, materielle Versorgung, werden Wohnverhältnisse und Kleidung (*Livree*) behandelt. Als Mitglied der *famiglia* galt, wer auf dem sog. *Rolo*, einer Art Besoldungsliste, geführt wurde. In ihren idealiter etwa 50 Ämtern und Funktionen bildete die *famiglia* die sie umgebende soziale Hierarchie ab. Auf der einen Seite haben wir die Versorgungsfamiglia, nämlich Dienerschaft, Küchen- und Stallpersonal (*famiglia bassa*), über deren Rekrutierungswege wenig bekannt ist. Auf der anderen Seite die zeremonielle *famiglia*, den repräsentierenden, öffentlich sichtbaren Teil der *famiglia*, der zum Statuserhalt bzw. -gewinn des *Padrone* beiträgt und dessen Mitglieder eigenen gesellschaftlichen Aufstieg erwarten. An ihrer Spitze steht der *Maggiordomo* (in der Regel ein hoher Prälat), der über den *Maestro di camera* (Hofmarschall), den *Scalco* (Seneeschall), *Coppiere* (Mundschenk) und den *Cavallerizzo* (Stallmeister) mit ihren jeweiligen Untergebenen gebietet. Ihr Verhältnis zum *Padrone* war durch ihre jeweils unterschiedlichen Pflichten und Erwartungen geprägt. V. läßt in einem gesonderten Kapitel (Kap. VI.) diese ethische Komponente der Familiarität durch eine mentalitätsgeschichtliche Analyse der zeitgenössischen Präzeptistik, der sog. Hausmeisterliteratur, die i.d.R. von ehemaligen *Maggiordomi* verfaßt wurde, lebendig werden. Galt im 16. Jahrhundert eine *Kardinalsfamiglia* mit 140 Personen als ideal, so muß diese Zahl im 17. Jahrhundert bereits als Spitzenwert, der nur

Papstnepoten noch erreichbar war, angesehen werden. Unterhalb einer Zahl von etwa 30 Personen war standesgemäßes Auftreten nicht mehr denkbar. Mit zusammen rd. 400 Familien sind die 3 Barberinikardinäle unübertroffen, wobei der Hof Urbans VIII. selbst noch zu berücksichtigen wäre. Der Status der Familiarität begründete einen umfassenden Versorgungsanspruch (S. 113). Dabei nahmen die Familien anders als bloße Lohnempfänger an der „Gesamtheit der materiellen Manifestationen des Hauses“ (S. 85) teil. Neben Geldzahlungen und Naturalleistungen konnten hierzu auch Sachgeschenke, Mietzuschüsse, Legate in Testamenten, Pfründeneinkünfte etc. zählen. Ausgehend von einem nicht realisierten Planentwurf für den Palazzo Barberini und weiter am Beispiel des Palazzo della Cancelleria werden die internen Wohnverhältnisse sowie der urbanistische Zusammenhang diskutiert. Wenn wie hier „Gebäude als Behältnisse vielgestaltigen sozialen Lebens“ gesehen werden, ist die materielle Ebene rasch überwunden und beginnen die Details zu sprechen. Nicht weniger ist auch die Kleidung der Gefolgschaft jenseits der praktischen Fragen ihrer Beschaffung und Verwaltung durch den *Guardarobba* von eminenter sozialgeschichtlicher Bedeutung. Es muß hier (stellvertretend für andere Passagen) ein Hinweis auf die Fülle von erhellenden Beobachtungen und Reflexionen zum übergreifenden Thema, welche der Autor beispielsweise anhand der „Farbe am Kleid“ einem zunächst marginal scheinenden Thema wie der Kostümgeschichte abzugewinnen vermag, genügen.

Im zweiten Hauptteil der Studie wird noch entschiedener als im ersten der Radius erweitert, indem die *Kardinalsfamiglia* als Teil der römischen und kurialen Gesellschaft aufgefaßt wird. Diese Gesellschaft wird selbst als familiär verfaßt verstanden, wobei die *famiglia* ihre dominante Sozialstruktur bildet. Den Kern dieses Abschnitts darf man vielleicht in der wiederum von den Roli ausgehenden Analyse der „padronalen Sphäre“ der Barberini sehen, worunter „die Gesamtheit der offiziellen und halböffentlichen, kurialen und städtischen, geistlichen wie weltlichen und finanziellen Funktionen und Positionen, die den Nepoten beim Regierungsantritt ihres Onkels zufallen“ (S. 241) zu verstehen ist. Eine 564 Personen aufführende Prosopographie (Anhang IV) bildet die Basis für die eingegrenzte Fragestellung, inwieweit die *famiglia* als Herrschaftsinstrument für die Nepotenfamilien eingesetzt werden konn-

te. Die *famiglia bassa* scheidet hier mangels quellenmäßig greifbarer Außenbeziehungen allerdings aus. Der Doppelcharakter der Kardinals*famiglia* als Leistungsverband für einen fürstlichen Lebensstil einerseits und als Verbindungsglied zwischen kurialen und regionalen Klientelen andererseits wird in diesen Ausführungen unmittelbar einsichtig. Daß sich Barberinifamilien späterhin, wenn auch nicht sehr zahlreich, im Kardinalat und auf Bischofsstühlen finden, liegt z.T. bereits in ihrer herkunftsmäßigen Verflechtung mit der italienischen Gesellschaft begründet, indem nämlich vorrangig Angehörige bereits kuriennaher Geschlechter (mit den regionalen Schwerpunkten Rom und Toskana) Aufnahme in die *famiglia* finden. Der Familienstatus kam hier also allenfalls als komplementärer karrierefördernder Faktor ins Spiel. Es bestanden dagegen beträchtliche Chancen für Familien qua Amt des *Padrone* in der Vielzahl von Kanonikaten und Benefizien seiner Titulkirchen sowie bei großen und kleineren Kurienämtern platziert zu werden. Deutlichste Zone der Verflechtung zwischen *famiglia* und Kurie ist im Falle Francesco Barberinis das Staatssekretariat, dessen Personal er weitgehend in die eigene *famiglia* aufnahm. Dies ist die Ausnahme. Der Regelfall ist die Entsendung eines familiären Vertrauensmannes in eine Institution. In keinem Bereich der padronalen Sphäre kann aber eine Dominanz der eigenen *famiglia* über eine Institution festgestellt werden. Die Konkurrenz und die Besetzungsrechte anderer *Padroni* sorgten für einen Ausgleich. Betrachtet man schließlich das von den Barberini ausgeübte Mäzenatentum, fällt auf, daß unter den bildenden Künstlern, vor allem den Architekten, kaum einer die Familiarität suchte, Musiker, auch Literaten und Gelehrte dagegen zahlreich auf dem *Rolo* vertreten sind, ja daß die frühe römische Oper praktisch weitgehend von Barberinifamilien dominiert wird. V. hütet sich davor, die Phänomene über einen methodischen Kamm zu scheren und vermeidet jeden vorschnellen Schematismus. Er charakterisiert den Einsatz der *famiglia* innerhalb der patriarchalischen Herrschaftsausübung als ein „System partieller Überschneidungen“ (S. 264), das von der Beherrschung von Schlüsselpositionen bis zu bloßem informellem Einfluß reichen kann. Familiarität erweist sich als äußerst vieldeutig, sie ist nicht identisch mit Klientel und padronaler Sphäre, sie übernimmt oft nur komplementäre oder gar marginale Aufgaben, steht aber als Prinzip im Zentrum des rö-

mischen Herrschaftsgeflechts im 17. Jahrhundert (S. 265).

In einem dritten Hauptteil werden die Kardinalsfamilien als Teil des päpstlichen Hofes vorgestellt. Die *famiglia pontificia* ist nicht nur als Organisationsform für ihr kardinalisches Gegenstück vorbildlich, sondern auch indem ihre rechtlichen Normen vom Papst gesetzt werden. Seinen wichtigsten Ausdruck findet dieses gegenseitige Verhältnis im Zeremoniell, in der Mitwirkung der Kardinäle bei der Papstmesse, in den feierlichen Umzügen und Prozessionen. „Im Zeremoniell übte der Papst seine Souveränität über die Kardinäle öffentlich aus“ (S. 327). In diesem Zusammenhang ist schließlich auch das Thema des frühneuzeitlichen Hofes tangiert. Es wird der Sondercharakter der Kardinalshöfe deutlich, der i.w. in ihrer Mittelbarkeit, ihrer Abhängigkeit vom päpstlichen Hof besteht. Weder Verwaltungs- noch Entscheidungszentrum, ohne eigene wirtschaftliche Initiative, vielmehr darauf ausgerichtet, die vorhandenen Wirtschaftsstrukturen für die eigene casa nutzbar zu machen, läßt sich der Kardinalshof am besten als „universale kulturelle Einheit“ charakterisieren. Während sich die päpstliche Kurie als Hof und Bürokratie differenzierte, blieb das Kardinalskollegium auf familiär-feudale Zwecke beschränkt. Nach der französischen Revolution setzte ein rascher Niedergang und Funktionsverlust der Kardinalshaushalte ein, denn ihre gesellschaftlichen und institutionellen Voraussetzungen entfielen. Die Kardinäle brauchten keine *famiglia* mehr, weil der Zwang, in sich die Sozialstruktur der „familiär“ verfaßten Gesellschaft abbilden zu müssen, entfallen war.

Im Vorstehenden wurde lediglich der Hauptstrang der Argumentation nachgezeichnet. Den statistisch basierten oder strukturbeschreibenden Abschnitten lassen sich andere, ereignisgeschichtliche an die Seite stellen, die am Beispiel der Laufbahn des deutschen Konvertiten Lucas Holstenius als Familiar der Barberini ein Einzelschicksal schildern oder anhand von Tagebüchern die Frankreichlegation Francesco Barberinis analysieren. Nicht weniger aussagekräftig sind die kanonistischen Passagen über den rechtlichen Kern der Familiarität und die Auswertung der normativen Hausmeisterliteratur. Alle diese Teile ergänzen sich aufs beste. Hilfreich und für den deutschsprachigen Leser vorab zur Lektüre empfehlenswert ist ein als Anhang I beigegebenes „Glossar der römischen Kardinals*famiglia*“. Das in

einer gleichermaßen präzisen wie eloquent-beweglichen Sprache geschriebene Werk entzieht sich wegen seiner außergewöhnlichen Komplexität dem raschen Zugriff und der plakativen Wiedergabe seiner Thesen und Ergebnisse. Was auf den ersten Blick befremdlich wirkt, die Folge von in Methode und Gegenstand völlig unterschiedlichen und in sich abgeschlossenen Kapiteln, erweist sich als besondere Qualität dieses Buches; der reflektiert vollzogene Perspektivenwechsel stellt immer neue Facetten des Gegenstandes heraus, die sich zu einem überzeugenden Gesamtbild schließen. Insofern darf man V.s Studie als ein Beispiel avanciertester historiographischer Methode bezeichnen, dessen Einsichten die Forschung nicht nur zur römischen und kurialen Sozialgeschichte des 17. Jahrhunderts, sondern zum frühneuzeitlichen Hof insgesamt und zur patriarchalischen Herrschaft in unterschiedlicher Weise anregen kann.

Brühl

Peter Schmidt

Maria-Cristina Pitassi: *De l'Orthodoxie aux Lumières. Genève 1670–1737* (= Histoire et Société 24), Genf (Labor et Fides) 1992, 88 S., kt., ISBN 2-8309-0.

Maria-Cristina Pitassi, Professorin am Institut d'histoire de la Réformation und der Faculté autonome de Théologie protestante der Universität Genf, hat sich mit dem vorliegenden Büchlein einem wenig bearbeiteten Gebiet der Geschichte der Stadt Calvins gewidmet. Entsprechend dem ursprünglichen Charakter einer öffentlichen Vorlesung an der Universität Genf bietet das Werk eine gut lesbare Einführung in eine wichtige Umbruchphase der Genfer Geistesgeschichte. Der Titel „De l'Orthodoxie aux Lumières“ weist schon darauf hin, wo die Verfasserin die wesentliche Entwicklungslinie in den Jahren zwischen 1670 und 1737 sieht. Zwar werden in einem letzten Abschnitt (S. 67–76) auch pietistische und prophetische Neuansätze zu Beginn des 18. Jahrhunderts behandelt, aber das Hauptgewicht der Untersuchung liegt auf der Darstellung des Wandels der reformierten Orthodoxie im Zuge der Aufnahme aufklärerischen Gedankengutes.

Der Beginn mit dem Jahre 1670 ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß damals die *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum* entstand, mit der die orthodoxe Lehre gegen bedrohliche Neuerun-

gen gesichert werden sollte. Solche als gefährlich empfundenen Lehren wie die Einschränkung der Inspiriertheit des Alten Testaments auf den Konsonantentext oder die Auffassung von der Universalität der Gnade, die vor allem im Umkreis der Akademie von Saumur vertreten wurden, begannen auch in Genf Fuß zu fassen. Die maßgeblich von dem Züricher Theologen Johann-Heinrich Heidegger verfaßte *Formula Consensus* wurde in den evangelischen Kirchen der Schweiz im Jahre 1675 angenommen. In Genf verzögerte sich die Anerkennung aufgrund der Widerstände der Gegner noch bis 1679. Mit dem Tode des Theologieprofessors François Turretini, welcher der herausragendste Vertreter der Orthodoxie an der Genfer Akademie gewesen war, im Jahre 1687 begann der Niedergang der Reformierten Orthodoxie in Genf. Schon 1669 war der junge Jean-Robert Chouet (1642–1731) auf den philosophischen Lehrstuhl gerufen worden und sorgte für eine moderate Übernahme des Cartesianismus. Vorerst vor allem in der Physik wirksam, führte dieser zu einer strikten Trennung von Theologie und Philosophie und bald auch zu aufgeklärten Modifikationen des orthodoxen Systems. Dies zeigte sich bereits in dem Werk Louis Tronchins, der 1661 bis 1705 einen der theologischen Lehrstühle der Akademie innehatte (vgl. S. 26–29).

In einem Kapitel („L'influence du Refuge“, S. 33–40) überschreitet M.-C. Pitassi die rein geistesgeschichtliche Analyse und bedenkt die Einflüsse, welche sich aus dem massenhaften Einströmen der verfolgten Hugenotten seit 1670 und dann vor allem infolge der Revokation des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. im Jahre 1685 ergeben haben. Auf der einen Seite bewirkte die Herausforderung des Flüchtlingsproblems und der gemeinsame katholische Feind eine Einebnung der Gegensätze zwischen der Orthodoxie mit ihrem Führer François Turretini und moderaten Erneuerern wie Louis Tronchin. Auf der anderen Seite gelangten die theologischen Neuerungen, die maßgeblich von der inzwischen geschlossenen Akademie in Saumur verbreitet wurden, durch die Flüchtlingspfarrer verstärkt nach Genf.

Auf dem Hintergrund des Genannten skizziert die Verfasserin dann in zwei Kapiteln den Durchbruch aufklärerischen Gedankengutes. Die Themen verändern sich. Nicht mehr die innertheologischen Streitfragen spielen die entscheidende Rolle, sondern die Auseinandersetzung mit Deismus, Spinozismus und Materialismus. Als großer Erneuerer der Genfer

Theologie wird Jean-Alphonse Turretini (1671–1737), der spätgeborene Sohn des genannten François, vorgestellt (S. 41–50). Jean-Alphonse Turretini hat die scholastische Sprach- und Gedankenwelt der Orthodoxie überwunden, eine natürliche Theologie entfaltet und im Zuge eines „apologetischen Eklektizismus“ in breitem Maße cartesianische Philosophie aufgenommen. „Éclectisme apologetique donc, dont le but était de faire face aux multiples dangers représentés par le matérialisme, le déisme, l'athéisme ou même le scepticisme qui, en mettant en doute la possibilité d'une connaissance certaine, sapait les fondements mêmes du discours religieux“ (S. 44). Das zweite Kapitel zur Überwindung der alten Orthodoxie durch frühaufklärerisches Gedankengut ist stärker institutionellen Veränderungen gewidmet. Neben einer liturgischen Erneuerung und der schrittweisen Abschaffung der Verpflichtung auf die *Formula Consensus* zwischen 1706 und 1725 vollzieht sich die „Säkularisierung“ der Akademie und der zugehörigen Bibliothek (S. 51–66). Die 1559 von Calvin gegründete Akademie sollte nun nicht mehr unter der Kontrolle der *Vénérable Compagnie des Pasteurs* stehen, sondern mehrheitlich von Laien, d.h. einem akademischen Senat, geleitet werden. Ferner wollte man eigene Lehrstühle für Mathematik und Medizin errichten. Beides konnte Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durchgesetzt werden.

In dem letzten, bereits erwähnten Kapitel werden zwar die gleichzeitig mit den frühaufklärerischen Gedanken auftauchenden prophetischen und pietistischen Bewegungen knapp dargestellt, eine genauere Erörterung des Zusammenhangs von Orthodoxie, Rationalismus und Pietismus oder eine Auseinandersetzung mit den hierzu in der Forschung diskutierten Thesen erfolgt jedoch nicht. Das kleine Werk widmet sich ganz den Genfer Entwicklungen in einer bewegten Umbruchzeit, deren Ende mit dem Tode Jean-Alphonse Turretinis im Jahre 1737 angesetzt wird und die sich andernorts ganz ähnlich beschreiben läßt. Die Skizze der Jahre des Umbruchs zwischen Orthodoxie und Aufklärung ist einleuchtend und anschaulich gelungen, nicht zuletzt deshalb, weil M.-C. Pitassi in reichem Maße auf bislang kaum bearbeitetes Material – vor allem Briefe und handschriftliche Ausarbeitungen – aus den reichen Schätzen der Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève sowie die Registres der Compagnie des Pasteurs, des Rates und

des Konsistoriums zurückgegriffen hat. (Corrigendum: S. 58 in der Bildunterschrift „Werenfels“ statt „Werfensels“).

Heidelberg

Christoph Strohm

Bruno Neveu: *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris (Éditions Albin Michel) 1994, 16, 522 S., kt., ISBN 2-226-06899-6.

Der 1936 geborene Historiker Bruno Neveu ist Professor an der „École pratique des hautes études“ der Sorbonne in Paris und „Directeur d'études“ an deren IV. Sektion, die u.a. für Religionsgeschichte zuständig ist. Während er durch mehrjährige Studien an der „École française“ in Rom und durch seine Tätigkeit als Direktor der „Maison française“ an der Universität Oxford in Italien und vor allem in Großbritannien bekannt ist, kann davon in Deutschland allenfalls in sehr viel geringerem Umfang die Rede sein. Das mag auch damit zusammenhängen, daß deutsche Themata, etwa Gegenreformation und nachtridentinischer Katholizismus in Deutschland oder die deutsche katholische Aufklärung, offenbar außerhalb seines Forschungsinteresses liegen. Doch hat der Pariser Gelehrte Arbeiten zum französischen Katholizismus des 17. und 18. Jahrhunderts und insbesondere zum Umfeld des Jansenismus veröffentlicht, die auch in Deutschland, wo der Jansenismus seit Peter Hersches Buch „Der Spätjansenismus in Österreich“ (1977) mehr als zuvor Beachtung findet, Aufmerksamkeit verdienen. Das gilt vor allem für Neveys 1966 erschienenes Werk „Un historien à l'école de Port-Royal. Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698)“, das mit dem 1709 geschlossenen Kloster Port Royal bei Versailles nicht nur den Jansenismus im Blick, sondern mit dem mit Port Royal eng verbundenen Verfasser der 16 Bände umfassenden „Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles“ (1693–1712) auch die voraussetzungen bzw. vorhistorische konfessionell-katholische Kirchengeschichtsschreibung der – was man bei einem jansenistisch beeinflussten Autor nur in Anführungszeichen setzen mag – „Barockzeit“ zum Thema hat.

Jansenismus und katholische Kirchengeschichtsschreibung des 17. und 18. Jahrhunderts geben die thematischen Eckpunkte der elf Beiträge Neveys aus den Jahren 1966 bis 1990 an, die in dem vorliegenden Aufsatzband vereinigt sind.

Neben der umfangreichen Abhandlung „La vie érudite à Paris à la fin du XVII^e siècle d'après les papiers du P. Léonard de Sainte-Catherine (1695–1706)“ von 1966 stößt man hier wieder auf Tillemont, nämlich in Neveus Aufsatz „Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698) et l'érudition ecclésiastique de son temps“ von 1968. Jean Mabillon – Neveu ist selbst ehemaliger Schüler der in der Tradition Mabillons und der Mauriner stehenden „École des Chartes“ – ist vertreten mit „Mabillon et l'historiographie gallicane vers 1700, Érudition ecclésiastique et recherche historique au XVII^e siècle“. Dieser Aufsatz erschien zuerst 1976 in Deutschland, und zwar in französischer Sprache in dem von Karl Hammer und Jürgen Voss herausgegebenen Sammelband „Historische Forschung im 18. Jahrhundert“. Es folgen „Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d'Innocent XI“ von 1979 und der sehr aufschlußreiche Beitrag „Port-Royal à l'âge des Lumières. Les Pensées et les Anecdotes de l'abbé d'Étemare, 1682–1770“ von 1977. Zu nennen sind auch „L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne“ von 1981 und „Archéolâtrie et modernité dans le savoir ecclésiastique au XVII^e siècle“ von 1981 sowie „Augustinisme janséniste et magistère romain“ von 1982. Hinzu kommen „Juge suprême et docteur infaillible. Le pontificat romain de la bulle, 'In eminenti' (1643) à la bulle, 'Auctorem fidei' (1794)“ von 1981 und „Le statut théologique de saint Augustin au XVII^e siècle“ von 1990. Da Neveu sich mit dem hier ebenfalls aufgenommenen Beitrag „Muratori et l'historiographie gallicane“ von 1975 auch einem italienischen Thema zugewandt hat, bedauert man um so mehr, aus seiner Feder nichts über benediktinische Forschungszentren wie Melk, Göttweig oder St. Emmeram, über Martin Gerbert, den gelehrten Abt von St. Blasien, und über die 1921 von Georg Pfeilschifter behandelte St. Blasianische „Germania Sacra“ oder über Nikolaus Hontheim lesen zu können.

Der Historiker Marc Fumaroli, Professor am Pariser „College de France“, hat Neveus Aufsatzsammlung ein Vorwort vorangestellt, in dem er Neveu zwischen Charles-Augustin Sainte-Beuve („Histoire de la Port-Royale“, 5 Bde., 1840 ff.) und Paul Hazard („La crise de la conscience européenne“, 3 Bde., 1935) einzuordnen sucht und darüber hinaus eine Verbindung mit Henri Brémond („Histoire littéraire du sentiment religieux en France“,

11 Bde., 1916–33) herstellt. Fumaroli endet mit dem Satz: „L'abbé Brémond avait écrit une ‚Histoire littéraire du sentiment religieux‘; Bruno Neveu a écrit des chapitres d'une ‚Histoire littéraire de l'érudition religieuse‘, qui est une contribution majeure non seulement à cette science humaine qu'est l'histoire, mais à cet art de faire imaginer, voir et comprendre qu'elle et littérature“.

Köln

Harm Kluiting

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrg. von Martin Brecht, Band 18, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1992, 295 S., brosch., ISBN 3-525-55890-2.

Der etwa im Mai 1993 vorgelegte Band ist wiederum sorgsam gestaltet; besonders wird die Leserschaft die Wiederanknüpfung an die in PuN 1–16 von Klaus Deppermann+ und Dietrich Blaufuß betreute Pietismus-[Jahres-]Bibliographie (PB) für 1971–1990 begrüßen (s.u.).

Die neun Aufsätze/Miszellen verteilen sich auf das 17. (4), 18. (2) und 19. (3) Jahrhundert, von den 14 Rezensionen betreffen 1 das 16., 4 das 17. (2; und 18.), 3 das 18. und 4 das 19. (1; und 20.) Jahrhundert – „Ausgewogenheit“ ist also angestrebt. Von den 9 Beiträgen stehen 7 in einem erkennbaren, längerwährenden Forschungszusammenhang. Die Darstellung von Brecklings Entlassung 1667/8 von Paul Estié schließt an eine Studie in PuN 16 an. – Udo Sträters umfangreiche Arbeit über den „Stengerschen Streit“ ist aus des Vf. ab 1985 während der Arbeit an der Edition der Spener-Briefe aus dessen Korrespondenz erwachsen – beileibe keine Nebenfrucht, sondern ein gutes Beispiel der weiteren Erhellung von Speners Wirken um die Zeit des Anfangs des Frankfurter Pietismus. – Wenn Martin Stern sich noch einmal – nach Friedrich Wilhelm Kantzenbach – Gottfried Arnolds Darstellung der fränkischen ‚Visionärin‘ Anna Vetter vornimmt, dann erwartet man weiterführenden Aufschluß zur Deutung von ‚Visionen‘. Noch tappen wir hier ziemlich im Dunkeln. Liest man den autobiographischen Text der Anna Vetter noch einmal in Ruhe durch – in der 1967 erschienenen Ausgabe von Arnolds „Kirchen- und Ketzer-Historie“ (1729) Bd.II.3.4, S.267–294, bes. ab S. 281 –, dann will es angesichts etwa der 27monatlichen (!) Kettenfesselung der gerade vom Kindbett genesenen Frau immer noch als ein etwas rascher

Griff erscheinen, wenn mit dem Deute-Schema „religiöse Hysterie mit sexual-neurotischer Komponente“ gearbeitet wird (91); man nehme die wahrlich abgründigen Kriegserlebnisse der Anna Vetter und ihrer Mutter sowie das Martyrium ihrer Ehe mit einem Trinker hinzu. Anna Vetter zu einer deshalb mit Erfolg in den Männerbereich eindringenden Frau zu machen, weil sie psychisch krank sei und nicht mehr „realitätsbezogen“ handle (94), scheint mir doppelt diskussionswürdig. Die Marginalisierung starker Personen (nicht nur Frauen!) durch medizinische „Diagnose“ jedenfalls ist ein gängiges pattern in der Geschichtsschreibung. – Über 40 Jahre zurückreichende Forschungen, einst aus politischen Gründen nicht als promotionsfähig erachtet, schlagen sich in Martin Zeims Aufsatz zur Lyrik Johann Jacob Rambachs nieder – anhand der Nr.1/6, 16, 63; II./48, in der Bisterschen Rambach-Bibliographie von 1993. Gut, daß auch einmal – in aller Nüchternheit, auch ohne „Zudeck-Mentalität“ – auf die in der DDR übliche „kulturpolitische“ Zensur, selbst im Blick auf die Pietismusforschung, verwiesen wird – Arno Sames' öffentlicher Vortrag am 13. November 1992 in Halle (Saale), „Der Hallesche Pietismus in der Forschung seit 1945“, gibt Gelegenheit, auch dies Problem einmal sachlich zu thematisieren, das sich in der DDR-Comeniusforschung z.B. bis in die Zensur gegenüber Quelleneditionen (!) ausgewirkt hat (UF 32/1992, 40). – Auch die drei Beiträge von W. Gericke zur „Untergrundliteratur der Zeit Reimarus“, von Dieter Ising zu Johann Christoph Blumhardt und von Gerhard Schwinge zu dem fälschlich Jung-Stilling zugeschriebenen (und so veröffentlichten!) „Die 7 letzten Posaunen und Wehen“ 1820 finden die Vff. jeweils bei „ihren“ Themen und Arbeitsbereichen. Heiko Hausmanns Studie zu „Rußland zur Zeit Alexander I. als Utopie der Erweckungsbewegung am Oberrhein“ entfaltet das Ineinander von Verbreitung und Unterdrückung, Mystizismus und Messianismus – mit reichen Forschungseinblicken. – Von Kurt Aland, verstorben am 13. April 1994, dürfte mit seiner Studie zu einem Spezialproblem der Textüberlieferung von Speners „Lautere Milch“ eine seiner letzten Arbeiten erschienen sein: mit den kritisch edierten „Pia Desideria“ war Aland vor 55 Jahren an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten – Spener schließt den Kreis.

Wirklich auf seine Kosten kommt der aufmerksame Leser auch im Rezensions-teil. Es ist eine Lust zu lesen, wie hilfreich

informierende Rezensionen sein können, wie anregend eine knapp zupackende Vorstellung eines Buches wirken kann und wie sensibel auch kritische Besprechungen ausfallen können; wobei natürlich nicht der kritisch monierende Blick auf eine Darstellung pietistischer Utopien aus Wiedergebohrten „Ungebohrene(.)“ machte ... (201). – Mit 3,5 Jahren Durchschnittsabstand von der Veröffentlichung bis zum Erscheinen der Rezensionen liegt man nicht allzu schlecht. (Ohne die beiden „Ausreißer“ aus 1985 wäre die Durchschnittszahl günstiger.)

Mehr als einen allgemeinen Hinweis erreicht die *Pietismus-Bibliographie* [1991–1992]. Udo Sträter übernahm neben dem Rezensionsteil auch diese in seine Verantwortung; das Vorwort verweist – wie schon PuN 17 – darauf. Gewisse Umstellungen im Aufbau, manche Verfeinerung und Modifizierung der Gliederung sind vorgenommen – nach 16 Jahren keine Überraschung –, ohne daß das Programm der Pietismus-Bibliographie, den Pietismus in seiner klassischen Gestalt des 17. und 18. Jahrhunderts zu erfassen, verändert wäre. (Vgl. PB 1/ Vorbemerkung.) Die leider erst in „Kumulationsbänden“ vorgesehene Nennung der Rezensionen kann das aktuelle Gespräch nur noch archivieren und muß auch Rezensionen im Umfang von Miszellen (wie solche von Elke Axmacher zu Kemper oder Erich Beyreuther zum Mühlenberg-Briefwechsel) zunächst ‚einsargen‘ – hier sollte noch einmal nachgedacht werden. Die Reduzierung der bisher in erheblichem Umfang für die Rezensionen-Erfassung aufgewandten Mühe mag verständlicher Wunsch sein. Ist seine Erfüllung wirklich nötig angesichts der nun institutionell, personell, technisch und finanziell ganz erheblich fortgeschrittenen Ausstattung? Freilich: der Fortschritt gegenüber den früheren 16 Pietismus-Bibliographien sind die nun gebotenen Register der Orte, Personen, Autoren, Herausgeber und Bearbeiter – leider nicht der Sachen/Stichwörter. Wie soll z.B. die Frage nach religiöser Kleinliteratur auf PB 18/330 stoßen? Ob die „künftig erscheinenden Kumulationsbände“ (234) dies nachholen werden? (Wenigstens in Auswahl wird es für den die Jahre 1971 bis 1990 umfassenden Band angestrebt.)

Aktualität und Vollständigkeit, zwei Wünsche an eine Jahresbibliographie, stehen immer im Widerstreit: viele Titel aus 1990 und früher erweisen die unausweichliche Folge des Redaktionsschlusses März des laufenden (!), nicht etwa des fol-

genden Jahres. Ein späterer Redaktions-schluß würde systematischere und umfassendere Recherchen ermöglichen, auch die bibliographischen Daten vollständiger geben können (oft fehlen bei Büchern, auch bei der – nun 1994 gedruckten – Masch.-Diss. des derzeitigen Leiters des Archivs der Franckeschen Stiftungen, Thomas Müller, über Mühlenberg (18/537: 1991!) – die Seitenangaben, auch Verlage, was – neben anderem – nicht auf Autopsie schließen läßt). Die Feststellung, „ein Anspruch auf Vollständigkeit wird für die Bibliographie nicht erhoben“ (234), wird das entsprechende Bestreben indes nicht stornieren wollen; eine Auswahlbibliographie liegt nicht ausdrücklich vor.

Warum auch sollte Frank Försters 26seitiger Aufsatz zum Thema seiner Dissertation über den Jerusalem-Verein (PB 18/604) nicht vermerkt sein? Aus welchem Grund hätte neben M. Brechts Studie zur Pneumatologie bei Arndt und Spener (18/549) die nämliche von H.-W. Krumwiede entfallen sollen? Zum Amtsverständnis in lutherisch Orthodoxie und Pietismus liegt eine kleine Studie vor, die Aufnahme verdient hätte. Man vermißt unter I.01 „Bibliographien ...“ etwa diejenigen in WBN, LuJ und im Publikationsorgan des „Vereins für die Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie“. Das wichtige Handbuch zum EKG III.2 (1990), u.a. zu Zinzendorf, wird nun in PB erst genannt werden, wenn das EKG abgeschafft ist ... Zum Kirchenbau und Kirchenraum in Pietismus und Orthodoxie wurde gründlich geforscht. Ein Sammelband zum Baltikum ist einschlägig. Andere vermißte Titel liegen weiter zurück. Ihre Fehlen geht selbstredend auf das Konto der beiden früher Verantwortlichen: z.B. eine Studie zu Calov aus 1985, die Bibliographie zur Stadt Halle (!) aus 1981 sowie der eine oder andere Bibelausstellungskatalog, zwei Aufsätze zum Oldenburger Pietismus, usw. usf. – Mit 652 Nummern entspricht PB 18 voll einem nun nicht mehr ausdrücklich genannten Zweijahreszeitraum (1991–92) – wobei auf die Einzelverzeichnung von Lexikon-Artikeln mehr als bisher Gewicht gelegt wurde: allein 44 Nummern nennen Beiträge aus Literaturlexika (PB 18/30), aber auch – nicht gesammelt nachgewiesen – TRE, EKL und DSp werden berücksichtigt. Noch um einiges umfangreicher wäre die Bibliographie, würde sie sich nicht in einigen Fällen mit Pauschalverweisen auf Forschungsberichte in PuN 18 begnügen. Das ist praktikabel bei der Jahresbibliogra-

phie, weil sofort im gleichen Heft greifbar. Im Falle der von PuN getrennten Kumulierung muß hier anders verfahren werden. Auffällig sind die zahlreichen Titel aus dem asiatischen Bereich (PB 18/3, 13, 41, 44, 108, 112, 118, 126, 176, 263). Ungedruckte Arbeiten „unterhalb“ von Dissertationen sollten einen Fundort angeben (18/335, 594).

Auf jeden Fall wird die Pietismus-Bibliographie auch in neuer Verantwortung und teilweise neuem Gewand ihren anerkannten Platz unter den Forschungshilfsmitteln halten. Gut daß Kontinuität zu PB 1–16 gewahrt ist.

Gut das von Ute Gause-Leineweber tüchtig gearbeitete Personen- und Ortsregister; ein kumulierendes Register zu PuN 1–19 (20) bleibt Desiderat.

Erlangen

Dietrich Blaufuß

Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Herausgegeben von Harm Klueting in Zusammenarbeit mit Norbert Hinske und Karl Hengst (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg (Felix Meiner Verlag) 1993, 7, 443 S., geb., ISBN 3–7873–1107–6.

Wer sich mit Kirche und Welt in den letzten dreihundert Jahren ernsthaft beschäftigt, wird zur Auseinandersetzung mit der Aufklärung geführt. Wie immer man diese Aufklärung beurteilen mag: Sie ist aus der neuzeitlichen Geschichte nicht wegzudenken. Die moderne Menschheit ist mit dieser – gewiß schillernden – Bewegung unlösbar verbunden. „Die Aufklärung“, was immer man darunter versteht, ist neuerdings intensiv untersuchtes Forschungsobjekt geworden; zum Stand der Forschung verweise ich auf meinen Aufsatz „Katholische Kirche und Aufklärung“ in: Armin Kreiner/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring, Paderborn 1993, 13–27. – Zu ergänzen wären hier u.a.: U. Im Hof, Das Europa der Aufklärung, München 1993; Günter Hartung (Hg.), Außenseiter der Aufklärung. Internationales Kolloquium Halle a.d. Saale 26.–28. Juni 1992, Frankfurt a.M., Berlin u. a. 1995 (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, Bd. 14); Reinhard Moeck, Johann Christian Reil (1759–1813). Das Problem des Übergangs von der Spätaufklärung zur Romantik in Biologie und Medizin in Deutschland, Frankfurt a.M., Berlin u.a.

1995 (= Philosophie und Geschichte der Wissenschaften. Studien und Quellen, Bd. 28); Paul Geyer (Hg.), *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*, Regensburg 1995 (= Reihe: Eichstätter Kolloquium, Bd. 3).

Vorliegender Aufsatzband enthält 20 Beiträge von Philosophen, Historikern, Kirchenhistorikern und Literaturwissenschaftlern aus Deutschland, Österreich, Italien und der Schweiz. Die meisten der für den Druck wesentlich erweiterten Aufsätze gehen zurück auf die Tagung zum Thema Katholizismus und Aufklärung, welche die Deutsche Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts, in der Lessing-Stadt Wolfenbüttel ansässig, im November 1988 in Trier abgehalten hat (Bericht darüber von Helmut Zander in der ZKG 100, 1989, 231–239). Die Aufsätze im einzelnen: Harm Klueting (Köln), „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht“. Zum Thema Katholische Aufklärung ... Eine Einleitung; Norbert Hinske (Trier), „Katholische Aufklärung im katholischen Deutschland?"; Hans Maier (München), Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte; Philipp Schäfer (Passau), Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung; Bruno Bianco (Triest), Wolffianismus und katholische Aufklärung. Storchenaus' Lehre vom Menschen; Heribert Raab + (Freiburg in der Schweiz), Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß; Andreas Kraus (München), Probleme der bayerischen Staatskirchenpolitik 1750–1800; Notker Hammerstein (Frankfurt a.M.), Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?; Michael Trauth (Trier), „Status pristinus“ und „nova medendi ratio“. Lagerungsbedingungen, Verlauf und Grenzen der Reformen an der Medizinischen Fakultät Trier im 18. Jahrhundert; Hans-Wolf Jäger (Bremen), Mönchskritik und Kloster satire in der deutschen Spätaufklärung; Georg Heilingsetzer (Linz/Donau), Die Benediktiner im 18. Jahrhundert. Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süd-deutsch-österreichischen Raum; Winfried Müller (München), Der Jesuitenorden und die Aufklärung im süddeutsch-österreichischen Raum; Elisabeth Kovacs (Wien), Katholische Aufklärung und Josephinismus. Neue Forschungen und Fragestellungen; Roger Bauer (München), Katholisches in der josephinischen Literatur; Wilhelm Haefs (München), „Prakti-

sches Christentum“. Reformkatholizismus in den Schriften des altbayerischen Aufklärers Lorenz Westenrieder; Friedhelm Jürgensmeier (Mainz/Osnabrück), Kurmainzer Reformpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert; Alwin Hanschmidt (Vechta), Aufgeklärte Reformen im Fürstbistum Münster unter besonderer Berücksichtigung des Bildungswesens; Rudolfine Frein von Oer (Münster), Franz Wilhelm von Spiegel zum Dessenberg und die Aufklärung in den Territorien des Kurfürsten von Köln; Ludwig Hammermayer (München), Das Erzstift Salzburg, ein Zentrum der Spätaufklärung im katholischen Deutschland (ca. 1780–1803); Günter Christ (Köln), Das Hochstift Bamberg und die Aufklärung. – Die sehr nützliche, dem Band beigegebene Auswahlbibliographie bringt die Titel von rund 300 Beiträgen zum Thema.

Bei Beschränkung auf Aufklärung im herkömmlichen Sinn, auf die umfassende, vielfach grundstürzende abendländische Bewegung vom späten 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert, mit dem Hauptschauplatz im 18. Jahrhundert, bleibt als vorläufiges Ergebnis dieses höchst verdienstvollen Bandes – mit Einbeziehung anderer neuerer Forschungen – festzuhalten:

1. Eine definitive Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ ist nicht zu leisten, ebenso wenig eine endgültige Umschreibung einer „katholischen Aufklärung“. In der katholischen Kirche waren bereits im 17. Jahrhundert alle Tendenzen der Aufklärung im Ansatz vorhanden. Die außerordentlich komplexen historischen Sachverhalte zwingen zur Differenzierung.

2. Die Aufklärung, von England, den Niederlanden und Frankreich ausgehend, stand lange im Schatten dieser Herkunft, gewann aber in den verschiedenen Ländern, Konfessionen und hier wieder in den verschiedenen Köpfen eine gewisse eigenständige Ausprägung.

3. Treibende Kräfte der Aufklärung waren von Anfang an nicht nur die Philosophie, sondern auch der neu erwachte Sinn für historische Kritik. Aufklärung schuf wesentlich Freiheitsraum für Kritik. Bei der engen Verbindung der Philosophie mit der Theologie, wie sie in der lateinischen Kirche des Westens seit der Scholastik des Mittelalters kennzeichnend blieb, in starkem Maße auch für alle reformatorischen Kirchen, konnten erhebliche Auswirkungen in der Theologie und schließlich in allen kirchlichen Bereichen nicht ausbleiben. Vom philosophischen Impetus der Aufklärung her lautete die Kernfrage:

Läßt sich die leidenschaftlich propagierte Autonomie des Menschen mit der dem Christentum als Offenbarungsreligion notwendig gegebenen Heteronomie, dem Glaubensgehorsam dieser Offenbarung gegenüber, vereinbaren? Von der seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert kräftig einsetzenden historischen Kritik aller Überlieferung schienen die überkommenen *Deposita fidei* ins Wanken zu geraten. Die theologischen Hauptschauplätze dafür wurden seit dem 17. Jahrhundert Bibelkritik, Dogmengeschichte und *Acta Sanctorum* im weitesten Verstand, wobei katholische Forscher protestantischen Theologen in wesentlichen Bereichen vorausgingen.

4. Vom philosophischen Ansatz her hat „Aufklärung“ alle Bereiche menschlichen Lebens ergriffen, zunächst in der abendländischen Welt, dann in allen Teilen europäischen Einflusses über die ganze Welt des 18. und 19. Jahrhunderts hin, außerhalb Europas am deutlichsten zunächst in Amerika, mit den weltweiten Folgewirkungen bis zur Gegenwart und gewiß in eine nicht absehbare Zukunft hinein.

5. Aufklärung – Wort und Sache, was immer man damit verband – war in der katholischen Kirche von Anfang an auch umstritten. Doch ist bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auch eine positive, neben der wachsenden negativen Bewertung schon des Wortes noch festzustellen. Nach der rüden Ausschaltung des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872) wurde vor allem Sebastian Merkle (1862–1945) in Würzburg, seit dem Berliner Vortrag von 1908 und der folgenden leidenschaftlichen Kontroverse mit dem Tübinger Kirchenrechtler Johann Baptist Sägmler, zum Bahnbrecher einer gerechteren Würdigung der Aufklärung auf katholischer Seite.

6. Über Aufklärung im allgemeinen, über „katholische Aufklärung“, „katholische Kirche und Aufklärung“, „Aufklärung im katholischen Deutschland“ im besonderen gibt es noch sehr viel zu erforschen. Selbstverständlich gilt dies nicht nur für Deutschland.

Kann man, darf man bei soviel offenen Fragen überhaupt eine wenn auch nur vorläufige – Bilanz über das Thema „Katholische Kirche und Aufklärung“ riskieren? Man darf es. Dabei erinnere ich mich an ein weises Wort eines meiner weisesten Lehrer der Geschichte an der Universität München: Franz Schnabel (1887–1966) hat in einer Diskussion einem schier alles bekrittelnden Kollegen, der selber nur

Spärliches veröffentlicht hatte, scharf entgegengehalten: „Wo haben Sie diese Ansichten publiziert?“ Und: „Perfektionismus ist der Tod aller Geschichtsschreibung.“

München

Georg Schwaiger

Christian Andrae: Ferdinand Christian Baur als Prediger. Exemplarische Interpretationen zu seinem handschriftlichen Predigt-nachlaß (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 61), Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1993, 10, 554 S., Ln. geb., ISBN 3-11-013920-0.

Mit zwiespältigem Gefühl beendet man die Lektüre dieser fleißigen Tübinger Dissertation, die Dietrich Rössler entscheidende Anregungen verdankt.

Einerseits ist es selbstverständlich nachvollziehbar, daß die von vornherein zu vermutende Predigt-tätigkeit Ferdinand Christian Baur's einmal genauer überblickt wird, andererseits fragt es sich doch, ob ein derart prominenter Theologe und Wissenschaftler eine spezielle „Adaption“ unter heutigen homiletischen Aspekten, also eine Art homiletische Hilfestellung überhaupt nötig hat.

Gewiß: die Predigt Baur's hat nicht nur einen biographischen Stellenwert zu beanspruchen, sondern sie ist auch besonderes Zeugnis und Bestätigung der Einheit von Baur's Persönlichkeit als Wissenschaftler und Christenmensch.

Reine archivalische Arbeit wäre also wohl unzureichend gewesen. Aber es handelt sich doch um primär vergangene, so nicht mehr wiederholbare Predigtbeispiele, die sachgemäß nur „historisch fundiert“ verstanden und in die Predigtarbeit des 19. Jahrhunderts insgesamt eingeordnet werden müßten.

Dazu hat der Verfasser dieser Arbeit auch wichtige Schritte unternommen, aber problematisch ist der durchgehende Verweis auf moderne Reflexionen und zeitgenössische homiletische Aspekte.

Exemplarische Predigten sollen mithin vorrangig als einmalige Sprechhandlungen interpretierend nachvollzogen werden. Dabei werden Schwerpunkte der Religionsphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie Baur's einbezogen.

Das erfordert ein Ausholen auf scheinbar von der Predigt weitab liegende theologische Interessen des Tübinger Theologen.

Baur hat in den Jahren 1826–1830 und 1835–1849 durchschnittlich zehn Predig-

ten pro Jahr gehalten. Etwa 94 Prozent dieses Predigtgesamtbestandes ist erhalten, davon 221 Predigten allein in einer Sammlung.

Mehrheitlich wurden die Predigten für Gemeindegottesdienste ausgearbeitet. Das dürfe nicht vergessen werden, argumentiert der Verfasser, damit die Predigten nicht unter Gesichtspunkten interpretiert würden, die nicht notwendig mit der ursprünglichen „Sprechsituation“ zusammenhängen.

Störend macht sich der durchgängig gepflegte, sachlich durchaus nicht motivierte Ich-Stil bemerkbar. Eingeräumt sei dabei, daß für den Gegenstand der Arbeit Informationen, ja Interpretationen hilfreich sind, so insbesondere Deutungen der Zusammenhänge zwischen Frömmigkeit und Theologie (und dies als „Ausdruck protestantischen Bewußtseins“, S. 98 ff.).

1849 hat Baur die Predigtstätigkeit aufgegeben, aber bis 1860 hat er seine Lehr- und Forschungstätigkeit doch unvermindert fortgesetzt.

Manche Gründe sprechen also dafür, daß nicht vorgeschützte gesundheitliche Gründe wirklich entscheidend gewesen sind, sondern die Abneigung gegenüber anwachsenden pietistischen und klerikalen Tendenzen. Offensichtlich wurde „kirchliche“ Aufbauarbeit amtlicherseits gefördert und der These Baur von der gegenseitigen Bereicherung von Wissenschaft und Religion widersprochen.

Daß Andrae in den Hauptteilen des III. und IV. Kapitels vor allem solche Aspekte hervorhebt – auch durch zahlreiche Zitate –, die diese Intention Baur zu beleuchten in der Lage sind, ist nachvollziehbar.

Aber unter den Dokumentationen einiger Predigten, die vorher im Text der Dissertation ausführlich interpretiert werden, finden sich dann, für den Rezensenten doch etwas überraschend, auch akzentuierte Beispiele für Baur's homiletische Christusvergegenwärtigung (S. 474 ff.; auch schon S. 457 ff.), die wenigstens in diesem Zusammenhang leider unbesprochen bleiben. Gerade an ihnen hätte aber Baur's Eigenart als Prediger verdeutlicht werden können, verglichen etwa mit Theologen wie Gottfried Menken und August Tholuck einerseits und Schleiermacher andererseits.

Aber auch die unter anderem Gesichtspunkt herangezogene Kontroverse mit Johann Adam Möhler hätte mehr „christologisches“ Gewicht erhalten.

Kann eigentlich von „Editionspraxis“ gesprochen werden, wenn zu Interpretationen vor allem in Anhang A diejenigen

Predigten mitgeteilt werden, die im Verlauf der vorherigen Arbeit ausführlicher besprochen werden (S. 21)? Vielleicht hätte der Umfang der Arbeit dadurch reduziert werden können, daß über eine Arbeitsteilung methodischer reflektiert worden wäre. Verfasser bringt zwar dankenswerte Informationen, Textauszüge, Dokumente, leistet aber kaum das, was unter „Edierung“ landläufig zu verstehen ist.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Carl E. Hester (Hrg.): *Ferdinand Christian Baur. Die frühen Briefe (1814–1835)* (= *Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte* 38), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1993, 246 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-3232-3.

Daß ein Theologe von Rang in seinen Briefen dokumentiert werden sollte, versteht sich von selbst.

Im Falle von Ferdinand Christian Baur (1792–1860), Professor der Theologie und besonders als Erforscher des Urchristentums sowie der Dogmengeschichte schulbildend hervorgetreten, handelt es sich zunächst um Vorlage der Briefe von 1814–1835.

Ende des 19. Jahrhunderts hat sich schon Baur's Schwiegersohn Eduard Zeller um die Korrespondenz anzunehmen versucht. Wilhelm Dilthey hob deren Bedeutung für die Wissenschaftsgeschichte nachdrücklich hervor. Hatte Baur doch mit David Friedrich Strauß, Friedrich Theodor Vischer, Christian Märklin, Albert Schweigler und anderen bedeutende Schüler, wenn sie alle auch kein theologisches Katheder erringen konnten.

Das Projekt, dem die Deutsche Forschungsgemeinschaft Unterstützung gewährte, lief in den siebziger Jahren an. Dem Bearbeiter dieser Edition, die sich im übrigen den Grundsätzen der Ausgabe der Werke Baur durch K. Scholder anschließt, muß man großen Dank und Respekt zollen.

Denn nicht nur editorischer Sachverstand, sondern zugleich spürbar werden die Liebe zur Sache haben zu dem vorliegenden Ergebnis geführt.

Der Hauptbestand war in der Universitätsbibliothek Tübingen auszumachen, aber der Herausgeber hat auch in zahlreichen anderen Universitätsbibliotheken bzw. in Archiven Funde machen können, was bei seiner beruflichen Verpflichtung in USA keine Selbstverständlichkeit ist.

Baur hatte 1815 sein theologisches Studium abgeschlossen und war Vikar und Pfarrverweser geworden, bis er ab Frühjahr 1816 als Repetent am Tübinger Stift fungierte.

1817 trat er seinen Dienst als Professor am wiedereröffneten Seminar in Blaubeuren an, 1821 heiratete er, im selben Jahre, als er einen Kurs über „Mythologie“ zum Abschluß brachte.

Mit diesem Interessengebiet kam er in Austausch mit dem Heidelberger Professor Friedrich Creuzer. Dieser schreibt 24. 7. 1823 und dann wiederholt an Baur, dessen Arbeiten er begrüßt als einen Beitrag, „die seit wenigen Jahren erfolgte gänzliche Umstimmung des gelehrten Publikums wieder in einen besseren Ton zu bringen“ (S. 48; im Vergleich nämlich zu der Sphäre, in der sich ein J. H. Voß bewegte).

Auch mit Familienmitgliedern bzw. Freunden korrespondierte Baur über wissenschaftliche Fragen theologischer bzw. philosophischer Natur. Dabei wird die Unbestechlichkeit des wissenschaftlichen und menschlichen Charakters des Briefschreibers immer wieder und durchgehend deutlich.

Natürlich ist hier nicht der Ort, inhaltlich in das Briefcorpus einzuführen. Nur soviel muß gesagt werden, daß Baur die öffentliche Kontroverse nicht scheute, sich also keineswegs am Schreibetisch verbog, an dem er sein tägliches Tun hatte, um die Vorlesungsarbeit leisten zu können.

Das Leben Baur's erfüllt sich in wissenschaftlichem Streben, das ausschließlich der Wahrheit und der Gewissenhaftigkeit verpflichtet ist.

Für die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Möhler oder seinem eigenen Schüler David Friedrich Strauß sind die aus den Briefen neu zu gewinnenden Informationen bezeichnend, in mancher Hinsicht sogar entscheidend, soviel gerade zu diesen Aspekten schon gearbeitet wurde.

Baur stellt die Frage nach den Ursprüngen des Christentums in der Zuversicht, daß das Christentum „eine objektive Tatsache der Weltgeschichte“ (S. 132) ist. Die „reingeschichtliche“ Fragestellung betreffe nur das „Hauptmoment: ob der Ursprung des Christentums so oder anders zu denken ist“ (S. 133).

So ist es nur konsequent, daß Baur den Vorwurf des „Ischariotismus“, gewandt gegen David Friedrich Strauß, entschieden ablehnt. Er sei „nicht gesonnen, mich durch diesen Ketzerruf von der weiteren

Ausübung meiner evangelischen Lehr- und Schreib-Freiheit zurückschrecken zu lassen“ (S. 143).

Zu den insgesamt 75 Nummern hat Carl E. Hester von S. 147–230 genaue Erläuterungen gegeben, einschließlich eines biographischen Registers. In dieser Art von Kommentierung bekommen viele Anspielungen und Vorgänge erst Sinn für den nicht speziell auf Baur eingestellten Leser, aber auch der schon positiv für Baur Interessierte wird sich den Namen dieses Bearbeiters merken ob der Gelehrsamkeit, die in diese Edition verpackt wurde.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Ulrich Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1992, 16, 669 S., Ln. geb., ISBN 3-11-012894-2.

Die Göttinger Habilitationsschrift des jetzt in Halle lehrenden Systematikers enthält eine ausgreifende, sowohl in inhaltlicher Genauigkeit als auch in methodischer Anlage mustergültige Interpretation nicht nur der Christologie Hirschs, sondern auch von dessen Theorieprogramm überhaupt im Zusammenhang der sich vollendenden Neuzeit.

Für seine Darstellung wählt Barth ein Verfahren, in dem jeweils zunächst Voraussetzungen erörtert werden, auf die Hirsch Bezug nimmt und die er in seiner Aneignung modifiziert. Dabei gelingen Barth systematische Einzelstudien von höchstem Wert zur Luther-Deutung Karl Holl's (I A, 19–40), zur Geschichtserkenntnis in der klassischen Historik (Ranke, Droysen, Windelband und Rickert) (II A, 171–211), zu Fichtes Theorie des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1801/02 (III A, 311–354), zur Erkenntnistheorie bei Locke, Leibniz und Kant (IV A, 414–475), sowie zur Neuzeitdeutung Hirschs in der Debatte mit Ernst Troeltsch (V A, 556–578), von denen jede für sich eine aufmerksame Lektüre verdient. Entworfen ist dieses Panorama zum Zweck der Bewährung der weitreichenden These, daß in der Theologie Hirschs die theologische Bewältigung der Moderne ihre höchste Stufe erreicht hat. Diese These sei in einem knappen Referat nachgezeichnet und in zwei Anmerkungen diskutiert.

B. zeigt zunächst in größter Präzision, wie Hirsch an die Luther-Deutung Karl Holls anschließt. Dabei stellt er als Differenz heraus, daß Hirsch das bei Holl theozentrisch angelegte Modell der Gewissensreligion christologisch pointiert. Die Antinomie des Gewissens zwischen Sollen und Nicht-Können erfährt ihre religiöse Vertiefung zum absoluten Sollen und Nicht-Können vor Gott und sodann ihre Interpretation und Auflösung durch das gelebte Gottesverhältnis Jesu, in dem „Gegenüber zu Gott und Einheit mit Gott“ vorliegen (127). Als Resultat dieser Einsicht und als Inbegriff der „frühen“ Christologie wird „Jesus Christus, der Herr“ (1926) vorgestellt und ausführlich interpretiert (54–164). In den drei nachfolgenden Kapiteln II–IV rekonstruiert Barth Hirschs Versuch, die christologisch-antinomischen Grundgedanken in historischer, subjektivitätstheoretischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht auszubauen und abzusichern. Eine auf die Person Jesu sich gründende Christologie bedarf der historischen Zuverlässigkeit des Jesusbildes. Diese meint Barth dadurch erlangt zu sehen, daß Hirsch die Kategorien der klassischen Historik auf ihre verstehentheoretischen Voraussetzungen hin durchsichtig macht. Als Wesen des Gewissens sind wir Menschen fähig, vergangene Geschichte als Resultat von Handlungen zu vergegenwärtigen (Kap. II, 165–303). Damit ist das Thema Subjektivitätstheorie auf dem Plan. Dazu arbeitet Barth heraus, daß die neuzeitliche Subjektivitätstheorie und das an der reformatorischen Rechtfertigungslehre gewonnene Subjektverständnis einander exakt entsprechen, insofern jedenfalls bei Fichte die Lehre von der Subjektivität auf den Kulminationspunkt zuläuft, daß ein Ich sich selbst nur als unanschauliche Synthesis des Unvermittelbaren im Gegenüber zum Absoluten erfassen kann (III, 307–398). Die Rolle des Absoluten ist dann in Kap. IV (401–546) als Hintergrund der Gotteslehre Hirschs thematisch. Barth entfaltet diese auf der Folie des Wahrheitsbegriffs im Anschluß an die Zwei-Quellen-Theorie des Bewußtseins bei Kant. Dabei tritt die Isomorphie eines philosophisch als Grund und Grenze zu denkenden Absoluten mit dem Gottesbegriff hervor. Speziell zum Glaubens- und zum Gottesbegriff bietet Barth Einsichten und Formulierungen, die an Durchsichtigkeit und Klarheit über die bei Hirsch selbst deutlich ungenaueren Vorgaben hinausgehen. Auf diesen drei großen Erörterungsgängen basierend kommt Barth zu

seiner Hauptthese für die geschichtliche Entwicklung der Christologie Hirschs. Die auf die Gewissensantinomie gestellte Christologie der zwanziger Jahre wird in den späten dreißiger Jahren zu einer am Wahrheitsbegriff entfalteten und dadurch gewissermaßen strukturell allgemeineren Christologie umgebaut, die auf der Differenz von Gesetz und Evangelium aufbaut, welche dadurch schlechterdings grundbegrifflichen Charakter erhält. Diese Transformation zeigt Barth anhand von Hirschs Dogmatik „Leitfaden zur christlichen Lehre“ (1938) in Kap. V (549–638). Hier ist besonders deutlich bemerkbar, wie stark der Interpret dem Interpretierten zur Bestimmtheit verhelfen muß; die als Belege gegebenen Zitate aus Hirschs Dogmatik fallen zumindest sprachlich hinter die eindeutigen Aussagen des Auslegers zurück.

Gerade diese Klarheit, mit der Barth Hirsch sozusagen als Vollstrecker einer ganzen theologiegeschichtlichen Epoche (und als die neuprotestantische Alternative zu Schleiermacher) deutet, macht freilich die Aporie des Denkweges Hirschs unübersehbar. Fragt man nach der inneren Konsequenz, die dem Fortschreiten von der gewissenstheoretischen zur wahrheitstheoretischen Fassung der philosophisch-theologischen Antinomielehre auf christlich-religiösem Grund innewohnt, dann muß man sagen: Es ist der Versuch ihrer strukturellen Verallgemeinerung in der Absicht, dem Bedeutungsverlust von Religion und Theologie zu begegnen. Die Wirklichkeit überhaupt muß als antinomisch verfaßt interpretiert werden, um ihre Gleichgestaltetheit mit den religiösen Grundannahmen des Protestantismus darzutun. Natürlich weiß Hirsch, daß der Übergang von jener allgemeinen Sicht der Wirklichkeit zu dieser religiösen Deutung ein kontingenter ist; dennoch bleibt im Zwang zur Isomorphie ebenso wie in der Verpflichtung auf eine als allein schlüssig angesehene Theorie der Wirklichkeit überhaupt ein religiös gespeister Einheitswille wirksam. In aller Dualität spricht sich daher bei Hirsch ein radikales Einheitskonzept aus, das gewissermaßen auf vermittelte Weise das neu restituieren möchte, von dessen alter, äußerlich-gesetzter Form Hirsch sich andauernd und auf Dauer verabschieden will. Dies scheint mir im übrigen ein Eingangsgedanke zur Interpretation von Hirschs politischer Theorie und seinem Verhalten im Nationalsozialismus zu sein: Gerade um der strengen Dualität willen, mit der das rein Innerliche alles Äußere kritisiert, ist die an sich selbst eben unkritisierbare Positivität

des Gegebenen zu affirmieren. Es ist Hirschs Programm einer – wie immer antinomischen – Gleichgestaltung von Wirklichkeit und Religion, das ihm seine politische Haltung ermöglicht hat – sie hat sich ja bereits im Nationalsozialismus selbst als illusionär herausgestellt. Diese Einsicht vorzubereiten, ist eine von Barth selbst noch gar nicht ausgesprochene Leistung seiner Deutung der Theologie Hirschs als Ende der Moderne (vgl. aber die in diese Richtung weisende Bemerkung S. 552).

Eine solche zeitgeschichtliche Beobachtung führt freilich auf die gedankliche Inkonsistenz im Denkweg Hirschs. Denn die Übersetzung der moralisch konnotierten Aporie des Gewissens in die erkenntnistheoretische Antinomie zwischen dem Absoluten selbst und der Darstellung des Absoluten ist alles andere als schlüssig (vgl. S. 510). Aus folgenden Gründe: Zwischen Sollen und Nicht-Können besteht eine strenge und einfache Disjunktion, die auf ein endliches Subjekt bezogen ist. Dagegen ist der Unterschied des Absoluten selbst zu seiner Darstellung notwendigerweise eine zwar strenge, aber pluriforme Disjunktion, sofern dem eigenen Begriff zufolge das Absolute gerade nicht nur in einem Falle auftreten kann. Insofern bleibt die antinomische Deutung des Absoluten auf die Antinomie des Gewissens bezogen, wie ja bei Hirsch auch bis ans Ende zu erkennen ist. Deshalb kann zwar die Christologie als ein möglicher Schlüssel zur Interpretation des Absoluten angesehen werden, ist aber nicht der Königsweg zu dessen Verständnis. Damit zieht eine Differenzierung in die bei Hirsch auf Deckungsgleichheit gestimmte Zuordnung von Religionsphilosophie und Dogmatik (und dann auch von Dogmatik und Glaube) ein, die pluralitätsöffener ist als Hirschs am Ende monolithische Konzeption. Trotz aller tiefen Einsichten, das zeigt Barths Buch mit allem Nachdruck, ist ein solcher Typ der Vollendung der Moderne in der Theologie auch ein hilfloses Ende dieses Paradigmas.

Passau

Dietrich Korsch

Andreas Holzem: *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Forschungen 65), Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1994, 506 S., kt., ISBN 3-506-7968-1.

Nachdem der Deutschkatholizismus für eine erckleckliche Reihe deutscher Territorien und Städte beschrieben ist, unternimmt es der Autor, zum ersten Mal eine Landschaft zusammenhängend zu untersuchen, die nach der (bald herb enttäuschten) Erwartung seiner Protagonisten dafür prädestiniert schien, neben Schlesien und Sachsen eine weitere seiner Kernlandschaften zu werden: den deutschen Südwesten. Der im Untertitel genannte Raum des Oberrheins ist hier weit zu fassen: Gemeint ist die damals noch junge „Oberrheinische Kirchenprovinz“ mit Metropolitansitz in Freiburg, Suffraganen in Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda, die sich, bezogen auf die staatliche Organisation, über Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau und die Freie Reichsstadt Frankfurt erstreckte. Baden ausgenommen, befanden sich die Katholiken hier überall in der Minderheit. Diese Gegebenheit gab in der Folge wesentliche Bedingungsmuster vor für die innere Differenzierung des Katholizismus in theologischer, mentaler, sozialer und organisatorischer Hinsicht. Und so sind die neben dem Deutschkatholizismus im Untertitel genannten Strömungen (oder sollte man sagen: Katholizismen?) keineswegs nebenbei memoriert, sondern spielen in der Arbeit die Rolle von dialektisch konstitutiven Referenzgrößen für eine, wenn nicht die zentrale These des Autors: „Der Deutschkatholizismus steht mit den Entwicklungen des Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert in engster Beziehung als Konsequenz der Verschärfung des Antagonismus zwischen radikaler Reform und Ultramontanisierung“ (4).

In methodischer Hinsicht kann die Arbeit bereits auf einen gewissen „Methodenstreit“ zurückblicken, der am prominentesten mit den Namen von Annette Kuhn einerseits, Friedrich Wilhelm Graf andererseits, sowie ihren respektiven Kritikern verbunden ist. Sein „Ertrag“ ist vom Autor mit schöner Klarheit resümiert und reflektiert (bes. 3–11) und führt ihn schließlich zu den methodischen Maximen, „den Deutschkatholizismus als Kirche bzw. als Gemeinde anschaulich zu machen, damit nicht die zeitgenössische gesellschaftspolitische Verwertung des Phänomens dieses selbst überdeckt“, und in diesem Interesse „die Handlungsebenen und Handlungsträger strenger als bisher zu scheiden“ (158; vgl. 158–168). Diese Entscheidung verdient volle Zustimmung und ist durch die Darstellung selbst in ihrer methodischen Tragfähigkeit über-

zeugend bewiesen. Alternative oder konkurrierende Ansätze, die künftig etwa noch ins Spiel gebracht werden sollten, werden sich an diesem Königsweg messen lassen müssen. Rez. erlaubt sich trotzdem den Einwand, daß diese Strategie spätestens 1851 ihr Objekt verliert, nicht erst 1866. Die innere Total-Krise der deutsch-katholischen Gemeinden seit Einsetzen der verschärften Reaktion 1851 (siehe 424 ff.) veränderte deren kirchlichen Charakter mehrheitlich doch zu gravierend in Richtung auf ein – weltanschaulich nur noch diffus konturiertes – politisches Konventikeltum hin, als daß sich von da ab die gewählte Methode noch als völlig objektkongruent behaupten ließe.

Der stark sozialgeschichtliche Zug der Arbeit ist dadurch unterstrichen, daß die inhaltlich wie methodisch sehr beachtenswerte Dissertation von Sylvia Paletschek (Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852, Göttingen 1990) vom Autor „in Zustimmung und Abgrenzung“ (11) fallweise als Seitenreferenz mit berücksichtigt ist. Für die gesuchten bzw. als Desiderat namhaft gemachten „biographischen Innenansichten“ (10) hätte bzgl. einer Reihe badischer Deutschkatholiken die Arbeit von Sonja-Maria Bauer (Die Verfassungsgebende Versammlung in der Badischen Revolution von 1849, Düsseldorf 1991) Aufschlüsse geboten.

Auf der ereignisgeschichtlichen Ebene aus der Entstehungszeit des Deutschkatholizismus wartet der Autor mit dem Bericht über ein Religionsgespräch zwischen dem Mainzer Bischof Ketteler und einer Abordnung von Offenbacher Bürgern im März 1845 (39–43) in der Tat mit einem Novum, auch einem Unikum auf. Eine gewisse „Clanstruktur des religiösen Dissens“ (59) erscheint als lokale rheinhessische Spezialität. Wichtig im Sinne seiner These sind Württemberg (66–82) und Baden (82–100), also der deutsche Südwesten im engeren Sinn: Gilt es doch angesichts des dort verbreiteten („wessenbergianischen“) Reformkatholizismus „eher den Mißerfolg als den Erfolg des Deutschkatholizismus zu erklären“ (119). In etwas verklausuliertem Widerspruch zu einem anderen Deutungsmodell erklärt ihn der Autor damit, daß der „oberrheinische Deutschkatholizismus [...] nicht zu beschreiben [ist] als eine Protestbewegung“ – etwa als Extrapolation reformistischen Extremismus' innerhalb eines breiteren reformkatholischen Binnenklimas –, „er ist vielmehr eine Bewegung der Distanzierten, eine Verbindung derjenigen, die

sich im protestantischen und säkularisierten Milieu der Städte von kirchlichen Bindungen bereits weitgehend gelöst haben und nun eine religiöse Praxis überhaupt erst wieder zu entwickeln beginnen. Wenn diese Überlegungen richtig sind, wenn nicht die Protestierenden, sondern die Fernstehenden, und somit nicht die Prominenten, sondern eher die im Hintergrund Stehenden [...] das spezifische Rekrutierungspotential des Deutschkatholizismus in Süddeutschland bilden, dann erklärt sich daraus die geringe Zahl seiner Anhänger“ (120 f.). Die verschiedenen Bedingungsfaktoren für den religiösen Dissens (121 ff.) konnten nach den Analysen des Autors „nur von einem kleinen Anteil der Bevölkerung erfüllt werden“, so daß der anfängliche Erfolg des Deutschkatholizismus lediglich „auf einer abgeleiteten Subsistenz und auf sekundären Zielsetzungen anderer gesellschaftlicher Gruppen [beruht], die ihre Intentionen mit denen des Deutschkatholizismus verklammerten: auf dem protestantischen Antikatholizismus und dem liberalen Nationalismus“ (128). Und deshalb konnte der Deutschkatholizismus keine („innere“) Kirchenreform bewirken, sondern es nur zur Sektenbildung bringen, wie sich idealtypisch in der Konfrontation zwischen Wessenberg und Ronge bereits 1845 zeigt (168–177). – In der Tat hat diese Erklärung des Autors die größere Reichweite zur Erklärung der Phänomene für sich, insoweit es um die (relative!) „Masse“ der Anhänger des Deutschkatholizismus in den Unterschichten geht. Seine Erklärung dürfte auch dadurch nicht falsch werden, daß so richtig greifbar dann doch wieder nur „die Prominenten“ sind: die deutschkatholischen Prediger (362–379), die durch die Maschen der gebotenen Erklärung samt und sonders hindurchfallen, handle es sich der Herkunft nach um demissionierte (zumeist zölibatsflüchtige) katholische Geistliche oder protestantische Predigamtscandidaten, die, in Abhebung von den polemischen Grobfärbungen sonst, hier übrigens recht fair gezeichnet sind. Für diese Schicht bedarf es weiterhin individuell abgewandelter Erklärungen, die sich systematisierenden Makro- und Mikrotheorien, wie sie der Autor mit eingehender Argumentation durch das ganze Buch hindurch entwickelt, ein gutes Stück weit entziehen.

Das Kapitel „Deutschkatholische Innenansichten“ (324–405) mit seinen illustrativen Blicken auf Sozialstruktur, Gemeindeleben, Theologie und Liturgie dürfte relativ breit vermutlich deswegen

ausgefallen sein, weil es wie kein anderes geeignet ist, den Deutschkatholizismus in seiner „kirchlichen“ Form und Verfassung zur Ansicht zu bringen. Wer daran nicht weiterhin mit erhabener Blindheit vorbeigen will, hat hier eine ergiebige Fundgrube vor sich. Unter den zugrundegelegten Quellen vermißt man (wie schon in der Bibliographie F.-W. Grafts) lediglich die „Neue[n] Stunden der Andacht ...“ von Heribert Rau, deren Titel wohl nicht unabsichtlich den der im südwestdeutschen Reformkatholizismus in hohem Ansehen stehenden „Stunden der Andacht“ von Heinrich Zschokke wiederholt.

Im Sinne der eingangs berührten zentralen These des Autors sind mit besonderer Aufmerksamkeit zu lesen seine Analysen bzgl. der großkirchlich-katholischen Gegenreaktion(en) – von seiten des Kirchenvolks und niederen Klerus' (178–227) wie von seiten der bischöflichen Kirchenleitungen (228–251) –, die sich zugleich als Beitrag zur Differenzierung und Verfeinerung des vieldiskutierten Milieubegriffs zu verstehen geben. Die leitenden Stichworte sind: Ausbildung eines (scharf profilierten) katholischen Milieus auf gesellschaftlichem Feld und Ultramontanisierung der katholischen Großkirche in Reaktion auf die vom Deutschkatholizismus ausgelösten Bedrohungsängste. Im Rückgriff auf bislang unerschlossenes Archivmaterial belegt der Autor beides mit vielerlei Fallbeispielen und Vorgängen. Wiederum: eine Fundgrube, die in den bischöflichen Kurien überdies eine Großkirche „verschiedener Geschwindigkeiten“ erkennen läßt. Für den Freiburger Erzbischof von Vicari beispielsweise waren Siedepunkt und Handlungsdruck viel schneller erreicht und gegeben als anderswo. Liest man alles Berichtete auf dem Hintergrund der Milieutheorie, wie vom Autor ein- und vorgeführt (inzwischen wird sie von anderer Seite her schon wieder anders diskutiert, wenn nicht problematisiert!), hat man in der Tat schlagende Belege für sie und in ihr dann wiederum ein plausibles Erklärungsmuster für das weitere „Schicksal“ des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Ob allerdings das „Gespenst“ des Deutschkatholizismus die Dinge so mono-kausal bewegt und in Gang gebracht hat, wie sich dies aus der Perspektive des seinem Gegenstand eng verpflichteten Autors auszunehmen [zumindest] scheint, sei immerhin als Frage aufgeworfen. Der Prozeß einer reaktiven Einigelung des deutschen Katholizismus begann schon um das „Scheidejahr“ 1830

– in Reaktion auf die staatskirchlichen Verhältnisse gerade der süd(west)deutschen Mittelstaaten. Daß der Deutschkatholizismus diesem Prozeß, der in „verschiedenen Geschwindigkeiten“ abließ, einen plötzlichen, kräftig akzelerierenden Stoß versetzte, sei unbestritten. Umso größer die geschichtliche Ironie, daß die Kirche(n) zur Abwehr des Deutschkatholizismus mehr denn auf ihren eigenen Einfluß letztendlich auf staatliche Macht- und Repressionsmittel setzten, wie hier umfänglich und im Detail (252–325) dargestellt.

Mit seiner gelegentlich etwas theorielastigen Darstellungsweise entspricht der Autor einem neuartigen Zug historiographischen Raisonniens, der sicher nicht überall ungeteilten Anklang findet. Auch seine sachlichen Diversifikationen, d.h. systematisierenden Reflexionen quer zur Chronologie, machen die Verarbeitung der Lektüre nicht immer leicht. (Durch ein Orts- und Personenregister [449–460] bringt man die Fäden im Nachhinein dann doch wieder zusammen.) Für die Erforschung ihres Gegenstands ist mit dieser markanten Arbeit aber in Methode und Ergebnis viel geleistet, vieles auch vorbildlich geleistet, vieles angeregt, und sind gewichtige Punkte der weiteren Debatte profiliert bezeichnet.

Waldenbuch

Abraham Peter Kustermann

Jutta Osinski: *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Paderborn-München-Wien-Zürich (Ferdinand Schöningh) 1993, 447 S., geb., ISBN 3-506-76138-8.

Die Bonner Habilitationsschrift erzählt die Geschichte einer vertanen Chance, der Chance einer ästhetisch fruchtbaren Verbindung zwischen Katholizismus und Literatur, die sich mit dem Aufkommen der Romantik ergeben hatte. Die Darstellung folgt dem Dekadenztopos, wenn sie den Weg vom frühromantischen Konzept der progressiven Universalpoesie zur dogmatischen Erstarrung klerikaler Tendenzliteratur nachzeichnet und die fortschreitende Ausgrenzung sowie den allmählichen Rückzug der katholischen Literatur aus der deutschen Literaturgeschichte im 19. Jahrhundert konstatiert.

Auf zwei Ebenen nähert sich die Arbeit, deren Untersuchungszeitraum von 1800 bis zum Ersten Weltkrieg reicht, ihrem Gegenstand. Auf einer historischen Ebene

wird das Verhältnis von Katholizismus und Literatur in den Kontext kirchlicher, politischer und sozialer Entwicklungen gestellt. Unter anderem versteht sich die Studie als „Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des Kulturkampfes“ (21). Auf einer systematischen Ebene wird eine Reihe von Entwürfen einer katholisch-romantischen Poetologie vorgeführt. In dieser Hinsicht will die Arbeit „eine Wirkungsgeschichte der literarischen Romantik“ sein (21, 13). Auf beiden Ebenen strebt die Verfasserin weder Vollständigkeit noch eine repräsentative Auswahl von Texten an, ein legitimes Verfahren angesichts der Komplexität des Themas und der Quellenfülle. Osinski will ihre Darstellung als Modell, als veränderbaren Entwurf verstanden wissen (18).

Die Revision tradierter Forschungspositionen zielt hauptsächlich in zwei Richtungen: Zum einen gegen die vorherrschende literarhistorische und literärästhetische Tradition, die auf der Ausgrenzung einer katholischen Gegenkultur beruhe (14), zum anderen gegen einseitige Apologien dogmatisch verengter Konzepte katholischer Poetik in der katholischen Wissenschaftstradition. Dabei verfällt die Autorin mitunter in die Untugenden der von ihr Kritisierten, indem sie apodiktische Urteile fällt, die nicht mit hinreichender wissenschaftlicher Distanz argumentativ untermauert werden. Nicht immer leuchtet unmittelbar ein Text, warum ein Autor als „epigonal“, ein Text als „Tendenzliteratur“ abgestempelt wird.

Die Arbeit ist chronologisch gegliedert, wobei sich historische und systematische Kapitel abwechseln. Der ereignisgeschichtliche Teil setzt seine Schwerpunkte gemäß der zeitlichen Abfolge katholischer Zentren in Wien, München, den Rheinlanden und Berlin. Soziostrukturelle Entwicklungen innerhalb des deutschen Katholizismus werden für seine fortschreitende Literaturunfähigkeit mitverantwortlich gemacht. Bis zur Jahrhundertmitte gewann der ultramontane Katholizismus romantischer Prägung unter der Führung von Görres die Oberhand gegenüber der aufgeklärten reichskirchlichen Tradition. Mit der Abwendung vom Liberalismus und der Konzentration auf das „Volk“, bäuerlich-ländliche und kleinbürgerliche Schichten, grenzte man die bürgerliche Intelligenz aus. Die Abspaltungen der urban-bürgerlich dominierten Deutschkatholiken und später der Altkatholiken antworteten auf diese einseitige Option der Kirchenoberen. Romantische Einflüsse werden auch in den Anfängen

des Sozialkatholizismus mit seinen altständisch-korporatistischen Konzepten aufgewiesen. Preußisch-protestantische Hegemonie und Kulturkampf bedingten einen Rückzug der meisten Katholiken ins eigene Milieu. Der „Borromäusverein zur Verbreitung guter Bücher“ prägte seit der Mitte des Jahrhunderts das Leseverhalten der Katholiken. Osinski beurteilt die Rolle des Vereins als problematisch, da er vor allem ästhetisch minderwertige Tendenzliteratur verbreitet habe. Die Ausführungen zum Borromäusverein, die sich dicht am Thema der Studie bewegen, fesseln das Interesse und sind instruktiv, während ereignisgeschichtliche Darstellungen der Politik des Vatikans und der Konflikte im Verhältnis zwischen Staat und Kirche weitschweifig wirken, da sie sich vielfach nur indirekt auf die Fragestellung der Arbeit beziehen.

In den systematischen Kapiteln werden die Anfänge einer Verbindung von Katholizismus und Literatur bis zu Wackenroder, Tieck, Novalis und Friedrich Schlegel als Vertreter einer frühromantischen Kunstreligion zurückverfolgt. Ihnen sei der römische Universal-katholizismus zum Vorbild poetischer Utopien geworden, die allerdings lediglich in der Bedeutung des poetisch wahrhaft Allumfassenden katholisch zu nennen seien. Friedrich Schlegels Spätwerk markiert laut Osinski zugleich Anfang, Höhepunkt und gedankliches Ende der katholischen Poetik im 19. Jahrhundert. Hier schlug das Romantisch-Katholische ins Dogmatisch-Katholische, Klerikale um. Damit war die Entwicklung der katholischen Literaturtheorie und -praxis vorgezeichnet. Eichendorff begründet die romantische Utopie einer universalen Harmonie aller Gegensätze nicht mehr poetisch, sondern eschatologisch. Görres reduziert das bei Schlegel noch universell Allegorische auf die Lehrmeinungen der katholischen Kirche. Martin Deutinger (1815-1864) steht auf der Grenze zwischen katholischer und klerikaler Romantik. Letztere sollte in der zweiten Jahrhunderthälfte im Katholizismus vorherrschen. Er fällt hinter Schlegel zurück, indem er eine klerikale Tendenzpoetik schafft, nach der Literatur und Kunst sich vollständig den Lehren der katholischen Kirche unterzuordnen haben. Karl Muth (1867-1944) versucht, den Anschluß ans nationale literarische Leben zu finden, indem er die katholische Romantik als Synthese von Klassik und Frühromantik definiert. Auch seine poetologischen Überlegungen werden von der Verfasserin als epigonal gewertet. Muths Plä-

doyer für eine neue Volkspoesie, die gesund, christlich und deutsch werden sollte, paßte zur nationalen Begeisterung der Katholiken in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg.

Das Scheitern all dieser poetologischen Ansätze ist für Osinski nicht zuletzt in einem literarhistorischen Konzept begründet, das eine deutsche katholisch-romantische Literatur als künftigen Gipfel der literarischen Entwicklung prognostizierte. Daß diese Prognosen mit der Realität nichts zu tun hatten, zeigt die Verfasserin an Beispielen aus der katholischen Literatur. Überzeugend belegt Osinski an einigen in chronologischer Folge vorgestellten Texten von Brentano, Eichendorff, Oscar von Redwitz, Ida Gräfin Hahn-Hahn und Enrica von Handel-Mazetti eine in literarästhetischer Hinsicht absteigende Tendenz der katholischen Literatur im 19. Jahrhundert. Gern hätte man mehr über katholische Autoren und Texte, über Genres und Stoffe erfahren. Durch die Konzentration auf die literarische Theorie, deren Relevanz für die literarische Praxis, dies verhehlt die Autorin nirgends, eher gering war, bleibt das Bild vom Verhältnis zwischen Katholizismus und deutscher Literatur ausschnittshaft.

Der interdisziplinäre Ansatz, mit dem Osinski ereignisgeschichtliche, theoretische und literarische Aspekte ihres Themas kombiniert, ist der Fragestellung angemessen und beleuchtet viele Zusammenhänge aus neuen Perspektiven. Dieser Ansatz wird aber nicht immer überzeugend durchgehalten. Historische und systematische Kapitel scheinen zuweilen durch nicht viel mehr als die Chronologie miteinander verbunden zu sein. Die vielfältigen und reichen Ergebnisse der Studie sind so heterogen wie die in der Einleitung gestellten Fragen an das Thema. Die Stärken der Studie liegen eher in der Analyse als in der Synthese. Es hängt von der individuellen Erwartungshaltung ab, ob dies als Mangel oder als Qualität zu werten ist.

Münster

Maria-Theresia Leuker

Susanna Schmidt: „Handlanger der Vergänglichkeit“. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh) 1994, 230 S., kt., ISBN 3-506-77901-X.

Die Dissertation von Susanna Schmidt, bei Wolfgang Frühwald entstanden und 1991/92 in München angenommen, beschäftigt sich mit einem von Literaturwis-

senschaft und Theologie gleichermaßen vernachlässigten Gebiet. Es geht der Verfasserin weder um eine allgemein christlich zu nennende schöne Literatur im Sinne von Gisbert Kranz noch um literaturtheologische Fragestellungen, wie sie vor allem Karl-Josef Kuschel verfolgt. Gefragt wird vielmehr nach den mentalitätsgeschichtlichen, literaturhistorischen und poetologischen Bedingungen, unter denen sich in Deutschland eine konfessionell-katholische Literatur entwickeln konnte, wie es sie heute nicht mehr gibt.

Diese Literatur war gebunden an das sogenannte katholische Milieu, das sich nach der Säkularisation von 1803 herausbildete und mit der Gründung der Bundesrepublik allmählich auflöste; zu den mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen gehört die politische, soziale und kulturelle Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert. Mit Hilfe sorgfältiger Begriffsbestimmungen und einer differenzierenden Argumentation, in der ästhetische, geschichtsphilosophische und theologische Denkmodelle der Zeit in Grundzügen skizziert werden, bringt die Verfasserin das Hauptproblem des damaligen katholischen Denkens, soweit es gegenwartsorientiert war, auf den Nenner: Es ging darum, Erfahrungen einer sich vervielfältigenden, zunehmend auch wertpluralistischen modernen Wirklichkeit mit den Glaubenswahrheiten so in Einklang zu bringen, daß katholische Identität gewahrt werden konnte. Für die Literatur bedeutete dies, daß der Anspruch auf ästhetische Autonomie, der sich mit der Klassik und der nichtkatholischen Frühromantik durchsetzte, abgelehnt werden mußte; der Autonomieästhetik standen Vorstellungen einer verbindlichen und überzeitlichen, auf Offenbarung und Tradition beruhenden Wahrheit entgegen. Diese Wahrheit sollte katholische Literatur über die beobachtbare Realität hinaus sichtbar machen. „Naturalismus“ und „Supernaturalismus“ mußten darstellerisch vermittelt werden, so daß man die Gegenwart literarisch erfassen und deuten konnte, ohne ihr zu verfallen.

Die nicht unproblematische Aufgabe, die sich im Milieu immer neu stellen sollte, bedingte die Bestimmung einer spezifisch katholischen Poetik, eines Modells, an dem katholische Literatur bis etwa 1950 orientiert blieb und das sie überhaupt erst als solche erkennbar macht: Konfessionelle Milieu-Literatur ist allegorisch konstruiert und deutet die historische, politische, soziale oder individuelle Wirklichkeit im Rückgriff auf die Heilsge-

schichte postfigurativ, tropologisch oder anagogisch. Das Verfahren der Allegorisierung und Typologisierung, von Friedrich Schlegel und Joseph Görres auf Philosophie und Literaturkritik, Geschichte und Zeitkritik übertragen, erlaubte auch poetologisch die intendierte Vermittlung von Realität und Glauben, von Vielfalt und Einheit. Wo der tropologische Aspekt betont wurde, konnten moderne Individualisierungstendenzen rückgebunden werden an das Überindividuelle und heilsgeschichtlich Präfigurierte im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Stellenwert und Funktion dieser katholischen Poetik demonstriert die Verfasserin im historischen Rückblick auf die literarischen Texte selbst. Vorbilder fand man in Barockallegorien und, was die Verbindung von psychologischer Individualität und objektiven Heilswahrheiten betrifft, in den Ignatianischen Übungen. Eine Ausgangsthese ist, daß die Restauration katholischer Lyrik im 19. Jahrhundert über eine Neubegründung traditioneller Bildlichkeit verlaufen sei. Das leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß zum einen im Katholizismus Sprache und Stil immer weniger bedeutet haben als im Protestantismus und daß zum anderen gerade im Bild sich Allgemeines und Individuelles leicht engführen lassen. Der Transport barocker Bildlichkeit ins 19. Jahrhundert brachte jedoch Gestaltungs- und Rezeptionsschwierigkeiten mit sich. Am Beispiel von geistlich-erotischen Liedern Friedrich Spees zeigt die Verfasserin, daß bei den modernen Lesern weder das alte allegorische Bedeutungswissen noch das spirituelle Verständnis des Erotischen, wie es in der exegetischen Tradition des Hohelieds lag, vorausgesetzt werden konnten. Zu sehr hatte die romantische Propagierung der Einheit von geistiger und sexueller Liebe die Rezeptionsmöglichkeiten barocker Liebesmetaphorik beeinflusst. Was in barocker Rollenlyrik oder in der Mystik noch im bildlichen Nebeneinander als Einheit erfaßt und auf die Heilswahrheiten bezogen wurde, konnte im nachromantischen 19. Jahrhundert realistisch mißverstanden und als Widerspruch empfunden werden. Die literarischen Niederschläge dieser Unzeitgemäßheit im Versuch, katholische Bildlichkeit als verbindlich zu restaurieren, analysiert die Verfasserin an Gedichtbeispielen von Luise Hensel und Clemens Brentano. Gerade bei Brentano wird offensichtlich, daß erotische und geistliche Bezüge in der Lyrik überhaupt nicht mehr widerspruchsfrei zu vermitteln waren.

Die Erzählprosa beruhte, wie überzeugend nachgewiesen wird, auf den Traditionen der Legenden- und Exempelliteratur. Daß diese Traditionen fortgesetzt wurden, war, wenn das alte allegorische Bedeutungswissen fehlte, nur konsequent. Ausführlich besprochen werden in diesem Zusammenhang Alban Stolz und Christoph von Schmid, die mit ihren Kalender- und Exempelgeschichten im katholischen Milieu große Beliebtheit erlangten. Beliebt war auch Ida Gräfin Hahn-Hahn, eine der bekanntesten katholischen Romanschriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts. Wie in der Erzählprosa überhaupt, so überwiegt auch in ihren Romanen die weltanschauliche Tendenz – meist geht es um eine Bekehrung zur Kirche – die ästhetischen Gestaltungsmöglichkeiten.

Ebenso behutsam wie plausibel argumentierend zeigt die Verfasserin, daß formalästhetische Modernisierungen der katholischen Literatur des 19. Jahrhunderts auch über Karl Muth hinaus äußerlich blieben, solange Form, Sprache und Stil nur als wechselnde Gewänder überzeitlich gültiger Wahrheit betrachtet wurden. So verstanden, hatte katholische Literatur keine Entwicklungsmöglichkeiten und keine Zukunft, selbst wenn die allegorisch-typologische Poetik noch Werke wie das von Gertrud von le Fort oder die Sonette Reinhold Schneiders prägt. Entwicklungsmöglichkeiten ästhetischer Art ergaben sich erst mit einem Wechsel des poetologischen Paradigmas, der wiederum mit einer Aufgabe der starren „Zwei-Welten-Theorie“ zusammenhängt: Die hauptsächlich über Theodor Haecker vermittelte Kierkegaard-Rezeption im 20. Jahrhundert habe eine existentielle Aneignung des geistlichen Schriftsinnes ermöglicht, die es erlaubt, Wirklichkeit zu deuten, ohne sie zwanghaft in den Plan der Heilsgeschichte einfügen zu müssen. Realität kann so über die existentielle, personale Aneignung der Glaubenswahrheiten im freien, individuellen Spiel auf den „Supernaturalism“ hin transparent gemacht werden. Poetologisch bedeutet das, daß man darstellerisch auf einheitliche Symbol- und Verweisungszusammenhänge verzichten kann; Literatur wird zum Angebot an den Leser, die vorgestellte Realität selbst mit der „Überrealität“ zu vermitteln. Das betrachtet die Verfasserin als vielversprechenden Weg, den die katholische Literatur im 20. Jahrhundert hätte einschlagen können. Gewiesen worden sei er durch Romane wie Döblins „November 1918“; die Interpretation, die

das belegen soll, leuchtet ein. Nur ist die katholische Literatur den neuen Weg eben nicht gegangen – und die Begründung dafür liegt in der poetologischen Argumentation selbst, ohne daß die Verfasserin dies so recht beim Namen nennen will: Die „poetologische Wende“ ist nämlich, ernst genommen, eine Wende vom verbindlich Katholischen zum individuell-existentiell erfahrenen Glauben; nicht von ungefähr fällt sie mit dem Ende des historischen katholischen Milieus zusammen, und nicht von ungefähr schwankt die Verfasserin am Ende ihrer Ausführungen zwischen den Begriffen einer „katholischen Literatur“, nach der heute nicht mehr zu fragen sei, weil sie sich mit dem Milieu und mit der alten Poetik überlebt habe, und einer „christlichen“ Weltanschauung, die dem Ästhetischen nicht entgegengesetzt sein müsse. Festzuhalten bleibt, daß eine als katholisch erkennbare Literatur poetologisch an die katholischen Glaubenswahrheiten gebunden sein muß, und die sind nun einmal überindividuell gültig. Davon geht die Arbeit aus, und auf dieser Grundlage wird gezeigt, daß konfessionell-katholische Literatur ein literarhistorisches Phänomen war, das man ebenso der Vergangenheit überantworten kann wie den historischen Konfessionalismus, das romantisch-katholische oder neuscholastische Einheitsdenken oder die allegorisierenden Verfahren der Wirklichkeitsdeutung.

Das Buch ist mit viel Sympathie für seinen Gegenstand geschrieben; es gelingt der Verfasserin, den vielleicht problematischsten Abschnitt katholischer Literaturgeschichte aus der Perspektive der Betroffenen verstehbar zu machen, ohne auf ästhetische Wertungen zu verzichten. Daß die Literatur des Milieus schon im 19. Jahrhundert im literarästhetischen Abseits stand, wird als bekannt vorausgesetzt. Wegen der insgesamt differenzierten und einleuchtenden Darstellung wollen wir auf das Fazit, das schließlich den Titel „Handlanger der Vergänglichkeit“ erklärt, hier auch nicht mehr näher eingehen: Am Ende erscheinen die Vergänglichkeit, die Zeit, als die einzig wahre Künstlerin, und Literatur und christlicher Glaube in schöner Eintracht als ihre Handlanger, als bloße Zulieferer also... Das lassen wir besser unkommentiert.

Marburg

Jutta Osinski

Thomas Bremer: *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (= Das östliche Christentum, Neue Folge 41), Würzburg (Augustinus-Verlag) 1992, 296 S., kt., ISBN 3-7613-0169-3.

Bei der Beschäftigung mit den orthodoxen Kirchen des Ostens und ihrer Theologie stehen in aller Regel die griechische und russische Kirche und Theologie einseitig im Vordergrund des Interesses. Schon aus sprachlichen Gründen ergibt sich seltener ein Zugang zur rumänischen, serbischen, bulgarischen, oder gar georgischen Kirche und ihrer Theologie.

Insbesondere hinsichtlich der serbischen Kirche und ihrer Theologie ist das zu bedauern. Politisch steht Serbien mit samt der Serbischen Orthodoxen Kirche heute ja im Mittelpunkt eines oft sehr einseitig ausgerichteten und einseitig wertenden Interesses. Und was die Theologie betrifft, so verfügt die serbische Kirche in der mittleren und jüngeren Generation heute über mehr profilierte Lehrer als etwa die Russische Orthodoxe Kirche der letzten Jahrzehnte. So füllt die 1992 erschienene Dissertation von Thomas Bremer eine schmerzliche, wenn auch allzu oft nicht einmal bemerkte Forschungslücke.

Die Arbeit besteht aus zwei von der Sache her sehr unterschiedlich gearteten Teilen, die insbesondere in ihrer Unterschiedlichkeit die vollzogenen Veränderungen des Denkstils hervorragend dokumentieren.

Das, was heute die Serbische Orthodoxe Kirche ausmacht, war im 19. Jahrhundert in einer Reihe unterschiedlicher „Jurisdiktionen“ verstreut. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörten die Serben vier mehr oder weniger stark serbisch geprägten autokephalen orthodoxen Kirchen an: der orientalisch-orthodoxen Kirche im Königreich Serbien, der Metropole von Karlowitz für die orthodoxen Serben in Ungarn, den Metropoliten von Montenegro sowie von Dalmatien und der Bukowina mit Sitz in Czernowitz, der neben rumänischen Staatsbürgern die Serben im cisleithanischen Teil der Donaumonarchie angehörten. Die Serben in Bosnien und der Hercegovina unterstanden schließlich dem ökumenischen Patriarchat Konstantinopel. Daß diese verschiedenen Teile in unserem Jahrhundert so mühelos zusammenwuchsen, führt der Vf. mit Recht auf die starke gemeinsame, zusätzlich noch bewußt hervorgehobene Bindung an die Tradition des hl. Sava und

die Anknüpfung an diese zentrale Gestalt der Ursprünge des orthodoxen Serbentums zurück (S. 276).

Der erste Teil der Dissertation beschränkt sich auf die Untersuchung der besonders wichtigen Vorgänge in der Metropole von Karlowitz, d.h. bei den orthodoxen Serben in Südungarn seit 1848. Die Vorgänge standen weitgehend im Zeichen eines wachsenden Nationalismus, unter dem sich die rumänischen orthodoxen Christen unter der Führung des Metropoliten Andrei (nicht Andreiu) Şaguna von Sibiu (Hermannstadt) aus der Jurisdiktion von Karlowitz lösten. Ohne die Benennung eigentlich theologischer Gründe, kämpften die serbischen Laien in dieser Zeit für eine stärkere Beteiligung an der Leitung der Kirche. Die Synoden (serb.: sabor), die als wichtigste kirchliche Entscheidungsorgane sporadisch einberufen wurden, rangen jahrzehntelang um die Frage der Leitung der Kirche, wobei der Staat den Freiraum der Kirchen jedoch nach Gutdünken begrenzte und den Entscheidungen der Sabori wiederholt die Bestätigung versagte. Die kirchlichen Organisationsformen, die hier geschaffen wurden, richteten sich weitgehend nach ungarischen protestantischen Vorbildern (S. 30), ohne diese Ausrichtung theologisch zu reflektieren und zu versuchen, sie aus der östlichen Tradition zu begründen. Mögliche Einflüsse aus dem Denken des russischen Laientheologen A. S. Chomjakov und seiner Schule erwähnt Vf. beiläufig, ohne diese Möglichkeit ernsthaft zu erörtern (S. 43, Anm. 134, vgl. aber S. 49).

Im II. Kapitel gibt der Vf. eine kurze Darstellung der Kirchenstruktur, wie sie im wesentlichen zwischen 1875 und 1912 bestand. Kritisch angemerkt werden muß lediglich, daß das Oberhaupt der Kirche von Karlowitz wechselnd als Metropolit, als Erzbischof und als Patriarch bezeichnet wird. Das ist allerdings insofern z.T. verständlich, als der Metropolit von Karlowitz seit 1848 den Titel eines Patriarchen führte (vgl. S. 17), weiterhin jedoch in allen offiziellen Texten von der Metropole von Sremski Karlovci gesprochen wurde.

Im III. Kapitel widmet sich der Vf. der Kritik der getroffenen Regelungen in der damaligen serbischen orthodoxen Theologie. Überraschenderweise stießen die getroffenen Regelungen bei den Theologen anscheinend fast einhellig auf Kritik und Ablehnung, und die herangezogenen Theologen wollten übereinstimmend die Rolle der Hierarchie in der Kirche stärker betont wissen.

Begegnet im ersten Teil Theologie fast

nur als nachträgliche Reaktion auf Fakten, die im wesentlichen ohne eigene theologische Reflexion geschaffen wurden, so können im zweiten Teil theologische Entwürfe der bedeutendsten serbischen Theologen unseres Jahrhunderts vorgestellt werden, die z.T. Beachtung auch über den Bereich der serbischen Orthodoxie hinaus gefunden haben.

Der erste dieser Theologen ist der langjährige Bischof von Žiža Nikolaj Velimirović (geb. 1880), der mehrere Monate im Konzentrationslager Dachau verbrachte und 1956 in den Vereinigten Staaten verstarb (Kap. IV). Velimirović ist zwar nicht so sehr Theologe im Sinne einer wissenschaftlichen Theologie. Doch hat er eine gründliche theologische Ausbildung erhalten und ist noch heute (vielleicht gesteigert durch die Behinderung der Verbreitung seiner Schriften im kommunistischen Jugoslawien) als Autor besonders begehrt und einflußreich. Zunächst war er ökumenisch aufgeschlossener als in seinen letzten Lebensjahren und hegte eine besondere Vorliebe für die anglikanische Kirche, die er aus seiner Studienzeit in England her schätzen gelernt hatte. Die im orthodoxen Raum sonst eher ungewöhnliche Bevorzugung des Protestantismus bei den Serben insgesamt und speziell auch bei Nikolaj Velimirović hängt (darauf hätte der Vf. gelegentlich verweisen sollen) auch mit der Gemeinsamkeit in der Opposition gegen die katholisch beherrschte Donaumonarchie zusammen. Eine Vereinigung der getrennten Kirchen kann nach der ursprünglichen Sicht Velimirovićs dann geschehen, wenn alle Kirchen an Heiligkeit zunehmen und sich wie die Wasser von über die Ufer getretenen Flüssen in überfließender Heiligkeit vereinen (S. 147, 151). Zugleich aber war Nikolaj Velimirović überzeugt von der Sendung der Orthodoxie in der Form, die sie auf dem Balkan erhalten hat, mit einer besonderen Betonung des hl. Sava und – für das Verständnis der Haltung der serbischen Kirche im gegenwärtigen Konflikt besonders wichtig – der Leiden, des Kreuzwegs des serbischen Volkes in seiner Geschichte (S. 126; vgl. die Bezeichnung der Schlacht auf dem Amselfeld als serbisches Golgatha!).

Besonders bedeutend ist Bischof Nikolaj Velimirović für das auch aufgrund seiner Wirksamkeit aufblühende weibliche Mönchtum in Serbien und für die jedem Gast der serbischen Kirche auffällige und vom orthodoxen Serbentum der Gegenwart untrennbare besondere Verehrung des hl. Sava.

Wie kein anderer serbischer Bischof hat Nikolaj Velimirović die Frömmigkeit der serbischen Laien gefördert und geprägt. Weitgehend mit seiner Person verbunden ist die in gewisser Weise pietistisch geprägte Bewegung der Bogomoljcen. In seinem ekklesiologischen Denken dagegen spielen die Laien kaum eine Rolle, nicht einmal bei der Rezeption der Konzilien, die seit dem Sendschreiben der orthodoxen Patriarchen von 1848 und der Wirksamkeit Chomjakovs heute in der orthodoxen Kirche fast einhellig gelehrt wird (S. 143).

Weithin als der bedeutendste serbische Theologe unseres Jahrhunderts gilt Archimandrit Justin Popović (1894–1979), dessen Ekklesiologie das umfangreichste V. Kapitel des Buches gewidmet ist. Die bedeutendsten Theologen der Serbischen Orthodoxen Kirche heute bezeichnen ihn als ihren Lehrer, wobei es mir so scheint, daß die ungeheure Hochschätzung seines theologischen Denkens stärker von dem Eindruck der Heiligmäßigkeit des Autors und seines Lebenszeugnisses in kommunistischer Zeit als von in strengem Sinne theologischen Impulsen, die von ihm ausgehen, bestimmt ist. Wiederholt bezeichnet der Vf. seine Arbeiten als „mystisch“ geprägt. Was das im einzelnen bedeutet, wird aus der Darstellung Thomas Bremers m.E. jedoch kaum deutlich. Das liegt allerdings auch daran, daß diese „mystische“ Prägung weniger in Ansatz und Aufriß als in der Durchführung deutlich geworden sei.

Justin Popović selbst hat sich in der Kontinuität sehr unterschiedlicher orthodoxer Theologen gesehen. Eine besonders wichtige Rolle spielt für ihn die griechische Theologie, verkörpert vor allem durch Christos Andrououts und Ioannis Karmiris. Beeinflußt wurde er aber auch von der russischen Theologie, insbesondere von Metropolit Antonij (Chrapovickij), A. S. Chomjakov, Georgij Florovskij, Vladimir Losskij, Pavel Evdokimov. Merkwürdig unkritisch folgt der Vf. der Auffassung der Schüler Popovićs, sein Denken sei bestimmt von dem Ringen um eine patristische Erneuerung der Orthodoxie. Der typischste Vertreter einer trockenen von westlichen Kategorien bestimmten Schultheologie Christos Andrououts, den Popović zu seinen Lehrern zählte, sollte jedenfalls nicht so nahe, wie es beim Vf. geschieht, in die Nähe eines patristischen revivals gerückt werden (S. 237 ff.). Zu einer „Emanzipation von westlichen [will sagen: katholisch-scholastischen] Denkmustern“ hat Andrououts nun wirklich keinen Beitrag geleistet. Konstantinos Dyobouniotis (besser: Dyovouniotis,

wenn man schon erasmisch transkribiert) hat nicht umsonst auf die Abhängigkeit dieses Theologen von Bellarmin und Möhler verwiesen (S. 242, Anm. 296)!

Das letzte, VI. Kapitel behandelt schließlich „die zeitgenössische Theologie der serbischen Kirche“ mit besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie bei Atanasije Jevtić, A. Radović und I. Bulović. M.E. folgt der Vf. hier zu stark der der Verehrung des Schülers für den Lehrer entspringenden Darstellung einer weitgehenden Abhängigkeit Jevtićs von Justin Popović. Die Ausrichtung an der Vätertheologie kommt gerade in der Ekklesiologie bei Jevtić viel mehr zum Tragen als bei seinem Lehrer, nicht zuletzt wohl deswegen, weil Jevtić die theologischen Entwürfe der russischen Emigrantentheologie, z.B. der eucharistischen Ekklesiologie, schon viel besser verarbeitet hat als sein weitgehend in der Isolierung schreibender, ohnehin ungern moderne Autoren zitierender Lehrer.

Das Buch des Vf.s ist insgesamt gut geschrieben und für den Ostkirchenkundler, der die serbische Theologie teilweise, aber nicht so umfassend kennt wie der Vf., geradezu spannend zu lesen und reich an Informationen. Das Bemühen um größtmögliche Objektivität selbst bei der Behandlung von Reizthemen verdient uneingeschränktes Lob. Die nationalistischen Projektionen auf das Serbentum, die sich hart an der Realität einer Entkirchlichung stoßen, die kaum weniger weit reicht als die in Rußland (unabhängig von der ungleich härteren und längeren Verfolgung dort) gibt der Vf. ohne jede Häme, in ihren Wurzeln sogar mit Verständnis, wieder (vgl. z.B. S. 64). Von vornherein verzichtet er expressis verbis auf eine Beurteilung der vorgestellten Entwürfe nach dem Beurteilungsraster einer fremden, d.h. in diesem Falle der römisch-katholischen Theologie (S. 250). Sehr beherzigt in dieser Hinsicht sind die ausgewogenen Versuche einer Relativierung der Frage nach Rückschritt oder Fortschritt in der Theologie (S. 252). Lediglich die ständig angedeutete Suche nach der vermißten Behandlung der Kirchenstruktur im Rahmen der Ekklesiologie (z.B. S. 226, 231 u.ö.) scheint mir stärker von römisch-katholischen als von orthodoxen Voraussetzungen aus gestellt zu sein.

Eine Pionierarbeit wie die von Thomas Bremer darf auch kleine Schwächen zeigen, ohne grundsätzlich an Wert für die Forschung zu verlieren. So gehören die folgenden kritischen Bemerkungen zum

„Sitz im Leben“ einer Rezension ohne die Absicht, das Lob für die hervorragende Arbeit des Vf. einschränken zu wollen: Ich vermag mit der Wertung der Geschichte der orthodoxen Theologie in Rußland und Griechenland kaum übereinzustimmen. Die westlich verfremdete (deswegen aber keineswegs dem Westen gegenüber wirklich offene) orthodoxe Schultheologie ist keine Erfindung der Russen, wie der Vf. zwar nicht behauptet, wie man aber angesichts der ständig wiederholten Assoziierung von russischer und „scholastischer“ Theologie meinen könnte (z.B. S. 19 ff., 119, 237 ff.). Von Andrououts einmal zu schweigen, war ja auch die Confessio Dosithei keine russische Schöpfung, und die Werke des aus der Moldau gebürtigen Kiever Metropoliten Petr Mogila sind es nur bedingt. Feofan Prokopovič aber hat der Schultheologie nur eine neue Ausrichtung verliehen, sie jedoch nicht geschaffen (zu S. 20).

Angesichts der sonst durchweg kenntnisreichen und gründlichen Arbeit verwundert die Leichtfertigkeit, mit der der Vf. behauptet, Justin Popović äußere sich nicht ausdrücklich zur Filioque-Frage. Das stimmt so nur für den vom Vf. zitierten ekklesiologischen Zusammenhang. Dagegen findet sich in Buch I seiner Dogmatik der Orthodoxen Kirche (Dogmatika Pravoslavne Crkve, Beograd 1932, § 28) ein Kapitel zur Filioque-Frage, das an polemischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Unschön und dem orthodoxen Sprachgebrauch absolut nicht gemäß ist die häufige Benennung der Bischöfe ausschließlich nach ihren Familiennamen. Für die besondere Charakteristik der theologischen Schriften Justin Popovićs, die dem Leser nach den vom Vf. gebrachten Beispielen für Struktur und Inhalt seiner Lehre nicht hinreichend nachvollziehbar wird, wünschte man sich gelegentliche Beispiele zur Veranschaulichung. Die Behauptung, daß sich die Rolle der Laien in der Metropole von Sremski Karlovci auf die serbische Theologie bis heute auswirke (S. 275), vermag die Studie des Vf. gerade nicht zu erweisen. Und schließlich könnte man, wie der Vf. richtig feststellt, in der Sicht der heutigen orthodoxen Theologie gewiß leichter Argumente für die stärkere Beteiligung der Laien finden, wie sie im Sabor-System der Kirche von Karlowitz vorgesehen war. Dem Leser wäre freilich besser geholfen, wenn diese zutreffende Behauptung auch mit Argumenten abgestützt worden wäre.

Erlangen

Karl Christian Felmy

Stephan Kuß: *Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung*. Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären „Wende“ des Mussolini-Regimes (1919–1925) (= Europäische Hochschulschriften III/632), Frankfurt–Berlin–Bern (Peter Lang) 1995, 282 S., kt., ISBN 3-631-4787-5-5.

Vorliegende Dissertation untersucht die vatikanische Politik gegenüber dem heraufkommenden Faschismus in den Jahren 1919 bis 1925. Als Quellen dienen zum Teil zum ersten Mal ausgewertete Dokumente aus den Vatikanischen Archiven. Daneben werden die Werke bekannter italienischer Historiker konsultiert. Mit Ausnahme von Spadolini und Candeloro handelt es sich um Autoren, die in Italien zu den „katholischen Historikern“ gerechnet werden. Dabei bestätigt sich wieder einmal, daß diese an italienischen Universitäten lehrenden Katholiken (Monticone, De Rosa, Scoppola, Rumi, Miccoli ...) eine durchaus kritische und objektive Darstellung der Geschichte des Katholizismus bieten.

Im ersten Kapitel geht der Verf. den Beziehungen des Vatikans zum liberalen italienischen Nationalstaat vom Ende des Kirchenstaats bis zum ersten Weltkrieg nach. Er schildert, auf dem Hintergrund der gemeinsamen Kampfstellung gegen den Sozialismus, die Annäherungen unter den Regierungen Rudinì, Peloux und Giolitti, die im *Patto Gentiloni* zu einem sichtbaren Ergebnis führten. Sicher richtig sind die Bemerkungen zur Enzyklika *Rerum Novarum*, die ähnlich wie die Sozialgesetzgebung Bismarcks als Maßnahme gegen den (atheistischen) Sozialismus zu verstehen ist. Nicht zufällig war der Leiter der *Opera dei Congressi*, Toniolo, ein Anhänger des deutschen Kathedersozialismus, bei der Vorbereitung der Enzyklika maßgeblich beteiligt. Allerdings erscheint die Darstellung von Kuß doch etwas einseitig. So spielten z.B. auch außenpolitische Überlegungen, die Antidreibundpolitik Rampollas und die Annäherung an die französische Republik, beim Zustandekommen der Enzyklika eine Rolle.

Nicht uninteressant ist das zweite Kapitel, in dem der Verf. aufzeigt, wie im Grunde noch immer die „Römische Frage“, d.h. die Wiedererrichtung des Kirchenstaates, die päpstliche Politik gegenüber Italien bestimmte. Auf Grund bisher unbekannter Akten wird gezeigt, daß auch hinter der Friedensbemühungen des Vatikans die Illusion von einer Rückgewinnung der

weltlichen Herrschaft stand. Auch hierzu dürfte freilich noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

Ein erster umfangreicher Hauptabschnitt wendet sich der Politik des Vatikans gegenüber Italien unter den Nachkriegskabinetten zu. Neben die Sozialisten als Massenpartei trat in den Nachkriegsjahren die vom Vatikan zwar geduldete, doch stets mit Argwohn beobachtete katholische Volkspartei Don Sturzos. Ideologisch weit näher stand den führenden Kirchenmännern der Regierungschef und Wirtschaftswissenschaftler Francesco S. Nitti, der persönlich mit hohen kirchlichen Würdenträger befreundet war und – auch er nicht unberührt vom Kathedersozialismus – eine Sozialreform von oben der demokratischen Bewegung mit Streik und Klassenkampf vorzog. In Kontrast zum herzlichen Verhältnis des Kardinalstaatssekretärs Gasparri zur Regierung Nitti standen die kirchlichen Repressalien gegen die Volkspartei, die in den Augen Gasparris (so der englische Botschafter De Salis) eine „Ansammlung von Verrückten“ darstellte. Insbesondere mißfiel dem Vatikan die Übereinstimmung der Volkspartei mit den Sozialisten in der Frage der Streiks. Mit zu den Ergebnissen der Arbeit gehört der Aufweis, daß auch Benedikt XV. im Grunde kein Verständnis für die demokratische Volkspartei hatte (vgl. seine Randbemerkung: „...muora pure il Pipi,“ – sic!). Was für ihn zählte, war die Aufrechterhaltung der Ordnung gegen „subversive Elemente“. Die repressive Politik des Vatikans gegen die Volkspartei hielt noch an, nachdem die „squadre“ der „Schwarzhemden“ Mussolinis und seiner faschistischen Partei das Land mit Terror überzogen und die Zusammenstöße zwischen Sozialisten und Faschisten bürgerkriegsähnliche Ausmaße annahmen. Dies gilt besonders für die Zeit der auf Nitti folgenden neuen Regierung Giolitti, der als aus dem Risorgimento kommender Liberaler wenig Sympathie bei dem noch immer unter dem Trauma des Verlustes seiner weltlichen Macht leidenden Vatikan fand. Die angebliche Untätigkeit des Staates gegen die zunehmende Gewalt verstärkte die Abneigung des Vatikans gegen die liberale Regierung. Diese Situation verstand Mussolini geschickt zu nutzen. Bemüht, die konservativen Ordnungsfaktoren, insbesondere die katholische Kirche, als Säulen in sein Systems einzubinden, vollzog er eine philokatholische Wende, ja er brachte unmißverständlich zum Ausdruck, daß der Katholizismus die romanische Religion schlechthin darstelle

und die Päpste als Nachfolger der römischen Kaiser Hüter des romanischen Reichsgedankens seien.

Wie sehr solche Gedankengänge nutzbringend für den Faschismus waren, zeigte sich nach der Machtübernahme des „Duce“. Dieser verstand es sich in den Augen des Vatikans immer mehr als Garant der Ordnung zu profilieren. Zwar wandte sich die Vatikanpresse nach wie vor gegen die gewalttätigen Übergriffe der Faschisten, aber in weitaus milderen Tönen als gegen die Sozialisten, wobei es auch nicht an Entschuldigungen fehlte, wie der, daß der Duce keineswegs die Maßnahmen subalternen Faschisten und ihrer Banden billige. Daß die Vertreter der Volkspartei anderer Ansicht waren, auch daß sie den Mord an Matteotti verurteilten, wurde von Seiten des Vatikans nicht gerne gesehen. Unter Pius XI., der ein Gegner der Demokratie war, bekamen die Bischöfe die Anweisung, nicht die Volksparteiler, sondern die Faschisten bei Wahlen zu unterstützen. Schließlich desavouierte der Vatikan die Volkspartei, entpolitisierte den Klerus und schickte den Parteigründer Sturzo, der sein „Ich gehorche“ sprach, nach Sizilien zurück. An Stelle der Partei trat kirchlicherseits eine von oben her hierarchisch organisierte „katholische Aktion“ zur Rettung von Ordnung und Sittlichkeit. Dies entsprach der faschistischen Idee des „ethischen Staates“. Kirchlicher und staatlicher „Totalitarismus“ kamen sich entgegen vor allem in Fragen der Familien- und Bevölkerungspolitik. Im Vergleich zum liberalen Staat und zur Gefahr des atheistischen Sozialismus erschien der Faschismus zum mindesten als das geringere Übel.

Auch wenn in Einzelfragen manches, wie angedeutet, vielleicht differenzierter gesehen werden müßte, so verdient vorliegende Arbeit wegen ihrer Unparteilichkeit volles Lob. Sie hat überzeugend eine weitgehende Affinität der damaligen römischen Kirchenleitung zu totalitären Systemen aufgezeigt. Was aber auch klar wird, ist der Umstand, daß der Katholizismus nicht unbedingt und immer und überall mit der Kirchenleitung identisch war: Es gab nicht nur den Vatikan, es gab auch die Volkspartei, die eine andere Vorstellung von Staat und Gesellschaft hatte.

Rom

Otto Weiß

Adolf Kardinal Bertram. Sein Leben und Wirken auf dem Hintergrund der Geschichte seiner Zeit, herausgegeben von *Bernhard Stasiewski* (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 24), Teil I: Beiträge, Köln – Weimar – Wien (Böhlau Verlag) 40, 247 S., geb., ISBN 3-412-07289-3; Teil II: Schrifttum, zusammengestellt von *Werner Lubert* und *Hans-Ludwig Abmeier* nach Vorarbeiten von *Robert Samulski*, 1994, 10, 159 S., geb., ISBN 3-412-07389-X.

Adolf Kardinal Bertram (1859–1945), 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Fürstbischof von Breslau, 1920 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, nahm vor allem als Vorsitzender der Bischofskonferenzen des deutschen Episkopats von 1933 bis 1945 eine zentrale Position in der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem nationalsozialistischen Regime ein. Eine Biographie Bertrams zählt daher nach wie vor zu den Desideraten der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung.

Der 1994 erschienene Band 24/II der „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands“ bietet mit seiner Bertram-Bibliographie ein hervorragendes Hilfsmittel zukünftiger Forschungen. Das chronologische Verzeichnis der Schriften Bertrams (S. 4–87) aus der Zeit von 1883 bis 1945 umfaßt 888 Titel, darunter Bertrams Monographien, Zeitschriftenbeiträge, Hirtenbriefe, Wahlaufträge, Reden oder Geleitworte. Die teilweise ausführlichen Inhaltsangaben, Querverweise zu Neudrucken der Schriften und Übersetzungen bieten wertvolle Hilfen zur Erfassung des Bestandes. Die in der Zeit 1892 bis 1991 erschienenen Schriften über Bertram werden im zweiten Teil unter 720 Titeln chronologisch aufgeführt (S. 92–159). Die Schriften bis zu Bertrams Tod 1945 (Nrn. 1–293) können zugleich als Quelle für das zeitgenössische Bertram-Bild dienen. Schon zu Lebzeiten setzten Ehrungen Bertrams anlässlich seiner Geburtstage, Priester- und Bischofsjubiläen ein und fanden nach seinem Tod eine bemerkenswerte Ausweitung bis in zahllose, nichtwissenschaftliche Artikelchen publizistischer Kleinstschriften aus dem Umkreis der Vertriebenen-Verbände und kirchlicher Organe, die durch zahlreiche persönlich gefärbte Erinnerungen von Zeitzeugen in Sammelbänden und Zeitschriften ergänzt wurden. Diese spezielle Gattung des Schrifttums über Bertram dürfte für sich genom-

men einen lohnenswerten Gegenstand zur Untersuchung der Wirkungsgeschichte des letzten deutschen Erzbischofs von Breslau liefern. Die bis 1991 zu Bertrams Leben und Werk erschienenen wissenschaftlichen Veröffentlichungen nehmen sich demgegenüber auffallend gering aus und sind nicht selten auch dann noch mitbeeinflusst vom ehrenden Erinnerungsschrifttum. Hervorzuheben ist das Bemühen, polnisch-sprachige Titel in die Bibliographie aufzunehmen, zugleich Spiegelbild einer sich wandelnden Bertram-Rezeption in der polnischen Historiographie. Obgleich die Bibliographie formale Mängel und manche vermeidbaren inhaltlichen Umständlichkeiten aufweist, dürfte die grundsätzliche Bedeutung der Bertram-Bibliographie für die Forschung außer Frage stehen.

Der 1992 erschienene Band 24/I der „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands“ vereinigt acht Beiträge zu Leben und Werk Bertrams, darunter sechs Vorträge von der 20. Arbeitstagung des „Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e.V.“, die zehn Jahre zuvor in Hildesheim stattfand. Der Sammelband gibt daher in großen Teilen im günstigsten Fall den Forschungsstand von 1982 wieder, der mittlerweile weitgehend überholt ist durch neuere Untersuchungen und grundlegende Quelleneditionen. Einige Aufsätze bieten neue, informative Akzente zur Erzdiozese Breslau und zum Bild Bertrams als Seelsorgsbischof und Verwaltungsfachmann. B. Stasiewski zeichnet die Errichtung der Breslauer Kirchenprovinz nach (S. 77–98), die aufgrund des „Vertrages des Freistaates Preußen mit dem Heiligen Stuhle“ vom 14. Juni 1929 und der Zirkumskriptionsbulle Pius' XI. „*Pastoralis officii Nostrum*“ vom 13. August 1930 konstituiert wurde. Bertram vertrat hierbei das „Prinzip der Dezentralisation“ als „Gebot pastoraler Klugheit“ für seine „Riesendiozese“, die „von der Ostsee bis Ungarn“ gereicht hatte (S. 79); er plädierte daher für ihre Aufteilung. J. G. Stanzel wirft ein Licht auf Bertrams Bestreben, das kirchliche Verwaltungs- und Finanzwesen professioneller und effizienter zu gestalten, um die „Mißstände“ (S. 140), die nicht zuletzt im Rahmen der sog. „Devisenprozesse“ zutage traten, zu beheben. Die Errichtung des überdiözesanen „Instituts für kirchliche Verwaltung und Finanzwirtschaft“ in Breslau 1936–1945 sei ein „Zeugnis der Analysefähigkeit, der Entscheidungs- und Führungskraft des Breslauer Ordinarius“ (S. 160) gewesen.

Dem Aufsatz Stanzels (S. 135–160) ist ein Quellenanhang angefügt (S. 161–197). J. Köhler beschreibt Bertram als „Promotor der Katholischen Aktion“ (S. 99–117), die Pius XI. als „Teilnahme der Laien an der kirchlichen Hierarchie“ umschrieb. Bertram, der die „Gefahren eines zu großen Selbstständigkeitsgefühls in der Laienwelt“ (S. 106) fürchtete, akzentuierte die Katholische Aktion dezidiert pastoral, so daß das in der Weimarer Republik plurale, emanzipatorische laikale Vereins- und Verbandswesen nach und nach „als ein Instrument der Seelsorge propagiert und als Massenorganisation entpolitisiert“ (S. 111), d.h. „in seiner Substanz ausgehöhlt“ wurde (S. 113). Der Verbandschutzartikel und die Entpolitisierungsklausel des Reichskonkordats zeichneten schließlich zu Beginn des „Dritten Reiches“ die „Grundstruktur der Katholischen Aktion“ nach und führten in die „politische Bedeutungslosigkeit des deutschen Katholizismus“ (S. 116). M. Wittwer wendet sich Bertrams „Hilfestellung für Verfolgte Nichtarier im Erzbistum Breslau 1938–1945“ (S. 199–211) zu, womit er nicht den kirchenpolitischen Kurs Bertrams kritisch würdigen, sondern lediglich „Aspekte seines seelsorglichen Wirkens“ erhellen möchte (S. 199). Wie in anderen Diözesen wurden auch in Breslau Beratungs- und Hilfsstellen für „katholische Nichtarier“, d.h. Katholiken und Katholikinnen jüdischer Herkunft, errichtet, die den von den „Nürnberger Rassegesetzen“ (1935) betroffenen Menschen Hilfen bieten sollten. Bertram betraute die Fürsorgerin Gabriele Gräfin Magnis (1896–1976) als Geschäftsführerin des Beuthener Caritasverbandes und den stellvertretenden Diözesancaritasdirektor Dr. Konrad Winkler (1907–1987) in Breslau mit diesen Aufgaben, für die er großzügig aus seinen Einkünften, die freilich „immens“ waren (S. 207), Mittel zur Verfügung stellte. Ausdrücklich sollte die Hilfeleistung allen Hilfesuchenden, unabhängig von der Konfession oder Religion, gewährt werden. Sie erstreckte sich von der Information über staatliche Verordnungen und der Vermittlung zur Auswanderung – in Zusammenarbeit mit dem „St. Raphaelsverein“ – über materielle Hilfe bis zur seelsorglichen Betreuung der zur Deportation beorderten oder in Gefängnissen einsitzenden Menschen. Einzelnen Geistlichen und Pfarrhelferinnen in Breslau übertrug Bertram die besondere Seelsorge für die „katholischen Nichtarier“. Über diese letztlich nur allgemeinen Hinweise auf caritative und pastorale Hilfen

hinaus konnte Wittwer konkretere Maßnahmen nicht nennen, da Bertram Gräfin Magnis „nie aufforderte, über ihre Arbeit zu sprechen“ (S. 211) und daher detaillierte Berichte nicht überliefert sind. Es verwundert, daß Wittwer die Dokumente zu dieser Frage nicht auswertet, die in den von ihm benutzten, publizierten Akten abgedruckt sind; dazu zählen insbesondere die Reaktion Bertrams vom Winter 1943 auf Berichte seiner Pfarrer aus Beuthen über Deportation und Selbstmord von „katholischen Nichtariern“ und Magnis' Bitten um Einspruch deswegen. Statt dessen nennt Wittwer Bertrams Eingaben an Reichsministerien (S. 210). Der Kontext würde nämlich ein wichtiges Ergebnis bringen: Bertram verwies Magnis darauf, der Ortspfarrer solle sich mit einer, ggf. auch vom Ordinariat befürworteten Eingabe an die örtlichen Behörden wenden. Er empfahl also die pastorale, individuelle, örtliche Lösung. Angesichts des tatsächlichen, planmäßigen Vorgehens der NS-Seite gegen „Nichtarier“ im gesamten Deutschen Reich, worüber Bertram von der Geschäftsführerin Dr. Margarete Sommer (1893–1965) vom „Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin für katholische Nichtarier“ seit 1941 kontinuierlich und zuverlässig informiert wurde, konnte diese Hilfeleistung nur in den seltensten Fällen erfolgreich sein. Bertram zögerte stets als Diözesanbischof und als Vorsitzender der Bischofskonferenz bei Protesten gegen die Verschleppung und Ermordung Verfolgter, sobald er von Sommer darüber informiert worden war. Wittwers Beschränkung auf Bertrams seelsorgliches Wirken erweist sich insgesamt als verkürzt, da Bertrams pastorales Handeln ohne sein kirchenpolitisches Vorgehen nicht verständlich wird. Seine Einstellungen und Motive hierzu müßten noch näher analysiert werden, ist es doch auffällig, daß er selbst bei pastoral motivierten Eingaben, wie an die NS-Ministerien für Ehepaare, die in sog. „rassischen Mischehen“ lebten, noch eigens vermerkt: „Es bedarf dabei nicht der Versicherung, daß diese meine Vorstellungen nicht einem Mangel an Liebe zum Deutschtum, nicht einem Mangel an Gefühl nationaler Würde entspringen, auch nicht einer Geringschätzung der schädlichen Einflüsse eines Überwucherns jüdischer Einflüsse gegenüber deutscher Kultur und vaterländischer Interessen“ (Bertram an Thierack, Frick und Muhs, 11. November 1942).

Eine künftige Bertram-Biographie dürfte den hier vorgestellten Bänden

manches an Impulsen und Vorarbeiten, insbesondere durch die Bibliographie, zu verdanken haben, zumal hinsichtlich Person und Wirken Bertrams derzeit die Fragen noch die wissenschaftlich fundierten Antworten übersteigen.

München

Antonia Leugers

Ingrid Macher: Austritte aus der katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus am Beispiel der „Stadt der Volkserhebung“ Graz (= Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 99), Graz (dbv-Verlag für die Technische Universität Graz) 1995, 395 S., kt., ISBN 3-7041-9059-4.

Die vorliegende Arbeit wurde 1995 an der Karl-Franzens-Universität Graz als Doktor-Dissertation approbiert. Trotz der zahlreichen Publikationen zum Thema Nationalsozialismus legt die Verf. eine Arbeit über die Kirchnaustrittskampagne der Nationalsozialisten vor, „da eine umfassende Bearbeitung dieser Thematik in der wissenschaftlichen Literatur noch aussteht“ (Vorwort, S. 1). Die Darstellung historischer Gesamtzusammenhänge ist angewiesen auf präzise Detailforschungen, die gleichsam mosaikartig dem Betrachter ein überschaubares Bild ermöglichen. Die Verf. unternimmt den Versuch, den Komplex „Kirchenkampf“ durch eine Untersuchung der nationalsozialistischen Kirchnaustrittskampagne und deren Folgen am Beispiel der steiermärkischen Landeshauptstadt Graz, der „Stadt der Volkserhebung“, besser auszuleuchten.

Vorangestellt ist der Arbeit ein sehr kurzer historischer Abriss zu den Kirchnaustritten in der Republik Österreich, insbesondere ab den 1920er Jahren (S. 10–12). Die Begründungsmuster zur Aufforderung zum Kirchnaustritt, u.a. der Sozialdemokratie, werden im Text kaum aufgezeigt; die Hinweise in den Anmerkungen sind im Blick auf die spätere Argumentation der Nationalsozialisten unzureichend. In einem ersten Hauptteil (S. 13–59) stellt die Verf. den Kampf der Nationalsozialisten gegen Kirche und Religion dar, zeigt die taktischen Manöver und ideologischen Standpunkte einzelner politischer (Hitler, Goebbels, Himmler, Bormann) und „philosophischer“ (Alfred Rosenberg) Exponenten auf und leitet in eine Betrachtung über die kirchenpolitische Situation in Österreich, speziell in der Steiermark, über. Als Zielgruppe der antikirchlichen Agitation wird insbesondere die Jugend benannt, die – das zeigt sich

später bei den statistischen Untersuchungen – einen beträchtlichen Anteil an den Kirchnaustritten ausmacht. Beispiele nationalsozialistischer Schmähschriften werden aneinandergereiht. Im folgenden (S. 60–63) wird in kurzen Zügen das Scheitern der Kirche dokumentiert, im Zuge von Verhandlungen staatliche Garantien für die bisherige Wirksamkeit zu sichern; die Tätigkeit wird auf rein „religiös-seelsorgerisches“ Tun beschränkt. Ein weiterer Hauptteil (S. 64–82) beschreibt die Methoden und Inhalte der Kirchnaustrittsbewegung nach dem „Anschluß“ Österreichs. Vor allem durch administrative Maßnahmen und publizistische Hetze, aber auch gelegentlich mittels konkreter Einschüchterungsversuche sollte der Kirchnaustritt gefördert werden. Die Untersuchung von Motiven für den Austritt (Zwang oder Freiwilligkeit) ist in der durch die Verf. vorgebrachten Weise wenig aussagekräftig. Die Ausführungen über kirchliche bzw. klerikale Gegenmaßnahmen im Hinblick auf die Kirchnaustrittskampagne (S. 83–89) kommen leider zu kurz.

Der umfangreichste Teil der Dissertation behandelt im Detail die Kirchnaustritte in Graz in der Zeit von 1938 bis 1945 (S. 90–271). Untersucht wird der Bereich der historischen sechs Stadtbezirke, in welchem sich 17 Pfarreien befinden. Als Quellen werden in erster Linie Visitationsakten, Sachakten zu „Apostasien“ und Akten der bischöflichen Finanzkammer herangezogen. Einleitend gibt die Verf. Auskünfte über das kirchlich-religiöse Klima in Graz, bietet demographische Einblicke und beschreibt – aufgegliedert in die einzelnen Pfarreien – die sozialen und politischen Verhältnisse. Großen Raum nimmt die statistische Auswertung der Kirchnaustritte ein (S. 132–271); hier werden die Zahlen im Hinblick auf die zeitliche Dimension, das Geschlecht, die Altersgruppen, den Familienstand und familiäre Bezüge untersucht. Graphiken und Tabellen sollen das Dargebotene anschaulicher machen. Die lockere, teils undifferenzierte Vermischung von statistischem Material und Analyse ist methodisch allerdings fragwürdig. In einer Zusammenfassung (S. 272–278) versucht die Verf. ein Resümee der Untersuchung. Die Kurzfassung bereits vorgebrachter einleitender und kommentierender Ausführungen (vgl. Punkte 1–5) ist überflüssig. Der eigentlichen Auswertung und Bewertung der Kirchnaustritte hätte mehr Platz eingeräumt werden müssen. Der Anhang (S. 279–330) bietet informative

Beispiele für ideologische, amtliche, private und publizistische Äußerungen zur Thematik; leider ist wegen der schlechten Kopienqualität die Lesbarkeit der Dokumente eingeschränkt. Die Verf. führt im Literaturverzeichnis Werke zur Regionalgeschichte an und benennt auch neuere Untersuchungen zum nationalsozialistischen und kirchlichen Umfeld. Einige beachtenswerte Studien – etwa von Erika Weinzierl, Konrad Repgen und Rudolf Lill – fehlen. Die hinreichende Quellenauswahl und -bearbeitung ist hervorzuheben.

In der vorliegenden Dissertation sind alle das Thema betreffenden relevanten Fragen angesprochen und behandelt, allerdings ist ein Mangel in der Gewichtung der einzelnen Komplexe nicht zu übersehen. Die Darstellung der Statistik der Kirchenaustritte, die selbstverständlich notwendig ist, erscheint im Verhältnis zur Einbettung in die historisch-sozialen Zusammenhänge und zur analytischen Bewertung zu breit angelegt. Ein kurzgefaßter Überblick über den Forschungsstand in der Einleitung und ein Ausblick auf die Zeit nach 1945 am Schluß der Untersuchung wären wünschenswert gewesen. Trotz der kritischen Anmerkungen ist die Arbeit ein hilfreicher Baustein zur Erforschung des kirchlichen Lebens in der Zeit nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Der Dissertation ist ein Personenregister zur leichteren Benützung beigegeben.

München

Hans-Jörg Nesner

Joachim Mehlhausen (Hrg.): *Zeugen des Widerstands*. Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 1996, 273 S., geb., ISBN 3-16-146535-0

„Es waren nicht viele, aber es waren die besten“, erklärte Bundeskanzler Helmut Kohl aus Anlaß des 52. Jahrestages des Attentats auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944: Männer und Frauen aus allen Schichten des Volkes hätten der nationalsozialistischen Diktatur seit 1933 offen oder auf andere Art Widerstand entgegengesetzt (vgl. SZ 1996, Nr. 166,2). Ausgewählten Zeugen offenen Widerstands sind die in dem vorliegenden Band gesammelten Einzelportraits gewidmet. Sie skizzieren, wie es im Vorwort des Herausgebers heißt, „auf der Höhe des jeweiligen Forschungsstandes die Lebenswege von Angehörigen jenes keineswegs homogenen Widerstandskreises, der sich nach langen und intensiven Vorbereitungen zum Attentat

des 20. Juli 1944 entschloß. Dabei folgt die Auswahl dieser Personen ganz bewußt keinem übergeordneten Sachprinzip. Weder wurden die vermeintlich bedeutendsten und wichtigsten Akteure des 20. Juli ausgewählt, noch erfolgte eine Zuordnung nach bestimmten politischen, religiösen, ideologischen oder soziologischen Gesichtspunkten. Die hier vorgestellten ‚Zeugen des Widerstands‘ verbindet auf den ersten Blick nur eine Äußerlichkeit miteinander: Zu Beginn ihres beruflichen Lebensweges hatten sie an der Universität Tübingen studiert. Sie kamen später aufgrund höchst unterschiedlicher eigener Entwicklungen zu dem Entschluß, sich am Staatsstreich gegen Hitler zu beteiligen und sie mußten diesen Schritt mit dem Leben bezahlen. Eine Gedenktafel in der Eingangshalle des Hauptgebäudes der Tübinger Universität erinnert mahnend an ihr Tun.“ (VI.)

Gewidmet sind die Einzelbeiträge, die auf eine im Wintersemester 1994/95 in Tübingen veranstaltete Studium generale-Vorlesungsreihe mit Vortragenden aus verschiedenen Universitäten und Fakultäten zurückgehen, folgenden Personen: Berthold Schenk Graf von Stauffenberg (Wolfgang Graf Vitzthum), Ulrich von Hassell (Jan Rohls), Cäsar von Hofacker (Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen), Fritz Elsas (Jörg Thierfelder), Eugen Bolz (Joachim Köhler), Carl und Friedrich Goerdeler (Christoph Marksches), Klaus und Dietrich Bonhoeffer (Jürgen Moltmann), Rüdiger Schleicher (Karl Dietrich Bracher). Frau Elisabeth Moltmann-Wendel hat ergänzend einen Beitrag über „Frauen der Männer des Widerstands“ (Annedore Leber, geb. Rosenthal, Freya Gräfin von Moltke, geb. Deichmann, Charlotte Gräfin von der Schulenburg, geb. Kotelmann, Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg, geb. Frein von Lerchenfeld und Renate Gräfin von Hardenberg, geb. Gräfin von der Schulenburg) vorgelegt.

Was die genannten Zeugen des Widerstands vereinte, waren nach den Worten von Joachim Mehlhausen in erster Linie „[n]icht politische Ziele oder gemeinsame Zukunftsprogramme, nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht oder Gruppe ... , sondern die Erkenntnis, daß den nationalsozialistischen Staatsverbrechen ein unüberhörbarer Protest entgegengesetzt werden mußte“ (VI). Die entschlossene „Parteinahme für Recht und Gerechtigkeit“ (ebd.) und ihr „auch im Scheitern bewährtes Zeugnis für die in der Vollmacht des Gewissens begründete Würde des Menschen“ (VII) sei

es gewesen, was das gemeinsame und „bleibende Vermächtnis der Widerstandskämpfer gegen den nationalsozialistischen Unrechtsstaat“ (ebd.) ausmachte und begründete. Diese „über Zeit und Ort hinausweisende Feststellung“ (VI), die sich dezidiert gegen alle relativierenden Historisierungen sperrt, indem sie das Geschehene mit einem alles bloß Faktische transzendierenden und in diesem Sinne transzendenten Geltungsanspruch versieht, hat Mehlhausen in einem außerordentlich gehaltvollen Schlußbeitrag (243–273: Zeugnis und Erbe. Vom Widerstand lernen) anhand der ebenso eigenrümlichen wie aufschlußreichen Rezeptionsgeschichte der Widerstandsthematik nach 1945 zu erhärten gesucht. Er macht dabei in höchst instruktiver Weise nicht nur auf die tiefen Gräben zwischen der öffentlichen Erinnerungskultur im Westen und im Osten aufmerksam, sondern auch auf den z.T. sehr divergierenden und von widerstreitenden gesellschaftspolitischen Interessen bestimmten Umgang mit dem Erbe des 20. Juli 1944 in der Bundesrepublik. Durch dergleichen Konflikte habe, so Mehlhausen, die Rezeption des Erbes der Widerstandsbewegung viel von ihrem Aufklärungspotential eingebüßt. Dem könne nur durch die Einsicht begegnet werden, daß es nicht diese oder jene äußeren Motive waren, welche die Zeugen des Widerstands in ihrer kompromißlosen Ablehnung und in ihrem bis zum Tode geführten Kampf gegen die nationalsozialistische Unrechtsherrschaft verbunden haben, sondern die gemeinsame Gewissensgewißheit, daß die Würde des Menschen und seine Rechte zu achten und gegen Mißachtung und schändliche Verletzung ggf. unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen sind. Mehlhausen zieht daraus den Schluß: „Daß man im Blick auf die Widerstandsgruppen gegen den Nationalsozialismus immer wieder gemeint hat, Partei für eine von ihnen ergreifen zu müssen – was dann notwendigerweise Kritik an anderen Gruppierungen bedeutet und deren Ausgrenzung zur Folge haben kann –, war ein Fehler, der nicht wiederholt werden darf. Denn durch solche Einseitigkeit wird das verbindende Zeugnis verdeckt, das die Frauen und Männer hinterließen, die in einer Grenzsituation eine nur von ihnen selbst zu verantwortende sittliche Entscheidung treffen wollten.“ (272)

München

Gunther Wenz

Andreas Permien: Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955. Die Kritik in der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen an Adenauers Wiederbewaffnungspolitik – zwei regionale Fallstudien (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 112), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1994, 10, 229 S., Ln., geb., ISBN 3-7927-1422-1.

Adenauers Politik der Westintegration der jungen Bundesrepublik – wozu deren militärische Bewaffnung gehörte – hat die Zeitgenossen in einem heute kaum mehr vorstellbaren Maße aufgewühlt. Denn bei diesem Thema der „Wiederbewaffnung“ ging es, über das anstößige Problem hinaus, um die Frage, nach welchem politischen, geistigen und wahrhaftig auch geistlichen Konzept Deutschlands Zukunft zu gestalten sei. Insofern handelte es sich bei den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung auch um die nachgeholte Diskussion über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit, die Grenzen bzw. die Notwendigkeit der Gründung eines westdeutschen Teilstaates. An diesem Ringen nahmen verständlicherweise alle gesellschaftlichen und politischen Organisationen teil, von den Parteien und Verbänden über die Gewerkschaften bis hin zu den Kirchen. Für den Protestantismus lagen die Probleme aus kirchlichen und kirchenpolitischen, nationalen, mentalen und nicht zuletzt emotionalen Gründen bekanntlich besonders schwierig, weil die Mehrheit der Menschen im anderen deutschen Staat zur selben evangelischen Kirche gehörte. Was die Situation weiterhin komplizierte, war die im Kirchenkampf gewachsene und in der Nachkriegszeit breit entfaltete Überzeugung, der Bevölkerung nicht nur religiöse und sittliche Weisung geben zu können und zu müssen, sondern auch soziale und politische Orientierungen – die freilich nicht alle in dieselbe Richtung zielten! Die Folge waren leidenschaftliche, erbitterte innerprotestantische Auseinandersetzungen, bei denen an die Stelle von Differenzierungen bald die Polarisierung trat und die deshalb so vergiftend wirkten, weil jede Seite aus tiefster religiöser Überzeugung focht. Die Auswirkungen dieser rücksichtslosen Kämpfe sind im deutschen Protestantismus bis auf den heutigen Tag mit Händen zu greifen. Die Chance wie auch die Notwendigkeit der historischen und speziell der kirchengeschichtlichen Forschung besteht deshalb darin, diese Zusammenhän-

ge möglichst behutsam aufzudecken, die Argumente vorsichtig gegeneinander abzuwägen und vor allem die jeweiligen Intentionen zu erhellen, damit die alten Schützengräben verlassen werden können. Leider ist gerade das nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Sie gliedert sich in die zwei im Titel genannten „Fallstudien“, denen einleitend ein Überblick über Heinemanns Position und Weg vorangestellt ist (1–19), ferner ein Abriß über die „politische Haltung der EKD“ in den Jahren 1945 bis 1955 (20–61), sowie ein Abriß zur Weltanschauung Konrad Adenauers (62–74). Die beiden „Fallstudien“ sind nach demselben Muster aufgebaut: nach der Behandlung von Äußerungen gegen die Wiederbewaffnung auf der Ebene von Gemeinden geschieht dasselbe auf der jeweils höheren Ebene, also der Kreis- sowie der Landessynode, danach folgen die Behandlung der Einstellung der Kirchenleitung zum Thema, die Haltung der Kirchlichen Bruderschaften sowie die entsprechenden Beziehungen zu den Parteien. Dabei bleibt es durchweg bei der Zusammenstellung verschiedener Äußerungen, die allerdings umso positiver gewertet werden, je kompromißloser sie sich gegen die Wiederbewaffnung wenden. Insofern schneidet Präses Wilm gut ab; radikale Äußerungen von ihm – wie etwa die Behauptung, „die alten SS-ler würden das Führerkorps der neuen deutschen Armee bilden“ (162) – werden ohne erkennbare Distanz zitiert. Der zurückhaltendere Präses Held dagegen wird als „unverbindlich“ und „indifferent“ kritisiert (98).

Aber nicht nur Ungeschicklichkeit im Aufbau und mangelnde Durchdringung des Stoffes sind der Arbeit zu attestieren, sondern erhebliche handwerkliche Mängel. Was hier zu Ansatz und Methode gesagt wird – „erst das Gefundene wird ohne Prämissen beurteilt, aus ihm werden dann Thesen abgeleitet“ (2) –, spricht für sich. Alle Abschnitte außer den „Fallstudien“ sind Kompilationen aus der Sekundärliteratur, wobei der Verfasser z.B. den Briefwechsel zwischen Heinemann und Adenauer nach der Studie von Diether Koch zitiert (Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972), anstatt nach der vorliegenden historisch-kritischen Edition der Briefe Adenauers. Andere wichtige Untersuchungen kommen nicht in den Blick, wie etwa die Arbeit von Josef Müller (Die Gesamtdeutsche Volkspartei, Düsseldorf 1990). – Es würde zu weit führen, alle Ungenauigkeiten und Fehler in diesem Band aufzulisten. Daß auch durch die Heranziehung neuerer Forschungen

kein differenzierteres Bild entstanden wäre, belegt z.B. die verzerrte Darstellung von Hermann Ehlers (82–84. 94–96. 197 f.) – obwohl das instruktive Buch von Andreas Meier (Hermann Ehlers, Bonn 1991) genannt wird.

An dieser Stelle tritt die ideologische Fixierung des Autors vollends zutage. Er ist – was natürlich sein gutes Recht ist – ein entschiedener Gegner der westdeutschen Wiederbewaffnung. Aber er begründet diese Position an keiner Stelle und mit keinem Argument, weder historisch noch theologisch. Andere Auffassungen werden durchweg abgewiesen und regelrecht abgeurteilt. Das Mühen um theologische Unterscheidungen heißt „Bedenklichkeitskrämerei“ (86) oder „verschwommener Formelkompromiß“ (153). Das Wort der EKD-Synode von Espelkamp (1955) wird als „ein Dokument für die neu-lutherisch-autoritäre Mystifizierung der Obrigkeit“ abgetan (60)! Folgerichtig wimmelt es in diesem Buch nur so von Klischees: Die Adenauerzeit war Restauration (4.23.25 u.ö.), natürlich wollte der Kanzler ein katholisches „Rumpfdeutschland“ (7). Die Lutheraner heißen selbstverständlich „konservativ“, sie waren „obrigkeitsfromm“ (60), „politisch passiv“ (39 f.), zeigten eine „typische Persönlichkeitsspaltung“ (43) und werden schließlich als „Kollaborateure“ wie im besetzten Frankreich denunziert (33). Genau so selbstverständlich fällt umgekehrt alles Licht auf die Reformierten, von Calvin bis zu Karl Barth. Und wer diesen Unterschied zu Luther und dem Luthertum einmal begriffen hat, der hält „sozusagen den Generalschlüssel für alles weitere in Händen“ (43). Derart ausgerüstet können historische Kleinigkeiten nicht mehr irritieren: Wohl war Iwand ein lutherischer Theologe – aber in ihm „wirkte der Geist Calvins als Ferment“ (39)!

Wissenschaft ist ein Teil der Kultur, auch der politischen. Das gilt insbesondere für die Geisteswissenschaften. So unabdingbar hier die persönliche Überzeugung und der eigene Standpunkt sind, genauso unverzichtbar bleibt die Bereitschaft und die Fähigkeit, diese Position dem rationalen Diskurs auszusetzen, in der offenen Auseinandersetzung mit alternativen Einstellungen, Einwänden und kritischen Rückfragen. Wer für diese Standards arbeitet und eintritt, muß betroffen sein darüber, daß diese Arbeit als historische Dissertation (in Trier) angenommen, u.a. mit kirchlichen Mitteln gefördert und schließlich in einer nicht unbedeutenden Reihe veröffentlicht werden konnte.

Gießen

Martin Greschat

Guido Heinen: „Mit Christus und der Revolution“. Geschichte und Wirken der „iglesia popular“ im sandinistischen Nicaragua (1979–1990) (= Münchener Kirchenhistorische Studien 7), Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1995, 344 S., Ln. geb., ISBN 3-17-013778-6.

Nach der sandinistischen Revolution 1979 erlangte das kleine Land Nicaragua in den 80er Jahren vorübergehend eine enorme Bedeutung. Für die nordamerikanische Regierung schien mit der Herrschaft der sandinistischen Kommandanten die Gefahr eines zweiten Kuba in der amerikanischen Hemisphäre unmittelbar gegeben; für die Anhänger gesellschaftlicher Veränderungen erhielt Nicaragua dagegen einen ähnlichen Stellenwert wie die Regierung der Volkseinheit in Chile Anfang der 70er Jahre, zumal mit der von der nicaraguanischen Führung propagierten Verbindung von Christentum und Revolution bei vielen die Hoffnung auf einen neuen Weg aufkam. Das Interesse an dem Land brach schnell ab, als 1990 die FSLN in Wahlen unter internationaler Beobachtung abgewählt wurde. Bislang lag in deutscher Sprache keine umfassende theologische Darstellung der nicaraguanischen Volkskirche („iglesia popular“) und ihrer Rolle im sandinistischen Nicaragua vor.

Die Dissertation von Guido Heinen ist daher durchaus geeignet, mit einem „kirchengeschichtlichen Beitrag zur Erforschung der Rolle der „Iglesia Popular“ (IP) eine Lücke zu füllen. Angesichts der Tatsache, daß sich die Volkskirche durch eine „außerordentliche Veröffentlichungs- und Meinungsfreudigkeit“ auszeichnet, hatte der Autor ein gehöriges Lektürepenum zu absolvieren. Heinen hat nicht nur die vorhandene spanische und englischsprachige Literatur herangezogen, sondern auch beim Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Berlin Einblick in die Sammlungen östlicher Geheimdienste nehmen können.

Der Autor nähert sich dem Thema in drei Schritten: In Teil 1 behandelt er nach einem knappen Rückblick auf die Kirche in Nicaragua vor 1979 im Anschluß an eine kurze Begriffsklärung die Geschichte der Volkskirche. Es geht ihm um die theologischen, historischen und politischen Wurzeln der IP und dann um ihre wichtigsten Protagonisten. Der zweite Teil untersucht den theologischen Beitrag der nicaraguanischen Volkskirche, während sich

Teil 3 mit dem Konflikt mit der Amtskirche auseinandersetzt. Es folgen zusammenfassende Ergebnisse und ein Anhang, der u.a. illustrative Abbildungen aus Broschüren der Volkskirche enthält.

Die gut lesbare und mit vielen Nachweisen versehene Studie enthält eine Vielzahl von Einzelergebnissen, die sich z.T. in den Anmerkungen finden. Die Auswertung der Berichte östlicher Geheimdienste ist geeignet, die Position derjenigen zu bestätigen, die schon Anfang der 80er Jahre von einer Übereinstimmung zwischen der Volkskirche in Nicaragua und marxistisch-leninistischen Positionen ausgingen. Offenbar gelang es dem staatlichen Geheimdienst DGSE, Vertrauensleute und Mitarbeiter in die unmittelbare Nähe des Kardinals Obando y Bravo, der sich zu einem der schärfsten Kritiker der Revolutionsregierung entwickelte, zu schleusen.

Es werden folgende Perioden in den Beziehungen zwischen Kirche und Revolution unterschieden: Auf die kurze Zeit des honeymoon zwischen Kirche und neuer Regierung folgte bereits im Frühjahr 1980 eine zweite Phase sog. theologischer und ideologischer Klarstellung. Die dritte Periode beginnt mit dem Eklat um den Papstbesuch 1983, den die sandinistische Führung im Zusammenhang mit dem US-Embargo für propagandistische Zielsetzungen umzufunktionieren trachtete; sie trägt klassische Züge eines Kirchenkampfes, um ab ca. 1987 in eine Phase der Koexistenz überzugehen.

Aus heutiger Sicht und für nicht unmittelbar Betroffene sind die Spannungen, die damals zwischen den beiden Lagern in der Kirche bestanden, kaum vorstellbar. Einiges wird nachvollziehbar, etwa dort, wo die Gottesdienste des an der IP ausgerichteten Centro Antonio Valdivieso (CAV) beschrieben werden. Der Autor führt einmal mehr den Nachweis, daß die Bedeutung der Volkskirche im Lande wesentlich geringer war, als ihre Rezeption im Ausland suggerierte. Dies ergibt sich auch aus ihrer theologischen Schwäche. Denn die Rolle der Theologie in der Volkskirche habe sich auf eine generelle Parteilichkeit, der Legitimation der Alleinherrschaft der FSLN und dem Einsatz für den sandinistischen Machterhalt beschränkt. Die Aufnahme sandinistischer politischer Symbole in den Gottesdienst wird beschrieben, der neue Mensch und die Bekehrung sollten gleichsam durch das Bekenntnis zur Revolution hervorgebracht werden. So sei die Theologie der IP ein „theologisierender Reflex auf die revolutionäre Semantik der FSLN“ geblieben.

Deshalb gelangt die Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Vertreter der IP in Streitfragen zwischen Kirche und Staat eindeutig Stellung für die FSLN bezogen. Entgegen der vor allem in den 80er Jahren verbreiteten Fehleinschätzungen von der Stärke der Volkskirche, wird sie als relativ loser und zu einzelnen Anlässen sehr gut organisierter Verband von Einzelpersonen und Institutionen verschiedener Konfessionen, die mit der Regierung sympathisierten, bezeichnet. Ihre innergesellschaftliche Schwäche resultierte auch daraus, daß sie sich fast ausschließlich aus ausländischen und nur wenigen nicaraguanischen Geistlichen rekrutierte. Heinen beschreibt deshalb ihre Rolle abschließend als die einer „offiziösen sandinistischen Staatskirche“, die als politische Gruppierung mit einer christlich erscheinenden Argumentation auftrat (S. 299).

Mit akribischer Genauigkeit hat der Verfasser Belege für die unterschiedlichen Positionen gesammelt und manchmal fast zu ausgiebig zitiert. Ob diesen Stellungnahmen, bei denen es sich teilweise um Interviews in Zeitungen handelt, jeweils auch politische Strömungen und Gruppen in Nicaragua entsprechen, wird nicht immer deutlich. Möglicherweise waren es Äußerungen, die nicht unbedingt einen theologischen Gehalt beanspruchten. Insofern ist es sinnvoll, daß der Autor seine Schlußfolgerungen strikt auf den nicaraguanischen Fall beschränkt und nicht generell auf die Befreiungstheologie bezieht, einen Begriff, den er ohnehin in seinem Buch weitgehend vermeidet. Problematisch bleibt, daß wiederholt Textbelege aus DDR-Dissertationen zur Illustration von Positionen der Volkskirche und zum Beleg ihrer Übereinstimmung mit marxistisch-leninistischen Positionen herangezogen werden. In diesem Zusammenhang wäre es aufschlußreich gewesen, einzelne Repräsentanten der Volkskirche aus heutiger Sicht auf ihre damaligen Positionen in Interviews zu befragen.

Offensichtlich ist die Volkskirche in Nicaragua nur im Kontext des Kalten Krie-

ges in den 80er Jahren in Mittelamerika zu verstehen. Ihre Rolle ergibt sich aus dieser Konfliktsituation und weniger aus ihren eigenen theologischen Beiträgen oder der tatsächlichen Glaubenspraxis auf Gemeindeebene. Aus einer Vielzahl von Belegen wird deutlich, daß ihre Funktion vor allem auch eine außenpolitische war, denn sie sollte den internationalen Rückhalt für die Sandinisten sichern und zur Solidarität unter west- und osteuropäischen Intellektuellen und Jugendlichen beitragen, was in einem aus heutiger Sicht erstaunlichen Ausmaße gelungen ist. Damit war die Stellung der Volkskirche in der nicaraguanischen Gesellschaft wiederum das Ergebnis internationaler Resonanz und der finanziellen Zuwendungen aus dem Ausland.

Für Heinen besteht zwischen den Zielen der FSLN und denen der Volkskirche von Anbeginn an eine Übereinstimmung bis hin zu Interessenidentität. Er versteht sowohl die Familiendiktatur der Somozas als auch die sandinistische Herrschaft als totalitäre Regime. Dabei kommt die Dynamik des politischen Prozesses in Nicaragua etwas zu kurz, zumal es auch auf der Seite der sog. Amtskirche externe Einflußfaktoren gab und sich etwa die nicaraguanische Caritas frühzeitig als Gegenkraft zu den als Nichtregierungsorganisationen auftretenden NGO's der Volkskirche formierte. Die FSLN war im übrigen eine der ganz wenigen Befreiungsbewegungen an der Macht, die ein für sie unvorteilhaftes Wahlergebnis akzeptiert und einen Regierungswechsel zugelassen hat. Es wäre in diesem Zusammenhang von Interesse gewesen, wenn der Autor kurz auf die Entwicklung der Volkskirche nach 1990 eingegangen wäre. Letztlich läßt sich auch die Kirche nur aus der gesamtpolitischen Situation der 80er Jahre in Nicaragua und Mittelamerika erklären. Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis aus kirchengeschichtlicher Sicht hat der Autor mit seiner Studie geleistet.

Rostock

Nikolaus Werz

Notizen

Der Ragyntrudis-Codex des hl. Bonifatius. Kommentar von Lutz E. von Padberg und Hans-Walter Störck, Paderborn-Fulda (Bonifatius Verlag; Parzeller) 1994 (Limitierte, durchnummerierte Sonderauflage), 134 S., 55 Abb. schwarz-weiß, Ln. geb., ISBN 3-87088-812-1.

Es ist eine alte Erfahrung des Philologen und Historikers, daß der Fortschritt der Wissenschaft oft nur in der Weise erkennbar ist, daß man nach neuen subtilen Forschungen wieder einmal weniger sicher weiß, als man vorher zu wissen glaubte; eine Erkenntnis, die dem Laien oft schwer zu vermitteln ist.

Das vorliegende Buch ist bis zu einem gewissen Grade eine Illustration zu dieser Erfahrung, wenn auch – dies sei sogleich eingangs betont – zugleich ein Mehr an Erkenntnis und vor allem an methodischem Bewußtsein „unterm Strich“ zu verzeichnen ist. Die Rede ist vom sogenannten „Bonifatianus II“, dem „Ragyntrudis-Codex“ der Fuldaer Landesbibliothek (CLA Nr. 1197) in Luxeuil-Minuskel, d. h. in einer stark irisch beeinflussten Schrift, die zwischen ca. 660 und 732 in dem Vogesenkloster Luxeuil, einer Gründung des Iren Columban d. J. (um 543–615), entwickelt worden ist. Nach einer relativ früh einsetzenden Tradition soll dieses durch Schwerthiebe (?) geschädigte Buch jener Band gewesen sein, den sich der hl. Bonifatius vors Gesicht hielt, als ihm auf seiner letzten Missionsreise nach Friesland heidnische Räuber erschlugen. Leider läßt sich der Codex nach gründlichen und überzeugenden Darlegungen der Verfasser nicht mehr mit der dramatischen Todessituation des „Apostels der Deutschen“ in Verbindung bringen. Wahrscheinlich aber gehörte er tatsächlich zu dessen Bücherbesitz. Die Zerstörungsspuren an der Handschrift lassen sich noch am ehesten mit dem fast zeitgenössischen Bericht der Bonifatiusvita Willibalds erklären, wonach die räuberischen Mörder des Heiligen aus Enttäuschung darüber, daß sie im Gepäck der getöteten Missionare statt Gold und Schätzen lediglich Bücher fanden, ihre Wut dann handgreiflich an diesen unschuldigen Objekten ausließen.

Was die Herkunft des Ragyntrudis-Codex anbetrifft, die der Rezensent 1965 in Sittiu-St. Bertin vermutete, so geht man heute eher, nach einer Konjektur Gün-

ther Haseloffs, davon aus, daß sie von einem in Luxeuil ausgebildeten Schreiber in Mainz geschrieben worden sein könnte. Freilich, auch dies kann nur eine Vermutung sein, aber gerade in dieser quellenarmen Zeit kommt man ohne mehr oder weniger begründete Konjekturen gar nicht aus. Nimmt man an, daß Haseloffs Vorschlag ins Schwarze trifft, so wäre dies allerdings ein interessanter Beleg für die bereits von Theodor Schieffer in seiner berühmten Bonifatiusbiographie entwickelte Auffassung, man dürfe dem großen Angelsachsen nicht vorbehaltlos dessen düsteres Bild abnehmen, wonach vor seiner Tätigkeit im Frankenreich die kirchlichen Verhältnisse durchwegs katastrophal gewesen seien. Ein Luxeuiler Schreiber in Mainz wäre jedenfalls ein gutes Argument gegen den Pessimismus des hl. Bonifatius hinsichtlich dessen, was an christlicher Kultur vor ihm im Frankenreich war.

Konzentriert sich Hans-Walter Stock auf die sorgfältige Analyse des Ragyntrudis-Codex, auf Inhalt, Griffelglossen, Einband und Buchschmuck, entwirft Lutz von Padberg ein ansprechendes Tableau der Bücherwelt des Angelsachsen, nachdem er schon 1989 eine eindringliche Studie über den Heiligen veröffentlicht hatte. Aufschlußreich ist auch seine Ikonographie des Mordes an Bonifatius, wobei ja der Ragyntrudis-Codex eine zentrale Rolle spielt – oder, besser gesagt, spielte, wenn man sich den wohlbegründeten Argumenten der Verfasser anschließt. Insgesamt also liegt hier eine wertvolle, weiterführende Publikation zur Kultur und Geistesgeschichte des Frühmittelalters vor.

München

Friedrich Prinz

Helmut Fischer: Die Ikone. Ursprung – Sinn – Gestalt (= Herder spectrum 44/7), Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1995, 239 S., kt., ISBN 3-451-04417-X.

Ikonen haben in den orthodoxen Kirchen eine hohe Bedeutung. Sie sind somit auch für die Kirchenhistoriker wichtig, zumindest für alle diejenigen, die sich in irgendeiner Weise mit den Kirchen des Ostens oder mit Fragen der Ökumene beschäftigen. Seit einigen Jahrzehnten erfreuen sich Ikonen aber auch bei uns im Westen in weiten Kreisen großer Beliebtheit. Sie werden gesammelt, es gibt Aus-

stellungen in vielen Orten, die Zahl der Publikationen zu ihnen ist unübersehbar. Dazu gehören Kataloge von Sonderausstellungen und Museen, aufwendige Tafelwerke, Bücher, in denen Ikonen-Händler ihre Ikonen publizieren, um sie attraktiver zu machen und im Wert steigen zu lassen, und vieles mehr. Die Qualität dieser Publikationen variiert stark, sie reicht vom souveränen Überblick von Kennern bis hin zu dürftigen Machwerken.

Es fehlte eine seriöse Einführung, die klar und verständlich geschrieben und noch dazu preisgünstig ist. Auf den ersten Blick scheint das anzuzeigende Bändchen die Lücke in gewisser Weise zu füllen. Es hat offensichtlich auch Anklang gefunden, da es in zweiter Auflage gedruckt werden konnte (die erste ist 1989 erschienen). Der Text gliedert sich in: „Einführung“ (S. 11–19), Kap. I „Vom Bilderverbot zur Bilderverehrung“ (S. 21–70), Kap. II „Vom christlichen Bild zur Ikone“ (S. 71–115), Kap. III „Die Ikone“ (S. 117–182), Kap. IV „Der Umgang mit Ikonen“ (S. 183–204). Es folgen ein umfangreiches Glossar (S. 205–224), ein kurzes Literaturverzeichnis, eine Synopse der Alphabete, eine Karte und Register.

Der Autor ist (ev.) Theologe. Entsprechend ungleich sind die Kapitel gewichtet. Mehr als die Hälfte der Seiten umfaßt „Theorie“. Erst auf S. 117 erfährt man beispielsweise ein ganz klein wenig davon, was überhaupt eine Ikone ist. Einen westlichen Leser würde es sehr interessieren zu erfahren, wie für den orthodoxen Gläubigen das Urbild-Abbild-Verhältnis gewährleistet ist, warum beispielsweise die „Gottesmutter Donskaja“ (Farbtafel nach S. 144) eine „Ikone“ ist und vieles andere. Er wird aber im Stich gelassen. Angaben zu Riza, Basma, Oklad u.s.w. sind über den Text verstreut. Interessenten finden sie nicht einmal im Index, wenn sie sich über diese Beschläge informieren wollen, die gerade bei russischen Ikonen sehr häufig begegnen. Viele Versehen sind zu vermerken. Ugarit liegt nicht im Libanon, sondern in Syrien (S. 25). Die Malereien der Hauskirche von Dura Europos werden mal 232 n.Chr. datiert (S. 43), mal 241–256 (S. 45). Auf S. 48 wird „Orpheus als Schafräger“ genannt, Belege dafür fehlen; der Typus ist dem Rez. unbekannt. Auf S. 49 wird ein Mahl an einem Speisesofa (Sigma) als „eucharistisches Mahl“ bezeichnet; der Verf. hat etwas seltsame Vorstellungen vom „eucharistischen Mahl“ der frühen Christen (ein vergnügliches Picknick im Freien). Die „Mumienporträts“ (S. 122–125) sind erst sekundär

für die Verwendung in den Mumien benutzt worden. Sie sind – zufällig erhaltene – Zeugnisse von Tafelbildern, die es überall im römischen Reich gegeben haben wird. Die Bildtypen der Ikonen, für die sich die westlichen Liebhaber besonders interessieren würden, werden auf wenigen Seiten abgehandelt; die gesamte „Entwicklung der Tafelmalerei“ ist auf nicht einmal fünf Seiten komprimiert (S. 177–182).

Der Text ist zwar mit Engagement geschrieben, eine „Einführung“ in die faszinierende Welt der Ikonen ist er aber leider nicht.

Marburg

Guntram Koch

Ioann B. Sirota: Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche. Versuch einer Systematisierung (= Das östliche Christentum. Neue Folge 38), Würzburg (Augustinus-Verlag; Verlag „Der Christliche Osten“) 1992, 314 S., geb., ISBN 3-927-894-10-9.

In den orthodoxen Kirchen haben Ikonen eine hohe Bedeutung, und zwar im Kult und im privaten Leben. Christus, Maria, Heilige, Ereignisse aus dem Alten und Neuen Testament und manche andere Szenen werden abgebildet. Während die Darstellung von Christus auf recht wenige Typen beschränkt ist, sind von Maria überaus zahlreiche verschiedenartige Darstellungen überliefert, und zwar vor allem bei den russischen Ikonen. Den „Versuch einer Systematisierung“, wie der Untertitel des anzuzeigenden Buches verspricht, nimmt man also erwartungsvoll zur Hand. Leider wird man vollständig enttäuscht, wenn man den Band durchsieht, auch dann, wenn man wohlwollend berücksichtigt, daß die Arbeit unter sicher schlimmen äußeren Umständen im Jahre 1986 in Zagorsk abgeschlossen wurde. Schon ein Blick auf die Liste „Außerhalb Rußlands erschienene Literatur“ (S. 95) zeigt, daß dem Verf. fast nichts von der umfangreichen Literatur der letzten Jahrzehnte zugänglich geworden ist.

Von einer „Systematisierung“ ist überhaupt nichts zu finden. Im Text und auf den Tafeln gehen die Typen bunt durcheinander. Es ist aber relativ einfach, die Haupttypen zu scheiden und ihnen jeweils Abwandlungen zuzuordnen, beispielsweise: die „Hodegitria“ und ihre zahllosen Varianten; die „Dexiokratousa“ (oder Gottesmutter von Jerusalem u.a.) und Varianten; die „Glykophilousa“ und

vielfältigen Varianten; die frontal stehende Orans mit („Blachernitissa“) oder ohne Christus Emanuel im Tondo vor ihrem Körper; die mehr oder weniger stark ins Profil gedrehte Orans; vielleicht die „Galaktotrophousa“; schließlich zahlreiche, meist späte Sonderfälle.

Eine Besonderheit der russischen Ikonen, und gerade der Marien-Ikonen, ist es, daß viele Varianten mit dem Namen von Städten bezeichnet werden. Von einem russischen Theologen, der sich mit Marien-Ikonen beschäftigt, hätte man sich erhofft, daß er Grundlagen dafür bietet, diese Varianten zu scheiden. Es gibt zwar Listen (z.B. S. 71ff.), meist mit den Gedenktagen, jedoch – bis auf Ausnahmen – ohne Verweise auf Abbildungen oder Literatur, sie nützen also überhaupt nichts! Geradezu rührend ist das IV. Kapitel „Probleme weiterer ikonographischer Systematisierung der Gottesmutterbilder“, in dem der Verf. erörtert, wie er den Computer einsetzen möchte (S. 85f.). Die „Thesaurus-Tabellen“ „zur Verschlüsselung einer beliebigen Gottesmutter-Ikone“ (S. 87–90) sind an Naivität kaum noch zu überbieten.

Die beiden alphabetischen Verzeichnisse der wunder tätigen Ikonen der Gottesmutter (S. 106ff.) sind aus älteren Werken übernommen, die wahrscheinlich kaum zugänglich sind. Da aber jegliche Nachweise fehlen, kann man mit den Angaben kaum etwas anfangen.

Unter den 155 Tafelabbildungen findet sich vieles Bekannte, manches sehr schlecht gedruckt (z.B. Taf. 3, 5, 6, 17, 19, 24, 25, 27 und viele andere), manches mit falschen Nachweisen versehen (z.B. zeigt Taf. 3 keine „Enkaustische Ikone, Sinai, 6. Jh.“, sondern eine spätbyzantinische Ikone in Ohrid; vgl. z.B. Ikone iz Makedonije [Zagreb 1987] 50 Nr. 22). Es wird auch mal eine Ikone doppelt abgebildet, ohne daß der Verf. das merkt, mit recht unterschiedlicher Wiedergabe der Farben (Taf. 14 und 113). Einen gewissen Wert hat das Buch aber, da im Tafelteil mehrere Typen und auch einige Ikonen abgebildet sind, an die sonst schlecht heranzukommen ist. Register erschließen die Abbildungen, setzen aber voraus, daß man die genauen russischen Typenbezeichnungen kennt.

Wer an einer „Systematisierung“ der Ikonen der Gottesmutter interessiert ist, muß nach wie vor beispielsweise greifen zu: B. Rothemann, *Handbuch der Ikonen-kunst*³ I (München 1985); K.-R. Althaus – G. Koch – R. Zacharuk, *Ikonen*. Aus der Sammlung Dr. Jörgen Schmidt-Voigt (Frankfurt 1991)

Herausgeber und Verlag wären gut beraten gewesen, wenn sie sich vor dem Druck den Rat von Fachleuten eingeholt hätten, die es auch im deutschsprachigen Bereich gibt, beispielsweise den Leitern der Ikonen-Museen in Frankfurt und Recklinghausen.

Marburg

Guntram Koch

Thomas Head: Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800–1200 (= Cambridge studies in medieval life and thought. Fourth series 14), Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney (Cambridge University Press) 1990, 17, 342 S., Ln. geb., ISBN 0-521-36500-7.

Das Orléanais hat in der Geschichte Frankreichs eine wichtige Rolle gespielt, besonders während des hohen Mittelalters. Die ersten kapetingischen Könige, so Hugo Capet (987–996) und Robert II. (996–1031), bevorzugten Orléans als Residenzort. Auch in kirchlicher und religiöser Hinsicht war die Loirelandschaft bedeutsam. Die Abtei Fleury, die seit dem siebten Jahrhundert den Anspruch erhob, die sterblichen Überreste Benedikts von Nursia zu besitzen, strahlte als monastisches Zentrum weit über die Region hinaus aus. König Philipp I. von Frankreich (1060–1108) sollte im übrigen dort, in Saint-Benoît-sur-Loire, seine letzte Ruhestätte finden. Angesichts der Bedeutung der Loirelandschaft ist es naheliegend, der Entwicklung der Hagiographie und dem Heiligenkult in der Diözese Orléans eine eingehendere Untersuchung zu widmen. Deren Grundlage stellen neben chronikalischen Notizen besonders Heiligenviten und Mirakelliteratur dar.

Wie Thomas Head hervorhebt, weisen die Quellen im Untersuchungszeitraum eine unterschiedliche Dichte auf. Während nach dem Befund des Verfassers vom ausgehenden 10. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts mehr als 30 hagiographische Werke im Bistum Orléans entstanden, ging die entsprechende Zahl für die Zeit von 1050 bis 1120 auf weniger als zehn zurück. Nur drei hagiographische Werke stammen aus den restlichen Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts (vgl. S. 58 f.). Der großen Textproduktion in der zuerst genannten Phase entsprachen vielfache Bemühungen im gesamten Bistum, die Kirchen, Stifte und Klöster wieder instand zu setzen und neue geistliche Niederlassungen zu gründen. Manches ist

auf König Robert II. zurückzuführen. Die vielfältige Förderung durch die kapetingischen Könige trug zum Aufschwung der geistlichen Zentren bei. Reformanstöße von anderen Klöstern, zum Beispiel Cluny, kamen hinzu.

Ein wesentliches Verdienst des Verfassers besteht darin, daß er zahlreiche Beobachtungen zur Kulturlandschaft des Orléanais und zu deren Entwicklung bis zum beginnenden 13. Jahrhundert mitteilt und somit ein facettenreiches Bild der Heiligenverehrung und der hagiographischen Genese zeichnen kann. Sowohl ältere, d.h. schon in der karolingischen Epoche gepflegte Kulte, die beispielsweise einer Anordnung des Bischofs Walterius von Orléans vom 25. Mai 871 zu entnehmen sind, als auch die Verehrung jüngerer Heiliger aus der frühen kapetingischen Zeit, darunter auch Einsiedler wie Gregor von Nicopolis, bestimmten die Gesamtentwicklung in dem Loirebistum. Der Verfasser vermag an Beispielen zu zeigen, daß manches darauf ausgerichtet war, den Patron des eigenen Kanonikerstifts oder Klosters, zuweilen auch einen Vorsteher der Kommunität, hagiographisch in Form einer Vita oder eines Mirakelberichts besonders herauszustellen. Dies konnte auch dem Kampf um bestimmte Rechte und Privilegien dienlich sein, zum Beispiel gegenüber dem Bischof oder weltlichen Großen. Daß hierbei Fleury eine erkennbar hervorgehobene Rolle in der Diözese Orléans einnimmt, überrascht nicht.

Dem Band sind zwei Abbildungen beigegeben: eine Karte zum Orléanais (S. 28) und eine Genealogie der adeligen Familie Pithiviers (S. 260), aus der mehrere Bischöfe von Orléans hervorgingen. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Register beschließen den Band.

Münster

Andreas Sohn

Consuetudines canonicorum regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath. Lateinisch-Deutsch. Text erstellt von Stefan Weinfurter, Übersetzung und Einleitung von Helmut Deutz (= Fontes Christiani 11/1-2) Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York (Herder) 1993, 11, 570 S., kt., ISBN 3-451-22114-4, 3-451-22115-2.

Der vorliegenden zweisprachigen Ausgabe der *Consuetudines* liegt (trotz der Abweichung im Titel, s. dazu unten) im lateinischen Text sowie im Testimonien-Ap-

parat die maßgebliche, kritische Edition von St. Weinfurter (CCM 48) aus dem Jahre 1978 zugrunde, die hier keiner erneuten Würdigung bedarf. (Die unwesentlichen Änderungen gegenüber dem Textbild von CCM 48 werden in Bd. 1, S. 107 erläutert).

Daß dieser Text nun in einer handlich präsentierten Übersetzung vorliegt, darf grundsätzlich begrüßt werden, denn man kann hoffen, so vielleicht ein größeres Publikum an diese eher spröden, für die Kenntnis mittelalterlicher Verhältnisse aber ungemein interessanten Texte heranzuführen, die bisher doch vornehmlich im engeren Kreise der Spezialisten Interesse fanden. Der Übersetzer, bereits durch eine bemerkenswerte Dissertation über das Regularkanonikerstift Klosterrath hervorgetreten, ist mit dem topographischen wie dem allgemein spirituell-monastischen Umfeld dieser Texte ganz und gar vertraut, was der in der Sache durchweg präzisen und stilistisch angenehmen Übersetzung außerordentlich entgegenkommt. Die Übertragung ist durch einen vorbildlichen Kommentar gestützt, der Querverweise innerhalb der *Cons. Rod.* bietet, durchgehend die Beziehungen und Berührungen zu anderen *Consuetudines* (benediktinischer wie regularkanonischer Provenienz) aufnimmt, Querverbindungen zu sonstigen monastischen und profanen Texten sichtbar macht und schließlich zu den einzelnen Sachproblemen die wichtigste Spezialliteratur auführt.

Besondere Erwähnung verdient darüberhinaus die ausführliche Einleitung (Bd. 1, S. 7–106) des Übersetzers. Hier findet sich einmal der neueste, Weinfurters These [CCM 48, Einleitung, S. XVI ff.] partiell modifizierende Forschungsstand zu Zeit, Ort und Autor des Textes [Ergebnis: der gesamte Text ist von Abt Richer in Klosterrath vor 1122 verfaßt; Beteiligung von Springirsbach lag nicht vor; daher der Titel: «*Cons. can. regul. Rodenses*» entgegen Weinfurter: «*Cons. can. regul. Springirsbacenses-Rodenses*»]. Desweiteren findet sich ein ausführlicher Überblick über die Frühgeschichte von Klosterrath, der besonderen Rolle des Abtes Richer – ehemals Mitglied Rottenbuchs, des „angesehensten Reformstiftes der Regularkanoniker in Deutschland“ – in diesem Prozeß, sowie ein Abriß zur Geschichte der Regularkanoniker allgemein. Zwei Drittel der Einleitung allerdings wenden sich den *Cons. Rodenses* selbst zu und geben konzentrierte Überblicke über das Verhältnis des Textes zu den Augustinus-Regeln, er-

läutern die zentralen spirituellen Schwerpunkte des Textes (geistliche Grundhaltungen; Askese; Schuld und Strafe; liturgisches Gebet und persönliches Beten; *vita communis*) und bieten schließlich eine Charakteristik Richers als eines hervorragenden Lehrers der *vita canonica*. Die Einleitung bietet einen gelungenen, kompetenten Überblick über die Entwicklung der Regularikanoniker unter besonderer Berücksichtigung von Klosterrath.

Im ganzen wird hier nicht nur ein ungewöhnlicher Text aus dem Umfeld der Regularikanoniker in Übersetzung geboten, es wird vielmehr zugleich ein breiterer Zugang eröffnet zu einer ganzen Gattung von Texten, die noch so manche Überraschung bereithalten für die Kenntnis des Mittelalters.

München

Georg Jenal

Bernhard Steinhauß: *Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600)*. Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 132), Münster (Aschendorff) 1993, 32, 269 S., kt., ISBN 3-402-03794-7.

Lange Zeit hat Kardinal Giovanni Ludovico Madruzzo im Schatten der Forschung gestanden. Noch im vierten Band seiner „Geschichte des Konzils von Trient“ bedauerte Hubert Jedin 1975, daß bisher über Giovanni Ludovico Madruzzo noch keine Biographie vorliege, obschon er als Mitglied der „Congregatio Germanica“ und als Legat in Deutschland große Bedeutung ausgeübt habe. Die Anregung von Jedin fiel auf fruchtbaren Boden. Burkhard Roberg hat in seinem Beitrag „Türkenkrieg und Kirchenpolitik“ 1986 die kirchenpolitische Bedeutung von Madruzzo herausgestellt. Die Legation von Madruzzo zum Reichstag in Augsburg 1582 würdigte 1990 Severino Vareschi. Über die Visitation, die er 1579/81 in seiner Diözese Trient durchführen ließ, berichtete 1993 Cecilia Nubola. Jetzt legt Bernhard Steinhauß eine Gesamtdarstellung seines Lebens und Wirkens vor. Mit Recht hebt er hervor, daß Madruzzo zu den einflußreichen Reformbischöfen der nachtridentinischen Zeit gehört.

Einleitend macht Steinhauß mit den Quellen und der Literatur bekannt, skizziert die Kindheit und Jugend von Madruzzo, berichtet über seinen Bildungsweg, seine Ernennung zum Kardinal, sei-

ne Teilnahme am Konzil von Trient und seine Tätigkeit als Bischof. Ein weiteres Kapitel ist seinem Dienst an der Römischen Kurie gewidmet. Unter dem Pontifikat von Gregor XIII. wirkte er in der Kongregation des Hl. Offiziums und der neugegründeten „Congregatio Germanica“. Steinhauß berichtet auch über seine Legationstätigkeit und seine Vermittlungsbemühungen zwischen Reich und Kurie. Das letzte Lebensjahrzehnt des Bischofs ist ausgefüllt durch seine Bemühungen um die Verwirklichung der tridentinischen Reform und seine Vermittlerrolle im Gnadenstreit.

Von besonderem Interesse ist das Kapitel über Madruzzo als Reformator. Steinhauß informiert über Grundlagen, Ziele und Inhalte des Reformprogramms. Mit Recht weist er darauf hin, daß bei der Erforschung der Reformationsgeschichte dem Konzil von Trient eine herausragende Bedeutung zukommt. Dauerhafte Wirkung erlangte das Konzil durch die Unterstützung, die die nachtridentinischen Päpste der Durchführung der Reformdekrete gewährten. Die von Madruzzo konzipierte Reform ist nach Steinhauß ihrem Wesen nach als „Katholische Reformation“ zu beschreiben. Sein Verdienst bestehe vor allem darin, daß er der vom Konzil aufgezeigten Richtung für die Erneuerung der Kirche praktische Geltung verschafft habe. Die Bedeutung des Kardinals liege nicht zuletzt in der Durchführung des Trienter Reformwerkes im Reich. Madruzzo habe die nachtridentinische Kirche in Deutschland nachhaltig mitgeprägt.

Die Arbeit ist eine gründliche Untersuchung mit reicher Verwertung der Quellen und der Literatur. Bei der Lektüre fielen mir einige Kleinigkeiten auf: So ist S. 19 bei Molanus der Vorname nicht angegeben. S. 36 muß es heißen: Concilium Tridentinum statt Corpus Tridentinum. S. 39 Häretiker statt Herätiker. S. 168: Der Katechismus von Witzel (1535) ist in deutscher, nicht lateinischer Sprache geschrieben. Der Name des Meißner Bischofs lautet: Johannes von Maltitz, nicht Johansen. S. 238: Die Dissertation von Benno von Bundschuh ist 1988 gedruckt. Steinhauß zitiert noch die maschinenschriftliche Ausgabe.

Diese und ähnliche Unvollkommenheiten hindern nicht unseren Dank an den Verfasser für seine fundierte Würdigung des Trienter Kardinals, der es verdient hat, daß sein fruchtbares Wirken für Kirche und Reich herausgestellt wurde.

Freiburg

Remigius Bäumer

Ulrich Horst: *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt*. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (= Münchner Kirchenhistorische Studien 8), Stuttgart – Berlin – Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1996, 164 S., Ln. geb., ISBN 3-17-013799-9.

Sicher zu den theologiegeschichtlich bedeutsamsten Auseinandersetzungen des Spätmittelalters gehört der im Pontifikat Johannes XXII. kulminierende Armutsstreit im Minoritenorden. Mit ihm verknüpfte sich kirchenpolitisch wieder ein schweres Ringen zwischen Kaisertum und Papsttum, das in ein Schisma führte. Bekanntlich taucht damals aber auch erstmalig die Idee von der Irrtumslosigkeit päpstlicher Verfügungen auf, worüber man durch das freilich nicht unbestritten gebliebene Buch von Brian Tierney (*Origins of Papal Infallibility*) (1972, ²1988) informiert ist. Von franziskanischer Seite wurde damit gegen Papst Johannes XXII. argumentiert, um frühere, für die minoritische Armutsidee günstige Papstbulen (insbesondere „*Exiit qui seminat*“ Nikolaus' III. von 1279) in ihrer Gültigkeit zu bewahren. Auch wer (aus welchen Gründen immer) den avignonesischen Papst und Gegner des die Minoriten unterstützenden Kaisers Ludwig des Bayern nicht gerade sympathisch findet, wird zugeben müssen, daß seine und seiner Ratgeber theologische Position richtig war, läßt sich doch wahre Christlichkeit nicht mit den Kategorien von arm oder reich am Vorhandensein oder Mangel an Besitz messen. – Es ist das Verdienst des vorliegenden Buches, daß es hilft, die Debatte zu verfolgen und nachzuvollziehen, die seit dem aus eigentlich nichtiger Ursache neu ausgebrochenen Armutsstreit 1321 und der vom Papst verfügten Freigabe der Diskussion über die Nikolaus-Bulle 1322 viele Theologen beschäftigt hat. In chronologischer Reihenfolge werden rund ein Dutzend Schriften referiert und analysiert, größtenteils aus Drucken, aber auch aus noch unedierten Handschriften, was natürlich besonders wertvoll ist. Die Minoriten Bonagratia de Bergamo und der General Michael von Cesena stehen wohl nicht zufällig gerade dominikanischen Autoren gegenüber, wie Hervaeus Natalis, Durandus de San Porciano, Petrus de Palude und Aeneas de Tolomeis, auf deren Meinung sich der Papst stützte. Der Armutsstreit war ja auch eine Auseinandersetzung zwischen den beiden Bettelorden. Auf Thomas von Aquin konnten sich die einen und mit ihnen der Papst berufen; ein un-

ter dem Namen des Duns Scotus überlieferter Traktat „*De perfectione statuum*“ liefert, ebenfalls noch aus der Zeit vor dem Streitausbruch, wenn schon nicht die radikale Gegenposition, so doch mäßigende und mahnende Akzente. Daß sich der deutsche König Ludwig IV. 1324 in seiner Sachsenhäuser Appellation die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Minoriten und Avignon zunutze machte für ein Vorgehen gegen den Papst, ist seit langem bekannt, weniger aber, daß sich auch König Robert von Sizilien mit einem Libell eingemischt hat. – Die Besprechung des Inhalts der einzelnen Traktate folgt ihrem Gedankengang. Ausführliche Zitate in den Fußnoten ersparen die Nachschau in oft ohnehin ungenügenden oder schwer zugänglichen Editionen oder müssen diese gar ersetzen, wo nur Handschriften vorhanden sind. Der Bearbeiter läßt vor allem die Autoren sprechen und tritt hinter ihnen mit seiner Meinung zurück, doch wird die einschlägige Literatur natürlich genannt. Daß seine Auswahl im wesentlichen auf die zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts beschränkt ist und den Streit der radikalen Minoriten und ihrer Förderer mit dem Papst nicht weiterverfolgt, mag man bedauern, kann es aber auch verstehen, weil dann auch die Auseinandersetzungen über die Visio beatifica hätten einbezogen werden müssen. Wilhelm Ockham wird zwar öfters genannt, aber nicht im Detail besprochen. – Der Ausgang des Armutsstreites war insofern enttäuschend, als er nur den hierarchischen Standpunkt in der katholischen Kirche festigte, die Lehrautorität des Papstes und die Apostolizität des Episkopates, nicht aber frömmigkeitsgeschichtliche Wirkungen zeitigte. Auch darüber nachzudenken, regt das Buch von Horst verdienstvoll an.

Tübingen

Harald Zimmermann

Bruno Neveu: *L'erreur et son juge*. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne (= Istituto italiano per gli studi filosofici. Studi 12), Napoli (Bibliopolis) 1993, 758 S., kt., ISBN 88-7088-276-4.

Der Verfasser des Werkes, der durch einschlägige Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte und Diplomatik hervorgetreten ist, geht in diesem umfangreichen Band mit dem plakativen Titel „Der Irrtum und sein Richter“ den kirchlichen Zensuren, vor allem im 17.

und 18. Jahrhundert, nach. Im ersten Kapitel („Vestigia“, 35–128) wird das Zensursystem, dessen Perfektionierung durch die Universitäten und ihre Theologischen Fakultäten und dessen Übernahme durch den römischen Pontifikat vorgestellt. Das zweite („Antiquitas redux“, 129–238) widmet sich den Grundlagen der Thematik in der Vätertradition (Augustinus). Die großen Entwicklungslinien der positiven Beurteilungen („qualificationes“) bzw. negativen Verwerfungen („censurae“) von Lehrmeinungen sind Gegenstand des zentralen dritten Kapitels (239–381), treffend überschrieben mit „Ars censoria“; es geht auch auf die Kritiken einiger Autoren ein, die selbst eine Zensur vom Hl. Offizium erhalten hatten. Bemerkenswert sind die zusammengetragenen verschiedenen Bezeichnungen theologischer Noten, die sich bis hin zu Listen mit feinsten Abstufungen erstrecken, wie z.B. der alphabetischen Liste des Giovanni Antonio Sessa, erschienen im Jahre 1709, die allein unter dem Anfangsbuchstaben A elf Einträge enthält: „1) Abrogata; 2) Acerba; 3) Aequivoca; 4) Ambigua; 5) Amphibologica; 6) Antiquata; 7) Apocrypha; 8) Arrogans; 9) Aspera; 10) Aversiva a suscipienda religione christiana; 11) Anxia ...“ (S. 326). Das vierte Kapitel („Pervigil Argus“, 383–503) beschäftigt sich mit den iberischen und römischen Institutionen der Inquisition. Gegenstand des fünften Kapitels („Sensus et sententia“, 505–746) sind die Art und Weise, wie Werke und Lehrsätze abgeschätzt werden.

Da zahlreiche der von ihm herangezogenen Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts in Vergessenheit geraten bzw. schwer zugänglich sind, verwendet Neveu viele, auch längere lateinische Zitate, die oft für den deutschsprachigen Leser leichter verständlich sind als das vom Verfasser gewählte gehobene Französisch. Ein Literaturverzeichnis und Register hätten die Benutzung dieses umfangreichen Werkes erleichtert, auch wenn sie nicht in das Konzept des vom Verfasser gewählten literarischen Genus des Essays passen. Der an der Kirchengeschichte, insbesondere an der Dogmen- und kirchlichen Rechtsgeschichte, Interessierte wird aus den Ausführungen Neveus und dem von ihm aufbereiteten Quellenmaterial wertvolle Anregungen erhalten.

München

Franz Kalde

Friedrich-Martin Balzer (Hrsg.): *Ärgernis und Zeichen. Erwin Eckert – Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben*, Bonn (Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger) 1993, 389 S., geb., ISBN 3-89144-168-1.

F.-M. Balzer, seit langem als ausgezeichnete Kenner des Religiösen Sozialismus der Weimarer Republik ausgewiesen, legt als Herausgeber ein neues Buch über Erwin Eckert (1893–1972) vor. Eckert, in den 20er Jahren der „Volkstribun“ der religiös-sozialistischen Bewegung und Herausgeber des „Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes“, trat 1931 als erster ev. Pfarrer in die KPD ein. Die Folgen sind bekannt: 1933 verhaftet, 1936 zu 3 Jahren Zuchthaus verurteilt. Nach 1945 Staatskommissar im badischen Kabinett, MdL 1947–1956 für die KPD, Kampf gegen die Wiederaufrüstung der BRD, „Düsseldorfer Prozeß“ 1959/60. Neben Beiträgen von Gert Wendelborn, Frank Deppe, Emil Fuchs, Hans-Werner Bartsch u.a. enthält der Band wichtige Texte von Eckert selbst, so die „Vernehmung zur Person“ (eine biographische „Auskunft“ über seine dramatische Lebensgeschichte vor dem Düsseldorfer Landgericht am 10. 11. 1959), ferner die „Impressionen aus dem Ersten Weltkrieg“ sowie zwei Reden vom 24./25. 5. 1946 in Mannheim und Heidelberg, die die Massenwirksamkeit des großen Redners und Agitators der Weimarer Zeit erahnen lassen. Die Herzmitte des Buches sind für mich die „Briefe aus dem Gefängnis“ von 1933 an seine Frau Elisabeth. Sie sind überdies ein Zeitdokument ersten Ranges, besonders im Hinblick auf die historische Zäsur und das Schicksal der Freunde wie Lempp, Kappes, Piechowski u.a. „Sozialistischer Revolutionär aus christlichem Glauben“ (so der Untertitel) – was das in der Tiefe bedeutet, zeigen diese Dokumente. Hier lebte ein Hellsichtiger, ein Kämpfer gegen Antisemitismus und Unmenschentum unter uns, aber die Zeitgenossen stellten sich taub.

Frankfurt am Main

Heinz Röhr

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Eugenio Andreatta: Lutero e Aristotele*, Padua (CUSL Nuova Vita) 1996, 326 S., kt.
- Wilhelm Baum: Rudolf IV. der Stifter*. Seine Welt und seine Zeit, Graz – Wien – Köln (Verlag Styria) 1996, 399 S., geb., ISBN 3-222-12422-1.
- Egon Boshof: Ludwig der Fromme*, Darmstadt (Primus Verlag) 1996, 10, 305 S., geb., ISBN 3-89768-020-4.
- Jutta Burggraf: Teresa von Avila*. Humanität und Glaubensleben, Paderborn – München – Wien – Zürich (Ferdinand Schöningh Verlag) 1996, 596 S., geb., ISBN 3-506-71819-3.
- Ute Caumanns: Die polnischen Jesuiten, der Przegląd Powszechny und der politische Katholizismus in der Zweiten Republik*. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse Polens zwischen den Weltkriegen (1918–1939) (= Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund B 55), Dortmund (Forschungsstelle Ostmitteleuropa, Universität) 1996, 451 S., kt., ISBN 3-923293-51-8.
- Ernst Dassmann: Kirchengeschichte II/1*. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (= Studienbücher Theologie 11,1), Stuttgart – Berlin – Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1996, 224 S., kt., ISBN 3-17-012045-X.
- Hans R. Guggisberg: Sebastian Castellio 1515–1563*. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1997, 9, 353 S., ISBN 3-525-55303-X.
- Stefan Hörner: Der Vatikan und die Neuordnung Europas*. Die Bundesrepublik Deutschland und die katholische Kirche im europäischen Integrationsprozeß 1948–1958 (= Europäische Hochschulschriften 3, 690), Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 1996, 9, 385 S., kt., ISBN 3-631-49775-X.
- Thomas Kluck: Protestantismus und Protest in der Weimarer Republik*. Die Auseinandersetzungen um Fürstenenteignung und Aufwertung im Spiegel des deutschen Protestantismus (= Europäische Hochschulschriften 23, 583), Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 1995, 336 S., kt., ISBN 3-631-50023-8.
- Hans-Walter Krumwiede: Kirchengeschichte Niedersachsens*. Zweiter Band. Vom Deutschen Bund 1815 bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland 1948, Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1996, 11, 360 S., kt., ISBN 3-525-55432-X.
- Dietrich Kurze: Klerus, Ketzer, Kriege und Prophetien*. Gesammelte Aufsätze hrg. von Jürgen Sarnowsky, Marie-Luise Heckmann und Stuart Jenks unter Mitwirkung von Mario Glauert, Warendorf (Fahlbusch Verlag) 1996, 12, 510 S., kt., ISBN 3-925522-15-8.
- Hartmut Leppin: Von Constantin dem Großen zu Theodosius II*. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret (= Hypomnemata 110), Göttingen (Vandenhoeck & Rupprecht) 1996, 8, 350 S., kt., ISBN 3-525-25298-X.
- David E. Luscombe / Gillian R. Evans (Hrsg.): Anselm*. Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1996, 394 S., geb., ISBN 1-85075-591-4.
- Claudia Märkl: Kardinal Jean Jouffry (1473)*. Leben und Werk (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 18), Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1996, 397 S., Ln. geb., ISBN 3-7995-5718-0.
- Annick Martin: Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S., Rom (École française de Rome) 1996, 927 S., kt., ISBN 2-7283-0353-3.
- Ludwig Richter: Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung* (= Schriften des Bundesarchiv 47), Düsseldorf (Droste Verlag) 1996, 19, 726 S., Ln. geb., ISBN 3-7700-1600-9.
- Livio Rota: Le nomine vescovili e cardinalizie in Francia alla fine del sec. XIX* (= Miscellanea Historiae Pontificiae 62), Rom (Pontificia Università Gregoriana) 1996, 15, 371 S., kt., ISBN 88-7652-690-0.

UNTERSUCHUNGEN

Antijudaismus und spätmittelalterliche Bußfrömmigkeit: Die Predigten des Franziskaners Bernhardin von Busti (um 1450–1513)¹

Hans-Martin Kirm

1 Einführung

Das Verhältnis von Juden und Christen steht in der Zeit des Spätmittelalters im Zeichen wachsender Entfremdung und Polarisierung. Die Pogrome im Zusammenhang mit der Pestwelle Mitte des 14. Jahrhunderts setzen im Römischen Reich einen erstmals längerfristigen Prozeß der Schwächung des herkömmlich städtisch geprägten Judentums in Gang.² Was mit den Pogromen beginnt, pflanzt sich bis ins 16. Jahrhundert hinein fort in der offiziellen Politik der Stadtvertreibungen. Wichtige Zufluchtgebiete für jene, die sich eine neue Heimat suchten, werden Polen und das obere und mittlere Italien. Besonders die 1492 aus Spanien und wenige Jahre später aus Portugal zu Tausenden ausgewiesenen Juden drängen nach Italien. Städte wie Venedig oder das Herzogtum Ferrara, aber auch der Kirchenstaat, erweisen sich in ihrer Aufnahmepolitik als relativ tolerant. Andere Orte wie Genua verweigern sich den Flüchtlingen, und dies nicht zuletzt aufgrund der langjährigen antijüdischen Agitation franziskanischer Wanderprediger.³

¹ Leicht überarbeitete Fassung der im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 17. Dezember 1996 gehaltenen öffentlichen Antrittsvorlesung. Die Abk. folgen dem Abk.verz. der TRE, 2. überarb. u. erw. Aufl., zusammengestellt v. Siegfried M. Schwertner, Berlin u.a. 1994.

² Vgl. František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jh. als Krisenzeit (VM-PIG 86), 3. Aufl., Göttingen 1994, bes. T. 3; ders., Die Juden in ihrer ma. Umwelt, in: Alfred Ebenbauer u.a. (Hg.), Die Juden in ihrer ma. Umwelt, Wien u.a. 1991, 53–65. Klaus Bergdolt, Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des MA, München 1994, 119–145.

³ Von den älteren Gesamtdarst. sei hier nur erwähnt: Simon Dubnow, Weltgesch. des jüd. Volkes. Von seinen Urfanfängen bis zur Gegenwart, übers. v. A. Steinberg, 6 Bde., Berlin 1925–1929, Bde. 5 u. 6 (1927); zu Italien vgl. das Standardwerk v. Cecil Roth, The History of the Jews in Italy, Philadelphia 1946, 103–288, bes. 166–176; weiter s. Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, 2. verm. Aufl., Bde. 9–

Damit ist kurz die Situation umrissen, in welcher der Franziskanerobservant Bernhardin von Busti seine Wirksamkeit entfaltet. Sie fällt hauptsächlich in die 1480er und 90er Jahre. Geboren um 1450 in Mailand als Sproß der stadtbekannten Familie de Busti, tritt er 1475 den Franziskanerobservanten bei. Neben einer ausgesprochen weitläufigen philosophischen und theologischen Bildung kennzeichnen ihn umfangreiche, im Studium beider Rechte erworbene juristische Kenntnisse, die er voll in sein scholastisch geprägtes Denken einbringt.⁴ Von besonderem Interesse ist der für seine Zeit bedeutende, aber heute weithin vergessene Franziskanerobservant durch die nähere historische Konstellation, in der er steht. Er gehört zum einen in den Kreis der oberitalienischen Franziskanerobservanten, die sich als strikte Gegner einer toleranten Judenpolitik und zunehmend als Anwälte der Judenvertreibung profiliert haben; zum anderen bündelt und intensiviert er als einer der letzten wichtigen geistlichen Schriftsteller und Prediger in der Schule des Bernhardin von Siena (1380–1444) zentrale Anliegen der franziskanischen Buß- und Lehrpredigt, in der sein Antijudaismus verwurzelt ist. Zudem steht sein Wirken gemäß der Ordenstradition in einem spezifisch städtischen Kontext, der sich trotz eigener Prägung nicht prinzipiell von dem nördlich der Alpen unterscheidet und die Frage nach dem Verhältnis von Andijudaismus und Bußfrömmigkeit in einen weiteren mitteleuropäischen Zusammenhang stellt.⁵

17: Late Middle Ages and Era of European Expansion, 1200–1650, New York u.a. 1965–1980, Bd. 10, 220–296; Bd. 11, 249–262; 271–289; Haim Hillel Ben-Sasson (Hg.), *Gesch. des jüd. Volkes*, Bd. 2: Vom 7.–17. Jh. Das MA, v. H. H. Ben-Sasson, München 1979, 3. Aufl., 1994, s. Reg. Stichwort Italien; Moses A. Shulvass, *The History of the Jewish People*, Bd. 3: The Late Middle Ages, Chicago 1985, bes. Kap. 1–3 u. 5; Friedrich Battenberg, *Das Europ. Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüd. Umwelt Europas*, Bd. 1: Von den Anfängen bis 1650, Darmstadt 1990, Kap. 5 u. 6; Hermann Greive, *Die Juden. Grundzüge ihrer Gesch. im ma. und neuzeitlichen Europa* (WB-Forum 74), 4. erg. Aufl., Darmstadt 1992, 48–60; Robert Bonfil, *Aliens Within: The Jews and Antijudaism*, in: *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Bd. 1: Structures and Assertions, hg. v. Thomas A. Brady jr. u.a., Leiden u.a. 1994, 263–302 (mit Bibliogr.).

⁴ Zur Orientierung vgl. die Lexikonart. v. Lorenzo Di Fonzo, in: EC 2 (1949), 1405f.; R. Manselli, in: LMA 1 (1980), 1972; Wilhelm Forster, in: LThK, 3. Aufl., 2 (1994), 278; Angaben zum familiären Hintergrund finden sich auch bei Hubert Élie, *Contribution à l'étude du statut des Juifs en Italie aux XV^e et XVI^e siècles. L'opinion de Bernhardin de Busti*, in: RHR 142.1952, 67–96, 68. Wie viele der Ordensbrüder seiner Zeit kam Bernhardin von Busti aus der oberen Bevölkerungsschicht, der Vater Laurentio war Jurist und Mitglied des *consiglio giustizia*, des obersten Gerichtshofs in Zivilangelegenheiten in Mailand; zum Konvent in Legnano bei Mailand, in den Bernhardin von Busti eintrat, vgl. AMin 13, 441 XVII (S. 508); John R. H. Moorman, *Medieval Franciscan Houses* (FIPH 4), New York 1983, 257.

⁵ Zu Stadtbegriff und -geschichte vgl. Rolf Sprandel, *Verfassung und Gesellschaft im MA*, 5. überarb. Aufl., Paderborn u.a. 1994, bes. 207ff.; Leonardo Benevolo, *Die Stadt in der europ. Gesch.*, München 1993; zur politischen Geschichte s. Josef Engel (Hg.), *Die Entstehung des neuzeitlichen Europa* (HEG 3), Stuttgart 1971 (4. Aufl. 1994), bes. §§ 2f., 15 (zu Mailand ebda., 856, 862f., 865f.).

Zunächst einige Bemerkungen zur Begrifflichkeit. Aufgrund der primär von Theologie und Frömmigkeit bestimmten weltanschaulich-religiösen Gegnerschaft zum Judentum ziehe ich den Begriff des Antijudaismus dem des Antisemitismus vor. Dieser etabliert sich zwar immer mehr als epochenübergreifender und alle gesellschaftlich relevanten Momente von Judenfeindschaft umfassender, also auch den in erster Linie religiös motivierten Antijudaismus einschließender Begriff, doch macht er diesen nicht überflüssig. Was sich im Blick auf die Wirkung oft nicht auseinanderhalten läßt – die Gegnerschaft im Glauben impliziert in der Regel auch eine gesellschaftlich-rechtliche und allgemein-moralische Deklassierung – bleibt in den Ursachen doch zu unterscheiden. Dies gilt vor allem im Interesse der Frage nach den spezifisch kirchlichen Inhalten und Tradierungswegen anti-jüdischer Vorurteile sowie ihrer jeweiligen Funktion. Dabei spielen die Übergänge vom Antijudaismus als theologie- und frömmigkeitsbezogener Bestimmung des religiösen Gegensatzes zum Antisemitismus im engeren Sinne, verstanden als willkürlich oder programmatisch auf Verschlechterung des herkömmlichen jüdischen Sonderstatus in der Gesellschaft zielende Degradierungs- und Marginalisierungspraxis unter Inanspruchnahme spezifisch antijüdischer Irrationalismen, eine wichtige Rolle. Zu letzteren zählen insbesondere der Ritualmordvorwurf sowie die Momente der Häretisierung und Dämonisierung der Juden. Die besondere Verbindung dieser Elemente, nicht unbedingt ihre Exklusivität, unterscheidet den mittelalterlichen Antisemitismus von sonstigen obrigkeitlichen Ausgrenzungsbemühungen gegenüber Randgruppen der Gesellschaft wie auch von den Ketzer- und Hexenverfolgungen.⁶

Mit dem Stichwort „Bußfrömmigkeit“ ist zunächst das von der franziskanischen Buß- und Sittenpredigt angestrebte Ziel gemeint, wie sie der tugend- und damit erziehungsbestimmte Bußbegriff vorgibt, also der Erwerb einer handlungsrelevanten religiös-ethischen Grundhaltung, in der sich intensives Sündenbewußtsein und gesteigerte Kirchlichkeit entsprechen. Sodann denke ich mit diesem Begriff aber auch weite Teile der spätmittelalterlichen kirchlichen Praxis idealtypisch zu erfassen, insofern Heilssuche und Heilsvermittlung für breite Kreise nicht ohne Bußgesinnung vorstellbar waren, wie unterschiedlich deren praktische Relevanz auch gewesen sein

⁶ Eine fundamental angelegte, historiographisch orientierte Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus hat Gavin I. Langmuir in Aufnahme älterer empirisch-religionspsychologischer Ansätze (William James) vorgelegt, s. dessen *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley u.a. 1990, und ders., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990, bes. P. 5. Nach L. unterscheidet sich der Antisemitismus vom nonrational-xenophoben Antijudaismus vor allem durch seinen irrational-chimärischen Charakter, wie er zuerst im Kontext der Ritualmordphantasie wirksam geworden ist. L. weist zu Recht darauf hin, daß zwischen neutestamentlicher bzw. (alt-)kirchlicher Christologie und Antisemitismus kein ursächlicher Zusammenhang besteht, vielmehr die erstere als zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung des letzteren zu sehen ist. Zur historischen Gesamtentwicklung s. auch Heiko A. Oberman, *The Stubborn Jews. Timing the Escalation of Antisemitism in Late Medieval Europe*, in: *YLBI* 34.1989, XI–XXV; weitere Lit. zur Antisemitismusdebatte bei Bonfil, *Aliens Within* (Anm. 3), 299 (2.).

mag.⁷ Besondere Beachtung verdient, daß der Bußbegriff noch nicht privatisiert ist, sondern Wohl und Heil des Gemeinwesens als kirchlich-bürgerlicher Einheit mit umschließt. Je mehr nun diese Einheit als sakrale Größe gefaßt und als gefährdet erfahren wird, desto problematischer gestaltet sich das Verhältnis zu den Juden, die sich als randständige Fremde dem christlich motivierten Integrationsdrang schon durch ihre bloße Existenz widersetzen und damit bevorzugter Gegenstand forcierter Ausgrenzung wurden.

2 Antijudaismus und Sakralisierung

Dies führt zur These: Der Antijudaismus des Bernhardin von Busti ist wesentlicher Bestandteil einer bettelmönchischen Sakralisierungsstrategie im städtischen Kontext. Erwachsen ist sie aus den Impulsen der Klosterreform, den Erfahrungen des Scheiterns einer Gesamtreform der Kirche und einer starken apokalyptischen Endzeiterwartung. Ihr Ziel ist ein mittels Buß- und Sittenpredigt reformiertes Gemeinwesen und die Konstituierung der *res publica christiana* als endzeitlicher Sakralgemeinschaft. Dies bedeutet praktisch, wenn auch nicht theoretisch, eine Suspendierung des überkommenen mittelalterlichen Modells begrenzter, aber friedlicher Koexistenz zwischen Juden und Christen.⁸

Zur Erläuterung des Gesamtzusammenhangs sei kurz auf die Forschungssituation eingegangen. Längere Zeit hat die Vertreibungsproblematik wirtschaftliche und soziale Erklärungsversuche für das Schicksal der Juden im Spätmittelalter in den Vordergrund gerückt. Dies verleitete dazu, den Antijudaismus der Zeit primär als – allenfalls religiös kaschiertes – Wirtschafts- und Sozialproblem zu sehen.⁹ Zu Recht wird daher nun wieder verstärkt nach den religiös-mentalenen Faktoren gefragt, welche christlicherseits das Verhalten gegenüber den Juden wesentlich mitbestimmten.¹⁰ Dies ist im allgemeinen mit hohen Erwartungen an die Mentalitätsforschung verknüpft, vor allem aber verbunden mit der Hoffnung auf deren Fortentwicklung zu einer historischen Anthropologie, die, etwa im Sinne von Aaron Gurjewitsch, eine bislang nicht hinreichend geleistete Synthese von

⁷ Zu Frömmigkeit als religiöser Haltung und Praxis vgl. Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, ARG 56.1965, 5–31; ders., Spätmittelalter (Die Kirche in ihrer Gesch. 2, H 1), Göttingen 1966, 40–44; Ernst Schubert, Einf. in die Grundprobleme der dt. Gesch. im Spätmittelalter, Darmstadt 1992, 247ff. (Lit. 308ff., bes. 311).

⁸ Zur Stadt als Sakralgemeinschaft im reformatorischen Kontext vgl. zuletzt Berndt Hamm, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, bes. Kap. 1. Mit Ausnahme von Polen und Frankreich haben Forschungsprojekte zum Thema „Bettelorden und Stadt“ noch wenig Tradition, zur Franziskanerprovinz Saxonia vgl. Dieter Berg (Hg.), Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im MA und in der Neuzeit (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992.

⁹ So schon Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 422ff., bes. 428ff.; dagegen Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter v. Humanismus und Reformation, 2. Aufl., Berlin 1982, 16f.

¹⁰ Vgl. Bonfil, Aliens Within (Anm. 3), 265ff.

mental und sozialen Faktoren möglich machen und so auch vertiefte Einsichten in das epochenübergreifende Antisemitismus-Problem bringen soll.¹¹ Wie auch immer die Rolle der Kirchengeschichte hierbei näher bestimmt werden mag: Sicher ist, daß jener religiös-mentale und, ich ergänze: institutionelle Raum, in dem der spätmittelalterliche Antijudaismus mit seinen längerfristig wirksamen negativen Kollektivstereotypen und Vorurteilen angesiedelt ist, nicht ohne die Predigtliteratur der Zeit erschlossen werden kann.¹² Diese bildet neben den Flugschriften die wichtigste Gattung für die mit der Popularisierung des Antijudaismus verknüpfte Thematik, ist aber – vor allem im Blick auf dessen latente Formen und seine assoziative Präsenz in thematisch unterschiedlichen Zusammenhängen – noch kaum untersucht.¹³ Predigt und Predigtliteratur sind zwar zunächst Zeugnisse aktueller christlicher Selbstausslegung, sprechen aber in Glaubensvergewisserung und frömmigkeitspraktischen Anweisungen auch die religiöse Mentalität ihrer Trägergruppe aus, wie sie auch die der Zuhörer bzw. Leser ansprechen, indem sie an unmittelbare Gewißheiten im Umgang mit Fremden und Randgruppen appellieren oder diese – gerade in Krisenzeiten – neu zu etablieren suchen. Unser Interesse gilt vorrangig der Stufe der Propagierung entsprechend funktionalisierter Vorstellungen. Es ist davon auszugehen, daß die bettelmönchische Predigttagitation einen wichtigen Beitrag zur Verinnerlichung bzw. Prägung und Stabilisierung negativer kollektiver Grundeinstellungen in der Wahrnehmung der Juden geleistet hat, ohne daß dies für alle Ordenszweige und -prediger der Bettelmönche gleichermaßen behauptet werden könnte. Die nötigen Differenzierungen im weiteren Rahmen der vergleichenden Ordensforschung sind ebenso noch

¹¹ Für Gurjewitsch spielt die Erforschung der tragenden Elemente religiöser Weltanschauungen im Gesamtrahmen einer historischen Anthropologie eine wichtige Rolle, Aaron J. Gurjewitsch, *Stimmen des MA. Fragen von Heute. Mentalitäten im Dialog* (Edition Pandora 17), Frankfurt u.a. 1993, Abschn. I, 34. Für die historische Antisemitismusforschung bedeutet dies u.a., sich allgemein mehr Klarheit über den Stellenwert der Anleihen aus dem Bereich der Psychologie zu verschaffen; J. Katz weist immerhin auf das Problem, wenn er auf der Grundlage psychoanalytischer Einsichten von individuell und kollektiv gleichermaßen wirksamen „emotional besetzte[n] Bilder[n] von Juden und Judentum im Bewußtsein des Menschen“ spricht, welche „Generationen lang bestanden, auch wenn ihre geistigen Gründe längst verloren waren“, Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, Berlin 1990, 245, vgl. 240. S. auch Hyam Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York u.a. 1992, Kap. 10.

¹² Zur begrifflichen und sachlichen Problematik der Bestimmung einer Mentalität und ihrer Erforschung vgl. insb. Volker Sellin, *Mentalität und Mentalitätsgesch.*, in: HZ 241.1985, 555–598; Peter Dintzelbacher, *Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgesch.*, in: P. Dintzelbacher (Hg.), *Europ. Mentalitätsgesch. Hauptthemen in Einzeldarst.* (KTA 469), Stuttgart 1993, XV–XXXVII (mit Bibliogr.). Noch mehr Problemanzeige als Lösungsbeitrag sind m. E. die Überlegungen von Sven Grosse, *Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie*, in: ZKG 105.1994, 178–190; schon begrifflich hätte eine Auseinandersetzung etwa mit V. Sellin weitergeführt.

¹³ Vgl. Winfried Frey, *Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der dt. Lit. des MA*, in: Ebenbauer (Anm. 2), 37 u. 39.

zu leisten wie die Präzisierung der meist pauschalen Urteile in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht.

Hier soll vor allem über zwei lange wirksame Ansätze in der Forschung hinausgegangen werden. Der eine, bevorzugt katholische, beläßt es im Rahmen der Ordensgeschichte dabei, den Antijudaismus der Wanderprediger als Fortwirken zeitgenössischer Vorurteile zu sehen und diesen von ihrem kirchlichen Reformwillen, ihrem Engagement in der Laienbildung und der Seelsorge abzuheben oder ihn dem Grundanliegen sozialer Verantwortung in der Parteinahme für die Armen unterzuordnen.¹⁴ Der andere, in den großen Darstellungen zur jüdischen Geschichte vorherrschend, hebt den Fanatismus der Wanderprediger in Missionseifer und Judenhetze hervor, ohne auf die Hintergründe oder die Verknüpfung der Motive näher einzugehen.¹⁵

Beide Ansätze nehmen aus unterschiedlicher Perspektive Richtiges wahr, doch verzerrt sich das Gesamtbild. Weder ist der Antijudaismus der Wanderprediger nur zeitgenössisches Vorurteil noch Hauptinhalt ihrer Tätigkeit. Vielmehr ist er zu sehen als ein integraler Bestandteil ihres endzeitlich motivierten Drängens auf vertiefte Frömmigkeit in Buße und Umkehr und damit Moment eines zentralen kirchlichen Reformanliegens. So nimmt er eine wichtige Funktion in der zeitgenössischen Profilierung des – in den Augen der Observanten – verblaßten christlichen Nachfolgeideals wahr. Entscheidend ist dabei der Ansatz bei der Bußfrömmigkeit, die zu einer Art „Transfermedium“ des Antijudaismus wird. Mit einer entsprechenden Verinnerlichung des Antijudaismus ist am ehesten in den Kreisen der Bevölkerung zu rechnen, die den bettelmonchischen Anliegen gegenüber – seien sie negativ als Obrigkeits- und Kirchenkritik oder positiv als Drängen auf vertiefte Frömmigkeitspraxis vorgebracht – am weitesten aufgeschlossen waren, also vor allem den unteren und mittleren Bevölkerungsschichten der Städte.

Die in der These behauptete Sakralisierungsstrategie setzt auf eine umfassende Integrationsfähigkeit des von geistlichen und nicht weltlichen Rechten dominierten Gemeinwesens. Diese sakrale Integrationsvorstellung drängt den Antijudaismus der theologischen Tradition hin zur gezielten antisemitischen Agitation, mit der die Isolierung und Vertreibung der Juden betrieben wird. Der religiöse Gegensatz zwischen Juden und Christen erfährt eine derart zielstrebige Verschärfung, daß faktisch eine vom Antisemitismus freie Form christlicher Theologie und Frömmigkeit nicht mehr vorstellbar erscheint. Den Juden bleibt nach dieser Denkweise wie im spanischen Kontext nach der Eroberung Granadas 1492 nur die Alternative Konversion oder Verlassen des Landes. Charakteristisch für den Antijudaismus des Bernhardin von Busti ist die in diesem Rahmen vollzogene Über-

¹⁴ Vgl. Johannes Schlageter, Art. Franziskaner, in: TRE 11, 389–379; 394, 44ff.; John R. Moorman, A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517, Oxford 1968 (Lit.), P. 4, 441ff., zur Wucherproblematik ebda., 463, 470, 476, 528ff.; zum entsprechenden Urteil in Einzelstudien vgl. Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, neue, bearb. Aufl., 2 Bde. (BFr 1–2), Heidelberg 1964–1965, Bd. 1, 5ff., 510.

zeichnung des religiösen Gegensatzes zur offenen Feindschaft, und zwar als einer Feindschaft, welche die Juden selbst aktiv bestimmen. Das Judentum übernimmt in der Bußpredigt wie auch der Islam – besonders nach dem traumatischen Fall von Konstantinopel 1453 – in Aufnahme der Kreuzzugsmentalität die Funktion einer aggressiv-destruktiven antichristlichen Gegenwelt. Daher wird den Juden mit allen höheren Glaubens- und Moralvorstellungen auch jede Bußfertigkeit und damit jedes positive Gottesverhältnis abgesprochen. Diese Polarisierung nimmt sich radikal aus, ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als die *konsequent-einseitige* Ausgestaltung dessen, was theologisch und kirchenrechtlich seit dem Hochmittelalter an innerer Ambivalenz im Verhältnis von Juden und Christen vorhanden gewesen ist. Nun wird es dem spezifischen Verständnis von Christennachfolge angepaßt, das die Absage an die Welt und den spirituellen Kampf gegen das Böse verstärkt in irdischen Feindbildern zu materialisieren bereit war, sprich: den Antijudaismus als religiösen Gegensatz zu einer rigiden Praxis gesellschaftlicher Ächtung voranzutreiben.

Theologisch fügt sich dieser Antijudaismus ein in die Synthese von aristotelischer Metaphysik und Augustinismus, wie sie Alexander Halesius Anfang des 13. Jahrhunderts vorgezeichnet hat. Die *Summa Halensis* stellt eine zentrale Bezugsgröße der antijüdischen Argumentation bei Bernhardin von Busti dar, etwa wenn ein Juden und Christen gemeinsamer Gottesbegriff bestritten oder die strikte Trennung der Lebensbereiche von Juden und Christen gefordert wird, begründet mit der *cautela fidei* als Schutz der einfachen Gläubigen.¹⁶ Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem rechtstheologischen Denken Bernhardin von Bustis zu, das sich an der restriktiven kanonischen Judengesetzgebung des 13. Jahrhunderts orientiert, wie sie auch das Basler Konzil, allerdings noch mit dem vom Viennener Konzil her bestimmten Auftrag zur Judenmission verbunden, wieder aufgenommen hatte.¹⁷ Ihr wird im Interesse einer Sakralisierung der Rechts-

¹⁵ Vgl. Dubnow, Bd. 5, 429ff.; Baron, Bd. 10, 282f., 289; Ben-Sasson (jew. Anm. 3), Bd. 2, 235ff. Die erste nähere Untersuchung zum Verhältnis von Bettelmönchen und Juden hat ihren Schwerpunkt im 13. Jahrhundert, sie leidet u.a. an einer die Orden wenig differenziert erfassenden Darstellungsweise: Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, 2. Aufl., London u.a. 1986. So bemerkt S. Simonsohn zu Recht, die Frage nach der Vehemenz der franziskanischen Agitation („[...] what made the Observants the most rabid Jew-baiters of their generation“), sei nie befriedigend beantwortet worden; immerhin notiert er einige tragende Motive wie das Bewußtsein der Verpflichtung gegenüber den Armen, die eschatologische Hoffnung und die strenge Askese, Shlomo Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, 8 Bde., Toronto 1988–1991, Bd. 7, 219f.; 327.

¹⁶ Bernhardin von Busti, *Rosarium Sermonum predicabilium* [...], 2 T., Hagenau 1513, 1. T., sermo 14, fol. 79^{ff.}; Alexander von Hales, *Summa theologica*, 4 Bde., Quaracchi 1924–1948; Bd. 3, 728–736 (l. 2, p. 2, inq. 3, tr. 8, sect. 1, q. 1, tit. 2: *De Judaeos et paganis*). Vgl. Willibrord Lampen, *Alexander von Hales und der Antisemitismus*, in: FS 16, 1929, 1–14, ausgewogener urteilt Elisabeth Gössmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theol. Unters. der Summa Halensis (Alexander v. Hales)*, München 1964, 391ff., 394–396.

¹⁷ Charakteristisch für die kanonische Judengesetzgebung des Hochmittelalters ist

sphäre der Vorrang vor den allgemeinen Schutzbestimmungen des römischen Rechts einräumt, und dies gegen den Gang der Rechtsentwicklung in der weltlichen Privilegienpraxis. Gerade in Norditalien ist, mehr noch als nördlich der Alpen, den Juden in der Regel der Status von Mitbürgern zugestanden worden, und dies zuweilen ausdrücklich in der Absicht, sie vor der kirchlichen Jurisdiktion und den Nachstellungen der Bettelmönche in Schutz zu nehmen.¹⁸

Bernhardin von Bustis Predigtwerke unterscheiden sich von anderen bekannten Predigtsammlungen der Zeit vor allem dadurch, daß sie den Antijudaismus der kirchlichen Tradition deutlicher und konsequenter nach ihrer restriktiven Seite hin aufnehmen und die Polarisierung offensiv bis zur Ausweisungsforderung vorantreiben. Der Frage nach der Verbindung von Antijudaismus und Bußfrömmigkeit soll im folgenden anhand der drei lateinischen Hauptschriften Bernhardin von Bustis näher nachgegangen werden.

3 Antijudaismus und Bußfrömmigkeit in den Predigtwerken des Bernhardin von Busti

Das erste Werk, ein umfangreicher Predigtzyklus zur Mariologie, genannt *Mariale*, nutzt die Marienverehrung als wichtigen Ansatzpunkt für die Popularisierung des Antijudaismus.¹⁹ Das zweite Werk, eine Sammlung von Predigten für die Fasten- und Passionszeit bis Pfingsten, genannt *Rosarium sermonum*, führt im Kontext der Fastenpredigten den Übergang von einem von Theologie und Frömmigkeit geprägten Antijudaismus zur antisemitischen Predigttagitation vor Augen, die in der Vertreibungsforderung gipfelt.²⁰ Schließlich formuliert die dritte – im Vergleich zu den vorigen schmale – Schrift, das *Defensorium Montis Pietatis*, eine traktatförmige Werbe- und Verteidigungsschrift zugunsten der kirchlichen Geldleihanstalten, wie sie unter franziskanischer Ägide seit den 1460er Jahren an vielen Orten Italiens eingerichtet worden waren, die sozialreformerische Entsprechung zur Vertreibungsforderung. Hier findet das, was man als spätmittelalterlichen

das Bestreben, strikte Marginalisierung mit Überlebenssicherung zu verbinden, vgl. Willehad Paul Eckert, Hoch- und Spätmittelalter. Kath. Humanismus, in: KuS 1, 210–306, 210ff.

¹⁸ Baron (Anm. 3), 281f. (zu Mailand); zum Judenstatus (condotta-Praxis) vgl. Bonfil, Aliens Within (Anm. 3), 276–279; ders., Jewish Life in Renaissance Italy, Berkeley 1994, bes. Kap. 1 u. 6; Shulvass, History (Anm. 3), Kap. 5, 77ff.

¹⁹ Bernhardin von Busti, *Mariale* [...], Straßburg 1498. Dem Erstdruck von Teil 1 (Straßburg 1492) und dem des Gesamtwerks (Mailand 1493) folgten sechs weitere Aufl. bis 1519 (Straßburg und Hagenau), zuletzt wurde das gesamte Werk 1607 in Köln gedruckt. Zu den Drucken s. GKW 5, 5802–5813; VD 16, I. Abt., Bd. 2 (1984), B 1908–1920.

²⁰ Dem Erstdruck des *Rosarium* (Anm. 16) in Brixen 1493 folgten bis 1527 10 Auflagen in Italien, Oberdeutschland und Frankreich, dann erneuter Druck 1588 in Brixen und wieder mit dem *Mariale* 1607 in Köln.

Antisemitismus christlich-sozialer Prägung bezeichnen kann, seinen deutlichsten Ausdruck.²¹

Bernhardin von Busti verstand diese Schriften als eine Trilogie, welche die Fülle homiletischer Hilfsliteratur ersetzen und einem weiten Kreis von Predigern Stoff für die eigene Weiterbildung und eine intensive Predigtstätigkeit liefern sollte. Die neuen Möglichkeiten des Buchdrucks versprachen eine breitere Wirksamkeit als je zuvor. Die eigenen Erfahrungen mit der Wanderpredigt sind in die Werke eingegangen, doch tragen sie in ihrer scholastischen Ausarbeitung ein deutlich akademisches Gepräge, so daß sie auch die Funktion theologischer Kompendien und Kampfschriften erfüllen konnten.²² Als Predigtschriftsteller wirkt Bernhardin von Busti durch diese Werke weit über Italien hinaus, nach den Drucken zu schließen neben Frankreich besonders auch auf den oberdeutschen Raum. Mit dem Beginn der Reformation bricht hier die Rezeption ab, doch an Orten wie Brixen und Köln finden sich noch spätere Neuauflagen seiner Werke bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts. Die Ausstrahlung der norditalienischen Wanderprediger auf das deutschsprachige Gebiet beschränkt sich jedenfalls nicht auf die Predigtreisen des Johannes von Capestrano (1386–1456) um die Mitte des 15. Jahrhunderts, wie meist angenommen.²³

3.1 Der Antijudaismus in den Marienpredigten

Das *Mariale* zeigt Bernhardin von Busti als kenntnisreichen Dogmatiker und Liturgiker der Marienverehrung.²⁴ Die sich im Spätmittelalter in die konkrete Alltagsgestaltung hinein intensivierende Marienfrömmigkeit

²¹ Bernhardin von Busti, *Defensorium Montis pietatis* [...], Hagenau 1518; Erstdruck 1497, dann Hagenau 1503.

²² Zur Wanderpredigertätigkeit des Bernhardin von Busti vgl. man z.B. Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 15^v; *Fonti e studi su la vita e l'opera del B. Bernardino Tomitano da Feltre*, Vol. 1, hg. v. P. Vittorino Meneghin (STF 35), Rom 1966, Reg. Charakteristisch für den Predigtstil ist neben dem Dogmatisch-Lehrhaften die Verwendung von Beispielsgeschichten, meist effektvoller Visions-, Wunder- und Zeichenberichte aus der älteren und jüngeren Ordensgeschichte. Eine populäre Auslegung der Bibeltexte wie bei dem die ganze Alltagswelt allegorisierenden Geiler von Kaysersberg (1455–1510) findet sich in dieser Predigttradition nicht.

²³ Zur Rezeption Bernhardin von Bustis bei Eberlin v. Günzburg s. die Notiz bei Christian Peters, Johann Eberlin von Günzburg, ca. 1465 – 1533. Franziskanischer Reformator, Humanist und konservativer Reformator (QFRG 60), Gütersloh 1994, 27 (die noch aus AGL 1, 1513 entnommene Namensform sowie die Lebensdaten sind zu korrigieren); zu Kontakten Bernhardins mit einem Basler Ordensbruder s. *Mariale* (Anm. 19), p. 1, sermo 9, fol. f^v. Zu Johannes v. Capestrano s. Hofer (Anm. 14), bes. Bd. 1, 420ff., 437; Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 71–74.

²⁴ Das *Mariale* enthält 63 Predigten und ist nach der Zahl der Sterne auf der Krone der Frau (Maria) von Apk 12,1 in 12 Teile geteilt; das Alexander VI. gewidmete Werk enthält auch Bernhardin von Bustis Immaculata-Festoffizium, 1480 von Sixtus IV. approbiert, fol. f6^v-g6^v; vgl. AMin 14, 254 XVIII; AHMA 23, 61f.; 54, 282f.; Georg Söll, in: HDG 3,4 (1978), 188; thematisch von Belang ist außerdem das kompulatorische Werk T(h)esauro (Tesoro) spirituale, auch u. d. T. Corona beatissimae virginis Mariae, zuerst

wird hier Gegenstand von Lehr- und Erbauungspredigten. Sein dogmatisches Profil gewinnt das *Mariale* durch die These von der universalen Mittlerschaft Mariens, die in einer dogmatisch-spirituellen Gesamtschau des Marienlebens vom franziskanischen Hauptanliegen der Unbefleckten Empfängnis bis hin zur Krönung ausgebreitet wird. Die Juden spielen in der formalen Architektonik des Gesamtwerks keine Rolle, sind jedoch an verschiedenen Stellen auf inhaltlich bedeutsame, den latenten Antijudaismus voraussetzende Weise gegenwärtig. Die von einer ausufernden Allegorese begleitete dogmatische Reflexion macht deutlich, daß dem Werk nichts an einer Juden und Christen verbindenden Bibelauslegung liegt. Zwei Aspekte stehen im Vordergrund, der dogmatische und der frömmigkeitspraktische.

3.1.1 Die Juden als heilsgeschichtlich Enterbte

Zunächst propagiert das *Mariale* die traditionelle antijüdische Enterbungs- und Substitutionsthese. Die Kirche tritt demnach heilsgeschichtlich an die Stelle des Judentums als das wahre, geistliche Israel. In typisch rechtstheologischer Denkweise wird diese Sicht mariologisch variiert: Mit ihrer Krönung sei Maria als imperatrix mundi in die Thronfolge der Regenten des jüdischen Volks eingetreten, also das Judentum durch Maria von Rechts wegen auf Dauer zur staaten- und heimatlosen Existenz im Exil verdammt.²⁵ Wenn als Grund die Undankbarkeit (ingratitude) des jüdischen Volks gegenüber den göttlichen Wohltaten (beneficia) genannt wird, dann wirkt die ganze Schwere des ursprünglich rechtlichen Begriffs nach: Undankbarkeit heißt Mißachtung des göttlichen Gebots des Gedenkens und damit Aufkündigung des Bundes, der mit der Erinnerungspflicht verbunden ist. Dies verweist auf die Behandlung des Lasters der Undankbarkeit in den Bußpredigten, die mit Vorliebe das zeitgenössische Judentum als abschreckendes Beispiel aufgreifen und Juden wie Heiden wegen fehlender Buße und Sündenvergebung in die Hölle fahren sehen. Nach dem auch bei anderen Predigern aus der Tradition ererbten Muster wird die Kritik der alttestamentlichen Propheten ungebrochen in die der Kirche an den Juden überführt und als Verdammungsurteil propagiert.²⁶ Der anhaltende Wider-

Mailand 1490, vgl. GKW 5, 5809–5813, Guiseppe Galli, Due ignote edizioni quattrocentine della „Corona della Beatissima Vergine Maria“ di fra' Bernardino de' Busti, in: Miscellanea bibliographica in memoria di Don Tommaso Accurti, a cura di Lamberto Donati (SeL 15), Rom 1947, 103–124.

²⁵ Mariale (Anm. 19), p. 12, sermo 1, bes. fol. DD^v-DD2^r; vgl. p. 6, sermo 2, fol. hh^v-hh2^r (Auslegung des Magnificat); ebda., fol. hh3^r-hh4^r. Zugleich wird Marias Herrschaft zum geistigen Urbild jeglicher gerechter Obrigkeit, so auch des idealen platonischen Philosophenstaats, ebda., p. 9, sermo 4, fol. ss8^r-tt2^r.

²⁶ So verkündet z.B. der bekannte franziskanische Wanderprediger Roberto Caracciolo (1425–1495, zu den Konventualen gehörend) in seinem volkssprachlichen Quadregesimale in einer Predigt über das Laster der Undankbarkeit (nach Mt 21,41): Bei den Juden finde sich keine der göttlichen beneficia, weder die Gottessohnschaft noch die Sündenvergebung noch die Befreiung aus der Gewalt des Teufels, so daß es über Juden wie über Heiden und Türken im Endgericht nur das Urteil der ewigen Verdamm-

stand gegen die Missionsversuche der Kirche schien nur als Widerstand gegen das Wirken des Heiligen Geistes selbst und somit als Ausdruck jenes verderblichen Starrsinns erklärbar, welcher als *pertinacia* auch das Kennzeichen der Häresie war. So geraten die Juden in die gefährliche Nähe zum Ketzertum, dessen offene Bekämpfung der Kirche oblag.

3.1.2 Die Juden als Marienverächter

Über die Vermittlung dogmatisch-liturgischer Inhalte hinaus befördert das *Mariale* die antijüdische Emotionalisierung der Marienfrömmigkeit. Diese steht in jener typisch spätmittelalterlichen Spannung zwischen Verinnerlichung im Sinne einer tiefen Demutshaltung gegenüber der göttlichen Barmherzigkeit und Veräußerlichung im Sinne einer zweckrationalen Praxis, wie sie in nie gekannter Intensität im Ablaßkauf und in den Ablaßversprechen, hier besonders für den Rosenkranz, zutage tritt.²⁷ Beide Frömmigkeitstypen, die humilitas-Frömmigkeit und die Kommerz- oder Kompensations-Frömmigkeit, versucht die Predigt mit Hilfe des Antijudaismus zu stabilisieren und zu stärken.²⁸ Es wird die Vorstellung vermittelt, die himmlischen Gnadengaben Mariens könnten nur im Rahmen einer einheitlichen kirchlich-bürgerlichen Sakralgemeinschaft demütig erbeten und wirksam ausgeteilt werden.²⁹ Die Bußpredigt nutzt die kollektiven Ängste der Menschen vor realen Gefahren wie Krankheit, Seuchen und Krieg, die unter apokalyptischen Vorzeichen noch verstärkt werden, und mobilisiert sie gegen die sog. „falschen Christen“ und die Juden gleichermaßen. Entsprechend werden auch die christlichen Geldleiher auf dem Hintergrund des „Judenwuchers“ in den thematisch der Pest gewidmeten Bußpredigten angegangen.³⁰

Die traditionelle Entmündigung des Judentums als Volk Gottes verbindet sich also mit einer gefährlichen Emotionalisierung der Frömmigkeitspraxis, indem die unter die Marienverächter gezählten Juden als herausragende Gefahr für Wohl und Heil des einzelnen und der Gemeinschaft er-

nis geben könne; Roberto Caracciolo, *Opere in volgare*. A cura di Enzo Esposito, Galatina 1993, QXVII–157ff.

²⁷ Vgl. *Mariale* (Anm. 19), p. 5, sermo 12 (p. 3); zum Ave Maria heißt es charakteristisch: [...] quod est dicenda frequenter, humiliter et devote, ebda., fol. ff2^v; zum Rosenkranz s. ebda., p. 12, sermo 1, fol. DD4^r–DD6^r.

²⁸ Faktisch herrscht ein ungeklärtes Neben- und Ineinander beider Frömmigkeitstypen vor. Dabei zielt der Begriff der Kommerz- oder Kompensationsfrömmigkeit auf die typische Verbindung archaischer Vorstellungen vom Tun-Ergehen-Zusammenhang mit der Ökonomisierung des Frömmigkeitspraktischen, die auf den Grundgedanken der Kompensationswürdigkeit bestimmter Leistungen und der Kumulationsfähigkeit der himmlischen Gnadengaben basiert; vgl. z.B. die charakteristische Wendung: *Benedictionem compensativam recipiunt facientes coronam* [...], und die genaue Berechnung der Ablaßstage, ebda., fol. DD4^v.

²⁹ Vgl. *Mariale* (Anm. 19), p. 1, sermo 9 (p. 3), bes. fol. f3^v–f6^v.

³⁰ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., sermo 40, fol. 219^v–223^v; zur Kollektivhaftung für Sünden (*crimen laesae majestatis*) s. ebda., fol. 221^v–222^r.

scheinen. Dieser Emotionalisierung wohnt eine starke soziale Brisanz inne, da Maria gerade von franziskanischer Seite den Armen und Entrechteten als Identifikationsfigur empfohlen wurde. Dabei binden Mariologie und Marienfrömmigkeit einen beachtlichen Teil der vom Orden traditionell gestärkten Christozentrik.³¹ Für die jüdische Seite festigt sich in diesem Zusammenhang das Bild vom Christen als Götzendiener, denn die Marien- und Heiligenverehrung galt neben dem im Kruzifix demonstrierten Christusglauben als besonders krasser Ausdruck eines fehlgeleiteten Gottglaubens. Umgekehrt verbreitert die zeittypische Intensivierung der Marienfrömmigkeit die Basis antijüdischer Agitation durch die Prediger. Die europaweit zu beobachtenden quasi-rituellen Formen der Synagogenzerstörung nach einer Vertreibung wie die Umwidmung von Synagogen in Marienkapellen oder Klöster und die Einrichtung von Wallfahrten reflektieren auf je eigene Weise den starken Sakralisierungsdrang mittels einer als Reinigung oder Heiligung verstandenen und in der Wallfahrt immer wieder erneuerten Bußhandlung.³²

3.2 Der Antijudaismus in den Fasten- und Passionspredigten

Das *Rosarium sermonum* bindet die antijüdische Agitation im Rahmen der Fastenpredigten fest in die christliche Glaubensunterweisung ein. Eine ursprünglich wohl aus der Judenmission stammende Predigt wird in ein Stück Katechese überführt, und damit das von Enttäuschung gezeichnete Bemühen um die Konversion der Juden Gegenstand von Predigerbildung und Laienunterweisung.³³

³¹ Dies zeigt sich im Kontext der Passionsfrömmigkeit besonders in der Ausgestaltung der *compassio Mariae*, wo die *meditatio* der Schmerzen Marias die des Gekreuzigten mit aufnimmt, *Mariale* (Anm. 19), p. 10, sermo 1, fol. tt3^v–xx3^r.

³² Zur Umwandlung einer Synagoge in ein Klarissenkloster auf Betreiben des Bernhardin von Feltre vgl. AMin 15, 170 XLVI (S. 196); s. auch Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 124–130; Oberman (Anm. 9), 99ff.; zur Judenvertreibung in Rothenburg o. T. 1520 s. GeJu III/2 (1995), 1265f.

³³ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., sermo 14, fol. 79^r–89^v: *De reprobatione sectae Paganorum, Machometorum et Judeorum*, abgeschlossen mit dem „Judenratschlag“ Bernhardin von Bustis, *Consilium contra Judaeos*, ebda., fol. 87^v–95^v. Die Heiden werden durch ihren Polytheismus, die monotheistischen Muslime und die Juden aber durch ihren von übermächtiger Weltlichkeit bestimmten Glauben ins Unrecht gesetzt; dieser Position entspricht eine demonstrierte Offenheit für philosophische Traditionen der Fremdreigionen, die sich als Schwäche des jeweils orthodoxen Religionsverständnisses deuten ließen; so findet Bernhardin von Busti beim persischen Arzt und Philosophen Avicenna (Ibn Sina) ein im Kern christliches Glaubensverständnis wieder, ohne daß dies zu einer Relativierung des negativen Gesamturteils über den Islam geführt hätte. Formal stellt sermo 14 die negative Entsprechung zur Behandlung des ersten katechetischen Hauptstücks, des *Apostolicums*, in sermo 13 (*De fide*) dar.

Im folgenden werden die verschiedenen Stufen dargestellt, in denen der religiöse Gegensatz über die Glaubensdifferenz hinaus bis zur Vertreibungsforderung hin radikalisiert wird.

3.2.1 Die Juden als Glaubensfeinde

Der negativ-offensive Gesamtduktus entspricht der Tradition der dominikanisch-franziskanischen Missionspredigt. Er unterscheidet sich von intellektuelleren Varianten des mittelalterlichen Antijudaismus durch seinen Einsatz bei der vermeintlichen Hauptschwäche des jüdischen Glaubens, seiner ungebrochenen, nach der Zerstörung Konstantinopels immer wieder beträchtlich gesteigerten und mit der Sehnsucht nach einem Ende des Papsttums verbundenen Messias Hoffnung.³⁴ Hervorgehoben aus dem Argumentationsgeflecht für die Messianität Jesu, das seine Mitte traditionsgemäß in der christologischen Auslegung des klassischen Kanons alttestamentlich-messianischer Weissagungen hat, seien hier nur wenige Punkte: Einmal der Rückgriff auf judenfeindliche Elemente der kirchlichen Weihnachts- und Karfreitagsliturgie, die wie das geistliche Spiel zur Popularisierung antijüdischer Vorstellungen wesentlich beigetragen haben, sodann die Anwendung des Grundsatzes „ex Judaicis contra Judaeos“ im Gefolge des Nikolaus von Lyra (um 1270–1349) auf die jüdische Literatur, d.h. hier vor allem auf die messianischen Deutungen in den Targumim.³⁵ Die These von der Widerlegbarkeit des jüdischen Glaubens aus seinen eigenen Quellen berührt sich mit sprachhumanistischen Positionen, etwa im Bereich der christlichen Kabbala, die Johannes Reuchlin in Deutschland bekanntmachen sollte. An ihr hat Bernhardin von Busti schon mangels Hebräisch-

³⁴ Den schmalen Strang religionsphilosophisch-toleranter Alternativen zur bettelmönchischen Offensivstrategie vertritt im 15. Jh. besonders Nikolaus von Kues mit seiner Schrift *De pace fidei*, Opera omnia 7, Hamburg 1959. Zur sprachgelehrten dominikanischen Judenmission im deutschen Kontext vgl. bes. Peter Schwarz (Petrus Nigri), Stella Meschiah (Stern Meschiah), Esslingen 1477; zur zeitgenössischen jüdischen Messias Hoffnung vgl. z.B. Samuel Krauss, Le roi de France Charles VIII et les espérances messianiques, in: REJ 51.1906, 87–96. Die Hoffnung auf eine im christlichen Sinn messianische Gruppenbildung innerhalb des Judentums scheint bei Bernhardin von Busti – als Vorstufe der Konversion – nicht ausgeschlossen, wenn die Meinung vertreten wird, verständige Juden müßten wenigstens den Menschen Jesus als Messias anerkennen.

³⁵ Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 85^vff. Bernhardin von Busti erinnert u.a. an das Karfreitagsgebet für die „perfidii judaei“ und an die bekannte Weihnachtssequenz, welche die ungläubigen Juden in altkirchlicher Tradition an die heidnische Sibylle verweist; ebda., fol. 86^v–87^r. Zur Popularisierung dieser Sequenz im deutschsprachigen Bereich s. das Benediktbeurer Weihnachtsspiel; Karl Langosch, Geistliche Spiele. Lat. Dramen des MA mit dt. Versen, Darmstadt 1957 (Nachdr. 1961), 131–177; 147f.; zur Rolle der Juden im geistlichen Spiel s. insg. Rolf Steinbach, Die dt. Oster- und Passionsspiele des MA. Versuch einer Darst. und Wesensbestimmung nebst einer Bibliogr. zum dt. geistlichen Spiel des MA, Köln u. Wien 1970, 108ff., 159ff., 174ff. Zur „translatio chaldaica“ bei Nikolaus v. Lyra vgl. die Textauflistung v. Wolfgang Bunte, Rabbinische Traditionen bei Nikolaus v. Lyra. Ein Beitr. zur Schriftauslegung des MA (JudUm 58), Frankfurt/M. 1994.

kenntnissen kein spezifisches Interesse gezeigt, doch besteht kein Grund, einen direkten Gegensatz zwischen Bettelmönchen und christlichen Humanisten aufzurichten. Der missionarische Ansatz bei den Schwächen des gegnerischen Glaubens, den auch die sprachgelehrte dominikanische Missionspredigt kennzeichnet, läßt wenig von der Überzeugungskraft der Hauptinhalte des christlichen Glaubens spüren. Er weist auf ein Grundproblem der Laienkatechese, welches das humanistische Gelehrtengespräch so nicht kennt: Der Mehrheit der einfachen Gläubigen die zentralen christlichen Glaubensinhalte über die *fides implicita* hinaus gedanklich zu vermitteln.³⁶ Aus dem weitgehenden Scheitern an dieser Aufgabe erwuchs die Sorge um die *cautela fidei* und die Forderung nach Einschränkung der Sozialkontakte zwischen Juden und Christen. Nicht nur in Norditalien, sondern auch in Deutschland wurden daher gerade von bettelmönchischer Seite immer wieder die restriktiven Bestimmungen des kanonischen Rechts gegenüber der Obrigkeit eingeklagt und zur Ausweisungsforderung verschärft. Die antijüdische Agitation ist somit ein wesentliches Seitenstück der als selbständige Aufgabe erkannten, aber wenig erfolgreich realisierten Laienbildung. Nicht umsonst finden Judenmissionspredigt und Laienkatechese bei Bernhardin von Busti auch formal zusammen.

Charakteristisch für die Argumentation bei Bernhardin von Busti ist die Verbindung von Rationalisierung im Schrift- und Traditionsbeweis, welche die Wahrheit nur als objektiven Inhalt kennt, und Dämonisierung derer, die nicht folgen wollen. Dies schlägt sich rhetorisch in einem Nebeneinander von triumphierender Aggressivität, Beschwörungen wie bei einem Exorzismus und ratlosem Bitten um Gehör nieder. Werden die Juden angesprochen – nun zum bloßen Mittel stilistischer Dramatisierung geworden –, stehen sie nicht mehr nur als religiöse Gegner, sondern als eschatologische Feinde und Versucher vor Augen. Mit ihnen zu ringen gleicht dem Anfechtungskampf mit den Dämonen, der im seelsorgerlichen Kontext den Juden auch noch am Sterbebett als Repräsentanten des Bösen präsent sein läßt.

Dieselbe polarisierende Tendenz findet sich auch bei anderen mönchischen Bußpredigern, so im Kontext radikaler Kirchenreform bei Girolamo Savonarola (1452–1498) in Florenz.³⁷ In literarisch besonders wirksamer Konzentration bietet sie der spanische Franziskaner Al(f)onso de Espina (gest. nach 1495) in seinem europaweit bedeutsam gewordenen *Fortalitium fidei*, das, im Geist der spanischen Inquisition geschrieben, zum universal verstandenen Kampf gegen Häretiker, Juden, Muslime und Dämonen als den vier Erzfeinden der Christenheit aufruft.³⁸ Auch Bernhardin von Busti

³⁶ Zur Laien- und Priesterbildung im Blick auf den impliziten und expliziten Glauben vgl. z.B. Rosarium (Anm. 16), I. T., sermo 13, fol. 77^v–78^r.

³⁷ Vgl. Hieronymus Savonarola, *Triumphus crucis* [...], Antwerpen 1633 (zuerst 1497), I. 4, c. 5; kurz Adriano Prosperi, Girolamo Savonarola, in: GK, MA II, 320–334, 324.

³⁸ Al(f)onso de Espina (Alphonsus a Spina), *Fortalicium fidei contra Iudaeos Sarcenos aliosque Christianae fidei inimicos*, Straßburg 1471, I. 3, *consideratio* 7. Das Werk wurde zw. 1459 u. 1462 in Valladolid verfaßt; zu Person und Werk s. Benjamin Netan-

bedient sich an entscheidender Stelle dieses autoritativ gehandhabten Sammelwerks, ohne freilich die offene Sympathie seines Autors für die physische Vernichtung möglichst vieler Juden zu teilen. In Einzelfällen können bei Bernhardin von Busti die dämonisierten Juden auch als Zeugen der Wahrheit auftreten, etwa wenn innerkirchlicher Streit besondere Härte erfordert. So wird von einer Disputation in Cremona berichtet, bei der ein Jude die franziskanische Auffassung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens gegen andere Mönche, wohl aus dem Dominikanerorden, verteidigt habe. Dies bedeutet keinen Widerspruch. Gerade die Fremdheit und Ferne des Juden macht hier sein Zeugnis wertvoll, wie in anderem Zusammenhang das der Dämonen.³⁹

Wie eng die Glaubensunterweisung im Zeichen der Buße und die Deklassierung der Juden zusammenliegen, zeigt der Umgang mit der Exilsthematik: Im Rahmen skotistischer Systematisierung christlicher Glaubensfundamente wird eigens die Straf- und Elendsexistenz der Synagoge als ein solches Fundament dem Predigthörer eingeschärft. Zur Bestätigung führt Bernhardin von Busti u. a. den im Spätmittelalter verbreiteten pseudo-rabbinischen Traktat *De adventu messiae* an, den der Dominikaner Alfonso de Buenhombre (Alfonsus Bonihominis, gest. vor 1353) 1339 herausgegeben und wohl auch verfaßt hat.⁴⁰ Diese ganz auf den alttestamentlichen Schriftbeweis konzentrierte Werbeschrift für den Christusglauben weist anhand ihrer Interpretation des Zahlenspruchs Am 2,6 auf eine weitere wichtige Ebene der Popularisierung des Antijudaismus im Spätmittelalter hin, die Identifizierung der Juden mit der Judasgestalt.⁴¹

yahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York 1995, bes. 726–735; 814–847.

³⁹ Die Zerstrittenheit der Bettelorden dürfte der jüdischen Seite zuweilen Entlastung gebracht haben, zumal ihr die Erbsündenvorstellung generell fremd ist. Vgl. David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (MHUC 6), Cincinnati 1981, 76 (zu Farissols Bemühen um Nachweis der Irrationalität zentraler christl. Glaubensdogmen wie Erbsünde, Inkarnation, Trinitäts- und Transsubstantiationslehre). Bei Bernhardin von Busti können die Gegner der Unbefleckten Empfängnis in rhetorischer Übertreibung als noch hartnäckiger gescholten werden als die Juden.

⁴⁰ Rosarium (Anm. 16) I. T., fol. 81^r. PL 149, (335) 337–368; die Rabbinerepistel wurde auch u. d. T.: *Rationes breves magni Rabi Samuelis iudei nati sed de iudaismo ad fidem catholicam conversi* [...] verbreitet; zu den versch. Ausg. vgl. *Monumenta Judaica*, Kat., 2. Aufl., Köln 1964, B 269f., 273f., ein dt. Druck erschien 1524, die Übers. lieferte Ludwig Häzler.

⁴¹ PL 149, 342C–343B (c. 6f.); zum missionarischen Grundton der Schrift gehört neben der formalen Inanspruchnahme rabbinischer Überzeugungskraft, daß der mit alttestamentlicher Prophetie begründete Strafzorn Gottes über dem Judentum nicht als Aufhebung seiner Bundestreue, sondern als Ermunterung zur Konversion und – indirekt – einer aktiveren christlichen Predigtstätigkeit verstanden wird; vgl. die mehrere Kap. in variierten Form abschließende Formel „Dei sumus“, c. 14f., 17 21, 26; die Schrift setzt wie auch der frühe Martin Luther (1523) unter Juden eine gewisse Offenheit gegenüber dem (christlich interpretierten) Wort Gottes voraus, eine bei Bernhardin von Busti verlorengegangene Dimension; WA 11.336, 14–37.

3.2.2 Die Juden als Judas-Nation

Die Identifizierung der Juden mit der Judasgestalt im Topos von Verrat und Verkauf sind eine späte Frucht der schon bei Hieronymus anklingenden Schelte der Juden als Judas-Nation.⁴² Diese Identifizierung haben für weitere Kreise besonders die typologischen Hauptwerke des Spätmittelalters, die Ausgaben der *Biblia pauperum*, der sog. *Armenbibel*, und des stärker appellativ-moralisierend ausgerichteten *Speculum humanae salvationis*, des sog. *Heilsspiegels*, befördert. Sie stellten in Bild und Text den Verweischarakter der Kainsgestalt auf die des Judas und über diesen auf die Juden aller Zeiten einprägsam heraus.⁴³

Die theologische Tradition hat dagegen in ihrer systematisierten Form von Petrus Lombardus (1095/1100–1160) an unter dem Stichwort der *traditio Christi* die verschiedenen Subjekte der „Übergabe“ im Heilswerk der Erlösung stets gemeinsam benannt – Gott Vater und Sohn, Judas und die Juden. So wird wenigstens im spannungsreichen Nebeneinander von göttlichem Heilsratschluß und verwerflicher Tat die Erlösung noch als Geheimnis bewahrt.⁴⁴ Manche zeitgenössischen Volksprediger wie der Franziskaner Jacobus de Marchia (1393–1476) haben diese dogmatische Rede auch in ihren Ansprachen aufgenommen.⁴⁵ Bernhardin von Busti aber löst die Spannung auf.⁴⁶ Judas und die Juden werden zur Schicksalsgemeinschaft von Schuldigen ohne Buße und Vergebung, festgelegt auf die Todsünde der Habsucht (*avaritia*). Die Habsucht, nach dem Hochmut (*superbia*) die zweite Hauptsünde im klassischen Lasterkatalog und – im weiteren Sinn synonym zu *cupiditas* – definiert als ungeordnete Liebe zu zeitlichen Gütern (*amor inordinatus aliquid habendi*), wird über die Wucherpolemik zu ei-

⁴² Vgl. Hieronymus zu Ps 108,2 (V), CChr.SL 78, 209,4–20. Peter Dinzelsbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, 79–81; zum orth. Bereich vgl. Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturg. Szene. Lazarus und Judas als rel. Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, Bd. 1, Wien 1991, 61–113 (u. Anm.teil). Dinzelsbacher wendet sich zu Recht gegen das pauschale Urteil, man habe den Verrat des Judas seit jeher den Juden zum Vorwurf gemacht. Dies kann freilich nur heißen, der unbestreitbaren Bedeutung der Judasgestalt für die Prägung des Judenbildes anhand der Predigtliteratur weiter nachzugehen.

⁴³ Von den zahlreichen Ausgaben sei hier nur verwiesen auf: Avril Henry, *Biblia Pauperum. A Facsimile and Edition*, Cambridge 1987; *Biblia pauperum. Armenbibel. Die Bilderhs. des Codex Palatinus latinus 871*, hg. v. Chr. Wetzel u.a., Stuttgart 1995; Manuela Niesner, *Das Speculum humanae salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Ed. der mittelhochdt. Versübers. und Studien zum Verhältnis von Bild und Text*, Köln u.a. 1995, 75f. (zum Verrat des Judas). Zur *Biblia pauperum* und zum *Speculum humanae salvationis* vgl. die diesbezüglichen Art. v. Karl-August Wirth, *VerLex 1* (1978), 843–852 u. Hans-Walter Stork / B. Wachinger, *ebda.*, 9 (1995), 52–65.

⁴⁴ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, l. III et IV (*SpicBon* 5), 3. Aufl., Rom 1981, 128f. (l. 3, d. 20, c. 5 u. 6).

⁴⁵ Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, *Introduzione testo e note di Renato Livi*, Bd. 1, Ancona 1978, 413f. (*sermo* 26).

⁴⁶ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., fol. 85^r (zu Dtn. 18, 18): „Ipsi [Judei] vendiderunt christum pro triginta argenteis [...]“

nem zentralen affektgeladenen antijüdischen Stereotyp.⁴⁷ Habsucht und Undankbarkeit gelten in der Buß- und Sittenpredigt als ursächlich für den Verrat des Judas und gleichermaßen für den Taufunwillen der Juden. Für die Behandlung der Todsünden von Habsucht und Wucher bieten besonders die Dekalogpredigten der Fastenzeit im Zusammenhang des siebten Gebots Raum.⁴⁸ Diese stellen, was Judas betrifft, ein meist übersehenes Seitenstück zu den eigentlichen Passionspredigten dar, welche die Judas-Gestalt nochmals aufnehmen und deren Identifizierung mit den Juden der Zeit weiter einüben.

Zieht man die sonstigen Formen der Verbreitung stereotyper Vorstellungen von Judas als dem Inbegriff des Unerlösten etwa durch die Passionsspiele mit in Betracht, so wird schnell klar, welche Brisanz der Judas-Figur als Vehikel des emotional gebundenen Antijudaismus zukommt. Selbst grundsätzliche Fragen nach der Verbindung von christlicher Theologie und Antisemitismus stellen sich hier. So meint Hyam Maccoby in seinem Buch zum Judas-Mythos, die tieferen Wurzeln des die gesamte europäische Geschichte durchziehenden Antisemitismus lägen in der neutestamentlichen Opfertheologie, die den Judas-Verrat als Negativfolie des Heilswerks konstitutiv mitenthalte.⁴⁹ Die Folgerung kann dann nur lauten: Ohne Überwindung der neutestamentlichen Opfertheologie keine Überwindung des Antisemitismus.⁵⁰ Auch wenn man dem schon im Blick auf die nötige Unterscheidung von Antijudaismus und Antisemitismus, wie sie etwa Gavin I. Langmuir zu Recht anmahnt, nicht zustimmt – historische und dogmatische Wahrnehmung sollten nicht vermischt werden –, kann doch die negative Symbolbedeutung der Judas-Gestalt im Kontext spätmittelalterlicher Popularisierung nicht bestritten werden.⁵¹ Freilich bleibt stärker zu gewichten, daß die Gestalt des Judas ihre Funktion in der innerkirchlichen Kritik immer behalten hat, so beispielsweise in den Fragen von unwürdigem Abendmahlsempfang (Judaskommunion) und Amtsmißbrauch des

⁴⁷ Zur avaritia vgl. Alexander von Hales, *Summa theologica*, Bd. 3, 560ff. (l. 2, p. 2, inq. 3, tr. 4, sect. 2, q. 1, tit. 5); *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., sermo 6, p. 2, fol. 23^v–24^r; vgl. ferner 1. u. 2. T., Reg., Stichwort avaritia.

⁴⁸ Ebda., 1. T., sermones 25–27, fol. 136^v–150^v. Zur Wucherthematik vgl. bes. ebda., fol. 143^v–159^v.

⁴⁹ Maccobys Interesse gilt der im christlichen Denken stets latent vorhandenen, in Krisenzeiten offenkundig werdenden Identifikation der Juden mit Judas, der mythologischen Verrätergestalt, welche als sozial wirkmächtiges Symbol des Bösen im Rahmen der christlichen Erlösungsreligion vorgestellt wird, Maccoby (Anm. 11), 5f., 127ff., 162f.; den weiteren Kontext bildet das Bemühen, die Sendung des historischen Jesus als eines Lehrers vom paulinischen Opfermythos zu trennen und Judas Iskariot zu rehabilitieren, ebda., 7f., 139f., 167f. Der Judas-Mythos gilt als sozial geformter Archetypus, der aus dem Gründungsmythos des Christentums erwachsen sei und sich bis zum modernen politischen Antisemitismus fortpflanze, ebda., 125f., 162; gesellschaftlich erscheinen die Juden in dieser Konzeption als *Parias* (Max Weber), „who eternally bear the guilt of the sacrifice, so that society can benefit from it without guilt“, ebda., 140.

⁵⁰ „The real and only permanent solution to the problem of antisemitism is to dismantle the Pauline Christian myth of atonement.“ Maccoby (Anm. 11), 166.

⁵¹ Zu Langmuir vgl. Anm. 6. Zur Judaslegende s. F. J. Worstbrock, *VerLex* 4 (1983), 882–887; insg. s. Maccoby (Anm. 11), Kap. 7, 101ff., 163f.

Klerus.⁵² Aus historischer Sicht gehört m. E. weniger das Konstrukt eines Judas-Mythos, als vielmehr das die Zeiten nivellierende typologische Denken zum Kernproblem des Antisemitismus, soweit dieses den absoluten Gegensatz von Gut und Böse auf Personen und Personengemeinschaften wie Kain und Abel, Judas und die übrigen Apostel, Kirche und Synagoge überträgt und damit die Einheit des Heilshandelns Gottes und die Unmöglichkeit einer empirischen Scheidung von Gottes- und Weltreich aus dem Blick verliert. Dieses dualisierende Denken, der Wurzelboden des Antisemitismus im engeren Sinn, findet bei Bernhardin von Busto seinen Ausdruck in einer gravierenden rechtswirksamen Verschärfung der antijüdischen Agitation, der eine Schlüsselstellung einnehmenden Anklage der Juden wegen Blasphemie.

3.2.3 Die Juden als Blasphemiker

Der Vorwurf offener Blasphemie nimmt alte inquisitorische Anklagen gegen die Juden auf, wie sie von Konvertiten immer wieder vorgebracht und bestätigt worden sind. Die Juden kreuzigten demnach Jesus noch immer „*affectu et lingua*“ durch ihre Schmähungen und flehten in Anspielung auf das Achtzehnbittegebet täglich um die Zerstörung des Christentums. Dies wird als Verstoß gegen die Grundgebote des Natur- und Sittenrechts und damit als Angriff auf das Fundament des jüdischen Gaststatus im Raum der Christenheit gewertet.⁵³ Die verschiedenen Ansätze polemischer Selbstabgrenzung von der christlichen Umwelt werden somit zur antijüdischen Waffe. Praktisch wird damit die Vertreibungsforderung vorbereitet. Wieder sind die Vorwürfe nicht ausschließlich antijüdisch. Auch die unbußfertigen Christen müssen sich vorhalten lassen, sie kreuzigten Jesus täglich.⁵⁴ Was

⁵² Zur breiten Tradition innerkirchlicher Kritik mit unterschiedlich ausgeprägter antijüdischer Polemik anhand der Judasgestalt im Spätmittelalter vgl. nur Ludolf v. Sachsen, *Vita Christi* [...], Venedig 1587, p. 2, c. 52–55, 59, 61 (870ff.); ein eindrucksvolles Beispiel für innerkirchliche Kritik bietet Johannes Gersons Gründonnerstagspredigt 1397 über den Verrat des Judas, *Oeuvres complètes*, hg. v. P. Glorieux, Bd. 5, Paris 1963, Nr. 249, S. 546–562 (Text: Joh 13,2).

⁵³ *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., fol. 87^vff.; vgl. sermo 17, bes. fol. 112^v–114^r; der Vorwurf der Blasphemie verschränkt sich mit dem der Marienverachtung. Zur Blasphemie vgl. ebda., 2. T., sermo 4, fol. 22^v–23^v.

⁵⁴ Vgl. z.B. ebda., 1. T., sermo 17, bes. fol. 113^v. Die näheren Differenzierungen im Sündenbegriff (Häresie und Blasphemie), die Busto im Anschluß an Augustin und Alexander von Hales vornimmt, dienen nicht der Entlastung der Juden, sondern der polemischen Verschärfung der innerkirchlichen Kritik, wenn es traditionell heißt, die Blasphemie eines Christen sei schlimmer als die Kreuzigung Jesu durch die Juden; immerhin mäßigt der biblisch-sachliche Grund die antijüdische Polemik: Da bei Juden nach I Kor 2,8 keine (klare) Vorstellung von der Gottheit Jesu vorauszusetzen ist, wird der Vorwurf der Kreuzigung Jesu hier und bei anderen Autoren auch nicht als monströser Gottesmord gefaßt, ebda., 2. T., sermo 4, fol. 23^r. Derartige Nuancen werden angesichts der Massivität der Polemik gemeinhin übersehen, so auch bei Winfried Frey, in: Ebenbauer, a.a. O. (Anm. 2), 35–51.

jedoch den einen den Bußruf dringlich machen soll, wird den anderen zur realen Gefahr. Dazu trägt wesentlich die apokalyptische Naherwartung bei, in deren Bann Bernhardin von Busti steht. Der Blasphemievorwurf qualifiziert die Juden schon im vorhinein zu Gefolgsleuten des die widergöttliche Profanität symbolisierenden Antichristen, als dessen besonderes Kennzeichen die Blasphemie gilt.

3.2.4 Die Juden als Anhänger des Antichristen

Das apokalyptische Endzeitbewußtsein treibt den Prozeß der Polarisierung kräftig voran. Dabei hätte die Erwartung der Wiederkunft Christi auch eine gemeinsame Hoffnungsperspektive eröffnen können. Juden scheinen sie in vereinzelt geführten Religionsgesprächen gelegentlich ins Spiel gebracht zu haben, und sei es vermutlich nur, um das missionarische Drängen der Mönche zu besänftigen.⁵⁵ Ein starkes, einseitig antijüdisch gepflegtes joachitisches Erbe im Gefolge des Bartholomäus von Pisa (gest. 1401) und die Offenheit für astrologische Berechnungen zum nahen Weltende setzen bei Bernhardin von Busti andere Schwerpunkte, die späterer innerkirchlicher Kritik an seinem Wirken nicht entgangen sind.⁵⁶ Er erwartet das Kommen des Antichristen als einer real-historischen Gestalt und die schmerz-

⁵⁵ Vgl. Roberto Caracciolo, *Sermones*, Lyon 1503, De quadragesima, sermo 12: *Contra iudeos qui dicunt, Christum [!] esse venturum*. Jüdischerseits konnte die messianische Sendung Jesu für die Christenheit durchaus anerkannt werden, auch wenn er die Bedingungen eines jüdischen Messias nicht erfüllte, vgl. z.B. Ruderman (Anm. 39), 75f. (zu Abraham Farissol).

⁵⁶ Rosarium (Anm. 16), 2. T., sermo 11, fol. 100^r-113^v. Grundlage der Predigt bleibt der Hauptstrang der Antichristüberlieferung, wie ihn die Glossa ordinaria und Nikolaus von Lyra bieten, wobei gegenläufige Überlieferungen (etwa im Blick auf die jüdische oder christliche Herkunft des Antichristen) harmonisiert werden. Die Hochschätzung astrologischer Aktualisierungen zeigt sich u.a. im Gedenken an einen Onkel, den verstorbenen Mediziner und Astrologen Mattheus de Busti, dessen einschlägige Botschaften bereitwillig aufgegriffen werden, ebda., fol. 107^r; bereitwillig nimmt Bernhardin von Busti auch Nachrichten von Juden und Muslimen auf, welche das Endzeitfieber ergriffen hatte und die nun als Zeugen „von außen“ die christliche Erwartung bestärken helfen sollen. Vgl. die Kritik des Girolamo Maggi, *De mundi exustione* [...], Basel 1562, 109. Insgesamt dramatisiert Bernhardin von Busti in der Endzeitfrage weit mehr als andere Volksprediger der Zeit, vgl. Roberto Caracciolo, *Sermones* [...], Lyon 1503, darin: *Sermones quadragesimales de penitentia*, sermo 53: fest stehe nur das Faktum, daß der Antichrist kommen werde; die „Beweise“ für dessen Nähe mittels Hinweis auf den fortschreitenden Sittenverfall werden kritisch gesehen, ebda., sermo 62; die am Schluß abgedruckte Predigtreihe über „De timore iudiciorum dei“ mit einer Predigt über „De iudicio dei contra iudeos christum et ecclesia persequentes“ (sermo 13) konzentriert sich auf die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems, freilich mit dem grundsätzlichen Urteil, die Hartherzigkeit (*duritia*) des jüdischen Volks sei daran sichtbar, daß es niemals zur wahren Buße finde. Vgl. auch die Antichristpredigten des Jacobus de Marchia, *Sermones dominicales*. *Introduzione testo e note di Renato Livi*, Bd. 3, Ancona 1978, Predigten Nr. 98 u. 99, 367–389. Zum spannungsreichen Judenbild bei Joachim von Fiore und seiner Wirkung s. Oberman (Anm. 6), XXIIff.

volle Scheidung von Glauben und Unglauben bis ins Innere der Christenheit hinein in der unmittelbaren Zukunft, wobei den Franziskanerobservanten traditionell eine herausragende Rolle in der Sammlung der Gläubigen zugeschrieben wird. Die alten, der kirchlichen Erneuerung dienenden Ordensaufgaben Bußpredigt und Laienunterweisung geraten so unter das Gebot einer letzten universalen Dringlichkeit, in der die Ausweisung der Juden zum symbolischen Akt der Lossagung vom Unglauben und damit ein Akt der Buße wird, während im Blick auf die Juden der Zweck der Strafe, die „Besserung“, in den Hintergrund tritt.⁵⁷ Die Antichristthematik stützt damit das Sakralisierungsinteresse in vollem Umfang, wie sie auch die Tugendfrage direkt berührt.

Die problematische Verkettung des Antijudaismus mit der christlichen Tugendlehre, welche die Juden zur Identifizierung innerchristlicher Defizite instrumentalisiert, und die darauf basierende Stilisierung zur anti-christlichen, d.h. präzise: anti-mönchisch geprägten Gegenwelt, wird hier auf den Punkt gebracht. Die Juden erscheinen als Träger genau jener drei Hauptlaster, denen die Mönche in ihrem Gelübde absagten: Der Genußsucht (*luxuria*) durch die Keuschheit (*castitas*), der Habgier (*avaritia*) durch die Armut (*paupertas*), und dem Hochmut (*superbia*) durch den Gehorsam (*oboedientia canonica*). Das Judentum steht hier – wiederum vergleichbar mit dem Islam – für einen anarchischen Gegenentwurf zum christlichen Vollkommenheitsideal der *imitatio Christi* und des *contemptus mundi*, wie es die Mönchsgemeinschaft und, auf niedrigerer Stufe, die Drittordensgruppen verfolgen.⁵⁸ Entsprechend können die in der Endzeit in allen Ständen und Gruppen der Gesellschaft überhandnehmenden Laster auch als typisch jüdisch gebrandmarkt und publikumswirksam gescholten werden.

Der tugendbestimmte Bußbegriff drängt die heilsgeschichtliche Perspektive völlig zurück. Sie verpflichtet praktisch zu nichts mehr, verliert sich aber dennoch nicht: Weiterhin wird nach dem Scheitern des Antichristen eine allgemeine Judenbekehrung nach Röm 11, 26 erwartet. Dabei drängt sich der Eindruck auf, es stehe nicht die Erfüllung göttlicher Verheißungen,

⁵⁷ Anhand der sieben Siegel der Apokalypse wird eine an Joachim von Fiore orientierte Entsprechungstheorie von Zeit der Synagoge im Alten und Zeit der Kirche im Neuen Testament formuliert: In der Gegenwart laufe die Zeit des sechsten Siegels aus, die mit dem Erscheinen der Bettelordensgründer begonnen und in Bernhardin von Siena den Kündiger des Weltendes gefunden habe; es wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß das siebte Siegel bereits gebrochen und der Antichrist schon geboren sei. Die Hoffnung auf Engelspapst und Friedenskaiser wird auch hier im Zeichen krieglerisch-politischer Umbrüche wach gehalten, vgl. Rosarium (Anm. 16), 2. T., fol. 103^v–107^v. Zum Verständnis der Predigt Aufgabe bei Bernhardin von Busto s. ebda., 1. T., sermo 1, fol. 2^vff. Zu Joachimismus und Apokalyptik vgl. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, bes. 229–241 (Observantine Franciscans); Andrew Colin Gow, *The red Jews. Antisemitism in an apocalyptic age* (SMRT 55), Leiden u.a. 1995.

⁵⁸ Vgl. Rosarium (Anm. 16), 2. T., sermo 27, fol. 219^v–232^r, bes. fol. 220^r u. 219^r–225^r.

sondern der letzte Triumph der Kirche über die Reste des Judentums im Vordergrund.⁵⁹

Der in der Bußpredigt lebendige Gerichtsernst erweist sich somit als verschärfendes Element in der Popularisierung des Antijudaismus. Die Drohung mit dem göttlichen Strafgericht, mit der die Sicherer erschreckt und zum rechten Handeln bewegt werden sollen, wird zum Beweggrund der Massenagitation gegen die Juden.⁶⁰ Damit ist auf der Ebene der Realpolitik ein erster Höhepunkt erreicht: Die Forderung der Judenausweisung durch die Obrigkeit, vorbereitet in der Typisierung der Juden als Ausgestoßene und Gebannte im Gefolge des verjagten Brudermörders Kain.

3.2.5 Die Juden als Gebannte

Außergewöhnlich im Rahmen homiletischer Literatur, aber charakteristisch für das rechtstheologische Denken des Bernhardin von Busti und sein Interesse an einer zielstrebigem Umsetzung des Blasphemievorwurfs in praktische Politik ist die Aufnahme eines von ihm verfaßten Rechtsgutachtens zum Judenstatus in das *Rosarium sermonum*. Damit wird auf breiter Basis dafür geworben, daß die städtischen Prediger offensiv für eine Revision des obrigkeitlichen Judenschutzes eintreten und, soweit noch Juden sesshaft sind, die europaweit praktizierte Politik der Judenvertreibung als gleichsam öffentlich-rechtlichen Bußakt der Distanzierung propagandistisch unterstützen und die Häretisierung der Juden als zu meidende Gebannte im öffentlichen Bewußtsein vorantreiben.⁶¹

⁵⁹ Ebda., 2. T., fol. 112^v. Das „omnis Israel salvus fiet“ von Röm 11, 26 wird bedingt verstanden, d.h. auf den Rest Israels bezogen, der Jesus anbeten und zur Einheit mit der katholischen Kirche kommen wird.

⁶⁰ Zum Bemühen um ein frömmigkeitspraktisch ausgewogenes Verhältnis von (Predigt-)Wort und (Altar-)Sakrament s. Rosarium (Anm. 16), 1. T., sermo 3, fol. 10^v-16^r.

⁶¹ Zum Gutachten s. erstmals Élie (Anm. 4). Élie gibt im wesentlichen den Inhalt des Gutachtens wieder und stellt ihm eher pragmatisch orientierte Passagen der erstmals 1554 gedr. *Summa aurea armilla* des dominikanischen Inquisitors Bartolomeo Fumo entgegen, der theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Kontext bleibt außer acht; sodann s. Chen Merchavia, *ברנארדינוס לבית בוסטי נגד היהודים והתלמוד* [Bernhardin von Busti gegen die Juden und den Talmud], in: Michael (Mika'el) 1.1972, 223–253 (hebr.); einige Vermutungen und Aussagen über die näheren Umstände sind nach dem bei Shlomo Simonsohn (Hg.), *The Jews in the Duchy of Milan*, 4 Bde., Jerusalem 1982–1986, Bd. 2, 894f. (Nr. 2136), abgedruckten Dokument zu berichtigen; vgl. auch Anna A. Villa, [...] Bernardino de Bustis e la polemica antiebraica nella Milano di fine '400, in: Arnalda Dallai, *Il Francescanesimo in Lombardia*, Mailand 1983, 49–52. Baron (Anm. 3), Bd. 10, 282 (vgl. ebda., 426, Anm. 75) bringt das Gutachten in Zusammenhang mit einer Kirchenversammlung in Piacenza 1490, das „Consilium“, der „Judenratschlag“ Bernhardin von Bustis, wird offenbar als „Concilium“ contra Judaeos mißverstanden. Auch H. Schreckenberg erwähnt das Gutachten, doch haben sich Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen, zudem fehlen in den bibliogr. Angaben so wichtige Hinweise wie die auf Élie und Merchavia: Heinz Schreckenberg, *Die christl. Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und hist. Umfeld* (13.–20. Jh.), (EHS.T 497), Frankfurt/M. u.a. 1994, 568f.

Das Gutachten steht im Zusammenhang mit einem Blasphemieprozeß und der Vertreibung von Juden aus dem Herzogtum und der Stadt Mailand 1488.⁶² Den unmittelbaren Anlaß für das Gutachten, das Ludovico Sforza, gen. il Moro, bei Bernhardin von Busti und anderen in Auftrag gegeben hatte, lieferte wie so oft der von einem jüdischen Konvertiten – es soll sich um einen langjährigen Vorsänger der Gemeinde gehandelt haben – gegen seine früheren Glaubensgenossen erhobene Blasphemievorwurf.⁶³ Das Gutachten läßt eine längere Auseinandersetzung mit der Obrigkeit, den Sforza-Herzögen, um den Status der Juden in der Stadt erkennen. Es zeigt sich, daß Bernhardin von Busti schon früher in wohl gutachterlicher Funktion mit der Konfiskation jüdischer Literatur in Mailand befaßt gewesen ist, ohne daß es zu einem richterlichen Urteil und der von ihm erhofften Bücherverbrennung gekommen war.⁶⁴ Allem Anschein nach standen auch dort Talmud und Gebetbuch (Machsor) im Zentrum des Verdachts, nachdem die Existenz antichristlich-polemischer Literatur wie der in ähnlichen Verfahren als autoritative Stimme des Judentums gehandhabten „Toledot Jeschu“ nicht nachzuweisen gewesen war. Auf die Talmudstreitigkeiten und päpstlichen Verurteilungen des 13. Jahrhunderts nimmt das Gutachten keinen direkten Bezug; es scheint, als sollte die Dringlichkeit aktueller inquisitorischer Untersuchung nicht durch eine rechtlich angreifbare Generalisierung älterer Urteile in Frage gestellt werden. Sachlich dürfen diese freilich auch hier als richtungsweisend betrachtet werden. Entgegen dem inquisitorischen Drängen der Bettelmönche haben die Sforza-Herzöge im allgemeinen eine tolerante Judenpolitik verfolgt und wie die meisten Renaissanceherrscher die mönchische Predigt agitation eher skeptisch oder ablehnend beurteilt und damit – wie auch einzelne Päpste – deren agitatorischer Wirksamkeit Grenzen gesetzt.⁶⁵ Die Bußpredigten konnten freilich zuweilen erheblichen politischen Druck organisieren. So sollte es auch in Mailand zu einer amtlichen Ausweisungsverfügung kommen, doch diese blieb einstweilen partiell.⁶⁶

⁶² Vgl. noch Simon Maiolus, *Dierum canicularium tomi septem*, Offenbach a. M. 1691, das Gutachten wird bei den Gesprächspartnern als bekannt vorausgesetzt, es heißt von ihm (nicht ganz korrekt) u.a.: „cujus vigore omnes [Judaei] ex [...] territorio Mediolanensi ejecti olim fuerunt“, ebda., Bd. 3, 553.

⁶³ Ludovico Sforza, gen. il Moro (1452–1508), war seit 1480 Vormund seines Nefen, als Herzog regierte er von 1488–1499/1500; an anderen Orten wie Vicenza und Bergamo war es schon früher zu Judenausweisungen gekommen, Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 430; zum vergleichbaren judenfeindlichen Wirken des Bernhardin von Feltre s. Roth (Anm. 3), 170ff.

⁶⁴ Rosarium (Anm. 16), 1. T., fol. 91^{r/v}.

⁶⁵ Vgl. die entsprechenden Erlasse aus den Jahren 1479 (Verdächtigung der Mailänder Juden im Gefolge des Trienter Ritualmordprozesses von 1475), 1480 und 1481, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 2, 788f., (Nr. 1847); 839f. (Nr. 2019); 854f. (Nr. 2048).

⁶⁶ Zur Geschichte der Juden in Mailand s. neben den Notizen bei Baron jetzt die umfangreiche Quellensammlung von Simonsohn (Anm. 61), bes. Bd. 2 (1477–1566), 894ff., sowie Moses A. Shulvass, *The Jews in the World of Renaissance*, transl. by Elvin I. Kose, Leiden 1973 (zuerst hebr. 1955), 17f. Zum – damals für ungerechtfertigt erkannten – Vorwurf, die Juden besäßen antichristlich-polemische Literatur, vgl. einen

Zu den Gründen, die im Gutachten die Ausweisung rechtfertigen sollen und eine besondere Bedeutung für die antijüdische Emotionalisierung der Sakramentsfrömmigkeit haben, zählt die in Gestalt der wundersamen Tatsachenberichte vorgestellte Liste angeblicher jüdischer Greuelthaten, die der spanische Ordensbruder Al(f)onso de Espina gesammelt hat, darunter der verhängnisvolle Ritualmordvorwurf.⁶⁷ Für die Verbreitung gerade dieses Vorwurfs aus dem Kreis der mittelalterlichen antijüdischen Irrationalismen und chimärisch-xenophoben Vorstellungen haben die norditalienischen Franziskanerobservanten nachdrücklich gesorgt, vor allem nach dem zu trauriger Berühmtheit gelangten Trienter Ritualmordprozeß des Jahres 1475, der zur völligen Zerstörung der dortigen Judengemeinde geführt hat. Bernhardin von Feltre (1439–1494), ein älterer Vertrauter des Bernhardin von Busti, hat durch seine Bußpredigten in der Fastenzeit wesentlich zu dieser Tragödie beigetragen.⁶⁸ Es wundert daher nicht, daß die Juden gerade die in die Bußpredigt wirkungsvoll eingebundene Agitation der Wanderprediger als elementare Gefährdung ihrer Existenz fürchten lernten. Dazu gibt auch der im Gutachten erhobene Blasphemievorwurf allen Anlaß. Rechtlich wird nach den Grundsätzen des Ketzerrechts selbst die legale Auslöschung ganzer Judengemeinden denkbar. Gegen das von ihm selbst Herausbeschworene klagt Bernhardin von Busti nun allerdings mit allem Nachdruck das physische Überlebensrecht der Juden im Gefolge des kirchlichen Toleranzgedankens ein.⁶⁹ Er appelliert an die Obrigkeit, eventuelle Todesurteile auf dem Weg der Begnadigung zu ermäßigen, und zwar zur kanonischen Strafe der Ausweisung (als Exil) mit Vermögenseinzug. So versucht Bernhardin von Busti die letzte Konsequenz einer Häretisierung der Juden im Blasphemievorwurf, die direkte Gleichsetzung von Juden und offenbaren Ketzern, zu vermeiden. Tatsächlich sind 1488 neun Juden wegen Schmähung des christlichen Glaubens zum Tode verurteilt und auf

Vorfall aus dem Jahr 1475, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 1, 690 (Nr. 1579). Stow nimmt zu Unrecht an, der Herzog von Mailand habe Bernhardin von Bustis Ausweisungsforderung ignoriert, Kenneth R. Stow, *Alienated Minority. The Jews in Medieval Latin Europe*, London 1992, 213, 303.

⁶⁷ Thematisch verwandte Beispiel- und Wundergeschichten belegen die auch innerchristlich überspannte religiöse Emotionalität im Blick auf die Sakramentsmystik, so wenn ein von einem Mailänder unter blasphemischen Ausrufen in die Erde gestoßener Dolch („o maledicte Christe, utinam te potuissem ita transfigere in ventre matris sicut transfixi terram [...]“) blutbeschmiert wieder herausgezogen wird und der Übeltäter bald darauf zur Hölle fährt; Einzelzüge der Geschichte erinnern an das den Juden zur Last gelegte Durchstoßen der Hostie mit einem Dolch und ihr Bluten im Kontext des Hostienfrevelvorwurfs; Rosarium (Anm. 16), 2. T., fol. 23^{r/v}.

⁶⁸ Die Darstellungen des angeblichen Verbrechens an dem Kind Simon finden sich in der Folgezeit vor allem in den norditalienischen Kirchen der Franziskanerobservanten, vgl. Ronnie Po-chia Hsia, *Trent, 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven 1992, 128 (mit Lit.); Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 82–85.

⁶⁹ Vgl. die beigelegten Voten anderer Rechtsgelehrter, Rosarium (Anm. 16), T. 1, fol. 92^r–95^r; offenkundige Blasphemie wird gemäß alttestamentlichem Recht mit dem Tode bestraft, vgl. Lev 24, 16; als entscheidende biblische Autorität für das kirchliche Tötungsverbot gegenüber Juden gilt Ps 59,12 (58,12 V); Alexander v. Hales, *Summa theologiae*, Bd. 3, 729.

dem Weg der Begnadigung zur Ausweisung bei Verlust ihres Vermögens verurteilt worden.⁷⁰ Dabei stellt der Einzug des Vermögens eine außerordentliche Verschärfung der von den Obrigkeiten unterschiedlich gehandhabten Vertreibungspraxis dar. Er soll dem kirchlichen Gebot der Rückgabe unrechtmäßig erworbenen Gutes Genüge tun, doch erhofft wird dessen „frommer Gebrauch“, d.h. die finanzielle Stärkung des frommen Stiftungswesens und gemeinnütziger Aufgaben wie der Armenfürsorge. So gedachte man die Konfiskation jüdischen Besitzes in einen Akt der Barmherzigkeit mit den geistlich und weltlich Armen zu überführen.⁷¹

Die rechtliche Fassung der Judenausweisung als kanonische Strafe unterstreicht den Anspruch auf Vorrang des geistlichen Rechts vor dem weltlichen. Bernhardin von Busti folgt hier neben den Grundaussagen der *Summa Halensis* zur Rechtsgewalt der Kirche über die Synagoge der kanonistischen Position des Augustinus von Ancona (Augustinus Triumphus, 1243–1328), der 1320 in seiner *Summa de potestate ecclesiastica* wegweisend festgehalten hat, der Papst sei kraft seiner Machtfülle auch berufener Wächter über den Glauben der Juden.⁷² Die Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz von Juden und Christen wird prinzipiell nicht in Frage gestellt, doch bleibt sie unter der Vorgabe inquisitorischer Gefahrenabwehr praktisch ohne Chance. Verschärfend wirkt die Tatsache, daß die für unabdingbar erachteten Restriktionen der kanonischen Judengesetzgebung nicht durchgesetzt werden können und zahlreiche Ausnahmeregelungen, etwa in den Kleidungsvorschriften, ein übriges tun, jene zu untergraben.

Insgesamt dokumentiert das Gutachten viererlei: Einmal die Bedeutungslosigkeit, zu welcher der kaiserliche Judenschutz (Kammerknechtschaft) in diesem Umfeld herabgesunken ist; sodann das Scheitern eines längeren Bemühens der Franziskanerobservanten, der kanonischen Judengesetzgebung in den Städten Geltung zu verschaffen,⁷³ weiter den unverminderten Kampfeswillen gegen die obrigkeitliche Privilegienpraxis und

⁷⁰ Weitere 28 Juden(-familien) wurden zu Geldstrafen verurteilt und ebenfalls aus dem Herzogtum ausgewiesen, Simonsohn (Anm. 61), Bd. 2, 895f. (Nr. 2164).

⁷¹ Rosarium (Anm. 16), I. T., fol. 92f; vgl. die wegweisenden Bestimmungen bei Gregor IX. und Thomas v. Aquin, Simonsohn, Apostolic See (Anm. 15), Bd. 7, 198–202. Insg. vgl. die Aufsatzsammlung von Brian Pullan, *Poverty and Charity. Europe, Italy, Venice, 1400–1700*, Aldershot 1994, bes. V 177–208; von Interesse ist hier besonders, daß sich im Blick auf Bettler und Vagabunden, Prostituierte und Juden analoge Ausgrenzungsbemühungen finden, ebda., V 194f.

⁷² Vgl. Alexander v. Hales, *Summa theologica*, Bd. 3, 732f.; das apostolische Verbot von I Kor 5,12 gilt demnach nur de poena spirituale directe; zu den Verfechtern der These von der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt über die Juden in den für gemeinsam erachteten Moral- und Glaubensvorstellungen gehört im 15. Jahrhundert auch der römische Theologe Alexander de Nevo. Die dehnbare und mißverständliche Rechtskonstruktion orientiert sich – wie im übrigen die gesamte kirchliche Judengesetzgebung – an der Fiktion eines alttestamentlichen Judentums.

⁷³ Zu den Einzelerfolgen der Prediger in Mailand gehörten 1470 die Strafverschärfung für Juden, die mit christlichen Frauen sexuellen Kontakt hatten, sowie die Verpflichtung zum Tragen des Judenabzeichens, die 1473 eingeführt wurde; s. Baron (Anm. 3), Bd. 10, 283.

schließlich indirekt auch eine Absage an alle Ansätze eines kulturellen, von partieller intellektueller Offenheit geprägten Austauschs zwischen meist gebildeten Juden und Christen, wie er in verschiedenen Renaissancestädten Italiens im Kontext des hebräischen Buchdrucks und des sprachgelehrten Interesses am Hebräischen in Gang gekommen war. Freilich dürfen diese Vorgänge nicht als soziale Integration oder Assimilation der beteiligten Juden mißverstanden werden.⁷⁴

Wie ein Blick auf zeitgenössische Sammlungen von Fasten- und Passionspredigten zeigt, ist die Toleranzproblematik von reformbewegten Predigern immer wieder aufgegriffen worden, doch sind die Vorgaben des kanonischen Rechts selten so einseitig-konsequent aktualisiert worden wie hier. Eine eher moderate Position findet sich etwa in den weit verbreiteten Predigten des französischen Benediktiners und späteren Cluniazensers Johannes Raulin (1443–1515). Dieser nimmt – die Judenvertreibung aus dem Königreich Frankreich (1394) liegt lange zurück – den durch den Blasphemievorwurf fanatisierten Gegensatz von Juden und Christen auf und sucht ihn zu mäßigen. Doch auch seine moderate Position kennt eine kirchliche Schutzpflicht gegenüber den Juden nur im Rahmen der Pflicht, die Juden als degradierte Kainsexistenzen und Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit zu erhalten. Ein stringentes Argument gegen die spätmittelalterliche Vertreibungspolitik ergibt sich somit nicht. Vielmehr erscheint auch in diesem Kontext die Vertreibung unter bestimmten Umständen als adäquate politische Umsetzung des theologischen Strafgedankens. So enden Raulins Überlegungen bei Johannes Duns Scotus (ca. 1265/66–1308), der die kirchlich gebotene Toleranz gegenüber den Juden auch dann als erfüllt ansah, wenn man sie auf eine Insel verbannte und dort die Erfüllung der göttlichen Verheißungen am Ende der Zeit erwarten ließe.⁷⁵

Die von Bernhardin von Busti betriebene Agitation steht im Widerspruch zu der zwar nicht einheitlichen, aber doch insgesamt toleranten, auf Stabilität setzenden Judenpolitik der Renaissancepäpste. Sie weist auf eine einschneidende Veränderung des 16. Jahrhunderts voraus, die im weiteren Kontext der franziskanischen Predigt agitation zu sehen ist, ohne daß sich direkte Verbindungslinien zu Bernhardin von Busti ziehen ließen: Auf die Erneuerung der nach kanonischen Vorgaben restriktiven Judenpolitik im Zeichen des Konzils von Trient. Hier wird im Zeichen der katholischen Reform eine bislang nicht dagewesene Ghettoisierung der Juden im Kirchenstaat betrieben und der inquisitorische Kampf gegen die rabbinische Literatur, besonders den Talmud, erneut aufgenommen.⁷⁶

⁷⁴ Vgl. Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, bes. 111–188; Shulvass (Anm. 66), 148–155; bes. Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, London 1993 (Orig. hebr.); zu den wichtigen Einzelstudien zählen: Gérard E. Weil, *Élie Lévi. Humaniste et Massorète (1469–1549)* (StPB 7), Leiden 1963; Ruderman (Anm. 39), bes. T. 2 (Dialogue with Christianity).

⁷⁵ Johannes Raulin, *Sermones Quadragesimales*, Venedig 1575, fol. 368^vff.

⁷⁶ 1553 kommt es in Rom zu einer Talmudverbrennung, der weitere in anderen Städten folgten. Vgl. Baron (Anm. 3), Bd. 14, 3ff.; Kenneth R. Stow, *Catholic Thought and papal Jewry Policy 1555–1593* (MorS 5), New York 1977; Simonsohn, *Apostolic See*, bes. Bd. 3–6 (Documents, 1464–1555); Bd. 7, 35–38; 237ff.

3.3 Der Antijudaismus in den Sozialpredigten

Im Hintergrund steht das starke Auseinanderdriften von Arm und Reich in den Städten und der allgemein steigende Bedarf an Kleingeld im 15. Jahrhundert, der für die unteren und mittleren Schichten der Bevölkerung vor allem durch die jüdischen Geldleiher befriedigt wurde.⁷⁷ Um diese aus dem Geschäft zu drängen und die Zinssätze zu senken, werden seit den 1460er Jahren sog. *Montes Pietatis*, kirchliche Geldleihanstalten, eingerichtet, die unter Wahrung des kanonischen Zinsverbots billige Kleinkredite zur Verfügung stellen sollten. Für diese Geldleihanstalten wird von Anfang an offen als eine spezifische Form der Judenvertreibung geworben.⁷⁸ Dabei stilisiert die Predigttagitation die Mithilfe mittels Kapitalbeteiligung an den Geldleihanstalten zum karitativen Akt und guten Werk als Ausdruck rechter Bußgesinnung. Der Widerstand der Prediger richtete sich wie in anderen Reformkreisen des Spätmittelalters gegen die moderne Geldwirtschaft an sich, aber auch gegen die Haltung der Kirchenoberen, die sich nach allgemeiner Beobachtung längst stillschweigend mit der Entwicklung abgefunden hatten.⁷⁹

Am wirkungsvollsten agierte hier bis zu seinem Tod 1494 Bernhardin von Feltre, der seinen Ordensbruder Bernhardin von Busti unterstützt und noch persönlich zur Abfassung einer Grundsatzschrift zugunsten der *Monti di Pietà* aufgefordert hat.⁸⁰ Bernhardin von Busti gehörte zu den entschiedenen Förderern der 1483 in Mailand eingerichteten und 1496 von Ludo-

⁷⁷ Vgl. Michael North, *Das Geld und seine Gesch. Vom MA bis zur Gegenwart*, München 1994, bes. Kap. 2; Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Oxford 1971, 431–475.

⁷⁸ Vgl. die Aufnahme eines antijüdischen Liedes, das aus Anlaß der durch Bernhardin von Feltre veranlaßten Einrichtung der ersten *Mons pietatis* in Padua 1491 öffentlich ausgehängt worden ist, *Defensorium* (Anm. 21), fol. d5^{r/v}, wieder in: Meneghin (Anm. 22), 374–376. Renata Segre, Bernardino da Feltre, i *monti di pietà e i bianchi ebraici*, in: *RSIt* 90.1978, 818–833; Vittorino Meneghin, *I Monti di Pietà in Italia dal 1462 al 1562* (STF NS 7), Vicenza 1986, 79, 119; allg. s. Shulvass (Anm. 66), 114–158; Simonsohn, *Apostolic See* (Anm. 15), Bd. 7, 220–227. Bernhardin von Busti bestätigt indirekt die allgemeinen Beobachtungen, nach denen die angeblich überteuerten jüdischen Kleinkredite meist kurze Laufzeiten hatten (1 bis 2 Monate), also die hohen Zinssätze von 30 und mehr Prozent bei der Knappheit des Geldes durchaus im Rahmen waren; zu den erlaubten Zinssätzen von monatlich 33 % oder auch – je nachdem, ob es sich beim Kreditnehmer um einen Einheimischen oder einen Fremden handelte – 25 % bzw. 40 % s. entsprechende *condotta*-Regelungen, Ariel Toaff, *The Jews in Umbria*, Bd. 2 (StPB 44), New York 1994, Nr. 1682 (aus dem Jahr 1475) u. 1806 (aus dem Jahr 1481).

⁷⁹ Zur traditionellen kirchlichen Wirtschaftsethik vgl. kurz Sprandel (Anm. 5), 181f.; zur Wirtschaftsgeschichte Markus J. Wenninger, *Juden und Christen als Geldgeber im hohen und späten MA*, in: Ebenbauer (Anm. 2), 281–299.

⁸⁰ *Defensorium* (Anm. 21), tr. 1, p. 1, fol. a5^r. Ziel ist einerseits die Abwehr der ersten Angriffe von dominikanischer Seite, die hier die Kirche das unerlaubte Zinsgeschäft der Juden weitertreiben sieht, andererseits die verstärkte Werbung für diese Institute über Italiens Grenzen hinaus, ebda., tr. 1, p. 4, fol. c6^v. Zum angeblich zu hohen Zinssatz der jüdischen Geldleiher vgl. ebda., fol. g5^r.

vico il Moro bestätigten Geldleihanstalt, wie er auch zur Einrichtung entsprechender Institute in Padua, Modena und Reggio Emilia beitrug.⁸¹ Dabei gilt auch hier: Die bettelmönchische Bußpredigt behandelt das Wucherproblem nicht ausschließlich antijüdisch. Christlichen Geldleihern wird mit der Vertreibung, der judenfreundlichen Obrigkeit mit dem Gerichtszorn Gottes gedroht.⁸² Die Predigt agitation sucht dabei den Zusammenhang zwischen Judenvertreibung, Wahrung der Gemeinwohlinteressen (*bonum commune*) und Sicherung des Seelenheils als unlösbar einzuschärfen. So werden der Appell an den „gemeinen Nutzen“ und die Rettung der Seelen im Kontext der Bußfrömmigkeit zum stereotypen Rechtfertigungsschema der Vertreibungsforderung.⁸³

Was zur Rechtfertigung der Montes Pietatis an ausgedehnter Kasuistik vorgetragen wird, weist auf ein weiteres zentrales pastorales Problem: Die Schwierigkeit, in einem von der Geldwirtschaft geprägten städtischen Kontext eine an den strengen Maßstäben kirchlicher Moral ausgerichtete Beichtseelsorge aufrechtzuerhalten. Da bei einer rigorosen Auslegung des kanonischen Zinsverbots so gut wie allen gängigen Vertragsgestaltungen im Kreditgeschäft die kirchenrechtliche Legitimation fehlt, bleibt für die Betroffenen in der Regel nur der ständige Gewissenskonflikt – manche gingen

⁸¹ Zur Definition der Montes Pietatis vgl. *Defensorium* (Anm. 21), tr. 2, p. 1, fol. d2^r–d3^v; fol. e5^v. Die am Tauschhandel orientierte Konzeption geht davon aus, daß ein möglichst geringer Geldumlauf zugleich ein erhöhtes Warenangebot bedeute. Charakteristisch ist die Verschränkung von geistlichen und sozialen Gesichtspunkten in der göttlich-visionären Legitimation der Einrichtung und ihrer Funktion, die Kontakte von Juden und Christen einzuschränken. Der Rechtfertigung der Montes Pietatis als rechtmäßiger *deposita apostolica* dienen ausführliche biblische und naturrechtliche Überlegungen sowie die Autorität spezieller Offenbarungen, mit denen schon Skeptiker um Bernhardin von Feltre überzeugt worden waren. Die Gründung der neuen Institute konnte auf dem Weg des Visionsberichts als direkte Tat Jesu vorgestellt und die Gegner durch entsprechende Wunderzeichen aus dem Feld geschlagen werden. Busti ging in der Emotionalisierung der Debatte sogar soweit, alle Gegner der Einrichtung zu Häretikern zu stempeln und eine entsprechende Bestrafung zu fordern, ebda., fol. d5^v–f4^r.

⁸² Vgl. *Rosarium* (Anm. 16), 1. T., fol. 159^v, wo es von den „falsi christiani“, den christlichen Geldleihern, heißt: „*usuram nomine census baptizant, sed diabolus eos baptizabit in aqua infernali*“; zur Abschreckung wird auch hier Judas herangezogen, dessen Ende die christlichen Wucherer vor Augen haben sollten.

⁸³ Zum Verhältnis von christlicher Tugendpraxis und Judenvertreibung vgl. *Defensorium* (Anm. 21), fol. d^r; fol. d4^v („*Mons destruitur, ergo iudei florent, ergo fides christi contaminatur, ergo et minuitur vel debilitatur, ergo vera virtus et principaliter in bono regimine civitatum requisita paulatim deficit, ergo finis ipsarum civitatem aliquantulum tollitur*“); fol. g4^r–g7^r. Zu den stereotypen Wendungen gehört die beschwörende Rede von der Rettung der armen Christen aus dem Schlund und Abgrund (*vorago*) des Judenwuchers; dabei treten in obrigkeitsskritischer Absicht vereinzelt auch Sympathien für antijüdische Ausschreitungen im Gefolge der franziskanischen Predigt agitation gegen die Juden zutage. Mit der Errichtung der Montes pietatis war zuweilen auch die Gründung einer Bruderschaft verbunden, die diese Einrichtung unterstützte (so in Verona) und der Agitation eine breitere Basis gab. Auch wurden Vorstöße unternommen, für die Unterstützer der Kassen Ablässe ausloben zu dürfen, vorerst ohne Erfolg. Zum Appell an den das Gemeinwesen tragenden Wert des „gemeinen Nutzens“ im städtischen Kontext nördlich der Alpen vgl. Hamm (Anm. 8), 58, Anm. 108.

deshalb ins Kloster – oder die innere Loslösung von kirchlichen Moralvorstellungen. Die strikten wirtschaftsethischen Maximen orientieren sich dabei an der nominalistischen Theorie der Nahrungssicherung für die Familie und verurteilen alles weitere kaufmännische Streben als ungezügelter Leidenschaft (*cupiditas*).⁸⁴ Das Problem stellte sich in den oberitalienischen Städten prinzipiell nicht anders als in Augsburg oder Hamburg. Die Bußpredigt versuchte verlorenes Terrain mit endzeitlich stimuliertem Reformeifer, doch auf der veralteten ideologischen Basis der Tauschwirtschaft, zurückzugewinnen, und mußte daher auf Dauer ohne Erfolg bleiben. Dem franziskanischen Konkurrenzmodell der Geldleihe konnte nicht gelingen, was auf jüdischer Seite grundsätzlich gelungen war: Die Integration des Geschäftlichen in die Welt der Religion. Die antijüdische Agitation stellt sich in diesem Zusammenhang dar als Ausdruck der Hilflosigkeit gegenüber der längerfristig kaum noch steuerbaren Eigendynamik der Geldwirtschaft, die sich in der Seelsorge drängend bemerkbar machte und der mit der Gründung der Montes pietatis und moralischen Bußrufen nicht wirksam begegnet werden konnte.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Blicken wir auf die drei Hauptbereiche Marienpredigt, Fastenpredigt und Sozialpredigt zurück, so ergibt sich ein ganzes Geflecht von stereotypen Vorstellungen des breitenwirksam angelegten Antijudaismus der franziskanischen Bußprediger. Gerade die Stärken des Ordens, Bußpredigt und Laienunterweisung, offenbaren im Antijudaismus ihre Schwächen. Theologisch verderben die polemisch nach außen gekehrten Momente der christlichen Buß- und Tugendlehre das, was den Menschen als freiheitliches Wesen adeln sollte: Die Möglichkeit der Umkehr unter göttlichem Gnadenbeistand. Stattdessen macht die Predigt den Antijudaismus mitsamt seinen polarisierenden Radikalismen zum Ausweis der Ernsthaftigkeit des christlichen Umkehrwillens und integriert ihn so in das Idealbild christlicher Frömmigkeit.

Eine Weiterführung des Themas in europäischer Perspektive stellt vor zahlreiche Aufgaben. Vier seien kurz genannt: Einmal sind weitere Untersuchungen erforderlich, um einer Gesamtbewertung des Problems Antijudaismus in der Ordensgeschichte näherzukommen. Dazu gehört die Geschichte des religiösen Bruderschaftswesens und der auch von Bernhardin von Busti stark geförderten Drittordensgruppen.⁸⁵ Zweitens stellt sich die

⁸⁴ Die Klage, die reichere Oberschicht kümmere sich in ihren Geldgeschäften nicht um den kirchlichen Gewissensrat, dürfte einen allgemeinen, immer mehr auch die unteren Bevölkerungsschichten erreichenden Trend beschreiben; zum Gewissensrat in der Standespredigt an die Kaufleute vgl. Rosarium (Anm. 16), 2. T., sermo 32, fol. 266^r–275^v. Zur Gewissensproblematik vgl. Erich Maschke, Das Berufsbewußtsein des ma. Fernkaufmanns, in: Beiträge zum Berufsbewußtsein des ma. Menschen, hg. v. Paul Wilpert u.a. (MM 3), Berlin 1964, 306–335.

⁸⁵ Zur antijüdischen Agitation der Totenbruderschaften im 17. Jh. vgl. z.B. kurz

Frage nach den übergreifenden Zusammenhängen in der großen Tradition der katholischen Bußpredigt bis ins 18. Jahrhundert; es sei nur auf den mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlich noch ungenügend erforschten Antijudaismus des Abraham a Sancta Clara (1644–1709) hingewiesen.⁸⁶ Im Blick auf Humanismus und Reformation sollten drittens die Kontinuitäten und Brüche zum Spätmittelalter hin unter frömmigkeitstheologischen und -praktischen Gesichtspunkten präzisiert werden. Die reformatorischen Umbrüche neutralisieren die spätmittelalterlichen Polarisierungen eine Zeitlang, heben sie aber nicht auf.⁸⁷ Sodann wartet viertens die epochenübergreifende Erfassung des Antisemitismus auf weitere Klärungen der Übergänge in die Moderne. Im Blick auf die franziskanische Predigttagitation des 15. Jahrhunderts hat schon Simon Dubnow auf Analogien zwischen spätmittelalterlichem und protestantischem Antisemitismus christlich-sozialer Prägung im Deutschen Kaiserreich hingewiesen. Diese sind in der Tat vorhanden: Statt Sakralisierung nun Rechristianisierung der Gesellschaft, statt auf Integration drängender mönchischer Buß- und Sittenideale nun die Beschwörung der Integrationskraft der protestantischen Volkskirche. Wieder wird der Kampf gegen alles für typisch jüdisch Erachtete geführt, neben dem Geldgeschäft sind es nun die westliche Demokratie, der Liberalismus und der Sozialismus; weiterhin bleibt die – wenn zum Teil auch nur begrenzte – gesellschaftliche Isolierung und Ausgrenzung der Juden das Ziel. Es liegt nahe, den Antisemitismus des Berliner Hofpredigers Adolf Stöcker (1835–1909) als ein das Scheitern der Judenemanzipation spiegelndes Phänomen zu sehen, das deutliche Strukturanalogien zum spätmittelalterlichen Antijudaismus und seinen antisemitischen Irrationalismen aufweist. Dubnows Beobachtung müßte freilich, aus ihrer wirtschaftlich verengten Sichtweise befreit, weiter auf frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlicher Basis verifiziert werden. Sie dürfte jedenfalls mehr sein als nur eine vage Assoziation.⁸⁸

Hartmut Lehmann, *Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot* (CG 9), Stuttgart 1980, 136f.

⁸⁶ Vgl. die Ansätze bei Franz M. Eybl, *Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller* (Frühe Neuzeit 6), Tübingen 1992, 296–299, 312–326.

⁸⁷ Die Verschärfung der Diskriminierungsforderungen in den späten Judenschriften Luthers ist mitbedingt durch den Wegfall der regulativen Funktion des kanonischen Rechts, wie auch die mittelalterlichen antisemitischen Irrationalismen neuen Nährboden finden. Was die Zwei-Reiche-Lehre an Entlastung gegenüber dem mittelalterlichen Einheits- und Sakralisierungszwang (Vorrang des geistlichen Rechts vor dem weltlichen) brachte, bleibt zunächst innerchristlich, es ändert nichts an der gerade auch in reformatorischen Städten kultivierten Grundansicht, der gute Christ sei der beste Bürger.

⁸⁸ Dubnow (Anm. 3), Bd. 5, 430, versteht das antijüdische Wirken des Bernhardin von Feltre als gegen die Juden instrumentalisierten „christlichen Sozialismus“. Zu Stöcker s. Martin Greschat, *Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stöcker*, in: Günter Brakelmann, Martin Rosowski (Hg.), *Antisemitismus. Von relig. Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, Göttingen 1989, 27–51.

Margareta von Treskow, eine unbekannte Flugschriftenverfasserin der Reformationszeit

Gisela Möncke

Der Anteil der Frau am historischen Prozeß ist ein lange vernachlässigtes Thema¹, mit dem sich auch die Reformationsforschung erst seit den letzten Jahrzehnten intensiver beschäftigt. Impulse kamen von der historischen Frauenforschung, die mit sozialgeschichtlichem Ansatz untersucht, wie und in welchem Ausmaß sich Frauen in ihrem jeweiligen Umfeld an den reformatorischen Strömungen oder ihrer Bekämpfung, an Bauernkrieg und Täuferbewegung beteiligten. Das Selbstverständnis dieser Frauen interessiert. Es wird aber auch diskutiert, wie sich die Reformation im Zuge der Konfessionalisierung auf die Situation der Frau im Arbeitsleben, auf Ehe und Geschlechterbeziehung ausgewirkt hat.² Dabei zeigen sich die Quellen, die allesamt aus einer männlich determinierten Welt stammen, solchen Fra-

¹ Vgl. das Resümee von Robert Stupperich, Die Frau in der Publizistik der Reformation, in: AKuG 37 (1955), S. 204–233.

² Die neuere Literatur verzeichnet Marry E. Wiesner, *Women in the Sixteenth Century. A Bibliography*, St. Louis 1983 (Center for Reformation Research. *Sixteenth Century Bibliography* 23.). Ergänzend und in Auswahl: Annerose Schneider, Frauen in den Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, in: *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus* 7 (1983), S. 247–264. May B. Broda, Herr über Sie. Ein Versuch über die Typisierung der Frau in der Reformation, in: *Feministische Studien* 5 (1986), S. 46–58. Marry Wiesner, *Women's Response to the Reformation*, in: *The German People and the Reformation*, hg. von Ronnie Po-chia Hsia, Ithaca/ London 1988, S. 148–171. Angelika Nowicki-Pastuschka, Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537, Pfaffenweiler 1990 (Forum Frauengeschichte 2.). Marion Kobelt-Grosch, Aufsässige Töchter Gottes. Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen, Frankfurt/New York 1993 (Geschichte und Geschlechter 4.). Hellmut Zschoch, Frauen in der Publizistik der Reformationszeit, in: *Pastoraltheologie* 83 (1994), S. 477–497. Albrecht Classen, Frauen in der deutschen Reformation: Neufunde von Texten und Autorinnen sowie deren Neubewertung, in: *Die Frau in der Renaissance*, hg. von Paul Gerhard Schmidt, Wiesbaden 1994, S.180–201 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 14.). Vgl. auch Barbara Becker-Contarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800*, München 1989.

gen gegenüber nicht gerade auskunftsfreudig. Zeitbedingt enthalten sie nur zu einem verschwindend geringen Anteil authentische Äußerungen jener Frauen, denen das Forschungsinteresse gilt. Zwar gab es in Adel und Bürgertum gut unterrichtete, lese- und schreibkundige Frauen, darunter in Klöstern und Humanistenkreisen auch einige mit beachtlichen Lateinkenntnissen. Aber wenn sie schrieben, blieben ihre Texte – Privatbriefe, Tagebücher, auch Denkschriften – meist ungedruckt und deren Überlieferung dem Zufall überlassen. Die allerwenigsten Frauen griffen in den Meinungsstreit, der damals über das neue Massenmedium der Flugschriften ausgetragen wurde, mit eigenen Veröffentlichungen ein.

Argula von Grumbach, geb. Stauff, aus einer bayerischen Adelsfamilie, war die erste ihrer Zeitgenossinnen, die sich schreibend über das paulinische Schweigegebot hinwegsetzte. Doch blieb sie mit ihren acht Flugschriften, die in den Jahren 1523 und 1524 erschienen, und von denen die erste in kurzer Zeit immerhin fünfzehn Auflagen erfuhr, eine Ausnahmeerscheinung.³ Ähnliches gilt für Katharina Zell, geb. Schütz, in Straßburg. Als Pfarrersfrau übernahm sie an der Seite ihres Gatten nicht nur karitative und seelsorgerische Aufgaben in der Gemeinde, sondern trat wiederholt mit eigenen Veröffentlichungen für die Sache der Reformation ein.⁴ Man muß trotz der immensen Flugschriftenproduktion dieser Jahre nach solchen Autorinnen suchen wie nach der Stecknadel im Heuhaufen. Klosterfrauen, die ihr Gelübde verteidigten und sich gegen die drohende Auflösung ihrer Konvente auch schriftlich zur Wehr setzten, dachten ohnehin nicht daran, ihre Stellungnahmen zu publizieren.⁵ Ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen wurde Caritas Pirckheimers Sendbrief an Hieronymus Emser von gegnerischer Seite veröffentlicht.⁶ Auch der Brief, den Katharina und Veronika Rem aus einem Augsburger Dominikanerkloster an ihren Bruder und Vater richteten, ist nur erhalten, weil ihn der Adressat, ein erklärter Anhänger der Reformation, zusammen mit einer ausführlichen Entgegnung in Druck gab.⁷ Gut lutherisch war die Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, die sich als Witwe auch schriftstellerisch betätigte. Ihre

³ Silke Halbach, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, Frankfurt, Berlin u.a. 1992 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 22, 468.).

⁴ Martin H. Jung, Katharina Zell geb. Schütz (1497/98–1562). Eine „Laientheologin“ der Reformationszeit?, in: ZKG 107 (1996), S. 145–178. Thomas Kaufmann, Pfarrfrau und Publizistin. Das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell, in: Zeitschrift für historische Forschung 23 (1996), S. 169–218. Kaufmann weist unter anderem nach, daß Katharina Zell wohl auch ein anonymes Werk verfaßt hat, das unter Umgehung der gegen sie verhängten Zensurmaßnahmen 1524 außerhalb Straßburgs, in Colmar erschien.

⁵ Aus diesem Umfeld hat im deutschsprachigen Raum wohl nur Elisabeth Gottgabs, die Äbtissin des Allerheiligenklosters in Oberwesel, für den Druck geschrieben. Über ihren *Christlichen Bericht*, 1540 in Mainz erschienen, handelt Fritz Falk, Literarische Gegnerinnen Luthers, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 5 (1907), S. 375–385, hier S. 379 f.

⁶ Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, hg. von der Bayer. Staatsbibliothek München, 22 Bde, Stuttgart 1983–1995. – VD16, P 2898–P 2899.

⁷ VD16, R 1087.

Werke, seit 1544 erschienen, sind aber nicht der konfessionellen Kontroversliteratur, sondern eher der Erbauungsliteratur zuzurechnen.⁸ Außer Katharina Zell und Argula von Grumbach kennt man als Verfechterinnen der Reformation bis heute aus dem deutschsprachigen Raum⁹ nur drei weitere zeitgenössische Flugschriftenverfasserinnen mit Namen. In einem Leipziger Druck von 1524 wandte sich von einem streng evangelischen Standpunkt aus Ursula Weida, die Schösserin von Eisenberg, gegen „Menschensatzung“ und gegen die Verteidigung des Zölibats durch den Abt von Pegau.¹⁰ Die beiden anderen Autorinnen waren ehemalige Nonnen, die sich aus ihren im Mansfeldischen und im Herzogtum Sachsen gelegenen Klöstern nach Wittenberg geflüchtet hatten.¹¹

Die bescheidene Anzahl von Frauen verfaßter Flugschriften läßt sich nun um einen bisher unbeachteten Druck ergänzen. 1534 erschien in Magdeburg der in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte Sendbrief Margareta von Treskows an den Bischof von Havelberg. Der Titel fehlt in allen einschlägigen Bibliographien, die sich vornehmlich auf die Besitzstände der alten Bundesländer stützen.¹² Erst über die Beteiligung ostdeutscher Bibliotheken am *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts* wurde ich auf die beiden, in Jena und Wittenberg aufbewahrten¹³ Druckexemplare aufmerksam.

⁸ Barbara Becker-Cantarino, Die schriftstellerische Tätigkeit der Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1510–1558), in: *Virtus et Fortuna. Festschrift für Hans-Gert Roloff zu seinem 50. Geburtstag*, hg. von Joseph P. Strelka und Jörg Jungmayr, Bern u.a. 1983, S. 237–258.

⁹ Zu Marie Dentièrre, die in Genf lebte und dort ihre erste Schrift 1539 in französischer Sprache veröffentlichte, siehe die Dissertation von Alice Zimmerli-Witschi, *Frauen in der Reformationszeit*, Zürich 1981, bes. S. 7–73.

¹⁰ VD 16, W 1445. Vgl. Otto Clemen, Die Schösserin von Eisenberg, in: *Mitteilungen des Geschichts- und altertumsforschenden Vereines zu Eisenberg in Sachsen-Altenburg* 13 (1889), S. 73–81. Wiederabgedruckt: Ders., *Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1897–1944)*, hg. von Ernst Koch, Bd. 1, Leipzig 1982, S. 83–91.

¹¹ Den Bericht Florentinas von Oberweimar gab Luther 1524 zusammen mit einem von ihm selbst verfaßten Sendbrief an die Grafen von Mansfeld in Druck (VD 16, O 85–O 91). 1528 folgte, ebenfalls von Luther mit einem Nachwort herausgegeben, die Schrift, mit der Ursula von Münsterberg ihre Flucht aus dem Magdalenenkloster in Freiberg rechtfertigte (VD 16, M 6729–M 6731). – Daß außerdem auch anonym erschienene Flugschriften der frühen Reformationszeit authentische Frauentexte enthalten können, hat neuerdings Albrecht Classen (wie Anm. 2) nachgewiesen.

¹² Erwähnt nur von Robert Kolb, *Toward an Amsdorf Bibliography*, in: *Bulletin of the Library. Foundation for Reformation Research* 8,2 (1973), S. 11, Nr. 27. Kolb kannte den Titel aus der Leipziger Dissertation von Hans Stille, Nikolaus von Amsdorf. Sein Leben bis zu seiner Einweisung als Bischof von Naumburg (1483–1542), Zeulenroda 1937, S. 72. Er hat den Druck aber nicht selbst eingesehen, ist auch in seiner großen Amsdorfbibliographie nicht auf ihn eingegangen, sondern führt ihn auch dort nur im Literaturverzeichnis unter den von Amsdorf mit einem Vorwort herausgegebenen Schriften an. Robert Kolb, Nikolaus von Amsdorf (1483–1565). *Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy*. Nieuwkoop 1978, S. 258 (*Bibliotheca Humanistica et Reformatoria* 24.).

¹³ Universitätsbibliothek Jena, 4° Bud. Hist. eccl. 276 b (17 a); Lutherhalle Wittenberg, Ag 8° 604 a.

Ein Sendebreff || einer Erbaren frowen/ van || wegen eres gefangenen ||
 Parheren/ An den || Bischof tho || Haulberg/ || mit einer klenen vörrede
 || Niclas Ambsdorffs || M.D.XXXIII.||

[16] Bl., Sign. A⁸, B⁸, TE. 8^o

Der Titel des Oktavdrucks ist eingefaßt von einem Holzschnitt mit der Darstellung des Kainschen Brudermordes. Von oben weist Gott den auf der linken Seite zu ihm emporblickenden Kain zurück, dessen Opfer nicht angenommen wurde. Rechts ist der Altar mit den Erstlingen aus Abels Herde abgebildet, darunter liegt der vom Bruder erschlagene Abel. Das verwendete Typenmaterial und die Einfassung erlauben es, den unfirmierten Druck Michael Lotter zuzuweisen, der seine Offizin im Jahre 1528 von Wittenberg nach Magdeburg verlegt hatte und hier zum bedeutendsten Lutherdrucker wurde.¹⁴

Auf der Rückseite des Titelblattes ist eine empfehlende Vorrede des Magdeburger Reformators Nikolaus von Amsdorf abgedruckt. Der Leser möge den Brief um Christi willen lesen und sich nicht durch seine ungelenke Sprache beirren lassen. Er sei zwar nicht nach Art und Kunst des Wohlredens abgefaßt, aber mit um so größerem Ernst und Gotteseifer. Daß eine Frau, eine Witwe, die nicht studiert habe, derart begnadet sei, die Schrift auszulegen und zu weissagen, müsse als ein Wunder gelten. In ihr habe sich die Prophezeiung Joels erfüllt.¹⁵ Außerdem entlarve der Sendbrief die Tyrannei des Bischofs von Havelberg und die verstockten Herzen der Pfaffen. Sie halten den unschuldigen Pfarrer dieser Frau nun schon länger als ein Jahr gefangen. Dabei handele der Bischof gegen die erkannte Wahrheit, denn er wisse, daß dem armen Mann Gewalt und Unrecht geschehe.

Im Unterschied zu Amsdorfs hochdeutschem Vorwort ist die Sprache des Sendbriefs niederdeutsch. Die Verfasserin, auf der Titelseite nur als „erbare frowe“ angekündigt, unterschreibt am Ende mit ihrem vollen Namen: „Datum Bukaw am dage Michaelis etc. ym xxxiiij. Jar. Margareta moder, Margareta Jochim van Treskaw yn Godt seliger nagelaten wedwe.“ Das Pfarrdorf Bukow, gegenüber Rathenow links der Havel gelegen, war erzstiftisches Lehen. Landesherr war der Erzbischof von Magdeburg, damals Kardinal Albrecht von Brandenburg. In geistlichen Dingen unterstand Bukow dem Bischof von Havelberg, dessen Diözese sich im Süden auf Magdeburger Stiftsgebiet erstreckte und das Jerichower Land einschloß. Anlaß des Briefes war die schon im Titel angedeutete Gefangensetzung des Bukower Pfarrers. Mit weit ausholender theologischer Begründung, gestützt auf eine Fülle von Bibelzitat, bittet Margareta von Treskow um die Freigabe ihres Pfarrers, damit in Bukow endlich wieder das Evangelium gepredigt werde

¹⁴ Josef Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, 2. Aufl. Wiesbaden 1982, S. 309 (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12.).

¹⁵ Zur reichlichen Verwendung der endzeitlichen Joelverheißung (Joel 3,1) als Legitimation der Schreibversuche anderer Flugschriftenautorinnen, aber auch männlicher Laientheologen der frühen Reformationszeit vgl. Thomas Kaufmann (wie Anmerkung 4), S. 203 f., Anm. 116.

und der verwaisten Gemeinde die heilsnotwendigen Sakramente nicht länger vorenthalten würden.

Die Bittstellerin erinnert den Bischof mit Hinweis auf Joh. 21,15–17 und Ez. 34 an sein Hirtenamt, das ihm auferlege, seine Herde zu weiden mit Gottes Wort und den hochwürdigen Sakramenten.¹⁶ Die Inhaftierung des Pfarrers sei um so weniger begreiflich, als er sich stets ehrerbietig über seinen Bischof geäußert habe. Immer habe er ihn gepriesen als einen vorbildlichen Bischof, der dem Evangelium treu ergeben sei und es in seiner Diözese lauter und rein verkündet wissen wolle.¹⁷ Es könne nimmermehr in Gottes oder des Bischofs Absicht liegen, die Bukower von der in Christus verkörperten Wahrheit fernzuhalten. Jesus Christus ist das Fundament, auf dem der Glaube und die Kirche ruhen, der alleinige Mittler und Erlöser des Menschen auf seinem Weg zum Heil.¹⁸ Wenn Margareta und die Ihrigen ihm notfalls auch ohne Rom folgen wollen, so hoffen sie dabei im Bewußtsein ihres eigenen Unvermögens auf den Beistand Christi und des heiligen Geistes.¹⁹

Unverzichtbar für Margareta von Treskows biblisch begründetes Christentum ist der Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, wie es nach dem 1. Korintherbrief von Jesus selbst eingesetzt worden sei. Im Konfliktfall gilt das Gebot, Gott mehr gehorchen zu müssen als den Menschen.²⁰ Vor falschen Propheten helfe nur die Rückbesinnung auf das lautere Evangelium. Aber leider werden jetzt gerade diejenigen, sie sich auf das unverfälschte Wort Gottes berufen, als Ketzer verleumdet.²¹ Nach Margaretas Überzeugung ist auch der Gebrauch der deutschen Sprache im Abendmahlsgottesdienst nicht ketzerisch. Einer Überbewertung des Lateinischen hält sie entgegen: „Wor waren den de Latiner unde dūdesschen

¹⁶ Bl. A 2^v.

¹⁷ „Ach leve vader, warumme moge gy uns also beschweren, warumme mach sick I.G. nicht erbarmen aver uns unde I.G. armen knecht, uns gegeven unde befallen, den uns etlike lude vorhindert wedder ehre eigen simplicheyt, de stede van I.G. geromet unde gepriset hefft, wat I.G. ein Evangelisch unde Christlick bisschop were, dem hilligen Evangelio gunstich unde truwe, dat man ydt scholde lutter unde rein prediken, dat loven unde dar na leven [...]“ Bl. A 3^v.

¹⁸ Bl. A 4 mit Zitaten aus Mt. 16,18, Eph. 2,19–20, 1. Kor. 3,9–16, Act. 4,12.

¹⁹ „[...] ydt is kein ander lehr, ydt is kein ander name in hemmel unde up erden (spricht S. Petrus [Act. 4,12]), dar wy dorch selig werden, allein de name Jesus. Den hebbe wy gehort, dem love wy. Wo schollen se loven, wen se nicht horen, wo schollen se horen ane predikers [Röm. 10,14]? Den loven wy, den folgen wy ane rom, also mogelick is, wowl gar gebrecklick. Wor wy tho schwack sindt alse arme sunders, dar hebbe wy ohn unde sinen geist, sine hulpe, sine stercke wo gy unde alle Christen.“ Bl. A 4^v.

²⁰ „Petrus averst antworde vor allen unde sprack: Man môt Gade mehr gehorsam syn wen den menschen [Act. 5,29]. Unde itzundt ys idt hir ock also. Beiderley gestalt des hochwerdigen Sacraments is van Gade Christo Jesu dorch den hilligen geist na allen figuren des olden Testaments unde na aller hilligen schrift. Einerley is van menschen ingesettet ane unde widder alle schrift [...]“ Bl. A 5^v.

²¹ „S. Paul unde alle Aposteln warnen uns vor falschen Propheten unde wolffe. Unde nu wy Christus unde S. Pauls schrift gerne lerden unde holden wolden, werden wy unrecht unde falsch geachtet und gerekent unde mothen ketters unde wolffe heten.“ Bl. A 6^v.

manck den Jöden unde Greken ym anbeginne? In wat tungen predikede Christus? In wat tungen gaff he den hilligen geist den aposteln unde allen nakomelingen?“²² Es gab keine Sprachbarrieren, als der heilige Geist zu Pfingsten die Jünger befähigte, in fremden Sprachen zu reden, so daß sie von den Pilgern aller Herren Länder verstanden werden konnten. Das müsse doch auch für das Deutsche gelten.²³ Ein weiteres Argument liefert die Nottaufe, für deren Vollzug durch Laien die römische Kirche den Gebrauch der Muttersprache erlaubte: „Ja, warumme synt wy fruwen nicht kettersken, de wy tho dude dōpen in unser nodt aver de gantze werlt, alse wy armen vorachteten unde vorworpen ock itzundt möthen don?“²⁴ Eindringlich schildert Margareta von Treskow, wie sehr gerade junge Mütter und Wöchnerinnen darunter zu leiden haben, daß im Dorf der Pfarrer fehlt. Mit Rücksicht auf die Obrigkeit, aber auch auf die Schwachgläubigen in der Gemeinde dürfen sie ihre totgeborenen oder früh verstorbenen Kinder nicht ungetauft auf dem Friedhof begraben. Dabei seien manche dieser Kinder doch so lange am Leben geblieben, daß man sie unter normalen Umständen durchaus zur Kirche hätte bringen und von einem Priester regulär hätte taufen lassen können.²⁵

Über ein in Havelberg anhängiges Gerichtsverfahren gegen den Pfarrer von Bukow ist aus parallelen zeitgenössischen Quellen nichts bekannt. Die von Treskows, seit dem 14. Jahrhundert in Bukow ansässig, waren eine auch in der Alt- und Neumark begüterte Adelsfamilie, deren verschiedene Zweige sich nach ihren Besitzungen nannten.²⁶ In Bukow übten die von Treskows auch Patronatsrechte aus.²⁷ Sie konnten also die dortige Pfarrei mit einem Geistlichen ihrer Wahl besetzen. Zweimal nennt Margareta im Sendbrief ihren Pfarrer beim Namen. Michael Topp²⁸ dürfte identisch sein

²² Bl. B 1^r.

²³ „Warumme schollen se denne nit fleten in unsen dudeschen tungen, so doch S. Paul van Christo nicht anders leret? Warumme scholle wy unse tunge und dudesch ock nicht vorstan uth den furigen spritterigen tungen der hilligen Aposteln, also wol als de Syrissen, de Kaldeyer, Ebreer, Greken unde de Pernicordien, de Parten unde Meder, de Elamiter unde Mesopotanier etc., alse Lucas [Act. 2, 3–9] schrifft?“ Bl. B 1^v.

²⁴ Ebd.

²⁵ „Wy möthen sulves unse egen kindere dōpen effte ane dope in de stelle effte an de thune begraven (de wyle wy so ylende nicht prester bekamen mogen), de doch wol so lange gelēvet hadden, dat man se thor kercken gefort hedde unde na Christliker ordnung vā Prester gedofft were geworden, dōren se nicht to kerckhove bringen umme ergernisse willen der schwaken unde overicheit, de doch allen bōsen fry is tho lēvende unde stervende an allen orden unde ock tho allen unflate etc.“ Bl. B 1^v. Zu diesem Problem äußert sich übrigens auch Katharina Zell, vgl. Martin H. Jung (wie Anm. 4), S. 165.

²⁶ Neben der Bukowschen Linie gab es im Jerichower Land auch von Treskows auf Milow, mit dessen gleichnamigem Joachim (um 1500–1573) der vor 1534 verstorbene Gatte Margareta von Treskows nicht verwechselt werden darf. Vgl. Genealogisches Handbuch des Adels. Adelige Häuser A, Bd 12, 1973, S. 371.

²⁷ Gottfried Wentz, Das Bistum Havelberg, Berlin/Leipzig 1933, S. 410 (Germania Sacra I, 2.). Vgl. auch Ernst Wernicke, Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Kreise Jerichow., Halle 1898, S. 274 f.

²⁸ Bl. A 2^r. Die Schreibweise Cop (Bl. A 2^v) ist wohl ein Druckfehler.

mit dem 1526 an der Universität Leipzig immatrikulierten Studenten aus Schmetzdorf, einer Ortschaft mit Treskowschen Besitzanteilen in der Nähe Bukows.²⁹ Zum Konflikt kam es erst, als Topp im Einverständnis mit der Witwe seines Patrons in Bukow die evangelische Predigt einführte und das Abendmahl sub utraque specie austeilte. Der Strafprozeß, der daraufhin vom zuständigen bischöflichen Gericht gegen den Pfarrer eingeleitet wurde, richtete sich indirekt auch gegen Frau von Treskow. Aus Sicht der Kirche konnte nicht geduldet werden, daß sie das Patronat dazu benutzte, in ihren Dörfern die Reformation einzuführen oder zu begünstigen. Nicht anders ist die Drohung des Offizials zu verstehen, der Bischof werde aus Bukow noch jeden Pfarrer abholen lassen, für den Margareta sich entscheide.³⁰ Freilich hätte man in Havelberg gegen einen zuverlässigen Kandidaten keine Einwände erhoben. Am Ende ihres Gesuches räumt Frau von Treskow ein, der Bischof habe ihr geraten, ihm an Michael Topps Stelle einen anderen Geistlichen zu präsentieren. Aber gute Pfarrer seien gegenwärtig schwer zu bekommen. Der Bischof möge ihr doch bitte „nicht einen esel yn den stal slan“, sondern lieber den bisherigen Amtsinhaber wiedergeben. Zu dessen Unterstützung und falls die bisher gestellten Verwandtschaft aufbieten, die bereit seien, für Topp Urfehde zu geloben.³¹

Um dem Beschuldigten zu helfen, hatte sich seine Beschützerin wohl auch an ihren Landesherrn gewandt. Sie erinnert den Bischof daran, daß ihm Kardinal Albrecht empfohlen habe, das Verfahren gegen Topp wegen Geringfügigkeit einzustellen.³² An dieser Stelle wird deutlich, wie weit die

²⁹ Die Matrikel der Universität Leipzig, hg. von Georg Erler, Bd. 1, Leipzig 1895, S. 595 (Cod. dipl. Saxoniae regiae II, 16.). Zu Schmetzdorf siehe Georg Wentz, Das Bistum Havelberg (wie Anmerkung 27), S. 404.

³⁰ „Schal ycht denn io disse arme knecht, jtzundt I.G. gefangen, uns nicht prediken noch leren, des wy doch gentzliken synent halven tho I.G. hapen unde truwen, so bidde wy vorlöff tho einem andern, des wy node begeren. Wo wol wy rede vorlöff hebben, let sick dennoch I.G. Offtial horen, I.G. wolde der so vele wol weg halen laten also wy der annemen konden, also wy doch tho I.G. nicht vorhapen, is ydt denn io der twyer försten schuldt unde vorhinderige, also I.G. secht unde antwordt, des wy doch nicht gehapet hadden, de wile ydt tho Zerwest anders ludede, wo I.G. ungetwyvelt wol bewust is.“ Bl. B 3^r. Unklar ist hier, welche Rolle die Fürsten von Anhalt als Vermittler (?) in der Auseinandersetzung gespielt haben.

³¹ „So I.G. nicht genöget an der borgeschoep vor ein themelicke orfeyde, wil ick myner fruntschoep gebruken unde nōch twe effte dre van dem Adel vorschaffen beneven den anderen, tho lavende vor eine themelicke Orfeyde, so dat I.G. mochte vormoget werden. Des bidden wy I.G. unaveslegeske antwort.“ Bl. B 8^r.

³² „Ach leve here, unse genedigeste here unde vader van Magdeborg hefft io an I.G. geschreven, des wy einen guden schyn hebben, he hedde genog gebütet vor eine geringe vorhandelinghe, I.G. scholde en loss geven unde wedder tho Bwkaw schicken, dat he uns myt dem Sacrament vorsorgede. Warumme mag ydt denne nicht gescheen, leve here? De vorschrift is Christlick unde giffit uns dat gantze Evangelium myt synen Sacramenten unde aller syner gerechticheit ludende, dat he ein geringe gedan. Unde is warliken ein geringe unde gar nichts yngebraken noch öveldat noch handlinghe. Unde de gedachte vorschrift is grot yn der woldat unde warheit, also van Gade Christo Jesu sulvest tho aller beteringe unde salicheit man schal uns myt dem

Auffassungen über die Sakramentenspendung im Fall Bukow auseinander gingen. Für den Laienkelch, nach Margaretas Schriftverständnis absolut heilsnotwendig, von Kardinal Albrecht als eher kleineres Vergehen abgetan, gab es in Havelberg keinen Indult. Tatsächlich war Busso II. von Alvensleben, der letzte katholische Bischof von Havelberg (1522–1548), ein entschiedener Verfechter des alten Kirchensystems.³³ Noch nach dem Konfessionswechsel Joachims II. von Brandenburg widersetzte er sich erfolgreich der Einführung der Reformation in seinem Bistum, so daß hier die neue brandenburgische Kirchenordnung von 1540 erst nach Bussos Tod in Kraft treten konnte. Zuvor hatte die Religionspolitik des streng altkirchlich gesinnten Kurfürsten Joachim I. mitgeholfen, das Bistum weitgehend von dem Einfluß evangelischer Predigt frei zu halten. Von Wittenberg ausgehend fand die neue Lehre aber rasch Anhänger im Erzstift, vor allem in Halle und in Magdeburg.³⁴ Der Kardinal hatte hinnehmen müssen, daß bereits 1524 unter Leitung des lutherischen Superintendenten von Amsdorf die Reformation in allen Pfarrkirchen der Magdeburger Altstadt durchgeführt wurde. Im übrigen Hochstift konnte er als Erzbischof und Landesherr zwar Reformationsversuche abwehren, aber das Luthertum nicht nachhaltig unterdrücken. Zur Zeit des Sendbriefes machten dem Kardinal besonders die Vorgänge in Halle zu schaffen. Hier ließ er im Frühjahr 1534 alle neu gewählten Ratsmitglieder, die Luther anhingen, aus der Stadt weisen, reagierte aber auf das Verlangen eines theologischen Ratgebers, noch härter mit ihnen zu verfahren, äußerst unwirsch.³⁵ Obwohl Albrecht mitunter energisch gegen Protestanten vorging, gehörte er jedenfalls „nicht zu den Protagonisten eines scharf antireformatorischen Kurses“.³⁶ So ist die Behauptung, er habe sich bei seinem Havelberger Suffragan für eine mildere Beurteilung des Bukower Pfarrers eingesetzt, nicht unglaubwürdig. Wenn er in diesem Konflikt zu vermitteln suchte, nahm er wohl auch Rücksicht auf den adligen Stand der Fürbitterin, deren angeheiratete Familie der Ritterkurie des Erzstifts angehörte und auch im Domkapitel vertreten war.

Nach Meinung des Juristen und Magdeburger Geschichtsschreibers Gebhard von Alvensleben, der um die Mitte des 17. Jahrhunderts über Frau von Treskows Reformationsversuche berichtete, war nicht der Bischof

Sacramenten vorsorgen. So hefft sine Churff. G. van anbeginne de vorklaging gewust, wo wy itzundes umme dyt hochwirdige Sacrament handeln unde bidden myt allen truwen [...]“ Bl. B 3^v

³³ NDB I, S. 232.

³⁴ Franz Schrader, Magdeburg, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Bd. 2: Der Nordosten, Münster 1993, S. 69–86 (KLK 50.).

³⁵ Franz Schrader, Kardinal Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg, im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche, in: Ders., Reformation und katholische Klöster. Beiträge zur Reformation und zur Geschichte der klösterlichen Restbestände in den ehemaligen Bistümern Magdeburg und Halberstadt, Leipzig 1973, S. 11–34, bes. S. 25 (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 13.).

³⁶ Eike Wolgast, Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648, Stuttgart 1995, S. 110–118 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 16.).

von Havelberg, sondern Kardinal Albrecht ihr größter Widersacher. Er schreibt in seiner nur handschriftlich überlieferten Topographie: *„Als die evangelische Religion in dem Erzstifte Magdeburg zu leuchten begann, ist in Bukow Joachim von Treskau Wittwe, Margaretha von Kruseken, aus dem Hause Dannenwalde in der Priegnitz gewesen, welche, nachdem sie die Bücher des seel. Herrn Lutheri gelesen und ihr ihr Verstand dadurch eröffnet worden, ist sie aus Begierde der himmlischen Wahrheit in Person nach Wittenberg gereiset und mit Herrn D. Luthe-ro sich der Lehre halber unterredet und von ihm mehr unterrichtet worden. So bald sie von Wittenberg auch zu Hause und anhero zu Buckow gelanget, hat sie eine reformation in allen ihren Kirchen angestellet, die Meßpfaffen abgeschafft, evangelische Prediger angenommen, Gottes Wort rein und lauter predigen und das heilige Abendmahl in beiderlei Gestalt austheilen lassen. Und obwohl der damals regierende Erzbischof und Cardinal Albertus ihr hart zuwider gewesen und zugesetzt, hat sie doch dessen ungeachtet mit Gefahr ihrer Güter und Lebens des Evangelii treulich sich angenommen, wie sie denn auch von allen streitigen articuln der religion mit eigner Hand sonderliche Bücher geschrieben und hinterlassen hat, die hernachmals durch Unseligkeit der Zeiten von abhanden kommen sind.“*³⁷

Der Chronist kannte nicht den Druck von 1534, auch keine anderen Aufzeichnungen aus dem Nachlaß der Autorin. Aber er liefert wertvolle Details zu ihrer Biographie. Demnach entstammte Margareta dem märkischen Kleinadel. Sie wuchs auf einem Rittergut in der Ostprignitz auf. Dort besaßen die von Krüsicke seit 1438 Dannenwalde als kurbrandenburgisches Lehen. Allerdings läßt sich heute Margaretas genaueres Verwandtschaftsverhältnis zu bekannten Namensträgern dieses Geschlechts nicht mehr ermitteln.³⁸ Ein möglicher Besuch in Wittenberg oder sonstige persönliche Kontakte zu Luther haben zumindest in dessen Briefwechsel, soweit er sich erhalten hat, keine Spuren hinterlassen. Dagegen bestätigt Margaretas Sendbrief die ihr nachgesagten Ambitionen als Schriftstellerin. Beiläufig kündigt sie darin ein größeres theologisches Werk an, das sie in Druck geben und dem Bischof von Havelberg zueignen wolle.³⁹ Zu diesem Zeitpunkt war Frau von Treskow Witwe und nach eigener Angabe auch Mutter. Man darf ergänzen: Sie war eine noch junge Witwe mit kleinen, unmündigen Kindern. Darauf läßt ein Eintrag im brandenburgischen Landschoßregister von 1542 schließen. In diesem Jahr steuerte für nicht näher genannten brandenburgischen Lehensbesitz eine „relicta Joachim Treskow zu Buckow von wegen irer kinder“.⁴⁰ Acht Jahre nach Abfassung

³⁷ Zitiert nach G[ustav] Hertel, Zur Geschichte der Reformation im Erzstift Magdeburg, in: Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 15 (1880), S. 416–420, hier S. 417 f.

³⁸ Wilhelm Polthier, Die von Krüsicke. Ein ausgestorbenes Adelsgeschlecht der Prignitz, in: Familiengeschichtliche Blätter, Deutscher Herold 33 (1935), S. 378–394, hier S. 392.

³⁹ „Wenn my Godt dorch syn gnade mehr sinne unde vorstandt gyfft, wil ick Gade tho lave allen leven Christen tho nut unde I.G. tho ehren ein gröter gave ock dorch den druck van dem worde Gades, der hilligen kercken, eren Sacramenten unde unsen loven, wil Godt, vor dat licht bringen und I.G. schencken.“ Bl. B 8^r.

⁴⁰ Kurmärkische Ständeakten aus der Regierungszeit Kurfürst Joachims II., hg. von

des Sendbriefes waren die Erben also noch immer minderjährig. Ihre Mutter hatte sich bis dahin nicht wieder verheiratet.

Die plattdeutsch schreibende Margareta von Treskow hat als Flugschriftenverfasserin manches gemein mit der bayerischen Argula von Grumbach, deren Leben bis in die Jahre ihrer publizistischen Tätigkeit allerdings weit besser dokumentiert ist. Beide gehörten dem Adel an, wagten es, unter einer Landesherrschaft, die der römischen Kirche treu geblieben war, für reformatorische Anliegen öffentlich einzutreten und dürften zur Zeit ihrer ersten literarischen Versuche auch in vergleichbarem Alter gewesen sein. Schreibende Frauen legitimierten ihr Vorgehen wie auch männliche Laientheologen der frühen Reformationszeit mit dem Sola-scriptura-Prinzip und Luthers Lehre vom Priestertum aller Gläubigen.⁴¹ In Übereinstimmung mit Katharina Zell rechtfertigt Frau von Treskow außerdem die Gleichheit von Mann und Frau aus dem Galaterbrief. Der Glaube einer Frau sei so gut und gelte so viel wie der Glaube eines Mannes. Das lasse sich im übrigen auch aus der Heiligengeschichte belegen.⁴²

Margareta hatte in eigener Entscheidung zu ihren Glaubensüberzeugungen gefunden. Um ihretwillen war sie bereit, Leiden zu ertragen. Wer Christus nachfolgen wolle, müsse sein Kreuz auf sich nehmen.⁴³ Aber sie hoffte noch immer auf eine gütliche Lösung. Und sie war selbstbewußt genug, die Neuerungen, die sie in ihren Dörfern gegen die bestehende Kirchenordnung eingeführt hatte, nun auch als Frau vor einer größeren Öffentlichkeit politisch und theologisch zu verteidigen. Dabei erlaubte der Bittbrief an den Bischof keine offene Polemik. Um jeden Anschein des Ketzerischen zu vermeiden, erwähnt die Autorin Luther mit keinem Wort, obwohl sie seine Schriften gekannt haben muß und ja auch, wie die Drucklegung des Briefes beweist, mit den Magdeburger Reformatoren um Nikolaus von Amsdorf in Verbindung stand. Sie stützt ihre Argumentation allein auf die Bibel, die für sie Quelle aller Erkenntnis ist, Richtschnur, auch Trost in der Verfolgung, die sie zu gewärtigen hat. Die Anhäufung von Zitaten setzt ein intensives Bibelstudium voraus, auch wenn nicht ohne weiteres zu erkennen ist, welche Ausgabe Frau von Treskow benutzte.⁴⁴

Walter Friedensburg, Bd. 2, München/Leipzig 1916, Anhang S. 644 (Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg 17.).

⁴¹ Silke Halbach (wie Anmerkung 3), bes. S. 204 ff.

⁴² „[...] ydt is wedder Jōde noch Greke noch Scyte noch Barbar noch egen knecht noch frye noch man noch frawe; alle synt gy in Christo Jhesu unsen Heren [Gal. 3,28]. Darumme lavet unde priset den heren yn ywen sterflicken lichnam, wente gy sindt de tempel Gades [1. Kor. 6,19–20]. Einer frowen love is so gudt und gilt so vele als eines mannes love. Dar is neyn underscheyd der Personen effte partes. Ja, wat hefft men mennigen menlyken loven in wywes bilde herten befunden, wu ock alle leve Jungfrowen bethugen unde bewysen.“ Bl. B 1^r. Vgl. damit Luthers Formulierung im *Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, WA 6, S.370. Katharina Zell, Entschuldigung für M. Matthes Zellen, ihren Egemahel, Straßburg 1524 (VD 16, Z 343), Bl. C 2^v.

⁴³ Bl. B 3^v – 4^r.

⁴⁴ Es war mit Sicherheit nicht die lutherische Übersetzung. Auch mit den vorreformatorischen hochdeutschen Bibeldrucken, von denen Argula von Grumbach wohl Ko-

Frauen haben sich vor allem in der Frühphase der Reformation zu Wort gemeldet, in einer Zeit des Aufbruchs und Umbruchs. Ihr Engagement wurde geduldet, mitunter sogar gefördert, solange es der Sache dienlich schien. Aber der damit verbundene Anspruch, in kirchlichen und öffentlichen Belangen mitzureden, wurde in dem Maße wieder zurückgedrängt, wie sich die Reformation mit einer neuen Ehelehre und einem neuen Rollenverständnis von Mann und Frau durchsetzte. Mit der theologisch definierten Gleichheit der Geschlechter vor Gott ließ sich vereinbaren, daß Frauen nun erst recht auf ein Wirken im häuslichen und familiären Bereich festgelegt wurden.⁴⁵ Luther selbst hat ihnen nie mehr als ein Notmandat für öffentliches Auftreten oder gar literarische Tätigkeit zugebilligt.⁴⁶ So behält bei allem Wohlwollen Margareta gegenüber auch Nikolaus von Amsdorfs empfehlendes Vorwort einen gönnerhaften Beiklang. Der Herausgeber attestiert seiner Autorin einen Mangel an intellektueller Ausdrucksfähigkeit, aber sie darf dieses Defizit mit der ihr zugestandenenden prophetischen Gabe kompensieren. Immerhin hielt Amsdorf im Jahre 1534 das Bekenntnis einer Frau, die sich als Protagonistin reformatorischer Lehren mit dem Bischof von Havelberg angelegt hatte, für brisant genug, um die Drucklegung in Magdeburg zu betreiben. Seit Michael Lotter hier lutherische Schriften in hoch- und niederdeutscher Sprache herausbrachte, wurde das evangelische Magdeburg auch zu einer wichtigen Druckerstadt, von der aus die Reformation weiter in den Norden und Nordosten Deutschlands hineingetragen werden sollte. Der Sendbrief blieb allerdings publizistisch wie politisch ohne erkennbaren Erfolg. Die Flugschrift hat weder in reformatorischen Kreisen außerhalb Magdeburgs Aufsehen erregt noch eine Entgegnung von katholischer Seite provoziert. Das ist vielleicht auf das Niederdeutsche zurückzuführen wie überhaupt auf die Randlage, aus der heraus Frau von Treskow weitab von den Zentren der reformatorischen Bewegung agierte. Es mag auch sein, daß für Bukow bald eine Lösung gefunden wurde, die mit der Bestellung eines auch dem Bischof genehmen Pfarrers den Konflikt entschärfte und entaktualisierte. Nachdem sich die Lage beruhigt hatte, ergab sich für Margareta keine Gelegenheit mehr, eigene Schriften zu veröffentlichen. Literatur war nur in Ausnahmefällen auch Frauensache. So geriet die Autorin, von den Zeitgenossen kaum wahrgenommen, der Nachwelt vollends in Vergessenheit.

bergers Ausgabe von 1483 besaß, scheinen mir die zitierten Textstellen nicht übereinzustimmen, ebensowenig mit den niederdeutschen Bibelfrühdrucken aus Köln, Lübeck und Halberstadt.

⁴⁵ Vgl. z.B. Sherrin Marshall Wyntjes, *Women in the Reformation Era*, in: *Becoming Visible. Women in European History*, hg. von Renate Bridenthal und Claudia Koonz, Boston 1977, S. 165–191. Zur Problematik zuletzt auch Siegrid Westphal, *Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542–1614*, Frankfurt/Main u.a. 1994 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 594.).

⁴⁶ „Darum foddert die ordnung, tzucht unnd ehr, das die weyber schweygen, wenn die menner reden; wenn aber keyn man predigt, ßo werß von nötten, das die weyber predigten.“ WA 8, S. 498.

Goethes Kritik am Christentum in den *Venezianischen Epigrammen* (1790)*

Konrad Rahe

1. Vom Umgang der Theologen mit Goethe

Die Theologie in Deutschland hat sich im 20. Jahrhundert immer wieder durch Goethe herausgefordert gesehen.¹ Für das letzte Drittel dieses Jahrhunderts will es allerdings so scheinen, als sei seitens der Theologie zu Goethe alles gesagt. Angesichts dieses Verstummens der Theologen² überrascht es, festzustellen, daß diejenige Arbeit Goethes, die sich am aggressivsten mit dem Christentum auseinandersetzt, noch nie vollständig untersucht worden ist: die *Venezianischen Epigramme* von 1790. Ein Grund dafür dürfte in der komplizierten Editions-geschichte liegen und, damit zusammenhängend, in der lange Zeit nicht geklärten Frage, welche Gedichte denn überhaupt unter dem Titel *Venezianische Epigramme* zu subsumieren seien. Letztere Frage ist inzwischen entschieden: Als *Venezianische Epigramme* – sie sind übrigens keineswegs sämtlich in Venedig entstanden – gelten heutzutage nicht nur a) die 104 von Goethe autorisierten, zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Epigramme, sondern auch b) die vollendeten, aber von Goethe sekretierten, zudem c) die nicht vollständig lesbaren, weiterhin

* Zum Gedenken an Professor D. Wilhelm Hahn (1909–1996), den Theologen und langjährigen Kultusminister Baden-Württembergs, der Karl Barth und Karl Heim zu Lehrern hatte und der als junger Mann im Kirchenkampf in Westfalen viel Mut bewiesen hat.

¹ Vgl. Karlmann Beyschlag: Goethe im Urteil der neueren evangelischen Theologie, in: *Humanitas – Christianitas* (FS Walther v. Loewenich), hrsg. v. K. Beyschlag u.a., Witten 1968, S. 205–221; Gottfried Maron: Goethe im Wandel des katholischen Urteils. Über das Lexikon hinausgefragt, ebd., S. 222–234.

² Drei wichtige Publikationen sind dennoch hervorzuheben: Helmut Thielicke: Goethe und das Christentum, München-Zürich 1982; Martin Tetz: „Mischmasch von Irrtum und Gewalt“. Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, in: *ZThK* 88 (1991), S. 339–363; Jörg Baur: „Alles Vereinzelte ist verwerflich“. Überlegungen zu Goethe, in: *NZStH* 33 (1991), S. 152–166; zur Tendenz heißt es im ‚summary‘ zu Baur’s Aufsatz ausdrücklich: „The author tries to give a Lutheran interpretation of Goethe’s attitude towards religion in general and Christian faith“ (ebd., S. 166). – Einen vorzüglichen Überblick über die religiöse Dimension bei Goethe gibt Peter Pfaff: Art.: „Goethe“, in: *TRE* 13, S. 552–558.

d) die von Goethe nicht vollständig ausgeführten und schließlich e) die von Goethe-Philologen des 19. Jahrhunderts (aus Gründen des Anstands und der Sittlichkeit) in Teilen unlesbar gemachten Epigramme. In der für das 20. Jahrhundert wichtigsten Goethe-Edition, der Weimarer Ausgabe,³ sind die ca. 170 *Venezianischen Epigramme* nicht zusammenhängend, sondern an verschiedenen, nicht leicht zu findenden Stellen gedruckt.⁴ Erst seit 1987 bzw. 1989 liegen diese in der Frankfurter und in der Münchner Goethe-Ausgabe⁵ jeweils übersichtlich ediert und umsichtig kommentiert vor.

Die Vernachlässigung der *Venezianischen Epigramme* durch die Forschung hat ihren Grund aber nicht nur in der eigentümlichen Editions-geschichte dieser Gedichte, sondern vermutlich auch in einer Art Selbstzensur: Für die Theologen unter den Goetheliebhabern mag es schmerzlich sein zu sehen, wie kritisch Goethe um 1790 dem Christentum gegenüberstand. Vielleicht ist in diesem Umstand sogar der Hauptgrund dafür zu sehen, daß die großen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, die über Goethe geschrieben haben – Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Helmut Thielicke –, zu den *Venezianischen Epigrammen* Abstand halten und schweigen.⁶ Der einzige Theologe, der sich dieser Epigramme angenommen hat, ist Peter Meinhold gewesen in seiner 1958 vorgelegten Monographie *Goethe zur Geschichte des Christentums*.⁷ Meinholds überaus verdienstvolle Arbeit ist für Jahrzehnte die einzige Untersuchung zu diesem Thema geblieben. Allerdings hat er die Auswertung nicht vollständig geleistet: Einiges war für seine Fragestellung – nämlich Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien – nicht von Belang, und anderes, was ihm möglicherweise anstößig und peinlich (oder vielleicht gar: als Goethes ‚nicht würdig‘) erschienen sein dürfte, hat er unerwähnt gelassen.

³ Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 143 Bde, Weimar 1887–1919 (= Sophienausgabe) (= Weimarer Ausgabe; im folgenden zitiert: WA). Fotomechanischer Nachdruck (dtv 5946), München 1987.

⁴ WA I, 1, S. 307–331; S. 436–468 („Lesarten“); WA I, 5, 2, S. 374–381 („Paralipomena“); WA I, 53, S. 8–18; S. 347ff („Paralipomena“); S. 454–461 („Lesarten“).

⁵ Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd. 1: Gedichte 1756–1799, hrsg. v. Karl Eibl, Frankfurt/Main 1987 (= Frankfurter Ausgabe; im folgenden zitiert: FA); Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, Bd. 3: Italien und Weimar, Tlbd. 2, hrsg. v. Hans J. Becker, Hans-Georg Dewitz u. a., München 1990 (= Münchner Ausgabe; im folgenden zitiert: MA). FA 1 druckt die Fassung von 1795 (aus Schillers *Musen Almanach für das Jahr 1796*); MA 3.2 druckt die Fassung von 1800, und sie druckt erstmals den vollständigen Text der Handschrift H 55; WA I, 1 gibt die Fassung von 1806. Wegen der unterschiedlichen Zählweisen der *Venezianischen Epigramme* erfolgt der Zitatnachweis nach diesen drei wichtigsten Goethe-Ausgaben. Nur erheblichere Textabweichungen der drei Ausgaben werden im folgenden kenntlich gemacht. – Zur Textgeschichte s. Dewitz, in: MA 3.2, S. 486–493.

⁶ Nachweise bei Beyschlag (wie Anm. 1). Selbst Albert Schweitzer äußert sich zu den *Venezianischen Epigrammen* nicht.

⁷ Peter Meinhold: *Goethe zur Geschichte des Christentums*, Freiburg-München 1958, hier S. 94–104.

Wie soll man auch umgehen mit folgendem Distichon? Es lautet:⁸

Kreuzigen sollte man jeglichen Schwärmer im dreysigsten Jahre,
Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.

Rudolf Hermann hat, wohl weil er Goethe in reichlich wohlwollender Distanz zum Christentum sieht,⁹ ohne jede Begründung bestritten, daß mit dem „Schwärmer“ in diesem Distichon Jesus von Nazareth gemeint sei.¹⁰ Hier zeigt sich, wie stark das jeweilige Goethebild die Goethe-Interpretation bestimmt – was hermeneutisch auch gar nicht anders sein kann. Aber völlig unabhängig davon, daß es ‚das richtige‘ Goethebild nicht gibt und auch nicht geben kann,¹¹ läßt sich Hermanns Versuch, Goethe vor Blasphemie-Verdacht in Schutz zu nehmen, zwingend widerlegen. Denn erstens schreibt Goethe in der Handschrift H 55: „Jeden *Propheten* schlägt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre“,¹² und Goethe war bibelfest genug, um zu wissen, daß im Neuen Testament Jesus von Nazareth mehrfach als „Prophet“ bezeichnet wird (Mk. 6,4 par; Lk. 7,16; 13,33; Joh. 6,14; 7,40) und daß Jesus im Alter von 30 Jahren öffentlich zu wirken begann (Lk. 3,23). Zudem wird – zweitens – Jesus auch in anderen Gedichten als „Schwärmer“ bezeichnet; so heißt es ausdrücklich in einem Epigramm, in dem Christus – Goethe sprach auch dann von „Christus“, wenn er den irdischen Jesus meinte – direkt apostrophiert wird: „Diesmal schwärmst du wohl nicht“,¹³ was den Schluß zuläßt: damals, zu seinen Erdentagen, habe Jesus von Nazareth durchaus ‚geschwärm‘! Zudem fragt an anderer Stelle der Epigrammatiker: „Warum macht der Schwärmer [=Christus] sich Schüler und rühret die Menge, / Wenn der vernünftige Mann einzelne Liebende zählt?“¹⁴ Und in ähnlicher Wendung – auch hier auf das erotische Glück anspielend, das Goethe seit der Rückkehr aus Italien dank Christiane genießen kann, und dabei ein heimliches Spiel mit den Namen „Christus“ und „Christiane“ treibend – formuliert er: „Mache der Schwärmer [=Christus] sich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand ist / Sand. Die Perle [=Christiane] sei mein,

⁸ Zitiert wird hier nach der im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar sich befindenden Handschrift H 57 (GSA 25/I,16,1).

⁹ Rudolf Hermann: Die Bedeutung der Bibel in Goethes Briefen an Zelter, Berlin 1948 (im folgenden zitiert: Hermann, Die Bedeutung der Bibel), hier S. 135–143.

¹⁰ Rudolf Hermann: Theologische Fragen um Goethe und Lavater, in: ThLZ 76 (1951), Sp. 577–594 (im folgenden zitiert: Hermann, Theologische Fragen), hier Sp. 579.

¹¹ Karl Robert Mandelkow: Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte. Vorüberlegungen zu dem Versuch einer Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland, in: Studien zur Goethezeit (FS Erich Trunz), hrsg. v. Hans-Joachim Mähl und Eberhard Mannack, Heidelberg 1981 (= Beihefte zum Euphorion, Bd. 18), S. 153–176.

¹² WA I, 1, S. 457; MA 3.2, S. 115 Nr. II (32) (H 55) (Hervorhebung von mir, K.R.); so auch der Textzeuge H 61: „Kreuzigen soll man jeden Propheten vom dreysigsten Jahre / Kennt er die Welt erst so wird aus dem Betrognen ein Schelm“ (Friedrich Zarncke: Goethes Notizbuch von der schlesischen Reise im Jahre 1790, Leipzig 1884, S. 21).

¹³ WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA I, S. 467 Nr. (10); MA 3.2, S. 84 Nr. I (3) (H 55).

¹⁴ FA I, S. 446 Nr. 15; MA 3.2, S. 87 Nr. I (16) (H 55); S. 119; vgl. WA I, 1, S. 311 Nr. 15; MA 3.2, S. 127 Nr. 15 („Schüler macht sich der Schwärmer genug“).

du, o vernünftiger Freund“.¹⁵ In beiden Gedichten wird Jesus von Nazareth vom Epigrammatiker wegen erotisch enthaltsamer Lebensführung ‚Unvernunft‘ attestiert.

Wenn es also heißt: „Jeglichen Schwärmer schlägt mir an's Kreuz im dreißigsten Jahre; / Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm“,¹⁶ dann ist zwingend gemeint: ‚Schlagt mir – auch und vor allem – den Schwärmer Jesus von Nazareth ans Kreuz!‘. Dieses An-das-Kreuz-Schlagen sei gerechtfertigt, denn Jesus sei ein „Schwärmer“ gewesen, er sei (durch den Verrat des Judas) betrogen worden und sei darüber selbst zum „Schem“, also zum Betrüger, geworden, indem er den – trügerischen – Glauben an seine Auferstehung initiiert habe (vgl. Mk. 14,28 par Mt. 26,32; 27,63). Dieses Epigramm ist blasphemisch gemeint; und Blasphemie ist auch beabsichtigt – wegen der völligen Inkommensurabilität all dessen, was bei dem Epigrammatiker Aversionen auslöst –, wenn dieser formuliert:¹⁷

Vieles kann ich ertragen! die meisten beschwerlichen Dinge
Duld ich mit ruhigem Mut, wie es ein Gott mir gebeut;
Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider;
Viere: Rauch des Tobaks, Wanzen und Knoblauch und †.

2. Johann Caspar Lavater

Lavater – zunächst Diakon am Waisenhaus zu Zürich, später Pfarrer an der Zürcher St. Elisabethkirche, Goethes einstiger Freund, der im Grunde noch immer nicht die Hoffnung auf eine Bekehrung Goethes zum Christentum aufgegeben hatte – hat das Blasphemische dieser beiden zuletzt zitierten Epigramme sofort durchschaut, und selbstverständlich haben ihn diese beiden Gedichte empört. Knapp zwei Jahre nach Erscheinen der Epigramme (im Dezember 1795) schreibt er am Tag der Abreise des Weimarers aus Zürich (21. September 1797) – Goethe mied seinen früheren Freund dort strikt und wich ihm deshalb sogar auf der Straße aus – in einem Brief: „Goethe ist bey uns – ohne daß wir uns sahen – So gern ich Ihm etwas gesagt hätte, ich bin froh, außer der Verlegenheit zuseyn, ob ich ihm Seinen ‚Schwärmer, der im dreyßigsten Jahre gekreuzigt werden sollte – damit der Betrogne kein Schelm werde!‘ (so tolerant sind die Eiferer gegen Bonzen ohne Bonzengift!) und seine ‚Wanzen und † –‘ vorhalten, oder Ihn als einen dezidierten Antichristen wegstoßen sollte. Die Orthodoxen und Schwärmer sind sehr intolerant; Intoleranter die Neologen, am intolerante-

¹⁵ WA I, 1, S. 310 Nr. 12; FA 1, S. 446 Nr. 12; MA 3.2, S. 100 Nr. I (65) (H 55); S. 126 Nr. 12.

¹⁶ WA I, 1, S. 320 Nr. 52; FA 2, S. 220 Nr. 52; MA 3.2, S. 137 Nr. 52 (Hervorhebung von mir, K.R.).

¹⁷ WA I, 1, S. 323 Nr. 66; FA 1, S. 457 Nr. 66; MA 3.2, S. 115 Nr. II (37) (H 55); S. 139 Nr. 66.

sten die Atheisten und Lächerer“.¹⁸ Goethes 1782 an Lavater gerichtetes, noch zu kommentierendes Selbstbekenntnis als eines „dezidierten Nichtkristen“¹⁹ ist dem Zürcher Pfarrer offensichtlich selbst nach anderthalb Jahrzehnten noch im Gedächtnis, nur daß er, schärfer, hier aus dem „dezidierten Nichtkristen“ einen „dezidierten Antichristen“ macht. Nicht durchschaut hat Lavater aber, daß zu denjenigen Schwärmern, die man im dreißigsten Jahre kreuzigen sollte, auch er selbst gehört, denn er selbst war dreißig Jahre alt, als er seinen eigenen – aus der Sicht Goethes: völlig irrigen – Auferstehungsglauben darlegte²⁰ und somit seine Leser um die Wahrheit betrog: ein vom ‚Betrüger‘ Jesus Christus selbst betrogener ‚Betrüger‘.

Lavaters Urteil wäre gewiß nicht milder geworden, hätte er gewußt, daß er in den zu Goethes Lebzeiten nicht publizierten Epigrammen ganz massiv zur Zielscheibe des Goetheschen Spotts geworden war. Denn was Fürsten tun, indem sie ihr „bedeutendes Bild“ auf versilbertes oder vergoldetes Kupfer setzen,²¹ mache Lavater auf seine Weise auch: „Lavater prägte den Stempel des Geistes auf Wahnsinn und Lüge, / Wer den Probiertein nicht hat, nimmt sie für redliches Gold“²² – wobei man mit Rudolf Hermann eine gewisse Abmilderung der Schärfe dieser Invektive darin sehen mag, daß es doch immerhin der „Stempel des Geistes“ sei (und nicht etwa der des Ungeistes), mit dem – zugegeben! – Unwahres ausgezeichnet werde.²³ Die vom Epigrammatiker aufgeworfene Frage, ob Lavater „ein redlicher“ sei, beantwortet er in einem nicht vollständig ausgeführten Epigramm mit „Nein“.²⁴ Dessen Freunde, so will der Epigrammatiker anscheinend sagen, gehen zwar freundlich mit jenem um, sind aber auch nur Schwärmer.²⁵ So ruft er aus: „Nur nicht Lavater sein und Sinn mit Unsinn vermischen!“ Die Begründung ist bemerkenswert, denn Goethe bezichtigt nun Lavater der Ketzerei, genauer: der einzigen Sünde, die nicht vergeben werden kann (Mk. 3,29 par Mt. 12,31; Lk. 12,10b), der Lästerung wider den Geist: „Denn so glauben heißt sünd’gen am Heiligen Geist“.²⁶ In einer Textvariante heißt es stattdessen: „denn so glauben es heißt glauben was niemand be-greift“.²⁷ Und Lavaters Wundersucht aufs Korn nehmend und sie gegen die

¹⁸ Zit. nach: Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher, Weimar 1901, hrsg. v. Heinrich Funck (= Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 16), S. 370f.

¹⁹ WA IV, 6, S. 20.

²⁰ Johann Caspar Lavater: Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann, 2 Theile, Zürich 1768/69, 3. Theil 1773.

²¹ Vgl. WA I, 1, S. 321 Nr. 56; FA I, S. 455 Nr. 56; MA 3.2, 113 Nr. II (25) (H 55); S. 122; S. 138 Nr. 56.

²² WA I, 1, S. 458 (zu Nr. 56); FA I, S. 1140 (zu Nr. 56); MA 3.2, S. 507 (zu Nr. II (25) (H 55)).

²³ So zumindest Hermann, Theologische Fragen (wie Anm. 10), Sp. 578 Anm. 1.

²⁴ WA I, 5.2, S. 375 Nr. 43 (H 54 Bl 23 Rs).

²⁵ Ebd.

²⁶ WA I, 53, S. 348 Nr. 6; FA I, S. 476f Nr. (64); fehlt in MA; vgl. WA I, 27, S. 126, Z. 18f.

²⁷ WA I, 53, S. 348 Nr. 6 (H 54); vgl. die Invektive des alten Goethe gegen Tertulian: „Unmöglich ist’s, drum eben glaubenswert“ (*Faust II*, 6420; vgl. FA 7.2, S. 485 (Komm. z. St.)).

Helden der Antike ausspielend, behauptet der Epigrammatiker: „Was auch Helden gethan, was Kluge gelehrt, es verachtet's / Lavater christlich und stolz neben den Wundern des Herrn“.²⁸

Auch eine weitere Invektive richtet sich, wie Karl Eibl aufgewiesen hat,²⁹ gegen den Zürcher Theologen. Bekanntlich hatte Lavater sein Werk *Nathanael*³⁰ ausdrücklich Goethe dediziert. Die Widmung beginnt mit den Worten: „An einen Nathanael, dessen Stunde noch nicht gekommen ist. Edler, Trugloser, Lieber, Lieber!“.³¹ Zwar nennt Lavater Goethes Namen nicht, aber Goethe verstand, daß er gemeint war, und hat sich über die Indenz und den Bekehrungseifer Lavaters gewaltig geärgert – denn als Reflex auf diese Dedikation notierte Goethe in Italien: „pack dich Sophist. Oder es gibt Stöße!“³² Weit ist Goethe bei seiner Lektüre dieses ihn anwidernden Buchs des aufdringlichen Lavater vermutlich nicht gekommen, aber bis Seite 20 anscheinend schon. Dort heißt es: „Schneller, offner Sinn ist das Wesentliche der Weisheit; Schneller, offner Sinn für Güte, das Wesentliche der Güte. Schneller, offner Sinn für Christum ist das Wesentliche des (subjektiven) Christenthums“.³³ Vermutlich auf diese Stelle rekurrend, formuliert der Epigrammatiker:³⁴

Guten schreibt er, das glaub ich, die Menschen müssen wohl gut sein
Die das alberne Zeug lesen und glauben an ihn.

Weisen denkt er zu schreiben, die Weisen mag ich nicht kennen:
Ist das Weisheit, bei Gott, bin ich mit Freuden ein Tor.

Diese Invektive richtet sich aber nicht nur gegen Lavater, sondern – und das hat Eibl übersehen – gleichzeitig auch gegen Paulus. Goethe spielt hier auf das Thema „Weisheit und Torheit“ im 1. Korintherbrief an. Dort heißt es: „Sintemal die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1. Kor. 1,22f).³⁵ An diesem Pauluswort konnte Goethe sich reiben: Der gekreuzigte Christus war ihm spätestens seit dem Ende seiner dem Pietismus angenäherten Lebensphase ein „Ärgernis“ – mindestens so wie „Wanzen“ und „Knoblauch“! Und eine „Torheit“ fand er Jesu Leiden auch: Er selbst wolle, so sagt es der Epigrammatiker zu Christus, den er direkt apostrophiert, sich „dem Ende der Tage / Als ein vernünftiger Mann, als ein vergnügter“ sich nahen.³⁶ Außerdem liefert dieses

²⁸ WA I, 53, S. 457 Nr. 9 (H 56); FA I, S. 1148 (zu Nr. <9>); fehlt in MA.

²⁹ FA I, S. 1147f (zu Nr. <7>). Dewitz folgt Eibls Hinweis nicht.

³⁰ Johann Caspar Lavater: *Nathanael. Oder, die eben so gewisse, als unerweisliche Göttlichkeit des Christenthums. Für Nathanaele, Das ist, Für Menschen, mit geradem, gesundem, ruhigem, Truglosem Wahrheitssinne*, Winterthur 1786.

³¹ Ebd., S. 1f.

³² WA IV, 8, S. 415.

³³ Lavater, *Nathanael* (wie Anm. 30), S. 20.

³⁴ WA I, 1, S. 458f (zu Nr. 56); WA I, 53, S. 9 Nr. 7; FA I, S. 466 Nr. <7>; MA 3.2., S. 151.

³⁵ Die Bibel wird zitiert in der Lutherübersetzung in der Revision von 1912.

³⁶ WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA I, S. 467 Nr. <10>; MA 3.2, S. 84 Nr. I <3> (H 55).

Bibelwort das zentrale Stichwort für die Auseinandersetzung Goethes mit dem wundersüchtigen Lavater: So, wie „die Juden Zeichen fordern“, so verlangte auch sein Freund-Feind Lavater zeitlebens nach Zeichen. Goethe grenzt sich in diesem Epigramm gegen den die „Torheit“ rühmenden Paulus ab und bekennt sich ganz bewußt zum antiken Heidentum: Seine Sympathie gilt den heidnischen Griechen, denn die Griechen fragen nach Weisheit (1. Kor. 1,22). Ausdrücklich bezieht sich Goethe aber auch auf 1. Kor. 3,19: „Denn dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott“. Die beiden letzten Wörter dieser Bibelstelle zitiert Goethe im letzten Vers – „bei Gott“ –, und indem er dies tut, verwendet er sie in einem ganz anderen Sinne als Paulus; denn Goethe macht aus diesen beiden Wörtern, aus Lust zur Paradoxie, eine Anrufung Gottes: Offensichtlich ironisch ruft der Epigrammatiker („bei Gott“!) Gott zum Zeugen oder Richter an. Noch im Alter hat sich Goethe auf diese zentrale Paulusstelle bezogen: „Es wäre nicht der Mühe wert siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott“, ³⁷ eine Maxime, die sogar eine doppelte Bibel-Kontrafaktur darstellt (nämlich Ps. 90,10 und 1. Kor. 3,19) ³⁸ und die lutherischerseits im Goethejahr 1932 als „blasses Wort“ kritisiert worden ist. ³⁹ Was zunächst nur wie eine Invektive gegen Lavater wirkt, stellt sich bei genauer Betrachtung also auch als eine Polemik gegen Paulus und die paulinische Kreuzestheologie dar.

Hart geht Goethe auch in einem weiteren Epigramm mit Lavater ins Gericht: ⁴⁰

In ein Puppenspiel hatt' ich mich Knabe verliebet,
Lange zog es mich an bis ich es endlich zerschlug.
So griff Lavater jung nach der gekreuzigten Puppe.
Herz' er betrogen sie noch wenn ihm der Atem entgeht!

Hieran ist nun mehrerlei bemerkenswert. Zuerst: Lavaters Glaube ist Kinderglaube. Sodann: Das Wort von der „gekreuzigten Puppe“ bezeichnet, streng genommen, nur eine Analogie, und dennoch hat Goethe dieses Epigramm nicht publiziert, vermutlich, weil es ihm zu blasphemisch erschien. Drittens: Lavater ist „betrogen“ worden; entweder hat Lavater sich selbst betrogen, ⁴¹ oder es muß einen anderen Betrüger geben. Christus selbst? Offenbar. Mindestens drei Indizien sprechen dafür: Zum einen sei Jesus, wie oben dargestellt, bei der Inszenierung seiner (von den Evangelisten behaupteten) Auferstehung selbst in den Betrug involviert gewesen (vgl. Mt. 27,63f). Zum anderen seien auf der Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1-12) die Gä-

³⁷ WA I, 42.2, S. 184; FA 13, S. 53 Nr. 1.332; MA 17, S. 831 Nr. 618.

³⁸ Harald Fricke, in: FA 13, S. 561 (zu Nr. 1.332).

³⁹ Wolfgang Schanze: Die Religion Goethes und das Evangelium. Ein theologisches Wort zum Goethejubiläum 1932, Leipzig 1932, S. 37.

⁴⁰ WA I, 53, S. 9 Nr. 6; FA 1, S. 466 Nr. 6; MA 3.2, S. 149.

⁴¹ Die reflexive Seite des Betrugs, der Selbstbetrug, wird von Goethe im 56. Epigramm thematisiert: „lange betrügt sich das Volk“ (WA I, 1, S. 321 Nr. 56; FA 1, S. 455 Nr. 56; MA 3.2, 113 Nr. II (25) (H 55); S. 122; S. 138 Nr. 56).

ste „getäuscht“⁴² worden. Zum dritten läßt sich auch folgendes Epigramm auf Christus als einen „Betrüger“ beziehen. In großer Schärfe heißt es:⁴³

Dich betrügt der Regente, der Pfaffe, der Lehrer der Sitten
Und dies Kleeblatt wie tief betest du Pöbel es an.

Daß mit dem „Lehrer der Sitten“ Christus gemeint sei, läßt sich zwar nicht zwingend nachweisen, aber es erscheint zumindest plausibel, denn es entspricht dem Sprachgebrauch und der Denkweise der Goethezeit. Zum Beispiel wird Jesus 1776 von Frau von Stein als „unser sanfter Sittenlehrer“⁴⁴ bezeichnet – die Bezeichnung war also in Goethes Umgebung im Schwange –, und der Eckermannsche Goethe nennt Christus die „göttliche Offenbarung des höchsten Prinzip der Sittlichkeit“.⁴⁵ Zudem macht die Annahme, der „Pöbel“ bete Christus an, mehr Sinn als die Annahme, der „Pöbel“ bete beliebige Sittenlehrer an. Es spricht also einiges für die Vermutung, mit dem betrügenden „Lehrer der Sitten“ sei Jesus gemeint. Goethe witterte 1790/91 überall ‚Betrug‘ – das war in jenen Jahren förmlich eine Obsession bei ihm. Und diese Obsession führte dazu, daß er auch in Jesus einen ‚Betrüger‘ sah.

Schwer zu deuten ist eine andere Invektive gegen Lavater:⁴⁶

Krebse mit nacktem Hintern die leere Muscheln sich suchten
Sie bewohnen und sie wännen ihr eigenes Haus
Sind mir seltne Geschöpfe sie sind so klug als bedürftig
Manches kam mir in Sinn als ich am Ufer sie sah.
Christ und Mensch ist eins! Sagt Lavater! Richtig! Die Christen
Decken die nackte Scham weislich mit Menschenvernunft.

Das, was die Christen mit „Menschenvernunft“ zustandegebracht haben, ist die christliche Dogmatik, von der Goethe nie – weder als vom Pietismus beeinflusster junger Mann noch später – etwas gehalten hat.⁴⁷ Zwischen den nackten Hintern der Krebse und der nackten Scham der Christen be-

⁴² WA I, 1, S. 316 Nr. 36; FA 1, S. 451 Nr. 36; MA 3.2, S. 94 Nr. I (43) (H 55); S. 133 Nr. 36.

⁴³ WA I, 53, S. 10 Nr. 8; FA 1, S. 466 Nr. (8); MA 3.2, S. 99 Nr. I (63) (H 55).

⁴⁴ Zit. nach: Goethe in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen. Zusammenge stellt von Wilhelm Bode, Bd. 1: 1749–1793, neu hrsg. v. Regine Otto und Paul-Gerhard Wenzlaff, München 1982, S. 169.

⁴⁵ Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, München 1986 (= MA 19), S. 694 (11. März 1832); zu Goethes Bild von Jesus als „sittlichem Propheten“ vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 189ff.

⁴⁶ WA I, 1, S. 445; WA I, 53, S. 9 Nr. 5; FA 1, S. 466, Nr. (5); MA 3.2, S. 100 Nr. I (66) (H 55).

⁴⁷ Ablehnung von Dogmatik überhaupt: WA I, 1, S. 293, Z. 6.– Ablehnung der Jungfrauengeburt: WA IV, 6, S. 36.– Ablehnung der Zweinaturenlehre: WA IV, 6, S. 36; WA IV, 49, S. 229; Biedermann/Herwig (Hg.): Goethes Gespräche, 3 Bde, Zürich-Stuttgart 1965–1972 (im folgenden zitiert: Goethes Gespräche), Bd. III/1, S. 603 (19. 10. 1823).– Ablehnung des Trinitätsdogmas: WA I, 5.1, S. 299 Nr. 204; WA I, 5.2, S. 320 (Nr. 204); *Faust I*, 2561ff; Eckermann (wie Anm. 45), S. 492 (4. 1. 1824).– Ablehnung des Transsubstantiationsdogmas: WA IV, 49, S. 106.– Auch Mephisto hat im Ariani-

steht eine Entsprechung: So wie „Krebse mit nacktem Hintern“ sich leere Muscheln suchen und sie bewohnen und wöhnen, es sei ihr eigenes Haus, so decken die Christen – Kritik an der Leibfeindlichkeit des Christentums schwingt hier mit – „die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft“, also mit Dogmatik; und so wie Krebse sich rückwärts bewegen, so hat auch die christliche Dogmatik sich rückwärts bewegt und geistige Anleihen in der Antike gemacht. Für Goethe stand „schon die antike Kultur [...] auf einer höheren Stufe als das ganze kirchliche Lehrsystem, das dieser gegenüber als gewaltiger Rückschritt gewertet wird“.⁴⁸ Die Dogmatik ist nur *Menschenvernunft* und unterscheidet sich sehr vom Frieden Gottes, „welcher höher ist denn alle Vernunft“ (Phil. 4,7),⁴⁹ und diese Menschenvernunft hat ursprünglich ebenso wenig mit dem Christentum zu tun wie die Muschel mit dem Krebs.⁵⁰ „Manches kam mir in [den] Sinn als ich am Ufer sie sah“, sagt der Epigrammatiker, was bedeutet, daß die nun folgende Aussage über Lavater sich nicht zwingend aus dem zuvor Gesagten ergibt, sondern etwas Beliebiges hat. Die Lavatersche Liebe zu Ausrufezeichen kopierend, ironisiert Goethe das Unvermögen des Schweizers, zu verstehen, „wie ein Mensch leben und atmen könne, ohne zugleich ein Christ zu sein“,⁵¹ mit folgenden Versen: „Christ und Mensch ist eins! Sagt Lavater! Richtig! Die Christen / Decken die nackende Scham weislich mit Menschenvernunft“.⁵² Auch Lavater, so kommt es wohl dem Epigrammatiker in den Sinn, bewegt sich wie der Krebs im Rückwärtsgang, wenn er die Einheit von Christsein und Menschsein behauptet. Eine solche Einheit galt zwar für das Corpus Christianum des Mittelalters, aber jetzt gilt sie nicht mehr.

Die angeführten Epigramme machen deutlich, wie voreilig Goethe geurteilt hatte, als er gemeint hatte (21. 7. 1786), er sei seinen Haß auf Lavater „auf ewig los“.⁵³ Nachdem sich Lavater im Juli 1793 (also drei Jahre nach dem Entstehen der *Venezianischen Epigramme*) in Weimar aufgehalten hatte, wo Goethe ihm schneidend kühl entgegengetreten war, schrieb Goethe an Jacobi: „Unser entschiedenes Heidenthum hat ihn [...] bald verscheucht“.⁵⁴

schen Streit um „homoiousios“ und „homooousios“ seine feste Meinung: „Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben“ (*Faust I*, 2000).

⁴⁸ Meinhold (wie Anm. 7), S. 201; vgl. ebd., S. 199–202.

⁴⁹ In der *Marienbader Elegie* wird der Zusammenhang zwischen menschlicher Vernunft und dem Frieden Gottes explizit hergestellt, wenn in der 13. Strophe die Rede ist von „dem Frieden Gottes, welcher euch hienieden / Mehr als Vernunft beseliget“ (WA I, 3, S. 23).

⁵⁰ Meinhold (wie Anm. 7), S. 201; vgl. WA IV, 10, S. 337. In einer Variante ist dies noch schärfer formuliert: „das sind kristen die klug die ganz erbärmliche Blöße / decken mit kluger [Menschenvernunft](?)“ (WA I, 53, S. 456 (zu Nr. 5) (H 54)).

⁵¹ WA I, 28, S. 258.

⁵² Man mag bei der „Menschenvernunft“, derer sich Lavater bediene, auch an die Art denken, in der sich Lavater die Naturphilosophie Bonnets rezipierte, um so seinen eigenen Auferstehungsglauben zu begründen (vgl. WA I, 37, S. 257).

⁵³ WA IV, 7, S. 250; vgl. dagegen WA IV, 11, 236 (18. Oktober 1796).

⁵⁴ WA IV, 10, S. 90.

3. Die Kritik am italienischen Katholizismus

Selbstverständlich war es Goethe während seines Venedig-Aufenthalts völlig bewußt, daß er es dort mit „katholischen Seelen“⁵⁵ zu tun hatte. Diesen Sachverhalt thematisierend, trivialisiert der Epigrammatiker das katholische Christsein ganz (un)gehörig: Diejenigen, die ihn, und zwar am Ostermorgen,⁵⁶ mit lauten Prozessionen in Venedig durch ihr Geschrei wecken, sind schlicht aus dem Grund, weil sie ihn geweckt haben, „keine Christen“ und sollten am besten von den Pfaffen „zur Hölle zurück(verscheuchet)“ werden.⁵⁷ Ein frommer Wunsch ist das nicht. Die ganze Boshaftigkeit dieser Invektive erschließt sich aber erst, wenn man erkennt, daß dieser unfromme Wunsch auf den zweiten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses anspielt, in dem die Christenheit bekennt, Christus sei „niedergefahren zur Hölle“ und sei „am dritten Tage auferstanden von den Toten“. Hier wird also mit einer Anspielung auf das für die gesamte Christenheit verbindliche Apostolische Glaubensbekenntnis italienisch-katholisches Brauchtum höhnisch kritisiert. Wenn der Epigrammatiker (in einem anderen Gedicht) ein altes Weib „Jesus Maria“ anrufen läßt,⁵⁸ so wirkt diese Wiedergabe katholischer Religiosität auf ein protestantisches Gemüt wie eine Karikatur des christlichen Glaubens. Die gleiche Wirkung stellt sich noch stärker ein, wenn der Epigrammatiker die Gauklerin Bettine anspricht und den Erfolg ihres Geldeinsammelns vergleicht mit dem Erfolg, den sie hätte, wenn sie laut flehen und sich dabei katholischer Formeln bedienen würde: „Eben als flehdest [Konjunktiv!] du laut bei den Mirakeln Antons / Bei des Herrn fünf Wunden, dem Herzen der seligsten Jungfrau / Bei der feurigen Qual welche die Seelen durchfegt“.⁵⁹ In nur drei Versen gelingt es hier dem Protestanten Goethe, viererlei am Katholizismus kritisch

⁵⁵ WA IV, 9, S. 364 (Brief an Knebel) (23. April 1790).

⁵⁶ So überzeugend Antoinette Fink-Langlois: Die Religion in Goethes Venezianischen Epigrammen, in: *Recherches Germaniques* 23 (1993), S. 45–61, hier S. 48; vgl. WA I, 31, S. 107, Z. 7–16.

⁵⁷ WA I, 1, S. 467 Nr. 6; WA I, 53, S. 11 Nr. 14; FA 1, S. 468 Nr. (14); MA 3.2, S. 150.

⁵⁸ WA I, 1, S. 318 Nr. 43; FA 1, S. 452f Nr. 43; MA 3.2, S. 97 Nr. I (52) (H 55); S. 135 Nr. 43.

⁵⁹ WA I, 1, S. 319 Nr. 45; MA 3.2, S. 135 Nr. 45; vgl. FA 1, S. 453 Nr. 45; MA 3.2, S. 98 Nr. I (58) (H 55) „beim heiligen Anton“. Goethe war mit der Gestalt des heiligen Antonius von Padua durchaus vertraut (WA I, 5.1, S. 126; WA I, 30, S. 91; WA I, 39, S. 269; WA III, 2, S. 329; WA IV, 20, S. 80). Die Behauptung Mephistos gegenüber Frau Marthe Schwerdtlein, ihr Mann sei „in Padua begraben / Beim heiligen Antonius“ (*Faust I*, 2925f), braucht sich nicht nur auf den Vorzug zu beziehen, nahe dem Heiligen „an einer wohlgeweihten Stätte“ bestattet zu sein, sondern könnte auch auf das Wunder anspielen, „wie der heilige Antonius den Teufel erkannte, der in Gestalt eines Briefboten in die Kirche kam“ (vgl. Hilarin Felder: Die Antoniuswunder nach älteren Quellen untersucht, Paderborn 1931, S. 48f); Mephistos Behauptung könnte sich aber auch, noch abgründiger, auf das Fußanheilungswunder des Antonius beziehen (vgl. Felder, *passim*), für das der „Ritter mit dem Pferdefuß“ (*Faust I*, 4141; vgl. V. 2184 und V. 6340) ja ein besonderes Interesse aufbringen müßte!

zu beleuchten: Wunderglauben, Blut- und Wundenverehrung, Madonnenkult und die Angst vor dem Fegefeuer. An anderer Stelle wird die Integrität der katholischen Geistlichen bestritten – der Pfaffe betrüge⁶⁰ –, und die Kritik an den liturgisch-kultischen Handlungen während der Messe gemahnt an Freuds Kritik der Religion als eines Systems von Zwangshandlungen: der Pfaffe „macht soviele tausend Gebärden“.⁶¹ Auch die Wallfahrten seien Unsinn: Ein Pilger werde auf einer Wallfahrt den heiligen Markus, „welcher die Wunder getan“,⁶² ja doch nicht sehen. Zudem amüsiert sich der Epigrammatiker über den Kirchennamen „Sankt Johannes im Kot“,⁶³ und auch der Leser soll sich darüber lustig machen. Man sieht also: Der Zweck, „die Christkatholische Religion in den Kot zu treten“, erschien Goethe durchaus statthaft – man muß es nur so anstellen, daß es poetisch noch schicklich wirkt!⁶⁴ Selbst das einzige (zunächst) versöhnlich wirkende Epigramm erweist sich bei genauerem Hinsehen als eines, das den Epigrammatiker vom katholischen Christentum trennt. Scheinbar stellt sich der Epigrammatiker mit dem Pilger auf eine Stufe: „Seh' ich den Pilgrim, so kann ich mich nie der Tränen enthalten. / O, wie beseligt uns Menschen ein falscher Begriff!“⁶⁵ Das klingt zwar versöhnlich, ist es aber nicht, wenn man bedenkt, daß der Epigrammatiker selbst ja seine Illusionen überwunden hat – Italiensehnsucht gleichsam als Religion: „Auch Goethe war ein Pilgrim gewesen damals, als er zum ersten Male nach Italien herüberkam. Das ist jetzt – in Venedig – vorbei, denn seine Liebe zu Italien ist dahin: von dem Idealbegriff Italien hat er sich freigemacht“.⁶⁶

Es steht außer Frage, daß bereits Goethes erste Italienreise sein Bild des Katholizismus negativ geprägt hat.⁶⁷ Was Goethe zum Spott reizt, sind die eigenen Erfahrungen, die er in Italien gemacht hat. Leider bleibt in der Goethebiographik stets unerwähnt, daß das Herzogtum Sachsen-Weimar ein dermaßen lutherisch geprägter Staat war, daß alle öffentlichen Beamten bei ihrem Amtsantritt einen Eid auf die ungeänderte Confessio Augustana und auf das Konkordienbuch zu leisten hatten,⁶⁸ denn die Confes-

⁶⁰ WA I, 53, S. 10 Nr. 8; FA 1, S. 466 Nr. <8>; MA 3.2, S. 99 Nr. I <63> (H 55).

⁶¹ WA I, 53, S. 11 Nr. 14; FA 1, S. 468 Nr. <14>; MA 3.2, S. 150.

⁶² WA I, 1, S. 312 Nr. 21; FA 1, S. 447f Nr. 21; MA 3.2, S. 91 Nr. I <30> (H 55); S. 117; S. 128 Nr. 21.

⁶³ WA I, 1, S. 312 Nr. 24; FA 1, S. 448 Nr. 24; MA 3.2, S. 89 Nr. I <25> (H 55); S. 129 Nr. 24.

⁶⁴ WA IV, 14, S. 138; MA 8.1, S. 729 (Brief Goethes an Schiller vom 31. Juli 1799).

⁶⁵ WA I, 1, S. 309 Nr. 6; FA 1, S. 445 Nr. 6; MA 3.2, S. 85 Nr. I <6> (H 55); S. 125 Nr. 6.

⁶⁶ Ernst Maaß: Die ‚Venetianischen Epigramme‘, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 12 (1926), S. 68–92, Zitat S. 84; vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 95, und vor allem das 4. und 7. *Venezianische Epigramm*; ebenso WA IV, 9, S. 197, Z. 21ff (Brief an Carl August vom 3. April 1790).

⁶⁷ Rainer Paasch-Beeck: Goethe und der Katholizismus. Goethes Stellung zum Katholizismus bis zum Ende der Italienischen Reise 1788, in: MdKI 42 (1991), S. 10–16.

⁶⁸ Friedrich Thudichum: Geschichte des Eides, Tübingen 1911 (Neudruck Aalen 1968), S. 78.

sio Augustana war zu einem öffentlich-rechtlichen Text geworden.⁶⁹ So hat am 25. Juni 1776, also am Jahrestag der Übergabe der CA am 25. 6. 1530, Goethe seinen Amtseid auch auf die Confessio Augustana geleistet,⁷⁰ und zwar mit einer kompromißlos harten Eidesformel, die die Verpflichtung einschloß, die Namen derer zu offenbaren, die etwas gegen die Confessio Augustana „heimlich oder öffentlich practiciren [...] wollen“.⁷¹ Gewiß wird schon Goethe die Pflicht, einen derartigen Eid zu leisten, als das empfundene haben, als was es 1911 der Rechtshistoriker Friedrich Thudichum bezeichnet hat, nämlich als Ausdruck einer „jämmerlichen Rechtgläubigkeit“.⁷² Mit Sicherheit wird der angehende Minister sich an diesen kirchengeschichtlich und goethebiographisch bedeutsamen Eid nicht innerlich gebunden gefühlt haben⁷³ – was aber nichts an dem problematischen Verhalten ändert, diesen Eid, dessen Inhalt er ablehnte, mit Mentalreservation eben doch geleistet zu haben, um den Anforderungen der öffentlichen Religion Genüge zu tun. Wenn Goethe Mitglied des Geheimen Consiliums werden wollte – und das wollte er –, dann mußte er diesen Eid leisten. In einem so durch und durch protestantischen Staat wie dem Herzogtum Sachsen-Weimar war es nun allerdings leicht und ungefährlich, sich öffentlich über den italienischen Katholizismus zu amüsieren!⁷⁴

Worum es Goethe mit seinen *Venezianischen Epigrammen* – auch – geht, hat Peter Meinhold unübertreffbar prägnant formuliert: „Das Christentum

⁶⁹ Matthias Kroeger: Das Augsburger Bekenntnis in seiner Sozial- und Wirkungsgeschichte, in: Das «Augsburger Bekenntnis» von 1530 damals und heute, hrsg. v. Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch, München 1980, S. 99–122, hier S. 103.

⁷⁰ Matthias Kroeger: Sozial- und Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana (Vortrag vom 14. November 1979 im Rahmen der Hamburger theologischen Ringvorlesung über die Confessio Augustana).

⁷¹ „Ihr sollet geloben und schwören, etc. bei der reinen Lehr und christlicher Bekenntnis dieser Lande, wie dieselbe in der ersten ungeänderten Augsburgischen Confession begriffen und im christlichen Concordienbuche repetirt und wiederholt ist, beständig ohne einigen Falsch verbleiben und verharren, darwider nichts heimlich oder öffentlich practiciren, auch, wo ihr vermerket, daß andere solches thun wollen, dasselbe nicht verhalten, sondern ohne Scheu bald offenbaren. Wo auch Gott verhängen möchte, das er doch gnädig abwenden wolle, daß ihr euch selbst durch Menschenwitz und Wahn von solcher reinen Lehre und Bekenntnis Gottes entweder zu den Papiisten, Calvinisten oder anderen obbemeldter reiner Confession widrigen Sekten abwenden würdet, Solches Ihro fürstl. Durchlaucht alsbald vermöge Eurer itzo leistender Pflicht und Eides ungescheut anmelden und dero fernerer Verordnung und Resolution hierinnen erwarten“ (zit. nach: Friedrich Thudichum (wie Anm. 68), S. 78).

⁷² So das Urteil von Thudichum, ebd.

⁷³ Schon im *Brief des Pastors* hatte Goethe durchblicken lassen, eine solche Eidesleistung würde ihn nicht innerlich binden. Goethe läßt den Pastor sagen: „Was sollte mich antreiben die Augspurgische Confession für was anders als eine Formel auszugeben, die damals nötig war und noch nötig ist etwas fest zu setzen, das mich aber nur äußerlich verbindet, und mir übrigens meine Bibel läßt“ (MA 1.2, S. 428) (= WA I, 37, S. 163). Thudichum vermutet – ohne dafür auch nur ein einziges Indiz zu nennen! –, daß Carl August für Goethe die Eidesformel abgemildert habe. Gemeinsam mit Herder habe Goethe später auf die Abschaffung dieses Eides hingewirkt und diese 1785 auch erreicht.

⁷⁴ So mit Recht Fink-Langlois (wie Anm. 56), S. 58.

ist Heidentum, und der, der es ablehnt, ist ebenfalls Heide“.⁷⁵ Das Christentum – zumal das katholische – sei Heidentum, weil es sich zu weit von Christus entfernt habe. Diese Bewertung des Christentums steht im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Goethe an der Deutung der Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte, wie er sie bei Gottfried Arnold⁷⁶ kennengelernt hatte,⁷⁷ zeit seines Lebens festgehalten hat.⁷⁸ Die Christen nennen sich zwar Christen, aber zu Unrecht: „Kämen von Christus sie her / [...] und hätten sie recht studiert die Geschichte“, nämlich vor allem Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie*, dann „würden sie [e]s recht“. Da sie aber nicht von Christus herkommen und die Kirchengeschichte nicht recht studiert haben, kommt der Epigrammatiker zu dem verachtungsvollen Urteil: „Stolzer sah ich nicht[s] und dümmer als alle die Christen“.⁷⁹ In diesem Epigramm, dessen Text nicht ganz vollständig ausformuliert ist, nimmt Goethe Christus, den Prediger der Liebe, gegen dessen Wirkungsgeschichte, das Christentum und die Kirchengeschichte, in Schutz: Für den Depravierungsprozeß des Christentums ist nicht Christus verantwortlich zu machen. Den Widerwillen Gottfried Arnolds gegen die Transsubstantiationslehre teilt der Epigrammatiker.⁸⁰ Wer ein Brot, also einen Gegenstand des täglichen Lebens, vergottet, ist Heide. „Thörig war es ein Brod zu vergotten“, befindet der Epigrammatiker, und zwar mit einer bemerkenswerten Begründung: „wir beten doch alle / Unser täglich Brod gib uns [...]“ (Mt. 6,11 par Lk. 11,3).⁸¹ Das Argument selbst ist theologischer Natur. Gerade das Gebet zu Gott mit der Bitte um Brot (also die vierte Vaterunser-Bitte) läßt es unsinnig erscheinen, ein Brot zu vergotten. Noch drei weitere Male taucht die Kritik an der als heidnisch empfundenen Transsubstantiationslehre auf, darunter – möglicherweise in Anspielung auf die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel – in folgendem Epigramm:⁸²

⁷⁵ Meinhold (wie Anm. 7), S. 101.

⁷⁶ Gottfried Arnolds Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688. Mit Königl. Pohlnischen, Churfürstl. Sächsischen und Churfürstl. Brandenburgischen Privilegiis, Franckfurt am Mayn 1729.

⁷⁷ WA I, 27, S. 217 (*Dichtung und Wahrheit*, 2. Teil, 8. Buch).

⁷⁸ WA I, 7, S. 44; WA I, 30, S. 192; WA I, 37, S. 188; WA I, 41.1, S. 479; WA I, 42.2, S. 213; WA IV, 10, S. 289; WA IV, 27, S. 237; Eckermann (wie Anm. 45), S. 693ff (11. März 1832); vgl. Meinhold (wie Anm. 7), *passim*.

⁷⁹ WA I, 53, S. 456 Nr. 5; FA I, S. 477 Nr. (66); fehlt in MA.

⁸⁰ Arnold übt Kritik an Bischof Odo von Cantelberg, der die Transsubstantiation statuieren wollte und zu diesem Zweck die „gauckeley brauchte, daß er bey der messe sich in die finger stach, und dem volck die mit blut beschmierte hostie wiese, vorgebend, diese wäre nun in einen wahren leib verwandelt worden“ (G.A. (wie Anm. 76), S. 349) (1. Teil, 10. Buch, 2. Kapitel, 8. Absatz). Zum 4. Laterankonzil (1215) schreibt Arnold angewidert: „Also wurde in dem gedachten Lateranensischen synodo die transsubstantiation im abendmahl fortgesetzt, das ist, die meynung, daß brod und wein wesentlich in den leib und blut Christi, verwandelt würde, mit denen daran klebenden greulichen abgöttereyen. Denn daher kams, daß man hernach die hostien einsperrete und verschlosse. Daß man die knie vor ihnen beugte und sie anbetete“ (ebd., S. 405) (1. Teil, 13. Buch, 2. Kapitel, 7. Absatz).

⁸¹ WA I, 53, S. 348 Nr. 5; FA I, S. 477 Nr. (65); fehlt in MA.

⁸² WA I, 1, S. 311 Nr. 19; FA I, S. 447 Nr. 19; MA 3.2, S. 102 Nr. II (74) (H55); S.128

Jeder Edle Venedigs kann Doge werden, das macht ihn
 Gleich als Knabe so fein, eigen, bedächtig und stolz.
 Darum sind die Oblaten so zart im katholischen Welschland;
 Denn aus demselbigen Teig weiht der Priester den Gott.

So, wie grundsätzlich jeder edle venezianische Knabe zum Dogen avancieren könne, so werde auch jede durch den Priester geweihte Abendmahlsoblate nach katholischem Verständnis zum Gott. Es besteht also eine Analogie zwischen dem Knaben und der Oblate. Schwierigkeiten bereitet inhaltlich der Übergang von Vers 2 zu Vers 3; die kausale Partikel „darum“ (Vers 3) macht aber den Versuch einer logischen Klärung erforderlich. Möglicherweise spielt dieses Epigramm auf die Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel an, einem Knaben, der sich dort zum Sohn Gottes erklärt (Lk. 2,49). „Fein, eigen, bedächtig und stolz“ ist das Verhalten des zwölfjährigen Jesus allemal. Und vor allem: „Doge“ ist Teilanagramm zu „Gott“.

Daß das katholische Christentum Heidentum ist, zeigt sich zum Beispiel an den Priestern. Die Priester in Venedig fördern das Heidentum. Denn entgegen der Mahnung Jesu: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden“ (Mt. 6,7), fördern sie das Plappern: „Wie sie klingeln, die Pfaffen! Wie angelegen sie's machen, / Daß man komme, daß man plappre, wie gestern so heut! / Scheltet mir nicht die Pfaffen, sie kennen des Menschen Bedürfnis; / Denn wie glücklich ist er, plappert er morgen wie heut!“⁸³ Schon 1889 hat Matthias Lexer im *Grimmschen Wörterbuch* darauf hingewiesen, daß sowohl im Bibelvers Mt. 6,7 als auch im 11. *Venezianischen Epigramm* die Bedeutung des „Plapperns“ dieselbe ist, nämlich: „die lippen unverständlich bewegen, viele worte machen, besonders vom lippengebete“.⁸⁴ Die Identität der Wortbedeutung ist keineswegs Zufall, sondern hat ihren Grund darin, daß hier eine von Goethe bewußt vorgenommene Bibeladaption vorliegt. Schärfer kann Goethe den italienischen Katholizismus gar nicht treffen als in der von ihm gewählten Weise, es nämlich mit einem Jesus-Zitat als Heidentum zu entlarven!

4. Die Kritik am christlichen Glauben

Dasselbe Verfahren – nämlich mit der Bibel das Christentum anzugreifen – wendet der Epigrammatiker auch anderswo an. Über den Glauben an die Auferstehung Jesu mokierte er sich: „Offen steht das Grab! Welch herrlich Wunder! Der Herr ist / Auferstanden! – Wer's glaubt! Schelmen, ihr trugt ihn ja weg“ (vgl. Mt. 28,13).⁸⁵ Fraglos spielt Goethe hier auf Schlußpassa-

Nr. 19. Noch zwei weitere Male wird die Transsubstantiationslehre kritisiert: WA I, 53, S. 10 Nr. 9 (= FA I, S. 467 Nr. <9>; MA 3.2, S. 93 Nr. I <39> (H 55)); WA I, 53, S. 348 Nr. 6 (= FA I, S. 476 Nr. <64>; fehlt in MA).

⁸³ WA I, 1, S. 310 Nr. 11; FA I, S. 446 Nr. 11; MA 3.2, S. 87 Nr. I <15> (H 55); S. 119; S. 126 Nr. 11.

⁸⁴ Art.: „plappern“, in: Deutsches Wörterbuch, Bd. VII, Sp. 1896f, Zitat Sp. 1896.

⁸⁵ WA I, 53, S. 10 Nr. 11; FA I, S. 467 Nr. <11>; MA 3.2, S. 89 Nr. I <23> (H 55).

gen des Matthäusevangeliums an (Mt. 27,62–66; 28,11–15), die er, gegen den Willen des Evangelisten Matthäus, mit jüdischen Augen liest und nicht mit christlichen. Mit Behagen scheint Goethe zu registrieren, daß im Neuen Testament eine Sichtweise referiert wird, in der Jesus als Betrüger figuriert: Es werde, so befürchten es die Hohenpriester und Pharisäer nach der Grablegung Jesu, „der letzte Betrug ärger denn der erste“ (Mt. 27,64) – wobei nach dem Matthäusevangelium die Juden in der Entfernung des Leichnams Jesu den „letzten Betrug“ sahen, nachdem Jesus selbst, der „Verführer“, zuvor mit seiner Prophezeiung: „Ich will nach drei Tagen auferstehen“ (Mt. 27,63) den ersten Betrug vorgenommen hätte.

Auf diese Perikope Mt. 27,62–66 bezieht sich auch ein anderes Epigramm, das ebenfalls den Auferstehungsglauben verspottet. Im Passionsbericht des Matthäus heißt es: „Sie [die Hohenpriester und Pharisäer] gingen hin und verwahrten das Grab mit Hütern und versiegelten den Stein“ (Mt. 27,66). Dieses Bibelwort hatte nun in Venedig zu dem Ritual geführt, daß, um das Wunder der leiblichen Auferstehung Jesu noch deutlicher hervorreten zu lassen, zum Abschluß der Karfreitagsprozession nach San Marco ein hölzernes Bild des Gekreuzigten begraben wurde, wonach das Grab vom Dogen versiegelt wurde. Goethes Epigramm nun lautet: „Feierlich sehn wir neben dem Doge den Nuncius gehen, / Sie begraben den Herrn, dieser [der Doge] versiegelt den Stein. / Ob der Doge ein Schelm ist? ich weiß es nicht, aber der andre, / Nuncius, Evangelist, Betrüger sind eins“.⁸⁶ Der Nuntius weiß, daß er betrügt; der Doge betrügt, sofern er weiß, was er tut. Aus diesen beiden, sich thematisch mit „Ostern“ befassenden Epigrammen ergibt sich: Bei der Grablegung Jesu und bei der – behaupteten – Auferstehung Jesu seien zumindest zwei ‚Schelmereien‘ begangen worden: Beim Vorwälzen des Steines (Mk. 15,46c par Mt. 27,60b; vgl. Mk. 16,4 parr) sei betrogen worden und entsprechend beim heimlichen Wegtragen des Leichnams (vgl. Mt. 28,13), das durch den ersten ‚Betrug‘ ermöglicht gewesen wäre. Indem der Evangelist Matthäus diesen ‚Betrug‘ mitmacht, erweise er sich selbst als Betrüger: „Evangelist, Betrüger sind eins“!

Der Epigrammatiker kann die christliche Auferstehungshoffnung aber auch wesentlich subtiler bestreiten und als Illusion abtun: „Auf die religiöse Frage wohl schlechthin – ‚was darf ich hoffen?‘ – gibt Goethe eine kompromißlos materialistische, das heißt erotische Antwort“,⁸⁷ nämlich: „Welche Hoffnung ich habe? Nur eine die heut mich beschäftigt, / Morgen mein

⁸⁶ MA 3.2, S. 85 Nr. I {8} (H 55); WA I, 1, S. 444; FA 1, S. 1135 (zu Nr. 9). Diese scharfe Invektive fiel Goethes Selbstzensur zum Opfer. Denn die veröffentlichte, stark gemilderte Fassung des 9. *Venezianischen Epigramms* endet eher harmlos mit einer Kritik lediglich am Nuntius, dessen wissendes Lächeln dem von Cicero angeprangerten Augurenlächeln (*De divinatione* II, 24, 51) verwandt ist: „Was der Doge sich denkt, ich weiß es nicht; aber der andre / Lächelt über den Ernst dieses Gepränges gewiß“ (WA I, 1, S. 309; FA 1, S. 445; MA 3.2, S. 126 (dort: „Siehst du neben dem Doge den Nuncius feierlich gehen?“)) (in H 55 und H 57 mit Bleistift „Gedränge“ für „Gepränge“ (nach WA I, 1, S. 444)). Die vier Evangelisten sind hier vom Betrugsvorwurf ausgenommen.

⁸⁷ Nicholas Boyle: Goethe. Der Dichter in seiner Zeit, Bd. 1: 1749–1790, München 1995, S. 763.

Liebchen zu sehn das ich acht Tage nicht sah“.⁸⁸ Während dieses Epigramm zunächst unscheinbar und harmlos wirkt und sich seine religionskritische – und möglicherweise kantkritische⁸⁹ – Tendenz erst bei genauer Prüfung offenbart, wird dagegen antik-heidnischen Auferstehungsmythen und Unsterblichkeitsvorstellungen offener gehuldigt.⁹⁰ Sehr bewußt setzt Goethe, der antikisch gestimmte Heide, antike Mythologeme gegen den christlichen Auferstehungsglauben. Entsprechend kann es nicht wunder nehmen, daß auch der Glaube an die persönliche Verantwortung des Menschen im Jüngsten Gericht ins Lächerliche gezogen wird. Denn der Epigrammatiker ironisiert die Rede Jesu vom Weltgericht (Mt. 25,31-46), indem er nicht nur zwischen Böcken und Schafen unterscheidet, wie Jesus es tut, sondern diesen die „Vernünftigen“ gegenüberstellt. Mit ironischem Vorwurf an den Evangelisten Matthäus heißt es:⁹¹

„Geht zu meiner linken ihr Böcke! so sagte der Richter.
Und ihr Schafe seid mir ruhig zur Rechten gestellt.“
Wohl! Doch eines verschweigen die Evangelisten, dann sprach er:
Kommt Vernünftige mir grad gegenüber zu stehn.

Nichts ist dagegen von dieser eher sanften Ironie zu spüren, wenn der Epigrammatiker das Problem der Theodizee aufwirft. Der Glaube an Gott erscheint ihm sinnlos. Zumindest heißt es in einem schwer zu lesenden und nicht mit letzter Sicherheit richtig entzifferbaren Entwurf: „Ich soll glauben an Gott der sich um niemand and[eren] bekümmert / Was ist glauben [...] / Ist die taube N[...]“, um dann aggressiv-resignativ mit dem Ausruf zu enden: „Götterey was geht sie mich an!“⁹² Es leuchtet ein, daß das Gebet zu einem Gott, „der sich um niemand and[eren] bekümmert“, sinnlos ist. Ent-

⁸⁸ WA I, 1, S. 466 Nr. 2; WA I, 53, S. 17 Nr. 43; FA 1, S. 473 Nr. <43>; MA 3.2, S. 112 Nr. <17> (H 55).

⁸⁹ Man kann in diesem Epigramm auch eine Invektive gegen den ehelos lebenden Immanuel Kant sehen, der bekanntlich 1781 in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Frage: „Was darf ich hoffen?“ zu einer der vier Hauptfragen der Philosophie erklärt hatte.

⁹⁰ Heike Gfrereis: Die Einweihung ins Gewöhnliche. Goethes *Venezianische Epigramme*, in: Goethe-Jahrbuch 110 (1993), S. 227–242, hier S. 239.

⁹¹ MA 3.2, S. 101 Nr. I <71> (H 55). In der Handschrift H 56 (WA I, 1, S. 456 Z. 257 (zu Nr. 48)) heißt es (exegetisch richtig) im Singular: „verschweigt der Evangeliste“. Die von Goethe veröffentlichte Fassung unterdrückt den Betrugsvorwurf an den Evangelisten Matthäus: „Wohl! Noch eines ist von ihm [dem Richter im Jüngsten Gericht] zu hoffen, dann sagt er: / Kommt, Vernünftige, mir grad gegenüber zu stehn“ (WA I, 1, S. 320 Nr. 48; FA 1, S. 454 Nr. 48; MA 3.2, S. 136 Nr. 48).

⁹² Handschrift H 54a (GSA 25 I,16,2) (Mitteilung des Goethe- und Schiller-Archivs vom 26. 1. 1995); ich danke Frau Christa Rudnik und Herrn Prof. Dr. Gerhard Schmid für die von ihnen vorgenommene Lesung, deren Resultat von der Hamburger Arbeitsstelle des Goethe-Wörterbuchs für „plausibel“ erklärt worden ist (Mitteilung vom 15. 2. 1995) und hier erstmalig veröffentlicht wird. Anders liest Julius Wahle („Götter, was gehn sie mich an“) (WA I, 53, S. 348 Nr. 7). Ausweislich des *Deutschen Wörterbuchs* kann „Götterei“ bedeuten 1. „Gottesdienst“, 2. „Götzendienst“, „Abgötterei“ 3. „Göttlichkeit“, 4. „Gottheit“ (DWb, Bd. IV/1,5, Sp. 1158). Hier kommen in Betracht die erste, dritte und vierte Bedeutung des Wortes.

sprechend wird das christliche Gebet verspottet: „Not lehrt [lernt] beten, sagt man; wer beten will lernen, der gehe / Nach Italien: Not findet der Fremde gewiß“.⁹³ Und ein „frömmer[es] Gebet“ als das einer venezianischen Hure habe der Epigrammatiker noch nie vernommen. Das Gebet der Hure lautet: „Wär ich ein häuslich Weib und hätte was ich bedürfte, / Treu und froh wollt ich sein, Herzen und küssen den Mann“.⁹⁴ Ob er das „Gebet“ zynisch als ‚frommen Wunsch‘, also als Selbstbetrug, ansieht oder ob beim Epigrammatiker echtes Mitgefühl mitschwingt, wird nicht recht klar. Im ersteren Fall würde die Hure verspottet, im letzteren Fall die als eher unförmig empfundene christliche Gebetspraxis.

Dieses Epigramm über eine betende venezianische Hure ist nicht das einzige, das den Zusammenhang von „Religion“ und „Sexualität“ thematisiert. Ein anderes lautet:⁹⁵

Fürchte nicht, liebliches Mädchen, die Schlange, die dir begegnet!
Eva kannte sie schon, frage den Pfarrer mein Kind.

Dieses Distichon wirkt unverfänglich und ist doch abgründig gemeint. Ausgerechnet den Pfarrer soll das „liebliche Mädchen“ fragen, welche Bewandnis es mit der Schlange habe. Mithin zielt dieses Epigramm auf Religiöses. Ein Zugang zu diesem Gedicht eröffnet sich dann, wenn man bedenkt, daß die Schlange „natürlicherweise ein phallisches Symbol“ ist,⁹⁶ und eben das Wissen darum kann auch einen neuen Zugang zum Verständnis der Paradiesgeschichte eröffnen. So hat im Jahre 1678 Adrian Beverland in seinem Werk *Peccatum originale* die Schlange der Paradiesgeschichte sexuell gedeutet – was ja angesichts 1. Mose 2,25; 3,10f.13 keineswegs abwegig erscheint –, eine Deutung, die um 1768 der junge Herder entschieden abgewiesen hat.⁹⁷ Es gibt aber auch in Goethes Œuvre mehrere Stellen, die es nahelegen, die „Schlange“ in diesem Epigramm sexuell zu deuten. So bestehen nach dem Urteil Kurt Robert Eisslers die Sätze im Schlangen-Brief des fünfzehnjährigen Goethe an seine Schwester Cornelia⁹⁸ aus „nahezu

⁹³ WA I, 1, S. 311 Nr. 17; FA 1, S. 447 Nr. 17 [„Not lernt beten“]; MA 3.2, S. 88 Nr. I (21) (H 55); MA 3.2, S. 127 Nr. 17).

⁹⁴ WA I, 1, S. 324 Nr. 72; FA 1, 1, S. 458 Nr. 72; MA 3.2, S. 103 Nr. I (79) (H 55); S. 141 Nr. 72.

⁹⁵ WA I, 53, S. 17 Nr. 48; FA 1, S. 473 Nr. (48); MA 3.2, S. 114 Nr. II (28) (H 55). Auch in dem berühmten Religionsgespräch in der Szene *Marthens Garten* im *Faust* spielen „Sexualität“ und „Religion“ ineinander: auf das Prüfungsgespräch („Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!“ (V. 3455)) folgt die Verabredung zum nächtlichen Stelldichein; diese Themenverschränkung wird von Mephisto in unüberbietbarem Zynismus auf den Punkt gebracht: „Die Mädels sind doch sehr interessiert, / Ob einer fromm und schlicht nach altem Brauch. / Sie denken, duckt er da [in religiöser Hinsicht], folgt er uns eben [erotisch] auch“ (*Faust I*, 3525ff; vgl. Schöne, in: FA 7.2, S.322).

⁹⁶ Annemarie Schimmel: Art.: „Schlange“, in: RGG³, Bd. 4, Sp. 1419f, Zitat Sp. 1419; vgl. Eugen Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd.2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, 5. Aufl., Paderborn 1985, S. 88ff.

⁹⁷ Johann Gottfried Herder, *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. v. Rudolf Smend, Frankfurt/Main 1993, S. 92, mit Smends Stellenkommentar, S. 1346f.

⁹⁸ WA IV, 1, S. 6f (21. Juni 1765).

unverschleierte Sexualphantasien“.⁹⁹ Zudem legt sich die Annahme, Goethe habe hier die Schlange als Phallussymbol gemeint, dann nahe, wenn man sich Fausts Ausruf „Schlange! Schlange!“ in der Szene *Wald und Höhle* vergegenwärtigt (V. 3324): dort ist ja ausdrücklich von Gretchen und von Fausts „Begier zu ihrem süßen Leib“ die Rede (V. 3328). Zwar geht die hier vorgetragene Deutung der „Schlange“ in dieser *Faust*-Szene dem Autor des bedeutendsten *Faust*-Kommentars, Albrecht Schöne, zu weit; aber er konzidiert doch: „Wie die Verführung durch die Paradiesschlange nach allgemeinem Verständnis darauf hinausläuft, daß Adam die Eva ‚erkennt‘, so zielen Mephistos Versuchungsverse darauf, Fausts ‚Begier zu ihrem süßen Leib‘ anzustacheln. Und so kommt halt Phallisches ins Spiel“.¹⁰⁰ Das wichtigste Argument dafür, hier die Schlange sexuell zu deuten, besteht jedoch in der Tatsache, daß Goethes Einbildungskraft Anfang 1790 stark mit phallischen Phantasien befaßt war – er malte¹⁰¹ den Phallus und schrieb¹⁰² über den Phallus; und einer erotischen Expertise, die er in lateinischer Sprache für Herzog Carl August verfaßte und die von der Kunst der Verführung des unschuldigen Mädchens handelt, gab er übermütig den erbaulich-unverfänglichen Titel: „Bemerkungen zu Augustinus ‚De civitate dei‘“¹⁰³ und stellte also auch hier Sexualität in einen religiösen Zusammenhang. Der Pfarrer, so will es scheinen, steht in diesem Epigramm für die Leibfeindlichkeit des Christentums, und ebendeshalb soll das „liebliche Mädchen“ ausgerechnet den Pfarrer fragen. Ob der Pfarrer die richtige Antwort weiß? Und wenn ja: ob er sie auch dem „lieblichen Mädchen“ mitteilt? Pikant ist das allemal. Es schwingt bei Goethe, dem antikisch gesinnten Heiden, der 1790 poetisch gerade bei Properz, Tibull und Catull in die Schule geht, der Gedanke mit: Wie weit ist doch das, was der Pfarrer dem lieblichen Mädchen sagen wird, entfernt von der gesunden Erotik der Antike! Dieses unverfänglich wirkende Epigramm ist in Wirklichkeit sehr verfänglich gemeint.

Dabei ist dieses Gedicht nicht das einzige, in dem der Epigrammatiker auf den Mythos vom Sündenfall zu sprechen kommt. Ein anderes lautet: „Wie der Mensch das Pfschen so liebt. Fast glaub ich dem Mythos, / der [der Fabel, / die] mir erzählet ich sei selbst ein verpfushtes Geschöpf“.¹⁰⁴ Das Wort „fast“ ist reiner Spott, die Ironie ist eigentlich nicht zu verken-

⁹⁹ K. R. Eissler: Goethe. Eine psychoanalytische Studie, Bd. 1, Basel-Frankfurt/Main 1983, S. 76.

¹⁰⁰ Ich danke Herrn Professor Dr. Schöne für diese freundliche briefliche Mitteilung vom 19. 4. 1995. – Die „Äpfelchen“ im *Faust I* verweisen ebenfalls auf Eva und die Paradies-Geschichte und sind sexuell als Brüste zu deuten: „Der Äpfelchen begehrt ihr sehr, / Und schon vom Paradiese her“ (V. 4132f; vgl. FA 7.2, S. 357).

¹⁰¹ MA 3.2, S. 284f.

¹⁰² WA I, 53, S. 15 Nr. 38; FA 1, S. 472 Nr. (38); MA 3.2, S. 101 Nr. (69).

¹⁰³ WA I, 53, S. 203–207; deutsche Übersetzung in: MA 3.2, S. 584–587; vgl. Boyle (wie Anm. 87), S. 749f.

¹⁰⁴ WA I, 53, S. 12 Nr. 20; FA 1, S. 468 Nr. (20). In H 55 hat Goethe das Wort „Mythos“ mit Bleistift durch „Fabel“ ersetzt (WA I, 53, S. 458 (zu Nr. 20); MA 3.2, S. 112 Nr. II (19) (H 55)).

nen.¹⁰⁵ Der Epigrammatiker seinerseits sieht überhaupt keinen Anlaß, sich selbst für „verfuscht“ zu halten: Goethe hat im Frühjahr 1790 naturwissenschaftlich gerade zu seiner entscheidenden Mission gefunden, nämlich zum Kampf gegen Newton, und die geistreich-frivole Augustinus-Parodie aus jenen Wochen bestätigte ihm, wessen er literarisch doch fähig war! Nicht Selbstkritik ist gemeint, sondern Kritik am christlichen Menschenbild, das Goethe zu einseitig negativ ist. Den kirchlichen Antipelagianismus hat Goethe abgelehnt,¹⁰⁶ und auch deshalb meinte er, des „nackten Erlösers“¹⁰⁷ nicht zu bedürfen.

Die Praxis des Christentums sieht Goethe in gefährlicher Nähe zur Stoa. Wie die Stoa, so fördere auch das Christentum den Quietismus. „Zum Erdulden ist's gut, ein Christ zu sein“, heißt es in einem nicht vollständig entzifferbaren Epigramm.¹⁰⁸ Und aus demselben Grund befindet der Epigrammatiker, „freien / Menschen geziemt es nicht“, Christ oder Stoiker zu sein.¹⁰⁹ Zur religiösen Praxis gehört für den Epigrammatiker auch die religiöse Intoleranz: Er mißbilligt – wohl im Rekurs auf Lessings Ringparabel¹¹⁰ – christliche, jüdische und muslimische Intoleranz gegenüber den jeweiligen Fremdreigionen als dem jeweiligen „Heidentum“, wobei das wahre ‚tolerare‘ mit scharfem Spott eingefordert wird: „Juden und Heiden hinaus! so *duldet* der christliche Schwärmer“.¹¹¹ Und noch etwas weckt Goethes Widerwillen, nämlich apokalyptisches Denken. Vermutlich veranlaßt durch seinen Nürnberg-Aufenthalt auf der Hinreise am 15. März 1790,

¹⁰⁵ Boyle (wie Anm. 87), S. 748, erkennt völlig die Ironie, wenn er schreibt: „Anfang 1790 war Goethe stark in Versuchung, in seinem Leben ein sinnloses Scheitern zu sehen: Das Dogma von der Erbsünde, grübelte er bitter, war vielleicht doch wahr und er selbst ein verfuschtes Geschöpf“.

¹⁰⁶ WA IV, 4, S. 283; WA IV, 10, S. 75; WA IV, 10, S. 90; WA IV, 14, S. 139f; WA I, 28, S. 305f; vgl. *Faust I*, 740f. Die Kritik deutet sich schon 1772 im *Brief des Pastors* an (WA I, 37, S. 158).

¹⁰⁷ WA I, 53, S. 10 Nr. 9; FA 1, S. 467 Nr. (9); MA 3.2, S. 93 Nr. I (39) (H 55).

¹⁰⁸ WA I, 5.2, S. 379 Nr. 59.

¹⁰⁹ WA I, 53, S. 11 Nr. 12; FA 1, S. 467 Nr. (12); MA 3.2, S. 151. Fink-Langlois (wie Anm. 56), S. 53, hat das Entscheidende herausgearbeitet: Die Ähnlichkeit zwischen Stoa und Christentum bestehe in der Wertschätzung des Duldens, nämlich in den stoischen „Duldungen körperlicher Leiden“ (WA I, 26, S. 54) bzw. in der „christliche[n] Duldungslehre“ (WA I, 26, S. 101; vgl. *Faust I*, 1605f und WA I, 25.1, S. 210). Überzeugend bezieht Fink-Langlois die Freiheit der „Freien Menschen“ auf Goethes Weimarer Lebensführung und seine freie Liebe mit Christiane. Die stoische Philosophie sei, so Goethe zu Riemer (24. Juli 1807), „eine Philosophie für die Armen, nämlich beruhend auf dem Abweisen des Objekts als in nostra potestate non situm“ (Goethes Gespräche, Bd. II (wie Anm. 47), S. 243). Wenig später (1. August 1807) äußert sich Goethe erneut gegenüber Riemer, in der Antike habe es bereits vor Christus Christen gegeben, nämlich die Stoiker („Christen unter den Heiden: die Stoiker“) (ebd., S. 245). Der Satz meint: In der Antike haben die Stoiker diejenige Rolle gespielt, die später die Christen spielten. Stoiker verhalten sich wie später die Christen, wenn sie quietistisch in stoischer Ruhe verharren, statt sich in Tätigkeit zu üben.

¹¹⁰ So Dewitz, in: MA 3.2, S. 512.

¹¹¹ WA I, 53, S. 11 Nr. 13; FA 1, S. 467 Nr. (13); MA 3.2, S. 151 (Hervorhebung von mir, K.R.).

während dessen Goethe sich mit Dürer befaßte,¹¹² formuliert er: „Dürer (zerrüttet) mit apokalyptischen Bildern [...] unser gesundes Gehirn“.¹¹³ „Gesund“ ist das Gehirn deshalb, weil es sich an der Antike orientiert, nicht an christlicher Kunst.¹¹⁴ Dieses Verdikt steht in auffallendem Gegensatz zu den positiven Urteilen, die Goethe in den beiden Jahrzehnten vorher über den Nürnberger Maler abgegeben hatte.¹¹⁵ Aber Goethe sieht Dürer hier „nach den Jahren des Schwelgens in der Aura der Antike [...] plötzlich von einer Seite, die ihm bisher noch nicht bewußt geworden war – er entdeckte den Dürer, der noch dem Mittelalter angehörte“.¹¹⁶

5. Goethes Stellung zum Christentum um 1790

Will man Goethes Verhältnis zum Christentum in dieser Lebensphase bestimmen, so sind die *Venezianischen Epigramme* die wichtigste Quelle überhaupt. Es sind also – um dies zu betonen – Goethesche *Gedichte*, die die wichtigste Quelle darstellen, nicht etwa authentische briefliche oder mündliche Äußerungen Goethes über das Christentum! Das erscheint problematisch, und nur allzu oft ist gegen die Warnung von Erich Franz verstoßen worden: „Es ist etwas anderes, ob Goethe, wie er es häufig tut, als Dichter eine fremde Meinung darstellt, oder ob er seine eigene Meinung darstellt“.¹¹⁷ Diesem methodischen Hinweis ist Rechnung zu tragen, und das bedeutet hier: So, wie man in der Epik unterscheiden muß zwischen „Autor“ und „Erzähler“ und in der Lyrik zwischen „Autor“ und „lyrischem Ich“, so muß man bei diesen (nicht sonderlich ‚lyrisch‘ anmutenden) Epigrammen unterscheiden zwischen „Autor“ und „epigrammatischem Ich“. Das „Ich“ ist eine Rolle, die der Autor einnimmt, und diese Einsicht hat Konsequenzen. Es ist dann nämlich nicht Goethe, sondern das epigrammatische Ich, das im 79. Venezianischen Epigramm die „haarsträubenden Zwangsmaßnahmen“¹¹⁸ gegen Newton fordert: Newton sollte gekreuzigt werden zur Strafe, weil er seinerseits das Licht (durch Spektralanalyse) gekreuzigt

¹¹² WA III, 2, S. 13; auch auf der Rückreise von Venedig befaßte sich Goethe am 13. Juni in Nürnberg mit Dürers Werken.

¹¹³ WA I, 1, S. 317f Nr. 41; FA I, S. 452 Nr. 41; MA 3.2, S. 96 Nr. I (48) (H 55); S. 134 Nr. 41. Zu beachten ist der antiklimaktische Aufbau dieses Epigramms: vom „höllisch“ gesinnten Breughel bis hin zu Bettine.

¹¹⁴ So, wie Goethe christliche Kunst „mißbilligt, sofern sie das Leiden, das krankhaft Verzerrte und damit die Unnatur zum Gegenstand hat, so mißbilligt er sie da, wo sie sich in der Darstellung *übersinnlicher* Vorgänge und Zustände oder einer *unsinnlichen*, die Naturformen mißachtenden Behandlungsweise zuwendet. Dürer, der sonst geschätzte, findet daher mit seinen apokalyptischen Bildern vor Goethes am Wirklichen disziplinierten Einbildungskraft keine Gnade – ‚sie zerrütten das gesunde Gehirn‘“ (Eugen Wolf: Griechentum und Christentum in Goethes klassischem Bildungsideal, in: NJW 4 (1928), S. 61–73, Zitat S. 69).

¹¹⁵ Johannes Jahn: Goethe und Dürer, in: Goethe 33 (1971), S. 75–95, hier S. 76ff.

¹¹⁶ Ebd., S. 83.

¹¹⁷ Erich Franz: Goethe als religiöser Denker, Tübingen 1932, S. VI.

¹¹⁸ Albrecht Schöne: Goethes Farbentheologie, München 1987, S. 67.

und gleichsam gefoltet habe!¹¹⁹ Wären Newton und Goethe Zeitgenossen gewesen, dann würde sich der in Weimar ansässige Minister, Naturwissenschaftler und Künstler Johann Wolfgang von Goethe an einer Kreuzigung (oder sonstigen Marter) Newtons gewiß nicht beteiligt haben, denn Goethe verabscheute Gewalt. Aber den Haß auf Newton – genauso wie den Haß des Kreuzes und den Haß auf Lavater – hat Goethe mit dem epigrammatischen Ich gemein. Dieser Haß ist authentisch. Und deshalb läßt sich sagen: Goethe spricht sich in den *Venezianischen Epigrammen* authentisch aus.¹²⁰ Man braucht bei diesen Gedichten – hinsichtlich der inhaltlichen *Tendenz* – nicht zu unterscheiden zwischen dem Autor und dem epigrammatischen Ich. Zwar meint der Autor Johann Wolfgang von Goethe nicht alles, was das epigrammatische Ich formuliert, wörtlich genau so. Aber das, was das epigrammatische Ich meint, meint der Autor Goethe – zumindest in der Stoßrichtung der Kritik – auch so.

Der inhaltliche Befund scheint eindeutig zu sein: Goethe hat sich in den *Venezianischen Epigrammen* fast ausschließlich sehr kritisch über die Gestalt Christi und durchweg sehr kritisch über das Christentum geäußert. Nur eine einzige pietätvolle oder zumindest respektvolle Äußerung über Christus liegt in den Epigrammen vor (*Stolzer sah ich nicht[s]*¹²¹), und diese erweist sich als zutiefst zwiespältig, denn sie verteidigt (in der Nachfolge Gottfried Arnolds) Christus gegen seine Wirkungsgeschichte, das Christentum. Christus wird sonst vor allem als Nicht-Erotiker, der „des irdischen Lebens / Rechte Wege verfehlt“ habe,¹²² in den Blick genommen. Zudem erscheint er als Betrüger.

Das zeitgenössische Christentum kommt in diesen Gedichten durchgehend schlecht weg. Die Liste der religionskritischen Einwände ist lang: Kritik an Lavater; Kritik an Paulus; Haß des Kreuzes; Kritik an der kirchlichen Dogmatik; Kritik am italienischen Katholizismus; Entlarvung des Christentums als Heidentum; Kritik am christlichen Auferstehungsglauben; Ironisierung des Gebets; Aufwerfen des Problems der Theodizee; Kritik an der Leibfeindlichkeit des Christentums; Kritik am christlichen Menschenbild; Kritik an religiöser Intoleranz; Mißbilligung christlicher Apokalyptik. Es stimmt: Die *Venezianischen Epigramme* sind „das erste ausdrücklich und vehement antichristliche Werk Goethes, und keiner seiner späteren Ausbrüche kann es an Kraßheit mit dieser ersten Attacke aufnehmen“.¹²³ Es geht nun aber nicht an, Goethe vor Goethe retten zu wollen und die antichristlichen Elemente in dieser Lebensphase für unauthentisch zu erklären.¹²⁴ Die *Venezianischen Epigramme* sind in der Tat „Zeugen jener ‚heidnischen‘

¹¹⁹ WA I, 1, S. 325 Nr. 79; FA 1, S. 459 Nr. 79; MA 3.2, S. 142 Nr. 79; S. 112 Nr. II (22) (H 55).

¹²⁰ Vgl. Meinhold (wie Anm. 7), S. 103.

¹²¹ Wie oben Anm. 79.

¹²² WA I, 53, S. 10 Nr. 10; FA 1, S. 467 Nr. (10); MA 3.2, S. 84 Nr. I (3) (H 55).

¹²³ Boyle (wie Anm. 87), S. 762.

¹²⁴ „Wir meinen, daß der skeptische, dem Evangelium des Fleisches huldigende Goethe nicht sein gültiges Gesicht offenbarte“ (Wilhelm Kahle: Goethe und das Christentum, Dülmen 1949, S. 40).

Art des aus Italien nach Norden heimkehrenden Dichters".¹²⁵ Eugen Wolf behauptet sogar, Goethe habe „Griechentum“ und „Christentum“ als einander ausschließende Gegensätze empfunden: „Griechentum“ und „Christentum“ hätten für Goethe in dieser Lebensphase „zwei Möglichkeiten der Welt- und Lebensfassung“ bedeutet, „denen gegenüber es nur ein Entweder – Oder gibt. So empfand es Goethe [...] während der Italienreise und in unmittelbarem Anschluß an sie“.¹²⁶

Die Tendenzen – Bejahung der Antike und Gegnerschaft zum Christentum – sind damit völlig zutreffend wiedergegeben. Schon Lavater hat die Gegnerschaft zum Christentum klar erfaßt und sich darob ziemlich entsetzt gezeigt. Gut ein Jahr nach der Erstveröffentlichung der *Venezianischen Epigramme* (im Dezember 1795) schreibt er am 11. Januar 1797 nach Weimar an Herzogin Luise: „Ach! Verehrungswürdige! ist kein Mittel, kein Weg – den Geniereichsten Epigrammatisten vor Lästerungen des Aller Heiligsten zuverwahren – Welche Leiden bereitet der Gesunkene sich in sich selber. Grosse Seelen leiden, wenn sie nüchtern werden, entsetzlich von den schwervergütbaren Sottisen, die sie in der Trunkenheit des Geniewitzes verübten“.¹²⁷ Und drei Tage später schreibt Lavater der Herzogin, er habe einen Brief von einem Freund erhalten, der ihm geschrieben habe: „Goethes Epigrammen ist ein böses Buch – Sie Lavater sollten – ein Gegenstück machen, eben so menschenfreundlich, als das andre menschenfeindlich ist“.¹²⁸ Diesen Vorschlag habe er jedoch abgelehnt: „Ich bin kein Epigrammatist; Mir fehlt Goethes Witz – sonst wär' ich geneigt dazu. Aber Menschenfreundlichkeit, weiß ich auch, reizt die Menschenfeindlichkeit der Menschenunfreunde – wie gern rief ich sonst dem Epigrammatisten zu –

„Einziger! Feldherr! Held! Heerführer! gekrönter Eroberer!
Warum erniedrigst du dich, Goethe, zum Büttel herab!“

Goethe hat 1792 im Gespräch mit Jacobi seinen „julianischen Haß“ auf das Christentum eingestanden.¹²⁹ In der Forschung ist unbestritten – und diese Untersuchung bestätigt den Befund –, daß Goethe in der Zeit um 1790 dem Christentum am fernsten stand. Die Frage ist, ob man den vorliegenden Befund, wie Meinhold es tut,¹³⁰ noch dem „dezidierten Nichtkristen“¹³¹ Johann Wolfgang Goethe zuschreiben will. Karl Robert Mandelkow, der Kommentator der Briefe Goethes, hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dieser Selbstaussage Goethes, er sei „ein dezidiertes Nichtkrist“, um ein

¹²⁵ Walther Rehm: *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, 4. Aufl., Bern und München o. J. [1968], S. 174.

¹²⁶ Wolf (wie Anm. 114), S. 61.

¹²⁷ Goethe und Lavater (wie Anm. 18), S. 369.

¹²⁸ Ebd., S. 370.

¹²⁹ Goethes Gespräche, Bd. II (wie Anm. 47), S. 21 (Briefentwurf F. H. Jacobis von 1815); vgl. WA IV, 15, S. 201 (18. März 1801); zu Kaiser Julianus (*331 – 363), der sich vom Christentum abwandte und die Wiederherstellung der alten Kulte anordnete, vgl. Gottfried Arnold (wie Anm. 76), S. 139.

¹³⁰ Meinhold (wie Anm. 7), S. 103 Anm. 161.

¹³¹ WA IV, 6, S. 20 (29. Juli 1782).

„ebenso oft zitiertes und mißverständenes wie entstelltes Bekenntnis“ handle.¹³² Wenn man aber das Wort „dezidierter Nichtkrist“ richtig verstehen will, ist es notwendig, die kommunikative Funktion dieser brieflichen Formulierung in den Blick zu nehmen. 1782 begann Lavaters mehrbändiges Werk *Pontius Pilatus* zu erscheinen, das Goethe „abgeschmackt“ und „unerträglich“ fand.¹³³ Seinen negativen Eindruck verhehlt er dem Zürcher Theologen und Dichter gegenüber nicht: „Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidierter Nichtkrist binn, so haben mir dein *Pilatus* und so weiter widrige Eindrücke gemacht [...]“. Für ein angemessenes Verständnis dieser Briefstelle ist mindestens dreierlei erforderlich: Zum einen muß man sich vergegenwärtigen, daß Goethe sich bei seinem berühmten Selbstbekenntnis als „dezidierter Nichtkrist“ Lavaterscher Begriffe bedient. Denn Goethes negatives Bekenntnis „erhält seinen eigentlichen Sinn erst auf der Folie der Vorrede zu Lavaters Werk [*Pontius Pilatus*], auf die es sich direkt bezieht“.¹³⁴ Der *Pontius Pilatus*, so schreibt Lavater nämlich in seiner Vorrede, sei „eine Schrift zur Schande und Ehre unsers Geschlechtes, lesbar für Christen, Nichtchristen, Unchristen, Antichristen, für Kaltblütige und Warmblütige, schwärmerische und weltweise, dichterische und undichterische Menschen, kurz: ein ‚*Seht! das ist der Mensch*‘ für Alles, was Mensch heißt“.¹³⁵ Goethes Wort vom „Nichtkristen“ nimmt sich also durchaus moderat aus und keineswegs sonderlich heftig, wenn man bedenkt, daß es bei Lavater noch die Steigerungen „Unchrist“ und „Antichrist“ gibt,¹³⁶ und Goethe bestreitet in dem zitierten Satz ausdrücklich, ein „Widerkrist“ oder „Unkrist“ zu sein! Zum anderen wird oft nicht hinreichend beachtet, daß „die Äußerung gegenüber Lavater mit der wachsenden Ablehnung Goethes gegen die drängende, überschwengliche Manier Lavaters zusammen- (hängt), die zur schweren Spannung und schließlich zum Bruch führt“.¹³⁷ Und zum dritten richtet sich Goethes negatives Bekenntnis – auch das wird oft übersehen – vor allem gegen die übertriebene, ja verabsolutierende Christologie Lavaters, die der zweiten Person der Trinität absoluten Vorrang einräumt, wenn er – beispielsweise – an Goethe schreibt: „Ich habe keinen Gott, als Jesus Christus; – Sein Vater! Großer Gedanke – ist mir nur in ihm“.¹³⁸ Diese drei Gesichtspunkte müssen berücksichtigt werden, wenn man Goethes negatives Bekenntnis angemessen verstehen will.¹³⁹ Es ergibt sich dann, daß der Begriff des „dezidierten Nichtchristen“ entschieden zu

¹³² Karl Robert Mandelkow (Komm.), in: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden, Bd. 1: 1764–1786, 2. Aufl. Hamburg 1968, S. 720.

¹³³ WA IV, 5, S.299 (Brief vom 6. April 1782 an Frau von Stein).

¹³⁴ Mandelkow (wie Anm. 132); vgl. Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 175f Anm. 194.

¹³⁵ Zit. nach: Hermann, Theologische Fragen (wie Anm. 10), Sp. 585.

¹³⁶ Vgl. Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 176 Anm. 194.

¹³⁷ Hanns Lilje: Goethes Glaube, Nürnberg 1949, S. 26.

¹³⁸ Zit. nach: Goethe und Lavater (wie Anm. 18), S. 26 (1. Mai 1774).

¹³⁹ Die von Rudolf Hermann, Die Bedeutung der Bibel (wie Anm. 9), S. 176 Anm. 194, aufgeworfene Frage, ob auch das Wort „dezidiert“ auf Lavater zurückgehe – Hermann konnte (kriegsbedingt) den *Pontius Pilatus* während der Abfassungszeit seines Buchs nicht einsehen –, ist nach Durchsicht des Werks zu verneinen; das Wort „dezi-

harmlos ist, als daß er den scharfen, zum Teil höhnischen Invektiven der *Venezianischen Epigramme* gegen Christus und das Christentum angemessen sein könnte. Die Begriffe „Unkrist“ und „Widerkrist“ erfassen zwar die Schärfe der Invektiven wesentlich angemessener, aber sie erfassen nicht das Lob des antiken Heidentums, wie es in den *Venezianischen Epigrammen* zum Ausdruck kommt. Deshalb paßt das vielzitierte Wort vom „dezidierten Nichtchristen“ zum Autor der *Venezianischen Epigramme* weniger gut als das Wort vom antikisch gesinnten „Heiden“. Diese Gedichte sind auch eine Hommage an die antiken Götter. In der Tat stellt das erste *Venezianische Epigramm* mit seinem Lob des antiken Heidentums „eine Art Programm“¹⁴⁰ dar, und deshalb ist es adäquat, zu sagen: *Die Venezianischen Epigramme* Goethes sind zu lesen als Ausdruck seines „Heidentums“.

Und dennoch – auch wenn es nach der Ausbreitung des *heidnischen* Gedankenguts der *Venezianischen Epigramme* wie ein Salto mortale wirkt: Eugen Wolfs Formel vom konträren Gegensatz zwischen „Griechentum“ und „Christentum“ läßt sich nicht halten. Wolfs Formel übersieht, daß einer Fülle von in der Tat sehr kritischen, das Christentum ablehnenden Äußerungen in den *Venezianischen Epigrammen* eine andere gegenübersteht – zu gegeben: nur eine einzige, aber immerhin –, in der das epigrammatische Ich von sich selbst als „bescheidnem Krist“ spricht.¹⁴¹ Fürwahr, das ist zwar bescheiden, aber es reicht logisch hin, um apodiktische Aussagen, die den Goethe des Jahres 1790 *ausschließlich* als Heiden darstellen, zu widerlegen. Dabei steht außer Frage, daß Goethe sich über die größte Zeit seines Lebens als „Heiden“ sah und bezeichnete. Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, ob er sich um das Jahr 1790 *ausschließlich* als „Heiden“ sah. Während Peter Meinhold 1951 hinsichtlich Goethes und seiner *Venezianischen Epigramme* von der „Stimmung des Heiden“ spricht,¹⁴² nimmt er 1958 beim Wiederabdruck seiner Untersuchung eine kaum merkbliche, aber bezeichnende sprachliche Korrektur vor, indem er nunmehr von der „heidnischen Stimmung“ Goethes spricht.¹⁴³ Meinholds Absicht ist klar: Auch wenn

diert“ gehört zu Goethes Wortschatz (WA III, 1, S. 255, Z. 27; WA IV, 3, S. 109, Z. 19; WA IV, 5, S. 99, Z. 4). Das von Effi Biedrzyński als Goethe-Zitat ausgegebene Wort vom „dezidierten Heiden“ (Effi Biedrzyński: Goethes Weimar. Das Lexikon der Personen und Schauplätze, 2. Aufl., Zürich 1993, S. 141) ist kein authentisches Goethewort.

¹⁴⁰ Eibl, in: FA I, S. 1134.

¹⁴¹ WA I, 53, S. 351, Z. 21 (Entwurf zu WA I, 53, S. 18 Nr. 49). Daß diese Formulierung ironisch gefärbt ist, sei hier nicht bestritten. Aber die ironische Färbung reicht nicht aus, um die Aussage in ihr Gegenteil zu verkehren und aus dem „bescheidenen Christen“ etwa einen „Nichtchristen“ zu machen. Folgt man den Vorgaben des Artikels „bescheiden“ im *Goethe-Wörterbuch*, so gehört die hier vorliegende Bedeutung in die Rubrik: „gering, wenig, klein“ (GWb, Bd. 2, Sp. 456). „Bescheidner Krist“ meint also ‚schlechter Christ‘, ‚schwacher Christ‘, nicht zu den „guten Christen“ (WA I, 4, S. 256) gehörend. Die ironische Distanz liegt darin, daß der Epigrammatiker sich nur „wenig“ als Christ sieht.

¹⁴² Peter Meinhold: Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien, in: Saec. 2 (1951), S. 173–224, Zitat S. 219, bezogen auf WA I, 53, S. 9 Nr. 4 (*Warum willst du den Christen*).

¹⁴³ Meinhold (wie Anm. 7), S. 103.

Goethe sich selbst als „Heiden“ bezeichnet, so möchte Meinhold diese Formulierung doch nicht übernehmen – Goethe hatte eben auch andere „Stimmungen“! Eine nichtheidnische „Stimmung“ kommt bei Goethe zum Ausdruck, wenn er zwischen seinen beiden Italienreisen, nämlich am 10. Oktober 1788, an Herder nach Rom schreibt: „Ich bleibe immer der wunderliche Heilige Gottes, der wunderlich geführt wird“.¹⁴⁴ Es ist Meinhold gelungen, für diesen Satz den Nachweis zu führen, daß er eine Adaption eines Gesangbuchverses von Gottfried Arnold ist.¹⁴⁵ Das bedeutet nichts Geringeres als die Tatsache, daß Goethe sich sogar in der Phase seines größten „Heidentums“, also in der italienischen Phase seines Lebens, nicht vollständig von seiner Sympathie für das spiritualistisch-enthusiastische Christentum Arnoldscher Prägung gelöst hat – wie es ja auch das in der Nachfolge Arnolds stehende Epigramm *Stolzer sah ich nicht[s] und dümmer als alle die Christen*¹⁴⁶ beweist, das, wie ausgeführt, implizit ein Lob Christi ausspricht. Mithin kann das Verhältnis zwischen Christentum und antikem Heidentum selbst in dieser Lebensphase Goethes nicht als ein konträres – und schon gar nicht als ein kontradiktorisches – bestimmt werden. So, wie dem Apostel Petrus „ein Tuch voll Tiere gezeigt ward, / Rein und unrein, zeigt, Lieber, das Büchlein sich dir“,¹⁴⁷ heißt es im 60. *Venezianischen Epigramm*; „rein“ aber steht (aus judenchristlicher Sicht) in der Vision des Petrus (Apg. 10, 11 ff) für „nichtheidnisch“, und „unrein“ steht für „heidnisch“. Sofern man diese Bibeladaption nicht nur formal auf den Mischungs-Charakter dieser (im alten Sinne Satire bietenden) Epigramm-Sammlung beziehen will – analog zur „satura“, der bunt gemischten Fruchtschüssel –, sondern auch inhaltlich auswerten will, bedeutet das: Grundsätzlich ist auch in dieser Epigramm-Sammlung Heidnisches mit Nichtheidnischem gemischt. So ist ein christlich-protestantischer Impuls darin zu sehen, daß Goethe, wenn er gegen die Transsubstantiationslehre polemisiert, durchaus theologisch argumentiert: Man kann einen Gegenstand – Brot – nicht zum Gott erklären! Wenn Goethe sich hier empört über die Transsubstantiationslehre äußert, dann hat das nichts mit polytheistischem „Griechentum“ zu tun, sondern seine Empörung hat völlig theistische Wurzeln. Ein theistischer Impuls ist auch beim 65. *Venezianischen Epigramm* nicht zu verkennen: „Ist’s denn so großes Geheimnis, was Gott und der Mensch und die Welt sei? / Nein! Doch niemand mag’s gern hören, da bleibt es geheim“.¹⁴⁸ Mit „Polytheismus“ und „Griechentum“ hat dieses Epigramm gewiß nichts gemein; es steht vielmehr in der Tradition des spiritualistisch-enthusiastischen Chri-

¹⁴⁴ WA IV, 9, S. 41.

¹⁴⁵ Meinhold (wie Anm. 7), S. 104. Das Arnoldsche Kirchenlied beginnt mit den Worten: „So führst du doch recht selig / HErr / die Deinen / ja selig und doch meistens wunderbar“ (Gottfried Arnold, in Auswahl hrsg. v. Erich Seeberg, München 1934, S. 284).

¹⁴⁶ Wie oben Anm. 79.

¹⁴⁷ WA I, 1, S. 322 Nr. 60; FA 1, S. 456 Nr. 60; MA 3.2, S. 109 Nr. II (2) (H 55); S. 138 Nr. 60.

¹⁴⁸ WA I, 1, S. 322 Nr. 65; FA 1, S. 457 Nr. 65; MA 3.2, S. 115 Nr. II (33) (H 55); S. 139 Nr. 65.

stentums.¹⁴⁹ Goethe hat im Religiösen stets auch einander Widersprechendes gelten lassen können.¹⁵⁰ Die von Erich Seeberg im Goethejahr 1932 in dieser Zeitschrift geprägte Formel, „daß Goethes Religion christlich und nichtchristlich zugleich ist“, ¹⁵¹ erweist sich selbst dann als tragfähig, wenn man nicht Goethe als den Dichter der *Venezianischen Epigramme* aus seinem eigenen Goethebild ausblendet. Vieles erklärt sich bei Goethe als Enttäuschung über die Geschichte des Christentums, die er als Verfallsgeschichte ansah, so, wie Arnold sie aufgezeigt hatte. Enttäuscht ist man aber von etwas, das man zuvor geschätzt hatte.

¹⁴⁹ Meinhold (wie Anm. 7), S. 98.

¹⁵⁰ Gerhard Möbus: Die Christus-Frage in Goethes Leben und Werk, Osnabrück 1964, S. 296–318.

¹⁵¹ Erich Seeberg: Goethes Stellung zur Religion, in: ZKG 51 (1932) [= Dritte Folge, Bd. 2], S. 202–227, Zitat S. 208. Die Seebergsche Formel ist aber nur mit der sehr wichtigen Einschränkung gültig, daß mit „christlich“ nicht das Akzeptieren des 2. Glaubensartikels gemeint ist. Diesen Glaubenssatz hat Goethe spätestens seit 1775, als er die Christologie als „Scheidsing“ bezeichnete (WA IV, 50, S. 212 Nr. 329), nicht mehr akzeptiert.

Die Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944

Christoph Strohm

„Ein großer Teil von Personen, sowohl im Stauffenberg-Kreis wie in der Gruppe Goerdeler wie im Gewerkschaftsklüngel, ist konfessionell stark gebunden.“¹ Dieses und ähnliche Urteile über die Bedeutung des christlichen Glaubens für die im Zusammenhang des gescheiterten Attentats vom 20. Juli 1944 Verhafteten finden sich häufig in den sog. Kaltenbrunner-Berichten, den für Hitler bestimmten Berichten des SS-Obergruppenführers Kaltenbrunner über die laufenden Vernehmungen.² Die starken religiösen Bindungen sind wie auch die hohe moralische Gesinnung in den ersten, nach dem Krieg erschienenen Untersuchungen zum Widerstand gegen Hitler ausgesprochen betont worden. Vor allem der Historiker Hans Rothfels³, der 1938 in die USA emigriert war, wandte sich damit gegen die nationalsozialistische Sicht der am Attentat des 20. Juli 1944 Beteiligten als einer „kleinen Clique ehrgeiziger Offiziere“, die noch nach Kriegsende weit verbreitet war und die man auch im Ausland⁴ noch vielfach teilte.⁵

¹ Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), „Spiegelbild einer Verschwörung“. Die Opposition gegen Hitler und der Staatsstreich vom 20. Juli 1944 in der SD-Berichterstattung. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt, 2 Bde., Stuttgart-Deerloch 1984; Neudr. Stuttgart 1989, Bd. I, 233 (Bericht vom 16. 8. 1944).

² Vgl. aaO., 19, 101, 109, 137, 139–142, 146, 148–150, 155f, 167f, 170, 195, 233–235, 239, 255, 257, 260, 266, 270, 274, 288, 299f, 304, 313, 343f, 380f, 387f, 390f, 420f, 423, 433–444, 449–451, 470, 508f, 511–513, 519f u. 535; zur Frage des Quellenwertes der Berichte vgl. aaO., XIIff.

³ The German Opposition to Hitler, Hinsdale/Ill. 1948; dtsh. in erweiterter Fassung: Die deutsche Opposition gegen Hitler. Eine Würdigung, Krefeld 1949; Frankfurt a. M. 1969; vgl. auch Rudolf Pechel, Deutscher Widerstand, Zürich 1947; Eberhard Zeller, Geist der Freiheit: Der zwanzigste Juli, München (1952) ⁵1965.

⁴ Auch der Sprecher des amerikanischen Präsidenten hatte nach dem Attentat von einer „kleinen Clique ehrgeiziger Offiziere“ gesprochen. Churchill erklärte am 2. August 1944 im Unterhaus, es handele sich bei den Vorgängen des 20. Juli lediglich „um Ausrottungskämpfe unter den Würdenträgern des Dritten Reichs“. Weitere Belege für diese negative Sicht des Widerstands unter westlichen Politikern und in westlichen

Seit den ersten Untersuchungen nach Kriegsende hat das Urteil über den Widerstand in den Geschichtswissenschaften jedoch eine starke Wandlung erfahren.⁶ In den sechziger Jahren wandten sich jüngere Historiker wie Hermann Graml und Hans Mommsen gegen die „moralische Akzentuierung“ und „politische Zweckgerichtetheit“ der bisherigen Widerstandsforschung.⁷ Den diagnostizierten „Monumentalisierungstendenzen“ wollte man mit einer als notwendig erachteten „Entmythologisierung“ begegnen.⁸ Besonders Klaus-Jürgen Müller hat dann den bürgerlichen und aristokratischen Widerstand lediglich „als ein[en] Spezialfall des Verhaltens traditioneller Machteliten in einer geschichtlichen ... Umbruchsituation, die durch tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Wandel gekennzeichnet war“, beschrieben.⁹ Die sogenannte nationalkonservative Opposition müsse als „ein differenziertes Konfliktphänomen innerhalb der En-

Medien bietet: Marion Gräfin Dönhoff, „Um der Ehre willen“. Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli, Berlin 1994, 31–34. Die geringe Neigung des westlichen Auslandes, die moralischen und politischen Motive des Widerstandes gegen Hitler zu würdigen, hat Klemens von Klemperer umfassend dokumentiert (vgl. ders., Die verlassenen Verschwörer. Der deutsche Widerstand auf der Suche nach Verbündeten 1938–1945, Berlin 1994).

⁵ Der verbreiteten Kollektivschuldthese sollte das Bild des „anderen Deutschlands“ entgegengestellt werden (vgl. z.B. die zuerst 1946 veröffentlichten Aufzeichnungen Ulrich von Hassells: Die Hassell-Tagebücher 1938–1944. Aufzeichnungen vom Anders Deutschland. Nach der Handschrift revidierte und erweitert. Ausg. unter Mitarb. von Klaus Peter Reiß hg. v. Friedrich Freiherr Hiller von Gaertringen, Berlin 1988; Neuausg. 1994). Im Braunschweiger Remer-Prozeß von 1953, in dem renommierte Theologen, Juristen und Historiker zu Gutachtern bestellt wurden, gelang es, diese neue Sicht des Widerstandes gegen Hitler zumindest teilweise auch juristisch wirksam werden zu lassen (vgl. Rudolf Wassermann, Zur juristischen Bewertung des 2. Juli 1944: Der Remer-Prozeß in Braunschweig als Markstein der Justizgeschichte, in: Recht und Politik 20/2 [1984], 68ff; Peter Steinbach, Widerstandsforschung im politischen Spannungsfeld, in: ders./Johannes Tüchel [Hg.], Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Berlin 1994, 599f).

⁶ Vgl. Peter Steinbach, Der Widerstand als Thema der politischen Zeitgeschichte. Ordnungsversuche vergangener Wirklichkeit und politischer Reflexionen, in: Gerhard Besier/Gerhard Ringshausen (Hg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium. Von Barmen 1934 bis Plötzensee 1944, Göttingen 1986, 11–74; Gerd R. Ueberschär (Hg.), Der 20. Juli 1944. Bewertung und Rezeption des deutschen Widerstandes gegen das NS-Regime, Köln 1994; Peter Steinbach, Widerstand im Widerspruch. Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen, Paderborn 1994; weitere Literatur in: Klaus-Jürgen Müller u. Hans Mommsen, Der deutsche Widerstand gegen das NS-Regime. Zur Historiographie des Widerstandes, in: K.-J. Müller (Hg.), Der deutsche Widerstand 1933–1945, Paderborn ²1990, 214f.

⁷ So die Charakterisierung in: Müller/Mommsen, Zur Historiographie des Widerstandes (Anm. 6), 13.

⁸ Vgl. Müller/Mommsen, Zur Historiographie des Widerstandes (Anm. 6), 16. Anstelle der *Motive* suchte man jetzt die politisch-gesellschaftlichen Vorstellungen des sogenannten nationalkonservativen Widerstandes und die ihnen zugrundeliegenden politischen und geistesgeschichtlichen Traditionen herauszuarbeiten.

⁹ Klaus-Jürgen Müller, Der nationalkonservative Widerstand 1933–1940, in: ders. (Hg.), Der deutsche Widerstand 1933–1945, Paderborn u.a., 2. durchges. u. ergänzte Aufl. 1990, 40.

tente gewisser traditioneller Elitegruppen mit der Führung der NS-Massenbewegung“ beschrieben werden.¹⁰ Gewissensentscheidungen, moralische Antriebe und religiöse Bindungen haben in dieser Bewertung des Widerstandes nur eine ganz marginale Bedeutung; denn der leitende Gesichtspunkt ist, das Verhalten des sogenannten nationalkonservativen Widerstandes als „Reaktion von Elitegruppen“ zu begreifen, die „in einem säkularen politisch-gesellschaftlichen Wandlungsprozeß ihre angestammten Positionen in Staat und Gesellschaft bedroht sahen“.¹¹

Die zuletzt skizzierten Ansätze haben eine Fülle neuer Gesichtspunkte für die Erforschung des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus ergeben.¹² Fraglich bleibt jedoch, ob sie darüber hinaus einem angemessenen Gesamturteil dienen. Man muß gewiß die Gefahr einer Überbewertung moralischer oder religiöser Motive sehen. Auf der anderen Seite führt der breite Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Kategorien und der Versuch, den Widerstand im Rahmen übergreifender Prozesse und Strukturen zu erklären, wie er die sogenannte „revisionistische Schule“ kennzeichnet, jedoch zumeist zu einer eklatanten Abwertung religiöser Bindungen und der moralisch-ethischen Dimension des Widerstandes.¹³ Dagegen haben Peter Hoffmann, Klemens von Klemperer und andere jetzt als „Intentionalisten“ bezeichnete Historiker zu Recht gefordert, wider die herrschenden „revisionistischen“ Forschungsansätze die moralisch-ethischen Antriebe als entscheidendes Moment beim Weg in den Widerstand gebührend zu beachten.¹⁴

¹⁰ AaO., 43.

¹¹ Vgl. Müller/Mommsen, Zur Historiographie des Widerstandes (Anm. 6), 20. Auch das Bestreben, das Verhalten breiterer Sozialschichten und den „Widerstand von unten“ zu erforschen, hat zur Verdrängung der Relevanz von Gewissensentscheidungen, Motivationen und politisch-moralischen Begründungen für den Widerstand beigetragen. Repräsentativ hierfür ist das großangelegte, 1973 begonnene Untersuchungsprojekt des Münchener Instituts für Zeitgeschichte über das politische Verhalten der bayerischen Bevölkerung in der NS-Zeit (vgl. Martin Broszat u.a. [Hg.], Bayern in der NS-Zeit, 6 Bde., München 1977–1983). Dieser Ansatz nimmt „den Konflikt zwischen dem Durchsetzungswillen des ... Regimes und den wirksamen Gegenkräften in der Gesellschaft“ in den Blick. Es geht nicht mehr um die Analyse von Motiven und Zielsetzungen, sondern um den „Aspekt der Wirkung“. „Wirkung, nämlich Abwehr, Eindämmung oder Begrenzung von nationalsozialistischer Herrschaft oder Ideologie“ werden der entscheidende Beurteilungsmaßstab zur Erfassung des Phänomens „Widerstand“ (vgl. die knappe Charakterisierung in: Günter Plum, Widerstand und Resistenz, in: Martin Broszat/Hans Möller [Hg.], Das Dritte Reich. Herrschaftsstruktur und Geschichte. Vorträge aus dem Institut für Zeitgeschichte, München 1983, 263ff).

¹² Die beherrschende Rolle dieser Ansätze in der aktuellen Literatur zum Widerstand gegen Hitler dokumentiert der Sammelband zur 40. Wiederkehr des Attentates vom 20. Juli 1944 (vgl. Jürgen Schmädke/Peter Steinbach [Hg.], Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler, München-Zürich 21994).

¹³ Exemplarisch hierfür ist: Peter Hüttenberger, Vorüberlegungen zum Widerstandsbegriff, in: Jürgen Kocka (Hg.), Theorien in der Praxis des Historikers (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 3), Göttingen 1977, 117–134.

¹⁴ Vgl. Kl. von Klemperer, Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus.

Um in dieser Debatte zu einem Urteil gelangen zu können, ist die Bewertung der Rolle, welche der christliche Glaube bzw. religiöse Bindungen insgesamt im Leben der an Umsturzversuchen Beteiligten gespielt haben, von zentraler Bedeutung. Sind religiöse Bindungen ebenso wie moralische Antriebe letztlich nur reine Epiphänomene, im Grunde zu vernachlässigende Begleiterscheinungen in einem mit soziologischen Kategorien zu beschreibenden Interessenkonflikt? Aber auch unabhängig von der Frage nach der Funktion religiöser Bindungen für den Widerstand sind die Traditionen des christlichen Glaubens als konstitutiver Bestandteil der Lebenswelt und des Selbstverständnisses im Umkreis der Attentäter des 20. Juli 1944 zu würdigen.¹⁵

Gestaltwandel eines Forschungsfeldes in fünf Jahrzehnten, in: Anselm Doering-Manteuffel/Joachim Mehlhausen (Hg.), *Christliches Ethos und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Europa* (KoGe 9), Stuttgart u.a. 1995, 34–45; vgl. bereits ders., *Sie gingen ihren Weg ... – Ein Beitrag zur Frage des Entschlusses und der Motivation zum Widerstand*, in: Schmädke/Steinbach, *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus* (Anm. 12), 1097–1106; ders., *Reflections and Reconsiderations on the German Resistance*, in: KZG 1 (1988), 13–28; ders., *Der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus im Licht der konservativen Tradition*, in: Manfred Funke u.a. (Hg.), *Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa*, FS für Karl Dietrich Bracher, Düsseldorf 1987, 266–283; Peter Hoffmann, *Motive*, aaO., 1089–1096; ders., *Widerstand gegen Hitler. Probleme des Umsturzes*, München 1979, 73ff; ders., *Widerstand gegen Hitler und das Attentat vom 20. Juli 1944* (Portraits des Widerstands, 2), Konstanz 1994, 103–119. Zum Gegensatz der „intentionalistischen“ und der „revisionistischen“ Schule vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen von Eckehard Klaus: *Auf ungeebneten Wegen in den Widerstand. Die Historische Kommission zieht Bilanz nach vierzig Jahren*, in: DIE ZEIT, Nr. 33 vom 10. August 1984. Exemplarisch wurden die unterschiedlichen Positionen von Peter Hoffmann und Klaus-Jürgen Müller in der Kontroverse um die Beurteilung des Generalobersten Ludwig Beck sichtbar (vgl. P. Hoffmann, *Generaloberst Becks militärpolitisches Denken*, in: HZ 234 [1982], 101–121; K.-J. Müller, *Militärpolitik, nicht Militäropposition! Eine Erwiderung*, in: HZ 235 [1982], 355–371). Vgl. zum ganzen ferner das Tagungsresümee, in: Schmädke/Steinbach, *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus* (Anm. 12), 1119–1158.

¹⁵ Klemens von Klemperer hat im Jahre 1980 in den *Vierteljahrsheften für Zeitgeschichte* einen kleinen, aber substantiellen und materialreichen Aufsatz über den Charakter der Frömmigkeit und des Zugangs zum christlichen Glauben, wie er im bürgerlichen Widerstand vorherrschend war, vorgelegt (Wiederabdruck: Glaube, Religion, Kirche und der deutsche Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Hermann Graml [Hg.], *Widerstand im Dritten Reich. Probleme, Ereignisse, Gestalten*, Frankfurt a. M. 1994, 140–156). Von Klemperer zeigt, daß sich eine große Anzahl von Angehörigen des Widerstandes angesichts der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft von einer weltlichen, eher kirchenindifferenten Haltung zu einer ausgesprochen christlichen Frömmigkeit durchgerungen hat. Dies läßt sich nicht nur im Blick auf Personen, die aus einem säkularisierten protestantischen Umfeld stammen, feststellen, sondern auch für Sozialisten wie Theodor Haubach oder den kommunistischen Einzelgänger und Bürgerbräu-Attentäter vom November 1939 Johann Georg Elser belegen (vgl. aaO. 141f). Von Klemperer beschreibt den Zugang zum christlichen Glauben, der im Umkreis der Attentäter des 20. Juli vorherrschte, zu Recht als durch ein bestimmtes Stadium der Säkularisierung geprägt. „Für sie alle stand die Auseinandersetzung mit der Frage der Säkularisierung ... im Mittelpunkt ihres Denkens: d.h. die Entchristianisierung und Re-

Die Frage nach der Bedeutung von Kirche, Religion und christlichem Glauben im Umkreis der Attentäter des 20. Juli ist noch in einer zweiten, *spezifisch theologischen* Hinsicht von großem Interesse. In der Forschung besteht bislang kein Konsens in der Frage, welche Teile des Protestantismus sich im Blick auf eine Beteiligung an politischem oder gar konspirativem Widerstand am besten vorbereitet gezeigt haben. Die dem Erbe der Bekennenden Kirche verpflichtete Geschichtsschreibung hat die Kontinuität von christologischer Neuorientierung der Theologie und politischem Widerstand betont.¹⁶ Die gegen die Ausbreitung völkischer Religiosität im Be-

christianisierung (aaO., 142). Ausgehend von William James' Unterscheidung einer durch Tradition übermittelten, von „träger Gewohnheit“ geprägten Frömmigkeit und jener, die einem akuten Fieber gleicht (vgl. aaO., 145), arbeitet von Klemperer zwei weitere Formen von Frömmigkeit heraus, die er wohl als die für den Widerstand charakteristischsten ansieht: zum einen eine „Frömmigkeit des Leidens und Mitleidens“ (vgl. ebd.) und zum anderen eine in Anlehnung an Carl Gustav Jung „gnostisch“ genannte Frömmigkeit, die „in einer künstlichen Welt rationaler Ideale“ lebend neue „metaphysische Gewißheiten“ sucht (vgl. aaO., 147f). Von Klemperers Überlegungen stellen einen ersten Versuch zur Charakterisierung der Bedeutung und Gestalt des christlichen Glaubens im Widerstand dar, bleiben aber insgesamt eher bruchstückhaft. Vor allem erweist sich die angedeutete Übernahme von religionspsychologischen Kategorien William James' und die etwas diffuse, an Carl Gustav Jung angelehnte Rede von einem „gnostischen Impuls“ (aaO., 149) als wenig hilfreich und eher irreführend. Denn im Widerstand verband sich die Erfahrung der Isolierung und des Abgeschnittenseins gerade mit einem starken Willen zur Weltverantwortung und -gestaltung. Gerhard Ringshausen hat sich stärker auf die Frage nach dem Verhältnis christlicher Traditionen und der Entscheidung zum Widerstand konzentriert (Evangelische Kirche und Widerstand, in: Huberta Engel [Hg.], Deutscher Widerstand – Demokratie heute. Kirche, Kreisauer Kreis, Ethik, Militär und Gewerkschaften, Bonn-Berlin 1992, 62–117). Der Ertrag der kleinen Untersuchung ist zurückhaltend, aber zutreffend formuliert: Einmal die Erkenntnis, daß „in einzelnen Fällen die Auseinandersetzung mit dem quasireligiösen Anspruch des Dritten Reichs und seiner Ideologie zu einer Intensivierung und Neuformulierung der christlichen Einstellung führt“ (aaO., 101); und zum anderen der Sachverhalt, daß „die Beziehung zur Bekennenden Kirche durchweg als gebrochen und spannungsvoll erscheint“ (aaO., 102). Eine ältere Arbeit von Beate Ruhm von Oppen enthält wichtiges Material, führt jedoch nicht in eine tiefere Analyse (vgl. dies., Religion and Resistance to Nazism [= Research Monography, No. 35], Princeton University: Center of International Studies 1971).

¹⁶ Vgl. Ernst Wolf, Kirche im Widerstand? Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichelehre, München 1965; ders., Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: W. Schmitthenner/H. Buchheim (Hg.), Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Vier historisch-kritische Studien, Köln-Berlin 1966, 215–255; Max Geiger, Kirche, Staat, Widerstand. Historische Durchgänge und aktuelle Standortbestimmung (ThSt[B] 125), Zürich 1978; Heinz Eduard Tödt, Dokument des Widerstands. Die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung, in: Evangelische Kommentare 17 (1984), 243–247; ders., Der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis in der Opposition und im Widerstand gegen das Gewaltregime Hitlers (Zwischenbilanz eines Forschungsprojekts), Beigabe zu: Christian Gremmels/Ilse Tödt (Hg.), Die Präsenz des verdrängten Gottes. Glaube, Religionslosigkeit und Weltverantwortung nach Dietrich Bonhoeffer (ibf 7), München 1987, 238–247 [wiederabgedr. in: Heinz Eduard Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst-Albert Scharffenorth, Gütersloh 1993, 170–216]; vgl. auch Klaus Scholder, Die Kirchen

reich der Kirche gerichtete Barmer Theologische Erklärung von 1934 ist dann ein erster Schritt hin zu einem politisch relevanten Widerstand. Dagegen haben andere geurteilt, daß die Orientierung an Karl Barths theologischem Neuaufbruch die Beschränkung auf den Kampf um die reine Lehre und die rechte Ordnung der Kirche förderte und so gerade nicht zu einem politischen Widerstand führte. Hier wird das Widerstandspotential der volkskirchlichen Milieus betont, und die politischen Konsequenzen der bekenntnisorientierten Richtungen werden eher gering eingeschätzt.¹⁷ Im Blick auf diese kontrovers geführte Debatte sind die zahlreichen erhaltenen Äußerungen aus dem Umkreis der Attentäter des 20. Juli noch nicht genügend ausgewertet.¹⁸ Sind bestimmte Frömmigkeitsausprägungen oder

und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a. M.-Berlin 1977; geringfügig erg. Ausg. 1986, 545–559; Gerhard Besier, Bekenntnis und Widerstand. Stationen auf dem Weg zur Barmer Bekenntnissynode und lutherische Konsequenzen im Horizont von These V ihrer Theologischen Erklärung, in: Pastoraltheologie 73 (1984), 277–299; ders., Ansätze zum politischen Widerstand in der Bekennenden Kirche, in: Schmäddeke/Steinbach (Hg.), Widerstand (Anm. 12), 265–280; ders., Die Bekennende Kirche und der Widerstand gegen Hitler. Einzelbeobachtungen, in: Wort und Dienst NF 18 (1985), 197–227; ders., „Barmen“ und der Humanismus Gottes, in: EvTh 44 (1984), 542ff; vgl. ferner den Versuch, die Anliegen dieser auf theologisch-ethische Begründungen ausgerichteten Forscher im Sinne eines „integrativen Forschungsansatzes“ mit der funktionalen, allein an meßbaren Wirkungen interessierten Widerstandsforschung zu verbinden: ders., Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute? Anfragen aus historisch-theologischer Perspektive, in: KZG 1 (1988), 50–68, bes. 59; weitere Literatur in: Andreas Lindt, Kirchenkampf und Widerstand als Thema der Kirchlichen Zeitgeschichte, in: Besier/Ringshausen (Hg.), Bekenntnis, Widerstand, Martyrium (Anm. 6), 75–78.

¹⁷ Vgl. Kurt Meier, Die historische Bedeutung des Kirchenkampfes für den Widerstand im „Dritten Reich“, in: ders., Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik 1918–1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte, hg. v. Kurt Nowak, Berlin (DDR) 1987, 132–153; ders., Der Evangelische Kirchenkampf, Bd. 3: Im Zeichen des Zweiten Weltkrieges, Göttingen 1984, 587–616; Kurt Nowak, Wie es zu Barmen kam. Problem- und ereignisgeschichtliche Aspekte der Barmer Bekenntnissynode und ihrer „Theologischen Erklärung“, in: R. Ritter (Hg.), Barmen und das Luthertum, Hannover 1984, 9–35; ders., Kirchenkampf und Widerstand im „Dritten Reich“. Erwägungen zu einem historiographischen Prinzipienproblem, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 30 (1981), 584–596; ders., Kirche und Widerstand gegen den Nationalsozialismus 1933–1945, in: Carsten Nicolaisen (Hg.), Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert (AKZG B 13), Göttingen 1982, 228–270; ders., Protestantischer Widerstand im Dritten Reich. Bericht über den Stand der historischen Forschung, in: LM 24 (1985), 171–174; ders., Evangelische Kirche und Widerstand im Dritten Reich. Kirchenhistorische und gesellschaftsgeschichtliche Perspektiven, in: GWU 38 (1987), 352–364. Bei Kurt Meier kommt es gar zur „Alternative von antifaschistischem Widerstand ‚auf humanistischer ethischer Basis‘ einerseits und deren Schwächung ‚durch enge dogmatische Kriterien‘ andererseits“ (vgl. Martin Greschat, Neue Literatur zur Geschichte des Kirchenkampfes, in: Pastoraltheologie 75 [1986], 490, mit Zitat von K. Meier, Der Evangelische Kirchenkampf, Bd. 3, 11).

¹⁸ Bereits in den erwähnten Kaltenbrunner-Berichten findet sich eine bezeichnende Einteilung. Der SS-Obersturmbannführer von Kielpinski, der diese protokollartigen

theologische Schulrichtungen besonders stark vertreten? Kommen die am Attentat Beteiligten aus volksgläubig geprägten Milieus oder stehen eher bekenntnisorientierte Ausrichtungen im Hintergrund?

Ich werde im folgenden in einem ersten Teil kurz ein paar Beispiele des unterschiedlichen Zugangs zum christlichen Glauben, wie sie für die Frauen und Männer im Umkreis des Attentates vom 20. Juli repräsentativ sind, skizzieren.¹⁹ Ein zweiter Teil soll die wesentlichen Inhalte religiöser Bindung und ihren Kontext aufzeigen. Ein dritter, abschließender Teil wird dann auf diesem Hintergrund eine Antwort auf die eingangs gestellten Fragen versuchen.

I. Exemplarische Zugänge zum christlichen Glauben

Versucht man einen Überblick über die verschiedenen Zugänge zum christlichen Glauben im bürgerlichen Widerstand gegen Hitler zu gewinnen, so ist vor allem zwischen der älteren und der jüngeren Generation zu unterscheiden.²⁰ Unter der älteren Generation sind dabei diejenigen zu verstehen, die ihre wichtigen Prägungen noch im Kaiserreich erfahren und in dieser Epoche berufliche Verantwortung übernommen haben. Als Jüngere haben die nach der Jahrhundertwende Geborenen zu gelten.

Berichte abzufassen hatte, hat sich an einer Stelle an einer genaueren Analyse versucht. Nachdem er erneut betont, „daß die konfessionellen Bindungen und kirchlichen Beziehungen in der Verschwörerclique eine *große Rolle* gespielt haben“, unterscheidet er folgende drei Gruppen: „1) Ein Teil der Personen, die in die Untersuchung einbezogen werden mußten, gibt an, *gläubige Christen* der evangelischen oder katholischen Konfession zu sein. 2) Ein weiterer Teil hält an den *traditionellen Bindungen* christlich-kirchlicher Art fest. 3) Eine ganze Anzahl der am 20. 7. Beteiligten kommt aus der *politischen Arbeit des Katholizismus* (Katholische Aktion, Zentrum, Christliche Gewerkschaften) oder steht in der *Bekennnisfront*“ (Jacobsen [Hg.], Spiegelbild [Anm. 1], 434).

¹⁹ Da ich mich im folgenden auf Personen aus dem Bereich des Protestantismus konzentriere, sei wenigstens auf eine Darstellung aus jüngster Zeit verwiesen, die katholische Voraussetzungen angemessen berücksichtigt: Hans Meier, Christlicher Widerstand im Dritten Reich, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. FS für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994 (AKZG B 23), Göttingen 1995, 186–203. Einen Überblick über die Versuche im Bereich des Protestantismus seit der Reformationszeit, ein Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt ethisch zu begründen, gibt: Joachim Mehlhausen, Widerstand und protestantisches Ethos. Eine historische Skizze, in: Doering-Manteuffel/Mehlhausen, Christliches Ethos (Anm. 14), 17–33. Eine differenzierte Würdigung einzelner am Widerstand Beteiligter, gerade auch aus dem protestantischen Bereich, bietet die von Joachim Mehlhausen herausgegebene Tübinger Vorlesungsreihe: Zeugen des Widerstands, Tübingen 1996 (vgl. darin auch die zusammenfassende Bewertung durch den Hg., aaO., 243–273).

²⁰ Diese Differenz wurde bereits von den Zeitgenossen in verschiedener Hinsicht als relevant empfunden (vgl. Hassell-Tagebücher [Anm. 5], 289–291 [Eintr. v. 21. 12. 1941]).

Unter den Älteren zeigen sich die vorherrschenden Grundmuster und Entwicklungen exemplarisch an Ulrich von Hassell. Geboren im Jahre 1881 war Hassell 1909 in den Dienst des Auswärtigen Amtes getreten. In den Jahren 1932 bis 1938 deutscher Botschafter in Rom, geriet er hier als erfahrener Diplomat bald mit Hitlers hasardeurhafter Außenpolitik in Konflikt. Hassells Grundhaltung läßt sich als „christlich-konservativ“ beschreiben.²¹ In einem Artikel über die DNVP, deren Mitglied er war, hat Hassell die Grundvorstellungen dieser Partei, die zugleich seine eigenen waren, beschrieben: „Wir bekennen uns kurz zusammengefaßt: zu einer *christlichen* Weltauffassung, zu einer *sozialen* Volksauffassung, zu einer *organischen* Staatsauffassung.“²² Mit diesen drei Stichworten sind die Grundkonstituenten seiner christlich-konservativen Haltung beschrieben. Hassells *soziale* Volksauffassung und seine *organische* Staatsauffassung haben die Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus anfangs erschwert. Freilich tritt in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus seit Mitte der dreißiger Jahre das christliche Element stärker hervor. Angesichts des von ihm im Jahre 1939 diagnostizierten Vorgangs, „daß zugunsten einer immer inhaltsloser werdenden Attrappe alle vorhandenen ethischen Werte zerstört ... werden“²³, hofft er auf die Widerstandskraft des Christentums. Ein zukünftiges Europa ist ihm nur auf christlich-ethischer Grundlage denkbar.²⁴

Zur Bekennenden Kirche lassen sich keine engeren Beziehungen nachweisen, auch wenn Hassell Niemöller gekannt und sich positiv über dessen Predigten geäußert hat.²⁵ Zugleich hielt er „die in der Bekennenden Kirche

²¹ Vgl. Gregor Schöllgen, Ulrich von Hassell 1881–1944. Ein Konservativer in der Opposition, München 1990, 172.

²² Zit. aaO., 34.

²³ Ulrich von Hassell, Das Ringen um den Staat der Zukunft [1939], zit. in: Gregor Schöllgen, Ulrich von Hassell, in: Rudolf Lill/Heinrich Oberreuter (Hg.), 20. Juli. Portraits des Widerstands, Düsseldorf-Wien 1984, 135. Ebenso verstand er den Kampf gegen den Bolschewismus als Überlebenskampf des christlichen Abendlandes um die Erhaltung seines kulturellen und politischen Erbes (vgl. Schoellgen, Ulrich von Hassell [Anm. 21], 140).

²⁴ „Will Europa überhaupt noch eine Funktion in der gewaltig ausgeweiteten Welt erfüllen, so kann sie nur [...] aus der Mannigfaltigkeit der auf gemeinsamer ethisch-christlicher Grundlage erwachsenen europäischen Kulturen“ abgeleitet werden (Ulrich von Hassell, Lebensraum oder Imperialismus?, in: Europa. Handbuch der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung des neuen Europa, hg. vom Deutschen Institut für Außenpolitische Forschung, Leipzig 1943, 33).

²⁵ Vgl. Fey von Hassell, Niemals sich beugen. Erinnerungen einer Sondergefangenen der SS, aus dem Italienischen von Beatrice Andres, München-Zürich 1990, 43f. Der Sachverhalt, daß Niemöller jahrelang im KZ sitzen muß, während von den Nationalsozialisten gedeckte Verbrecher äußerst milde behandelt werden, gilt Hassell als Indiz für den katastrophalen Zustand Deutschlands (vgl. Hassell-Tagebücher [Anm. 5], 130). Die Einsegnung des Schwiegervaters Alfred Tirpitz, die Helmut Gollwitzer in Vertretung des Verhafteten Niemöller vorgenommen hatte, bezeichnet er als „recht eindrucksvoll“ (vgl. Hassell-Tagebücher [Anm. 5], 85 [Eintr. v. 3. 4. 1939]). Adam von Trotts Vorschlag, nach einem Umsturz anstatt Generaloberst Beck Niemöller zum Staatspräsidenten zu machen, um im Ausland jeden Anschein eines Militarismus zu vermeiden, lehnt Hassell mit einer Begründung ab, die Vorbehalte gegen Niemöller of-

und von Niemöller erwogene Möglichkeit einer ‚Katakombenkirche‘ für den Irrweg einer ‚Katakombensekte‘.²⁶ Besonders gute Bewertungen in Hassells Tagebuchnotizen erfuhren hingegen gemäßigte Vertreter der Bekennenden Kirche wie Fritz von Bodelschwingh und Otto Dibelius.²⁷ Der dahlemitischen Richtung in der Bekennenden Kirche, die eine konsequente, auch institutionelle Trennung von der deutsch-christlich dominierten offiziellen Evangelischen Kirche anstrebte, stand er hingegen distanziert gegenüber. So hat er die unter anderem von Bonhoeffer angemahnte Distanzierung von den Vertretern des Kirchlichen Außenamtes, Bischof Theodor Heckel und Konsistorialrat Eugen Gerstenmaier, strikt abgelehnt.²⁸ Der von Karl Barth initiierte theologische Aufbruch einer strikt am Wort Gottes orientierten Theologie und Kirche, der die Bekennende Kirche maßgeblich geprägt hat, lag außerhalb seines Horizonts. Hassell erscheint vielmehr als klassischer Vertreter des von Barth so hart kritisierten, sog. „Bindestrich-Christentums“, dessen Ausgangspunkt und Orientierungsrahmen christliche Werte, christliche Persönlichkeiten und die abendländisch-christliche Kultur sind, nicht aber unbedingt Bibel und Wort Gottes.²⁹

Exemplarisch für die wenigen unter den Älteren im bürgerlich-aristokratischen Widerstand, die aktiv am Kirchenkampf beteiligt waren, ist der

fenbart. Dieser sei „nach meiner Überzeugung nach seinen Eigenschaften ganz ungeeignet (stur, mäßig begabt, unpolitisch, schlechter Stratege), würde aber außerdem – vielleicht abgesehen von einer allerersten Schockwirkung – durchaus nicht den beabsichtigten Erfolg als Symbol haben, sondern im Gegenteil weithin abgelehnt werden und Opposition erzeugen“ (aaO., 290, Eintr. v. 21. 12. 41). G. Ringshausens Interpretation, daß es sich bei diesem Urteil gleichsam um die Kehrseite der Einschätzung Niemöllers als „Prophet“ handele, basiert auf den erst nach dem Krieg entstandenen und erst 1987 erstmals veröffentlichten Erinnerungen der Tochter Fey von Hassell (vgl. Ringshausen, *Evangelische Kirche und Widerstand* [Anm. 15], 79; mit Bezug auf: F. von Hassell, aaO., 43f). Trotz positiver Äußerungen Hassells über Niemöller (vgl. Martin Niemöller, *Macht geht vor Recht. Der Prozeß Martin Niemöller*, München 1952, 43; vgl. ferner Ringshausen, *Evangelische Kirche und Widerstand* [Anm. 15], 79f) muß man von deutlichen Vorbehalten gegen Niemöller und die dahlemitisch orientierte Bekennende Kirche auf Seiten Hassells ausgehen.

²⁶ Ringshausen, *Evangelische Kirche und Widerstand* (Anm. 15), 80; mit Bezug auf: Hassell-Tagebücher (Anm. 5), 91.

²⁷ Vgl. Hassell-Tagebücher (Anm. 5), 81 (Eintr. v. 25. 1. 1939) u. 91 (Eintr. v. 31. 5. 1939). Als Hassell um Mitarbeit in dem von Kerrl geplanten Geistlichen Vertrauensrat der Evangelischen Kirche gebeten wurde, hat er mit der Begründung abgelehnt, daß er „vielleicht an den guten Willen Kerrls, nicht aber den der Partei glauben könnte“ (aaO., 146, Eintr. v. 5. 12. 1939). Damit schließt er sich der Einschätzung Dibelius' an.

²⁸ Über seine Reaktion auf die Warnung „vor zu enger Fühlung mit Heckel und Gerstenmaier, die bei der Bekenntniskirche und den wirklichen Christen des Auslands als Kompromißler nicht annehmbar seien,“ berichtet er: „Ich polemisierte scharf gegen diese Art übertriebener negativer Auslese und trat besonders für G[erstenmaier] ein“ (aaO., 350, Eintr. v. 6. 3. 1943).

²⁹ Exemplarisch für das starke Interesse an der kulturellen und moralischen Bedeutung des Christentums ist ein Aufsatz über die Bedeutung des Pfarrers im Auslandsdeutschum (vgl. Ulrich von Hassell, *Der evangelische Pfarrer im Auslandsdeutschum*, in: Siegbert Stehmann (Hg.), *Der Pfarrerspiegel*, Berlin 1940, 390–409).

1890 geborene Gutsbesitzer Ewald von Kleist-Schmenzin. Auch ihm bleibt die christologische Konzentration der Barmer Theologischen Erklärung völlig fremd. Christlicher Glaube ist ihm „nichts anderes als unbedingter Gehorsam gegen Gott und unbedingtes Vertrauen“.³⁰ Bekenntnisstreitigkeiten gelten ihm überhaupt als „Fragen zweiter Ordnung“ und haben seiner Auffassung nach „nur mittelbar mit Glauben etwas zu tun“.³¹

Der Zugang zum christlichen Glauben, wie er unter den Jüngeren, erst in der Zeit der Weimarer Republik in berufliche Verantwortung Gelangten vorherrschend war, unterscheidet sich vor allem in einer Hinsicht: Hier tritt der Aspekt einer Vertiefung und Intensivierung des Zugangs zu den christlichen Überlieferungen angesichts des Dritten Reiches deutlich stärker hervor. Auch stand man der Weimarer Republik meist positiver gegenüber als die Älteren. Dies trifft für die beiden Initiatoren des Kreisauer Kreises, Helmuth James von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg ebenso zu wie für Adam von Trott zu Solz oder Hans von Dohnanyi, den Schwager Dietrich Bonhoeffers. Den Kirchenkampf hat man genau wahrgenommen, ohne jedoch selbst aktiv daran beteiligt zu sein. Hans-Bernd von Haften oder Dietrich Bonhoeffer gehören hier zu den klaren Ausnahmen.

Ein einzigartiges Dokument für die Rekonstruktion der Intensivierung des Zugangs zum christlichen Glauben ist der zeitweise fast tägliche Briefwechsel des 1907 geborenen Moltke mit seiner Ehefrau Freya seit dem Jahre 1939.³² Die Vertiefung und Intensivierung christlichen Glaubens tritt plastisch hervor, wenn z.B. christliche Riten wie das Tischgebet neu entdeckt werden.³³ Insbesondere auch ein verstärktes Eindringen in die Texte der Bibel, wie es für andere ebenfalls charakteristisch ist, wird hier sichtbar. So berichtet Moltke im März 1940, daß er nun in der Bibel mit mehr Freude als je zuvor lese. „Früher waren das für mich im Grund Geschichten, zum mindesten das Alte Testament, heute aber ist mir all das Gegenwart. Es hat für mich eine ganz andere Spannung als je zuvor.“³⁴ Die Bibel erscheint ihm „unheimlich aktuell“,³⁵ und er trifft sich mit Freunden zur gemeinsamen Bibelauslegung.³⁶ Im Herbst 1941 spricht er über den inneren Wandel, der sich bei ihm in den letzten Jahren eingestellt habe und den er „nur einer tieferen Erkenntnis christlicher Grundsätze zuzuschreiben“ vermoch-

³⁰ Vgl. Ringshausen, *Evangelische Kirche und Widerstand* (Anm. 15), 97f.

³¹ E. von Kleist-Schmenzin, *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht* [1933], in: Bodo Scheurig, *Ewald von Kleist-Schmenzin. Ein Konservativer gegen Hitler*, Hamburg 1968, 269.

³² Vgl. Helmuth James von Moltke, *Briefe an Freya 1939–1945*, hg. v. Beate Ruhm von Oppen, München 1988.

³³ Moltkes Eltern waren Angehörige der Christian Science-Sekte, er selbst war lutherisch getauft und konfirmiert. Bis Mitte der dreißiger Jahre hat er ein eher lockeres Verhältnis zur Kirche gepflegt. Sogar als er in den zwanziger Jahren Herr von Kreisau wurde, ging er nur sehr selten in den Sonntagsgottesdienst. Erst Ende der dreißiger Jahre findet eine spürbare Vertiefung seines christlichen Glaubens statt.

³⁴ Moltke, *Briefe an Freya* (Anm. 32), 126 (17. 3. 1940).

³⁵ Vgl. aaO., 138 (26. 5. 1940).

³⁶ Vgl. aaO., 157 (19. 7. 1940); vgl. auch aaO., 49.

te.³⁷ In den letzten Briefen aus der Haft hat Moltke den Gegensatz von Nationalsozialismus und Christentum als bestimmend für seinen Weg in den Widerstand dargestellt und sich ausdrücklich als Märtyrer des christlichen Glaubens verstanden.³⁸

Wie bei Moltke ist bei dem 1909 geborenen Adam von Trott zu Solz ein Zusammenhang zwischen der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus und der Vertiefung des christlichen Glaubens unübersehbar. Schon 1934 fühlt sich Trott durch Predigten Kardinal Faulhabers, die ihm eine Bekannte zugeschickt hatte, sehr ermutigt³⁹ und bereits im Jahre 1936 formuliert er klar, daß angesichts des nationalsozialistischen Weges ins Verderben nur vom christlichen Glauben eine wirkliche Hilfe zu erwarten sei.⁴⁰ In den letzten Monaten vor dem Attentat hat Trott, der seit 1940 als Legationsrat im Auswärtigen Amt tätig war, sich eingehend mit seinem Glauben auseinandergesetzt. Mit der „naiven Frömmigkeit, die dazu oft auf Trägheit, wenn nicht roher Feigheit beruht“, sei es nicht getan.⁴¹ Der „christliche Kinder Glaube“ reicht nach Trotts Auffassung nicht mehr hin, der „Wucht und Intensität unserer heutigen Probleme“ zu genügen.⁴² Trott hatte Anfang der dreißiger Jahre starke Zweifel an dem ihm maßgeblich durch die Mutter überkommenen⁴³ christlichen Glauben formuliert, sich diesem dann aber nach der Machtergreifung von neuem zuzuwenden begonnen.⁴⁴

Auch bei anderen Jüngeren im Widerstand ist die starke Intensivierung des Zugangs zum christlichen Glauben greifbar. Ein besonders klares Beispiel stellt Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg dar, 1902 als Sohn des deutschen Militärattachés in London geboren und im Februar 1932 der NSDAP beigetreten, da er sich von ihr eine Erneuerung Deutschlands aus

³⁷ AaO., 300 (11. 10. 1941).

³⁸ Vgl. unten S. 226f.

³⁹ Vgl. Henry O. Malone, Adam von Trott zu Solz. Werdegang eines Verschwörers 1909–1938, aus dem Amerikan. von Monika Malone, Berlin 1986; Neuausg. 1994, 137. Vermutlich handelt es sich dabei um Faulhabers Fastenhirtenbrief vom 1. Februar 1934 (teilw. abgedr. in: Johann Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz. 2. Tl., München 1946, 124; Klaus Drobisch/Gerhard Fischer [Hg.], Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus, Berlin 1985, 61f).

⁴⁰ Vgl. unten S. 228.

⁴¹ Adam von Trott an Clarita von Trott, 1.5.1944, Sammlung Trott, zit. in: Von Klemperer, Glaube, Religion (Anm. 15), 145.

⁴² Adam von Trott an Clarita von Trott, 18. 6. 1944, Sammlung Trott, zit. ebd.

⁴³ Die Mutter Eleonore, geb. von Schweinitz, war in den zwanziger Jahren in der ökumenischen Arbeit engagiert und brachte ihren Sohn mit dem befreundeten Visser't Hooft und dem in Berlin wirkenden Ökumeniker Friedrich Siegmund-Schultze zusammen. Im Jahre 1941 schreibt Trott ihr, „daß wir von Dir den Sinn eines christlichen Lebens und Glaubens gelernt haben“ (Adam von Trott an Eleonore von Trott, 27. 4. 1944, Sammlung Trott, zit. in: Von Klemperer, Glaube, Religion, Kirche [Anm. 15], 144).

⁴⁴ In einem kurz nach der Machtergreifung an eine englische Freundin geschriebenen Brief findet sich die für seine Wahrnehmung der gefährlichen politischen Entwicklung und der beginnenden Ausschreitungen gegen die Juden bezeichnende Formulierung: „Ich hoffe zu Gott (trotz aller Welt des reinen Verstandes), daß das Rechte ebenso auf dem Wege ist“ (Adam von Trott an Shiela Grant Duff, 2. 4. 1933, zit. in: Malone, Adam von Trott [Anm. 39], 92).

dem Geiste Preußens verspricht. Der als ausgewiesener Verwaltungsfachmann geltende Schulenburg macht in den Anfangsjahren des Dritten Reiches schnell Karriere: 1933/34 persönlicher Referent des Gauleiters von Ostpreußen, Erich Koch, 1937 Polizeivizepräsident von Berlin, zwei Jahre später Regierungspräsident in Breslau. Die Abwendung vom Nationalsozialismus erfolgt langsam, aber seit dem Winter 1942/43 gehört Schulenburg zu den leidenschaftlichsten Befürwortern der Beseitigung Hitlers.⁴⁵

Schulenburgs Ablösung vom Nationalsozialismus entsprach direkt die verstärkte Hinwendung zum christlichen Glauben.⁴⁶ Die Attraktivität des Nationalsozialismus hatte für ihn darin bestanden, daß sich in ihm als einer „neuen Form des Preußentums“ die altpreußische Staatsidee und die völkischen Ideale der jungen Rechten verbinden ließen. Eine tiefergehende religiöse Überzeugung ist seinen frühen Selbstzeugnissen nicht zu entnehmen. Im Jahre 1936, als er wegen seiner hohen preußisch-ethischen Anforderungen an die Beamtenschaft bereits in harte Auseinandersetzungen mit Koch und der Gauleitung geraten war, deutet sich der neue Zugang zum christlichen Glauben an. Im Mai dieses Jahres schreibt er an seine Frau: „Mein Kranksein im vergangenen und in diesem Jahr war ein Ausdruck des Nichtfertigwerdens mit den Dingen. Ich haßte, grollte, zürnte und ritt dauernd auf den kleinen Gegnern herum. Das ist alles unfruchtbar. Diese Dinge lassen sich nur von einer höheren Ebene aus überwinden. Ich glaube, daß ich jetzt den Weg zu Gott gefunden habe. In meinem ganzen Leben hatte er wie ein leises Motiv geklungen, das ich erahnt habe, jetzt ist es wie ein Orgelton, der mein Leben beherrschen wird.“⁴⁷ Persönliche Schicksalsschläge wie der Tod des jüngeren Bruders Wilhelm 1936, der Verlust der Eltern im Jahre 1939 und der Tod des Bruders Adolf-Heinrich 1940 verstärkten diese Entwicklung. Im Laufe der Jahre verlor sich mehr und mehr der ‚sozialistische‘ Zug im Denken Schulenburgs. An die Stelle einer Orientierung an Oswald Spenglers Programm der Verbindung von Preußentum und Sozialismus tritt die von Preußentum und Christentum. „Ich glaube“, schreibt er 1936 an seine Frau, „daß Preußentum anders als christlich nicht zu deuten ist und daß wir beide – Preußentum und Christentum – gerade heute mehr brauchen denn je.“⁴⁸

Anfang der vierziger Jahre sind Schulenburgs Briefe an seine Frau voll von Bekenntnissen persönlichen Gottesglaubens.⁴⁹ So leidenschaftlich sich der junge Schulenburg 1932 für die nationalsozialistische Erneuerung eingesetzt hatte, so entschieden sucht er jetzt im christlichen Glauben den Weg zum Heil im persönlichen wie gesellschaftlichen Leben. Die religiöse Erneuerung scheint ihm die „entscheidende Aufgabe des Jahrhunderts“ und

⁴⁵ Die grundsätzlichen Bedenken, die Goerdeler und Moltke aus moralischen und religiösen Gründen gegen ein Attentat erhoben, teilte er nicht.

⁴⁶ Vgl. zum folgenden Ulrich Heinemann, Ein konservativer Rebell. Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg und der 20. Juli, Berlin 1990; Neuausg. 1994, 137f.

⁴⁷ Schulenburg an seine Frau, 20. 5. 1936, zit. in: Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), 137.

⁴⁸ Schulenburg an seine Frau, 18. 11. 1936, zit. ebd.

⁴⁹ Vgl. bes. Schulenburg an seine Frau, 19. 6. 1941, abgedr. aaO., 214f.

trotz seiner Kritik an der erstarrten Theologie und den längst überholten katholisch-evangelischen Gegensätzen⁵⁰ äußert er im Juni 1941 sogar den Plan, nach dem Ausscheiden aus dem Öffentlichen Dienst Pfarrer zu werden.⁵¹ Als entscheidenden Grund für seine nunmehr unversöhnliche Feindschaft zum Hitler-Staat gibt er entsprechend vor dem Volksgerichtshof an, daß der Nationalsozialismus „mit seinem Kampf gegen das Christentum die religiöse Basis schlechthin verlassen“ habe.⁵²

Charakteristisch für die knapp skizzierten Lebenswege ist, daß sich der Zugang zum christlichen Glauben im Laufe des Dritten Reiches intensiviert, bei den Jüngeren noch signifikanter als bei den Älteren. Dabei läßt sich bei keinem der beschriebenen Beispiele eine Art Bekehrung oder etwas in der Selbstwahrnehmung Ähnliches feststellen. Vielmehr ist diese Intensivierung des christlichen Glaubens als eine Wandlung und *Verdichtung* meist eher diffuser Bindungen, die aus Elternhaus und sonstiger gesellschaftlicher Tradition oder Konvention überkommen sind, zu beschreiben. Regelmäßige persönliche Bibellektüre spielt bei vielen eine Rolle, steht aber nicht immer im Vordergrund. Nach den erhaltenen Zeugnissen scheint jedoch die in der späteren Zeit durchweg regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und die Kommunikation in geschwisterlicher Gemeinschaft eine wichtige Rolle in diesem Verdichtungsprozeß gespielt zu haben. In der Haftzeit, den Monaten vor der Hinrichtung wird in den erhaltenen Abschiedsbriefen zudem greifbar, wie stark die Hinwendung zu einem persönlichen, bewußten Glauben mit der Wahrnehmung der Vergänglichkeit und des Fragmentarischen allen menschlichen Lebens, mit der Erfahrung der Einsamkeit und eines scheinbar kontingenten Weltgeschehens, wo gerade die Guten zu Opfern der Geschichte werden, zusammenhängt.

II. Inhalte und Kontext religiöser Bindungen

Versucht man die verschiedenen Zugänge zum christlichen Glauben über das Gesagte hinaus systematisch auszuwerten, so zeigt sich schnell, daß kaum unter religionspsychologischen oder unter theologischen Gesichtspunkten einheitliche Muster festzustellen sind; und wenn ja, dann nur von sehr allgemeiner, wenig aussagekräftiger Art.⁵³ Gleichwohl lassen sich bestimmte *Themen und Frontstellungen* bezeichnen, die für die Herausbildung und Gestalt des christlichen Glaubens und Ethos' wichtig oder sogar bestimmend sind: zum einen das Problem von Säkularisierung und Pseudoreligion, sodann das Problem der Begründung von Recht und Moral sowie schließlich das Problem der Schuld. Hier kristallisieren sich religiös geprägte Aussagen oder Bezüge auf christliche Lehren, und hier werden auch

⁵⁰ Vgl. ebd.; vgl. auch Albert Krebs, Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg. Zwischen Staatsräson und Hochverrat, Hamburg 1964, 151f.

⁵¹ Vgl. den Brief an seine Frau, 21. 6. 1941, zit. in: Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), 298 Anm. 22.

⁵² Zit. in: Jacobsen (Hg.), Spiegelbild (Anm. 1), 455.

⁵³ Vgl. oben Anm. 15.

Hintergründe und Wirkungen der Hinwendung zum christlichen Glauben am ehesten greifbar.

1. Das Problem von Säkularisierung und Pseudoreligion

Von den Angehörigen des bürgerlichen Widerstandes wurde der Prozeß der Säkularisierung als höchst ambivalenter Prozeß wahrgenommen. Zwar war keineswegs eine antiaufklärerische Haltung vorherrschend, jedoch wird die Säkularisierung für eine allenthalben wahrnehmbare mechanistische Veräußerlichung des Lebens verantwortlich gemacht.⁵⁴ Gerade bei den Jüngeren zeigt sich der Einfluß der Jugendbewegung mit ihrer Kritik an Anonymität und Materialismus. Ein gewisser Kulturpessimismus, ein vielfach romantisierender Blick zurück in die Vergangenheit machten kritisch gegen die Welt einer rational durchorganisierten, modernen Industriegesellschaft.⁵⁵

Wie läßt sich erklären, daß Moltke wie viele andere die einzige wirkliche Zukunftschance in einer umfassenden Wiedergeburt christlichen Geistes sah und sich im Angesicht des Todes bewußt als Märtyrer dieser erhofften Rechristianisierung des Abendlandes verstand?⁵⁶ Eine *erste* Erklärung dafür liegt in der Wahrnehmung einer umfassenden Krise, die Moltkes Denken seit dem Winter 1941/42 bestimmt. Moltke hatte als völkerrechtlicher Mitarbeiter des Amtes Ausland/Abwehr beim OKW eine detaillierte Kenntnis

⁵⁴ Die Bewertung des Phänomens der Säkularisierung der modernen Welt ist im einzelnen sehr verschieden. Während Bonhoeffer sich um eine Würdigung der Entstehung der „mündigen Welt“ bemüht (vgl. bes. Widerstand und Ergebung [Anm. 61], 357–360, 374f u. 392ff), stellen andere kritische Rückfragen an die Entwicklung von Staat und Gesellschaft seit der Renaissance und den „damals einsetzenden großen Abfall zu säkularisierenden Weltanschauungen“ (so z.B. Hans-Bernd von Haften, zit. in: Ringshausen, Evangelische Kirche und Widerstand [Anm. 15], 90). Vielfach finden sich Berührungen mit dem Gedankengut der jungen Rechten der Weimarer Zeit, wo man auf eine große konservative Gegenrevolution hoffte, welche die Französische Revolution wieder rückgängig machen sollte. Jedoch werden keineswegs Aufklärung, politischer Liberalismus und andere Entwicklungen hin zur Moderne pauschal verdammt. Der Gedanke religiöser Toleranz, die Abneigung gegen jede Art von Konfessionalismus und die Ablehnung eines Zugriffs der Kirchen auf die Zwangsmittel staatlichen Rechts werden durchgehend vertreten. Sogar die Kirchensteuer wird in weiten Kreisen – z.B. auch von Carl Goerdeler – abgelehnt. Insgesamt überwiegen aber die kritischen Anfragen an die Säkularisierung, und eine wirkliche Erneuerung erhoffte man sich nur von einer Wiedergeburt christlichen Geistes, nicht aber vom Erbe der Aufklärung.

⁵⁵ Vgl. z.B. Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), 72. Während seiner China-Reise 1938 hat Adam von Trott diese Einstellung und das aus ihr herrührende religiöse Suchen mit folgenden Worten ausgedrückt: „Auch der Osten wartet auf eine ‚Überwindung des Nihilismus‘, wie ihn die Vermischung alter Kulturwerte mit industrialistischen Lebensformen heraufbeschworen hat. Vom Konfuziustempel und -kult strahlt leider, außer auf ganz wenige hervorragende Einzelne hier in China keine reformierende Kraft aus“ (zit. in: Malone, Adam von Trott [Anm. 39], 207).

⁵⁶ Vgl. Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 598–604 (10. 1. 1945) u. 610f (11. 1. 1945); vgl. auch aaO., 50 Anm. 149.

der Kriegssituation und der Verbrechen an Juden und Kriegsgefangenen im Osten erlangt. Angesichts der alles Begreifen übersteigenden Verbrechen schien ihm im Blick auf die Nachkriegszeit nur mehr die Alternative einer neuen Christianisierung oder eines Versinkens in heidnischen Materialismus.⁵⁷

Daß man einer solchermaßen wahrgenommenen Krise nicht säkulare Denkmuster entgegenstellte, hängt unmittelbar mit der Einschätzung des Nationalsozialismus zusammen. Und hier liegt der zweite Grund für die Attraktivität der Rechristianisierungsvorstellung. Man nahm den Nationalsozialismus als *Pseudoreligion* wahr, die mit ihrem Totalitätsanspruch auf die Beherrschung aller Lebensbereiche und dem bedingungslosen Gehorsamsanspruch in unmittelbaren Gegensatz zum Christentum trat. Bonhoeffers frühe Charakterisierung des Nationalsozialismus als eines politischen Messianismus aus dem Jahre 1933⁵⁸ hat später vielfache Parallelen bei den am Widerstand Beteiligten.⁵⁹ Peter Yorck von Wartenburg antwortete auf Freislers Anschuldigungen, daß er die nationalsozialistische Rechtsauffassung und Judenverfolgung kritisiert habe: „Das Wesentlichste, was alle diese Fragen verbindet, ist der Totalitätsanspruch des Staates gegen den Staatsbürger unter Ausschaltung seiner religiösen und sittlichen Verpflichtungen Gott gegenüber.“⁶⁰ Der Gegensatz von Nationalsozialismus und Christentum war eine nicht hinterfragte Grundannahme, während die gesamte Entwicklung einer Säkularisierung des Abendlandes diskreditiert schien. Denn deren Ergebnis war offensichtlich eine falsche und gefährliche Religion. So hielt man das („wahre“, nicht durch die Einbrüche völkischer Religiosität verdorbene) Christentum für widerstandsfähiger gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie als säkulare Begründungen. In diesem Konflikt ging es nicht [mehr] um vernünftiges Argumentieren, denn gegen Dummheit hilft – wie Bonhoeffer im Blick auf die nationalsozialistische Verblendung formuliert – keine Belehrung, sondern nur „die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott“.⁶¹ Hier ging es um letzte, der Vernunft entzogene Grundentscheidungen und Orientierungen, um den *ganzen* Menschen. Es stand Bekenntnis gegen Bekenntnis. In diesem Sinne hat auch Moltke seine letzte Auseinandersetzung mit Freisler vor dem Volksgerichtshof verstanden.⁶²

⁵⁷ Vgl. Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 343 (11. 1. 1945).

⁵⁸ Vgl. D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. II: Kirchenkampf und Finkenwalde, hg. v. Eberhard Bethge, München ²1965, 32f.

⁵⁹ Ebenfalls repräsentativ für die verbreitete Einschätzung des pseudoreligiösen Charakters des Nationalsozialismus ist die scharfe Kritik Ulrich von Hassells an der „Überspannung der Totalität“ und dem „Vorschreiben einer parteigefälligen Weltanschauung“ (vgl. Schöllgen, Ulrich von Hassell [wie Anm. 21], 157).

⁶⁰ Zit. in: Hans-Adolf Jacobsen (Hg.), 20. Juli 1944, Bonn 1969, 215.

⁶¹ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, neu hg. v. Eberhard Bethge, München ²1977, 17f.

⁶² Vgl. Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 608 (11. 1. 1945).

2. Das Problem der Begründung von Recht und Moral

Neben dem Problem von Säkularisierung und Pseudoreligion war der zweite wichtige thematische Bereich, in dem pointiert auf christliche Sprache und Lehre zurückgegriffen wurde, das Problem der Begründung von Recht und Moral. Das Bewußtsein eines kaum dagewesenen, dramatischen Verfalls der Moral führte zu der Auffassung, daß angesichts der zukünftigen ethischen Herausforderungen gewohnte Werte, etablierte Traditionen, der öffentliche Diskurs und auch die eingeübte Vernünftigkeit für eine tragfähige öffentliche und individuelle Ethik nicht ausreichten. Bonhoeffer hat das mit dem Bild ausgedrückt, daß säkulare Werte wie „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz“ im Bereich der Kirche Zuflucht suchten.⁶³ Moltke formulierte, daß „der Grad der Gefährdung und Opferbereitschaft, der heute von uns verlangt wird, und vielleicht morgen von uns verlangt werden wird, ... mehr als gute ethische Prinzipien“ voraussetze.⁶⁴ Nach Adam von Trotts Auffassung kann nur eine „bedeutende Wiedergeburt der christlichen Gesetze und Ethik diese Flut aufhalten ... , die uns alle und alles, das uns lieb ist, zu verschlingen droht.“⁶⁵

Bei den älteren Angehörigen des Widerstandes geht man ganz selbstverständlich davon aus, daß Grundwerte wie Wahrhaftigkeit, Respekt vor dem anderen Menschen und Nächstenliebe ohne Alternative und nicht anders als in der Erneuerung des christlichen Glaubens zu begründen sind. In einem Staatsgrundgesetzentwurf, der im Umkreis Ulrich von Hassells entstand, heißt es lapidar: „Christentum und christliche Gesittung bilden, wie seit Jahrhunderten, eine unersetzbare Grundlage deutschen Lebens.“⁶⁶ Ähnlich formuliert Carl Goerdeler: „Die Politik, die das Glück und Wohl der Völker zum Ziele sich setzt, muß auf die christlichen Grundsätze der Wahrhaftigkeit, der Menschlichkeit und der Hilfsbereitschaft aufgebaut sein, letztlich auf dem Grundsatz, daß man einem andern nicht antun darf, was man selbst nicht erdulden will.“⁶⁷ In allen Planungen für eine zukünftige

⁶³ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (DBW 6), München 1992, 343f.

⁶⁴ Freya von Moltke/Michael Balfour/Julian Frisby, Helmuth James von Moltke 1907–1945. *Anwalt der Zukunft*, Stuttgart 1975, 176.

⁶⁵ Auszug aus einem Brief Adam von Trotts vom Sommer 1936, zit. in: Malone, Adam von Trott (Anm. 39), 169. Gegenüber einem Fortschrittsdenken, das auch das Reich Gottes nur noch als den Fortschritt auf einen Idealzustand hin betrachtete, verstand Trott das Reich Gottes als „Hineinwirken einer total anderen Macht“ (zit. in: Klemens von Klemperer, *Glaube, Religion, Kirche* [Anm. 15], 151).

⁶⁶ Abgedr. in: Hassell-Tagebücher (Anm. 5), 455.

⁶⁷ Denkschrift „Der Weg“, in: Wilhelm Ritter von Schramm (Hg.), Beck und Goerdeler. *Gemeinschaftsdokumente für den Frieden 1941–1944*, München 1965, 231; zur Alleinautorschaft Goerdelers vgl. Hans Mommsen, *Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes* [1966], in: Graml (Hg.), *Widerstand im Dritten Reich* (Anm. 15), 247 Anm. 68. Andere, besonders unter den Jüngeren, haben Entsprechendes in weniger traditionell-christlich geprägter Sprache formuliert. Das eigentliche Übel und der größte Schaden der nationalsozialistischen Herrschaft liege darin, daß sie die lebensnotwendige „innere Gebundenheit“ des Menschen an „Werte, die

Ordnung kommt darum dem Religionsunterricht als einer Möglichkeit, die Grundlagen moralischen Handelns auszubilden, eine wichtige Rolle zu.⁶⁸ Selbst bei den aus der Sozialdemokratie und der Gewerkschaftsbewegung stammenden Angehörigen des Kreisauer Kreises wie Carlo Mierendorff, Adolf Reichwein und Theo Haubach findet sich die Überzeugung von der Notwendigkeit einer christlich-religiösen Fundierung der Moral.

3. Das Problem der Schuld

Nach der in der neueren Forschung vorherrschenden Darstellung haben die Angehörigen des bürgerlichen Widerstandes – mit gewissen Ausnahmen – die nationalsozialistischen Verbrechen erst in dem Moment als moralische Hypothek empfunden, als sich die drohende Zerstörung des Reiches abzeichnete.⁶⁹ Diese Auffassung trifft jedoch nur teilweise zu. Schon lange vorher finden sich zahlreiche Äußerungen von Scham und Schuld.⁷⁰ Gerade das durchgehend vorhandene und kaum reflektierte Gefühl einer selbstverständlichen und unauflöslichen Bindung an Volk und Vaterland erschwerte den Rückzug in die innere oder äußere Emigration. Als Adam von Trott im Ausland von den Pogromen der Kristallnacht 1938 erfuhr, schrieb er an eine emigrierte jüdische Freundin nach England: „Du weißt, daß wir es sind, die durch das, was vorgefallen ist, erniedrigt werden und daß es uns überlassen ist, uns zu überlegen, ob unsere früheren Freunde noch etwas mit uns zu tun haben wollen ...“⁷¹ Im Laufe des Krieges und angesichts der Kenntnis der Verbrechen an ausländischen Kriegsgefange-

nicht von dieser Welt sind“, zerstört habe. Darum müsse in dem einzelnen „das Gefühl der inneren Gebundenheit an Werte, die nicht von dieser Welt sind, wiedererweckt werden, welches allein ermöglicht, ihm die Freiheit wiederzugeben; dadurch wird der einzelne ein Gefühl der Verantwortung wiederbekommen, welches zu einem Aufblühen wahrer Gemeinschaft führen wird (vgl. die Grundsätze für die Neuordnung, Entwurf vom 9. 8. 1943, abgedr. in: Ger van Roon, *Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung*, München 1967, 561; vgl. auch die gleiche Formulierung von der Hand Moltkes, aaO., 509; vgl. ferner van Roon, aaO., 486ff, 490, 505 u. 543).

⁶⁸ So hat Goerdeler die Notwendigkeit des Religionsunterrichtes (jedenfalls bis zur Religionsmündigkeit), der vor allem zum Erlernen und Beherzigen der Zehn Gebote führen soll, mehrfach hervorgehoben (vgl. z.B. Gedanken eines zum Tode Verurteilten – September 1944 im Gefängnis, in Auszügen abgedr. in: Gerhard Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung, Stuttgart [1954] 41984, 570).

⁶⁹ Vgl. z.B. Heinemann, *Ein konservativer Rebell* (Anm. 46), 105f.

⁷⁰ Vgl. z.B. den Brief der Mutter Helmuth von Moltke, Dorothy von Moltke, am 14. April 1933, zwei Wochen nach dem Boykott jüdischer Geschäfte, an ihre Eltern in Südafrika: „[...] I had a very depressed letter from the dear Boy some days ago, just unburdening his heart; of course he feels the present state of affairs terribly, as we all do [...] and are really ashamed. It makes one feel so uprooted, as if not belonging to the country“ (Helmuth James von Moltke, *Völkerrecht im Dienste der Menschen. Dokumente*, hg. v. Ger van Roon, Berlin 1986; Neuausg. 1994, 80; vgl. auch Heinemann, *Ein konservativer Rebell* [Anm. 46], 79).

⁷¹ Zit. in: Malone, Adam von Trott (Anm. 39), 209; vgl. auch aaO., 210.

nen und vor allem den Juden steigerte sich das Bewußtsein der Schuld, die dem deutschen Namen anhaftet, teilweise bis ins kaum Erträgliche. Moltke wären selbst die schweren Verluste im Osten noch erträglich, wenn nicht „Hekatomben von Leichen auf unseren Schultern lägen“. Er spricht von einer „Blutschuld, die zu unseren Lebzeiten nicht gesühnt und nie vergessen werden kann.“ „Werden die Männer aufstehen, die imstande sind, aus dieser Strafe die Busse und Reue und damit allmählich die neuen Lebenskräfte zu destillieren?“⁷² Die schlimmen Zustände unter der deutschen Besatzung kann Moltke nicht anders als mit dem Bild der apokalyptischen Reiter deuten.⁷³ Nicht nur die Schuld der Täter, sondern auch die Schuld derer, welche die Verbrecher gewähren lassen, lastet schwer auf den Gewissen.⁷⁴

Wo diese bedrängende Schuld zur Sprache gebracht wird, kommen Begriffe und Deutungen des christlichen Glaubens zum Vorschein. Anlässlich der Deportation der Leipziger Juden hat Carl Goerdeler in einem Aufruf gemahnt, daß sich solche Ungeheuerlichkeiten unweigerlich „an unserem Volke“ rächen würden. „Ich weiß aus der Geschichte und aus meinem eigenen Leben nur, daß die Wahrheit immer an den Tag komme und daß Gott in eherner Gerechtigkeit stets eine folgerechte Vergeltung vollzieht.“⁷⁵ Der Glaube an einen unumstößlichen Tun-Ergehens-Zusammenhang gehörte zum charakteristischen Grundbestand der volksgemeinnützlich geprägten Frömmigkeit des bürgerlichen Widerstandes. Angesichts dieser Überzeugung und der Wahrnehmung der Verbrechen, die im Namen des deutschen Volkes geschahen, verstärkte sich zugleich das Bewußtsein des Angewiesenseins auf Gottes „übergroße Gnade“.⁷⁶

Das an der christlichen Tradition orientierte Bewußtsein der Schuld ist so bedrängend gewesen, daß es einen wesentlichen Antrieb zum Attentatsversuch bedeutete. Peter Yorck von Wartenburg hat dies im Abschiedsbrief an seine Frau stellvertretend für andere auf den Punkt gebracht: „Daß Gott es so gefügt hat, wie es gekommen ist, gehört zu der Unerforschlichkeit seiner Ratschlüsse, die ich demutsvoll annehme. Ich glaubte mich durch das Gefühl der alle niederbeugenden Schuld getrieben und reinen Herzens.“⁷⁷ Zugleich ergab sich eine Deutung des eigenen Weges als eine Art Sühnopfer. Die Schuld des eigenen Volkes und damit die Gottesferne der Gegenwart sollte so wenigstens „ein Quentchen“ verringert werden. Dies haben Peter Yorck von Wartenburg und andere ausdrücklich so formuliert.⁷⁸ Hen-

⁷² Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 278 (26. 8. 1941); vgl. auch aaO., 307f (21. 10. 1941) u. 317 (13. 11. 1941); Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), 97.

⁷³ Vgl. Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 325 (17. 11. 1941).

⁷⁴ Vgl. Moltke, Briefe an Freya (Anm. 32), 312 (6. 11. 1941).

⁷⁵ Dokumentation: Goerdeler und die Deportation der Leipziger Juden, in: VfZ 13 (1965), 339.

⁷⁶ Vgl. z.B. den Brief Carl Goerdelers an Oberstudiendirektor Binder vom Juni 1943, zit. in: Marianne Meyer-Krahmer, Carl Goerdeler und sein Weg in den Widerstand. Eine Reise in die Welt meines Vaters, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1989, 166.

⁷⁷ Peter Yorck von Wartenburg an seine Frau, August 1944, abgedr. in: Jacobsen (Hg.), Spiegelbild (Anm. 1), 789.

⁷⁸ „Mein Tod, er wird hoffentlich angenommen als Sühne aller meiner Sünden und als Sühnopfer für das, was wir alle gemeinschaftlich tragen. Die Gottesferne unserer

ning von Tresckows bekannte Formulierung, daß das Attentat, koste es, was es wolle, stattfinden müsse, damit – in Entsprechung zu den zehn Gerechten in Sodom nach 1. Mose 18 – wenigstens ein paar Gerechte in Deutschland gefunden werden könnten, drückt den gleichen Gedanken auf zurückhaltendere Weise aus – auch wenn man zugleich praktisch-politische Zwecke unterstellt.⁷⁹

Das Problem der Schuld gibt bei den an den Attentatsvorbereitungen Beteiligten noch in einer zweiten Weise Anlaß zu einer verstärkten Aufnahme christlich-religiöser Sprache und Gedanken.⁸⁰ Daß die Beteiligung an einem Attentat auf Hitler gegen das Verbot zu töten verstieß und so Schuldig-werden bedeutete, empfanden die meisten als ausgesprochen bedrängend. Andere lehnten die Beteiligung an einem Attentat aus christlich-ethischen Gründen bis zuletzt ab, auch wenn sie ausdrücklich auf den Umsturz hinarbeiteten.⁸¹ In diesem Konflikt halfen Texte der Bibel und der christlichen Tradition bei der Selbstklärung. Ein anschauliches Beispiel ist die Frage des ansonsten mit religiöser Sprache sehr zurückhaltenden Hans von Dohnanyi an seinen Schwager Bonhoeffer, wie es denn mit dem Jesus-Wort stünde, daß, wer das Schwert in die Hand nehme, auch durch es umkommen werde.⁸² Selbst der kommunistisch gesinnte Bürgerbräukeller-Attentäter Georg Elser berichtete, daß es ihn in der Zeit vor dem Attentatsversuch zum Gebet und zur Selbstklärung vielfach in die Kirche getrieben habe.⁸³

III. Folgerungen

Welche Folgerungen ergeben sich aus den dargelegten Beobachtungen für die Beurteilung der These, daß der bürgerliche Widerstand wesentlich aus dem Interessenkonflikt einer sich bedroht fühlenden, alten Elite mit neuen, zur Herrschaft strebenden Gruppen zu erklären ist? Man kann

Zeit möge auch zu einem Quentchen durch ihn verringert werden. Auch für meinen Teil sterbe ich den Tod fürs Vaterland ... Die Lebensfackel wollten wir entzünden, ein Flammenmeer umgibt uns, welch ein Feuer“ (aaO., 792).

⁷⁹ Vgl. Bodo Scheurig, Henning von Tresckow, in: Graml, Widerstand im Dritten Reich (Anm. 15), 238.

⁸⁰ Diese zweifache Thematisierung des Problems der Schuld findet sich auch in Bonhoeffers späten Ethik-Fragmenten (vgl. ders., Ethik [Anm. 63], 125–136 [1941] u. 256–289, bes. 264f u. 280f [1942]).

⁸¹ Vgl. Jacobsen (Hg.), Spiegelbild (Anm. 1), 101 u. 513f.

⁸² Vgl. Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München⁶ 1986, 704.

⁸³ Vgl. von Klemperer, Glaube, Religion, Kirche (Anm. 15), 141f; Lothar Gruchmann, Georg Elser, aaO., 189. Das gescheiterte Attentat des 20. Juli 1944 mit der Folge der massenhaften Prozesse und Hinrichtungen wurde dann auch von einigen Beteiligten als Gottesurteil angesehen. Zu Goerdelers diesbezüglicher Formulierung vgl. Jacobsen (Hg.), Spiegelbild (Anm. 1), 514; zum Thema „Schuld“ bei Bonhoeffer vgl. ders., Ethik (Anm. 63), 125–136 u. 264f u. 280; ders., Widerstand und Ergebung (Anm. 61), 20 u. 386–388; vgl. auch Eberhard Bethge, Schuld bei Dietrich Bonhoeffer, in: ders., Am gegebenen Ort, Aufsätze und Reden 1970–1979, München 1979, 83–99.

selbstverständlich Interessenkonflikte feststellen, die Resistenz erleichtert haben. Damit ist jedoch nicht erklärt, warum sich die Mehrheit einer Schicht angepaßt und ein kleinerer Teil mit gleicher Interessenlage unter hohem persönlichen Risiko Widerstand geleistet hat. Der Aufstand des Gewissens markierte auch *nicht*, wie der Mommsen-Schüler Ulrich Heinemann jüngst formuliert hat, „das Ende eines langen Weges, an dessen Anfang der realpolitisch motivierte Protest verdrängter Interessen und Vorrechte gestanden hatte.“⁸⁴ Die unmittelbare, vielfach frühe Empörung über die Verletzung elementarer Begriffe von Recht, Moral und Menschlichkeit, insbesondere im Zusammenhang der Judenbehandlung,⁸⁵ wird in solchen Deutungsversuchen ebenso vernachlässigt wie die Wahrnehmung eines Konflikts der nationalsozialistischen Ideologie mit den traditionellen religiös-christlichen Bindungen im Zuge des Kirchenkampfes seit 1933. Deren Berücksichtigung einzufordern heißt jedoch nicht, den bürgerlichen Widerstand gegen die nationalsozialistische Herrschaft *allein* aus dem Konflikt mit überkommenen oder neu profilierten moralischen und religiösen Bindungen zu erklären. Es heißt auch nicht, daß der bürgerliche Widerstand einfach als heroische Entscheidung einzelner großer Persönlichkeiten zu deuten ist.

Vielmehr muß die Bedeutung moralischer und religiöser Bindungen für den Widerstand in die betreffenden Milieus, aus denen die Verschwörer kamen, eingezeichnet werden. Denn es waren ganz wesentlich bestimmte Milieus, die „dem einzelnen Zuflucht und Rückhalt, Verstecke und Verbindungen, praktische Solidarität und innere Stärkung“ boten.⁸⁶ Christlich-konservative oder christlich-liberale Einstellungen und Wahrnehmungsmuster waren konstitutiver Bestandteil dieser bürgerlich-aristokratischen Milieus. Je mehr diese Milieus als von den nationalsozialistischen Machthabern bedroht wahrgenommen wurden, um so wichtiger wurden die Bestandteile, die am resistantesten schienen. Und eben dazu zählte man das christliche Erbe, nicht zuletzt aufgrund der genau wahrgenommenen Ereignisse des Kirchenkampfes seit 1933.

Man wird der verstärkten Hinwendung zu den Überlieferungen des Christentums nicht gerecht, wenn man sie im Zuge eines materialistischen Geschichtsbildes als Reflex bestimmter materieller Interessen versteht. Die französische Mentalitätsgeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte hat deutlich gemacht, daß die Alternative dazu *nicht* eine auf einzelne hero-

⁸⁴ Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), 106. Auch die nachgeschobene Modifikation: „Diese Feststellung muß sich Einschränkungen in die eine wie in die andere Richtung gefallen lassen“, macht das Urteil nicht richtig. Es gilt doch nur für einen begrenzten Teil des „bürgerlich-aristokratischen“ Widerstandes.

⁸⁵ Mindestens zwanzig der nach dem 20. Juli verhafteten Verschwörer haben in den Verhören die Judenverfolgung ausdrücklich als Faktor oder sogar Hauptantrieb ihrer Beteiligung am Attentatsversuch genannt (vgl. Jacobsen [Hg.], Spiegelbild [Anm. 1], passim, bes. 471–474; vgl. auch Hoffmann, Widerstand gegen Hitler und das Attentat [Anm. 14], 105–107).

⁸⁶ Vgl. Christian Graf von Krockow, Die Deutschen in ihrem Jahrhundert – 1890–1990, Reinbek bei Hamburg 1990, 224; zit. in: Heinemann, Ein konservativer Rebell (Anm. 46), XVIII.

sche Persönlichkeiten fixierte, idealistische Geschichtssicht ist. In der Geschichtsschreibung kann es keine „Welt an sich“ vergangener Zeiten, die nur aus harten Fakten und vermeintlich objektiven Sachverhalten besteht, geben. Will man die Wirklichkeit vergangener Zeiten verstehen, muß man das geistige Rüstzeug bzw. die Wahrnehmungsmuster und Wertorientierungen aufspüren, mit denen die Menschen jener Zeiten vor aller bewußten Reflexion ihre Welt wahrgenommen haben. Die Milieus, aus denen die Attentäter des 20. Juli stammten, und die für sie charakteristischen Wahrnehmungsmuster und Wertorientierungen haben nach 1945 einen ungewöhnlich raschen Abbruch und Umbruch erfahren. Nicht zuletzt darum ist diese geistige Welt von einem materialistisch und individualistisch orientierten Welt- und Menschenbild her, wie es seit den siebziger Jahren in den westdeutschen akademischen Milieus vorherrscht, nur schwer zu begreifen. Anders als für uns heute waren damals nichtindividualistische, korporative Wahrnehmungsmuster bestimmend. Man sah den Menschen nicht zuallererst als Individuum, sondern immer auch, gleichsam gleichursprünglich als Teil seines Volkes. Das trifft für einen eher Konservativen wie Carl Goerdeler ebenso zu wie für den Sozialdemokraten Ernst Reuter.⁸⁷ Die nichtindividualistischen, korporativen Denkmuster haben die Abgrenzung vom Nationalsozialismus vielfach verzögert und erschwert. In der Situation der Perversion des selbstverständlich empfundenen Patriotismus durch einen pseudoreligiösen, menschenverachtenden Nationalismus tritt jedoch an die Stelle der überindividuellen Bezugsgröße Volk die des christlichen Abendlandes.⁸⁸ Einem noch nicht tiefer von westlichem Individualismus

⁸⁷ Beispielhaft hierfür sind die Worte, die der spätere sozialdemokratische Regierende Bürgermeister von Berlin, Ernst Reuter, im Juli 1942 an den ihm bekannten Carl Goerdeler aus Ankara schrieb, nachdem er die Nachricht vom Tod dessen Sohnes an der Front gehört hatte. „Ich weiß sehr wohl, dass Worte eines relativ Fremden aus so weiter Ferne gesprochen, nicht viel besagen können. Trost schenken zu können, ist nicht jedermanns Gabe und der herzlichst geschenkte und aufrichtigst gemeinte Trost kann niemals das Leid ungeschehen machen, das der unwiderrufliche Abschied von einem so geliebten Sohne bedeutet. Aber wir alle tragen dieses Leid und uns alle trifft es. Nicht nur Sie allein. Wir, die wir ferne der Heimat leben müssen und ihr doch mit unzerreißbaren Fäden innerlich verbunden bleiben, wir fühlen und wissen, was unser Land an Opfern bringt. Kein Tag und keine Nacht vergeht, ohne dass uns das alles nicht lebendig vor Augen steht und wir nicht mit der bangen Frage ringen, welch' verschlungene Pfade uns alle das Schicksal noch führen wird. Unser Schicksal ist in diesem Sinne ein gemeinsames und wird, so verschieden auch unsere Wege sein mögen, immer ein gemeinsames bleiben. Die gemeinsame Liebe zu dem Lande, für das wir ein Leben lang gearbeitet und nach bestem Wissen und Gewissen unser bestes gegeben haben, ist das Band, das alle die verbindet, die seiner Zukunft dienen zu können glauben“ (Brief vom 8. 7. 1942 [Kopie im Besitz von Frau Dr. Marianne Meyer-Krahmer, geb. Goerdeler, Heidelberg]).

⁸⁸ Bei allen Unterschieden in den Einzelheiten ist diese Hinwendung zum Erbe der christlich-abendländischen Zivilisation charakteristisch für den gesamten bürgerlich-aristokratischen Widerstand, den Kreisauer Kreis ebenso wie den Freiburger Kreis, für Bonhoeffer wie für Goerdeler (vgl. Christoph Strohm, „Teilnehmen am Schicksal Deutschlands“. Patriotismus und abendländisch-christliche Zivilisation bei Dietrich

geprägten Denken, das auch noch kein Bewußtsein einer Dritten oder gar Vierten Welt hatte, schien hier die einzige tragfähige Alternative zu liegen.⁸⁹ Wie auch immer man diesen Rückgriff auf das Erbe der abendländisch-christlichen Zivilisation heute beurteilen mag, so muß doch entschieden widersprochen werden, wenn moralische Antriebe oder religiöse Bindungen im Zuge eines individualistisch-materialistischen Weltbildes letztlich nur noch als Sublimierungen bestimmter materieller Interessen verstanden werden können.

Das Ziel einer *Historisierung* des Widerstandes gegenüber allen Formen einer *Monumentalisierung* muß festgehalten werden. Die Arbeit an einer Historisierung bleibt aber auf halbem Wege stecken, wenn soziologisch beschreibbare, übergreifende Strukturen und Prozesse das *letztgültige* Erklärungsmuster menschlichen Verhaltens bleiben und wenn man nicht auch die handlungsleitenden, nicht einfach interessenbedingten Wahrnehmungsmuster, Wertorientierungen und religiösen Bindungen zu erfassen sucht. Darüber hinaus ist das Konkret-Menschliche, die letzte Kontingenz und Nichtverrechenbarkeit menschlichen Trachtens, Handelns und Glaubens ernstzunehmen. Nur so kommt man dem Ziel der Historisierung wirklich nahe.⁹⁰

Was läßt sich abschließend noch zu der zweiten gestellten Frage sagen, ob eher volksskirchliche oder bekenntnisorientiert-freiwilligkeitskirchliche Prägungen im bürgerlichen Widerstand gegen Hitler wirksam geworden sind?

Im Umkreis der Attentäter des 20. Juli befanden sich keineswegs auffällig viele, die in der Bekennenden Kirche engagiert waren oder gar den konsequenten Weg ihres dahlemitischen Flügels gingen. Im Gegenteil, die meisten kamen aus klassischen volksskirchlichen Verhältnissen und hatten keine Nähe zu bekenntnisorientierten Richtungen. Vielfach verdichteten sich eher lockere christliche Bindungen erst relativ spät zu einem ausdrücklicheren und bewußteren christlichen Glauben.

Bonhoeffer, in: Karl Homann/Ilona Riedel-Spangenberg [Hg.], *Welt-Heuristik des Glaubens*, Gütersloh 1997, 166–177).

⁸⁹ Jedoch wird auch die Hochschätzung des Individuums in der biblisch-christlichen Tradition angesichts des als kollektivistisch wahrgenommenen nationalsozialistischen Herrschaftssystems neu entdeckt. So rechnet Moltke angesichts der Mißachtung des Individuums die Überzeugung, daß „jeder Mensch ein selbständiger Schöpfungsgedanke Gottes ist“, zu „den ersten Grundlagen aller europäischen Kultur“ (vgl. Moltke, Briefe an Freya [Anm. 32], 335 [11. 12. 1941]). Dieser Gedanke ist einer der ganz seltenen, in Moltkes Briefwechsel der Jahre 1939–1945 mehrfach formulierten Glaubenssätze und darum in besonderem Maße charakteristisch (vgl. auch aaO., 352 [4. 2. 1942]; aaO., 611 [11. 1. 1945]; vgl. ferner aaO., 33 [12. 8. 1936]). Adam von Trott war der Auffassung, daß allein eine Wiedergeburt der christlichen Gesetze und Ethik „die Bedeutung der Einzelperson und ihre Würde“ wiedergeben könne (aus einem Brief Trotts vom Sommer 1936, zit. in: Malone, Adam von Trott [Anm. 39], 169; vgl. auch aaO., 153).

⁹⁰ Vgl. auch Besier, *Widerstand – ein kompatibler Forschungsgegenstand?* (Anm. 16), 66f.

Freilich ist damit nur *ein Teil* der Antwort gegeben. Die meisten dieser protestantisch gesinnten und aus volkskirchlichen Milieus kommenden Männer und Frauen haben den Kirchenkampf sehr genau beobachtet, auch wenn sie nicht selbst daran beteiligt waren. Für ihren neuen Zugang zur Kirche ist die gleichsam von außen erfolgte Wahrnehmung der Bekennenden Kirche und des Kirchenkampfes von zentraler Bedeutung. Die Erfahrung, daß die staatliche Gleichschaltungspolitik im Bereich der Kirchen nicht zum Ziel kam und die nationalsozialistische Ideologie den innersten Kern christlichen Glaubens nicht verderben konnte, ist konstitutiv für ihre neue Hinwendung zum Christentum.⁹¹ Darum ist die umstrittene Frage, ob der auf politische Veränderung oder gar Umsturz ausgerichtete Widerstand von Christen eher von volkskirchlichen oder eher von bekenntnisorientierten Voraussetzungen herkommt, im Sinne eines *komplementären Modells* zu beantworten. Für das Wirksamwerden eines wesentlich christlich begründeten Widerstandes ist das komplementäre Verhältnis von volkskirchlichen und bekenntnisorientierten Horizonten entscheidend. Letztere ohne die ersteren neigten zu der unpolitischen Beschränkung auf den Raum der Kirche, den Kampf um die rechte Lehre und das unversehrte kirchliche Leben. Volkskirchlich-liberale Grundhaltungen hingegen lernten an den bekenntnisorientierten Ausrichtungen die Widerstandskraft christlicher Traditionen gegen eine perverse, weil gotteslästerliche und menschenverachtende Ideologie schätzen.

⁹¹ Neben den schon Genannten ist Bonhoeffers Schwager Hans von Dohnanyi ein gutes Beispiel. Er war nie Mitglied der Bekennenden Kirche, hat aber als persönlicher Referent des Reichsjustizministers vielfach wichtige, den Kirchenkampf betreffende Informationen weitergegeben und Bedrängten zu helfen versucht (vgl. Christoph Strohm, *Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand* (HUWJK 1), München 1989, 249–263; ders., *Das von Hans von Dohnanyi geführte Diensttagebuch des Reichsjustizministers 1934–1938. Eine noch unausgeschöpfte Quelle für die Erforschung des Kirchenkampfes*, in: ZKG 99 (1988), 354–375.

„Hofprediger der Demokratie“ Evangelische Akademien und politische Bildung in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland*

Joachim Mehlhausen zum 60. Geburtstag

Leonore Siegele-Wenschkewitz

Die Siegermächte haben nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs den Kirchen bekanntlich großen Einfluß beim Wiederaufbau eingeräumt. Als einzige nicht gänzlich mit dem nationalsozialistischen Staat gleichgeschaltete Institutionen bekamen sie mit der Direktive Nr. 12 der *European Advisory Commission*, die bereits im November 1944 in Kraft getreten war, das Recht, ihre internen Angelegenheiten selbständig zu regeln.¹ Zugleich nahmen die Besatzungsmächte Kontakte mit Repräsentanten der Kirchen auf, um sie als Berater an den wichtigsten Zielen des Wiederaufbaus in Deutschland, und d.h. an der Demilitarisierung, Demontage, Denazifizierung und Demokratisierung zu beteiligen.

Die evangelischen Kirchen haben ihrerseits Signale gegeben, sich auf einen Neuanfang in Deutschland, gerade im Hinblick auf die Gestaltung einer neuen politischen Kultur, einzulassen. Bei der Kirchenführerkonferenz in Treysa sprach Martin Niemöller die notwendige Öffnung zur Demokratie an, indem er ausführte:

„Wir haben als Kirche ein Interesse und eine Aufgabe, daß den Menschen Recht und Freiheit auch im öffentlichen und staatlichen Leben gegeben werde. Deshalb ist uns aber die Staatsform und deshalb sind uns die Grundsätze, nach denen das öffentliche Leben gestaltet wird, nicht gleichgültig; und deshalb können uns Staatsform und Gesetze nicht einfach als gegebene Tatsachen erscheinen, mit denen wir uns

* Vortrag gehalten bei der Jahrestagung der *Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* am 29. Juni 1995 in Erfurt.

¹ Armin Boyens, Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944 bis 1946, in: Armin Boyens, Martin Greschat u.a. (Hg.), *Kirchen in der Nachkriegszeit* (AKIZ B 8), Göttingen 1979, 68 f.

abzufinden haben. Die Demokratie, wie sie in der abendländischen Welt seit dem Eintritt des Christentums in die Welt gewachsen ist hat nun einmal mehr mit dem Christentum zu tun als irgendeine autoritäre Form der Staatsführung, die das Recht und die Freiheit für den einzelnen verneint. Über diese Dinge haben wir uns klar zu werden und für das praktische Verhalten der Kirche wie für unser Reden als Kirche daraus die Folgerungen zu ziehen“.²

Doch die hier prononciert bekundete Bereitschaft zur Demokratiefähigkeit ist innerhalb des Protestantismus durchaus unterschiedlich ausgedrückt worden und hat zu schweren Konflikten unter den kirchlichen wie auch mit den staatlichen Kräften geführt. Am Beispiel der Geschichte der Evangelischen Akademien soll gezeigt werden, wie sich das kirchliche Interesse an einer Beteiligung am politischen Wiederaufbau der Bundesrepublik mit dem staatlichen Interesse verbunden hat. Und zwar ist es zu einer so engen Verbindung gekommen, daß nur wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Kirchen zu vom Staat beauftragten und geförderten Trägerinnen politischer Bildung geworden sind. Angesichts der fest verwurzelten, lang andauernden Demokratiefeindlichkeit des Protestantismus vor und während der Weimarer Republik und der daraus resultierenden Aufgeschlossenheit der evangelischen Kirchen für den nationalsozialistischen Staat ist diese Nachkriegsentwicklung als eine ‚Blitzkarriere‘ anzusehen. Das 1945 neu gegründete kirchliche Handlungsfeld *Evangelische Akademien* hat dafür eine nicht unbedeutende Rolle gespielt.

1. Die Gründung Evangelischer Akademien 1945 und ihre Vorläufertraditionen und -milieus

Die Historiographie über die Evangelischen Akademien sieht sie als Gründungen der Nachkriegszeit, als Einrichtungen, die eine Antwort der evangelischen Kirche darstellen auf die NS-Zeit, die Zeit des Kirchenkampfs. Eberhard Müller, der Direktor der ersten nach 1945 gegründeten Evangelischen Akademie Bad Boll, der das Geschichtsbild maßgeblich geprägt hat, hat die Wurzeln Evangelischer Akademien in Widerstandskreisen gegen den Nationalsozialismus wie z.B. dem *Freiburger Kreis* sowie in kirchenpolitischen Aktivitäten verankert, die Teil der Bekennenden Kirche waren oder ihr zumindest nahestanden. Unter dem Titel „Tagungsarbeit im Kampf der Bekennenden Kirche“ nennt er die Aktivitäten der DCSV, der Studentengemeinden und Altkademiernerschaft sowie die *Deutschen Evangelischen Wochen* während der NS-Zeit, die in der Arbeit Evangelischer Akademien eine Fortsetzung gefunden hätten. Als kontinuierliches Ziel – damals wie 1945 – hätte die Kirche den Kontakt mit akademisch gebildeten Laien gesucht, um sie im Christentum zu fundieren und für den Weltanschauungskampf zu stärken. Müller betont bei dieser Arbeit die Aspekte Mission und Seelsorge und auch Bildung an Laien als Leitvorstellungen.³ Eine weitere Vorläufer-

² Fritz Söhlmann (Hg.), Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945, Lüneburg 1946, 26 f.

³ Eberhard Müller, Evangelische Akademie, in: KJ 1945–1948, Gütersloh 1950,

tradition sieht er in der von Carl Schweitzer in der *Apologetischen Zentrale* im Johannesstift in Berlin-Spandau während der Weimarer Republik geleisteten Arbeit, die auf eine systematische Erforschung und Durchdringung der bei den einzelnen Berufen auftretenden ethischen und religiösen Probleme gerichtet war.

Der entscheidende Anstoß jedoch zu einer Neugründung Evangelischer Akademien sei von Helmut Thielicke und ihm selbst gekommen. Deshalb seien sie beide die eigentlichen ‚Väter‘ der Akademien.

„Helmut Thielicke hatte 1942“, wie Eberhard Müller beschreibt, „in einem national-sozialistischen Schulungslager für Universitätsdozenten aller Fakultäten erlebt, welche geistliche Bereicherung selbst unter solchen Bedingungen von einem durch längere Zeit gehenden interfakultativen Gespräch zwischen jungen Wissenschaftlern ausgehen kann.“ Aufgrund dieser Erfahrung habe er eine Denkschrift an die württembergische Landeskirche gerichtet und die Gründung einer Theologischen Akademie angeregt. In ihr sollten Wissenschaftler aller Disziplinen, akademisch gebildete Laien der verschiedenen Berufe für eine gewisse Dauer zusammenleben und theologisch so geschult werden, daß die Theologie alle relevanten Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Kunst, Pädagogik, etc. durchdringt. Damit sollte der Säkularismus von Berufsethiken überwunden und zugleich eine praktisch-theologische Ausbildung für Laienämter in der Kirche geleistet werden⁴.

Helmut Thielicke knüpfte mit seinem Vorschlag an den Plan einer Christlichen Akademie, den der mit ihm befreundete Theodor Bäuerle – ein prominentes Mitglied des Hohenrodter Bundes – 1938 entwickelt hatte.⁵

Eberhard Müller selbst sah seinen Beitrag zum Konzept *Evangelische Akademie* darin, daß er eine Tagungsmethodik und -didaktik entwickelt hat, die die Fähigkeit zur Konsensbildung förderte. Konsensbildung nämlich verstand er als „Mutter der Demokratie“. ⁶ Deshalb betrachtete er es als wich-

368–388; ders., Der Auftrag der Evangelischen Akademien, in: *Evangelische Akademien in der Bundesrepublik Deutschland*, Diessen vor München 1966, 9–16; ders., Anfänge in Bad Boll, Weltliches und Geistliches in den Gründerjahren der Akademiearbeit, in: Hermann Boverter (Hg.), *Evangelische und Katholische Akademien, Gründerzeit und Auftrag heute*, Paderborn/München 1983, 13–27; ders., *Widerstand und Verständigung. Fünfzig Jahre Erfahrungen in Kirche und Gesellschaft 1933–1983*, Stuttgart 1987.

⁴ Helmut Thielicke hat selbst darüber berichtet in seinen Erinnerungen: Zu Gast auf einem schönen Stern, Hamburg 1984, 251–253; die Denkschrift vom Oktober 1942 zur Planung einer Evangelischen Akademie ist abgedruckt bei: Hermann Boverter (Hg.), *Evangelische und Katholische Akademien*, Paderborn 1983, 32–34.

⁵ Zusammen mit Wilhelm Flitner hatte Bäuerle in der Weimarer Zeit eine *Deutsche Schule für Volksforschung und Erwachsenenbildung* gegründet; nach 1945 wurde Bäuerle CDU-Politiker und württembergischer Kultusminister und hat eng mit Eberhard Müller kooperiert. Vgl. Friedrich Martiny, *Die evangelischen Akademien: Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit*. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche, Frankfurt a. Main 1977, darin: Der Hohenrodter Bund, 19–22; zu Bäuerles Wirken als Nachkriegspolitiker Paul Sauer, *Demokratischer Neubeginn in Not und Elend, Das Land Württemberg-Baden von 1945–1952*, Ulm 1978, passim; Hans Bolewski, *Die Akademien der Kirchen* (im Druck).

⁶ *Widerstand und Verständigung*, aaO., 68.

tigsten Beitrag für eine funktionierende Demokratie in Deutschland, in allen Gruppen der Gesellschaft die Fähigkeit zur Konsensbildung zu wecken. Neben den bisher genannten Zielen der Arbeit Evangelischer Akademien kam damit ein weiteres hinzu, die politische Bildung. Sie ist von Anfang an ein zentrales Thema aller Akademien gewesen wie eine erste Aufstellung der Tagungsthemen von sechs zwischen 1945 und 1947 gegründeten Evangelischen Akademien im 1950 erschienenen *Kirchlichen Jahrbuch* ausweist.⁷ Eben dies Faktum, die Bereitschaft sowie der dezidierte Wille der Evangelischen Akademien, sich an der geistigen Loslösung vom Nationalsozialismus und am demokratischen Wiederaufbau zu beteiligen, hat es mit sich gebracht, daß andere Vorläufertraditionen in der Akademiegeschichtsschreibung marginalisiert oder überhaupt unterdrückt worden sind.

Denn mit diesem Namen *Evangelische Akademie* sind erstmalig 1933 durch Deutsche Christen im Rheinland kirchliche Bildungs- und Schulungseinrichtungen gegründet worden, die sich ausdrücklich positiv auf die nationalsozialistische Revolution bezogen, ja in dem Umbruch des Jahres 1933 die entscheidende Voraussetzung für die Gründung Evangelischer Akademien gesehen haben.⁸ Als die erste Evangelische Akademie am Tag der Kirchenwahlen am 23. Juli 1933 in der Kölner Universität eröffnet wurde, trug der Mülheimer deutsch-christliche Pfarrer lic. Dr. Heinrich Forsthoff sein Programm über die Aufgaben der Evangelischen Akademien vor. Dies Programm verband politische Bildung im Sinn einer fraglosen Bindung an den Nationalsozialismus mit Volksmission an Gebildeten im Sinn eines Deutschen Christentums. Dieser Programmatik entsprechend sind im Lauf des Sommers sechs weitere Akademien im Rheinland gegründet worden, die neben der Theologie an den Universitäten und der Verkündigung in den Gemeinden deutsch-christliche Bildungsarbeit einbringen wollten. Die Akademien arbeiteten in Aachen (Leitung: Pfarrer Dr. Gruenagel), Düsseldorf (Leitung: Pfarrer Bickelhaupt), Essen (Leitung: Pfarrer lic. Graf von Korff) und Bonn (Leitung: Pfarrer lic. Dr. Heinrich Forsthoff) sowie in Wuppertal und Bad Kreuznach.⁹

Ungeachtet ihrer expliziten Bereitschaft, sich „den nationalsozialistischen Schulungskursen ... anzugliedern“, sind jedoch die Veranstaltungen der Evangelischen Akademien in rheinischen Hochschulen oder Gemeindegemeinschaften, die sich einer regen Teilnahme erfreuten, nach kurzer Zeit von

⁷ „Aus der Themenstellung der Evangelischen Akademien“, in: KJ 1945–1948, Gütersloh 1950, 384–388.

⁸ Heinrich Forsthoff, Der Weg aus der Illusion. Die Aufgaben der Evangelischen Akademien, in: Günther van Norden, Kirchenkampf im Rheinland (SVRKG 76), Köln 1984, 181–184. Von der Gründung einer Evangelischen Akademie in Kassel-Wolfsanger am 13. November 1933 „als eine Art staatskonformes Schulungszentrum in zeitgenössischen religiösen und ideologischen Fragen für Pfarrer und interessierte Laien“ berichtet Bernd Jaspert, Die Anfänge der Evangelischen Akademie von Kurhessen-Waldeck, Vortragsmanuskript 1996, 5–8.

⁹ Vgl. dazu Günther van Norden, Der Kirchenkampf im Rheinland 1933 bis 1934, in: Günther van Norden (Hg.), Kirchenkampf im Rheinland (s. Anm. 8) 57f; Heiner Faulenbach, Ein Weg durch die Kirche, Heinrich Josef Oberheid (SVRKG 105), Köln 1992, 86 f.

der Gestapo verboten worden. Man darf mutmaßen, daß dem NS-Staat sowie der NSDAP der mit der Arbeit Evangelischer Akademien unübersehbar herausgestellte Wille zur Öffentlichkeit des Protestantismus im Kontext der geistigen Elitebildung der Hochschulen unerwünscht war.

Der historische Befund nach den Vorläufertraditionen der 1945 neugegründeten Akademien verweist also auch und gerade in das Jahr 1933. Als ‚Vater‘ der Evangelischen Akademien ist Heinrich Forsthoff anzusehen. An der Arbeit der rheinischen Evangelischen Akademien waren Männer wie Hans Schomerus und Theodor Ellwein beteiligt, die auch nach 1945 die Arbeit Evangelischer Akademien gestaltet haben, Hans Schomerus als Leiter der Evangelischen Akademie in Baden, Theodor Ellwein als Studienleiter in Bad Boll. Insofern ist das Spektrum von Vorläufertraditionen sehr viel breiter als die zumeist von den Akademieleitern selbst initiierte Akademiegeschichtsschreibung ahnen läßt.¹⁰

Fächern wir dieses Spektrum auf, liegen die Vorläufertraditionen auch in nationalprotestantischen Kreisen, die während der Weimarer Republik Konzepte für Volksbildung entwickelten, der Demokratie aber mit Skepsis und Ablehnung begegneten.¹¹ Sie liegen ferner in folgenden kirchenpoliti-

¹⁰ Zwei Ausnahmen sind zu nennen: 1975 hat der frühere Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Hans Kallenbach, in einem Handbuchartikel über die Geschichte der Evangelischen Akademien auf ihre Entstehung „in Kreisen, die teilweise der ‚Deutschen Christen‘ – Bewegung nahestanden“, verwiesen und Heinrich Forsthoff als ‚Vater‘ des Akademiegedankens apostrophiert: Hans Kallenbach, Geschichte der Evangelischen Akademien, in: Franz Pöggeler, Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd. IV, Stuttgart 1975, 197–208. Ebenso hat Hans Bolewski, der von 1955 bis 1972 die Evangelische Akademie Loccum geleitet hat, auf die prägende Kraft des volksskonservativen Protestantismus für die politische Bildung vor und auch nach der NS-Zeit hingewiesen: „Die Mehrzahl derer, die später in den Evangelischen Akademien tätig waren, kam aus diesen Kreisen des volksskonservativen Protestantismus, die während der Weimarer und der NS-Zeit demokratiefeindlich und antisemitisch waren“. Das Gespräch mit Hans Bolewski, in: Sabine Hering/Hans-Georg Lützenkirchen (Hg.), Wegweiser. Die politische Erwachsenenbildung nach dem Kriege. Gespräche, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1992, 132–148. Diese Hinweise sind aber nicht rezipiert worden. Hans Kallenbachs Artikel weder von Friedrich Martiny, Die evangelischen Akademien: Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche (EHS.R. XXIII Bd. 97), Frankfurt/M. 1977, noch von Hans Gernot Jung, Art. Akademien, Kirchliche, in: TRE 2 (1978), 138–143. Hans Bolewskis Hinweise wurden auch nicht berücksichtigt von den beiden an einem von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Projekt *Evangelische Akademien nach 1945* beteiligten Autoren Christoph Nösser/Rulf Jürgen Treidel, Evangelische Akademien als neue Form des kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit nach 1945, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder (Hg.), Das evangelische Württemberg zwischen Weltkrieg und Wiederaufbau (QFWKG 13), Stuttgart 1995, 152–194, noch in der Festschrift Fünfzig Jahre Evangelische Akademie Bad Boll, Aufbruch zum Dialog. Auf dem Weg zu einer Kultur des Gesprächs, hg. v. Manfred Fischer u.a., Stuttgart 1995.

¹¹ „Geschichtlich war die stärkste und verbreitetste Organisation der politischen Bildung in der Weimarer Zeit ... der volksskonservative Protestantismus, also alles, was sich damals in der Fichte Gesellschaft, dem Deutschnationalen Handlungsgehilfenverband oder dem Spandauer Johannesstift zusammenfand ... Eine zentrale Gestalt war Wilhelm Stapel ... Die Mehrzahl derer, die später in den Evangelischen Akademien tä-

schen Gruppierungen während der NS-Zeit: den *Deutschen Christen*, der *Volkskirchlichen Arbeitsgemeinschaft*, die in Kooperation mit dem Reichskirchenminister Kerrl zwischen der ‚Mitte‘ und den Deutschen Christen schwankte¹², und schließlich der ‚gemäßigten‘ Bekennenden Kirche, also der mit den ‚intakten‘ Landeskirchen verbundenen Bekennenden Kirche. Es ist auffallend, daß kein einziger unter den Leitern der sich ab 1945 konstituierenden Akademien der Bekennenden Kirche ‚dahlemitischer‘ Ausprägung entstammt – nicht einmal der Leiter der Akademie in der Landeskirche, in der Martin Niemöller 1947 zum ersten Kirchenpräsidenten gewählt wurde.

Man kann die Frage aufwerfen, ob es nicht gerade die gemeinsame Geschichte der Verflochtenheit mit dem NS-Regime, die Einbettung in die politischen und kirchenpolitischen Mehrheitspositionen war, die den Erfolg des neu entwickelten Konzepts ‚Akademiearbeit‘ ausmachte. Denn die Herkunft aus den unterschiedlichen politischen und kirchenpolitischen Bindungen während der NS-Zeit verband die Akademieleiter ja mit ihrer Tagungsklientel, die ein Querschnitt durch die deutsche Bevölkerung mit-samt ihren geschichtlichen Erfahrungen war.¹³

tig waren, kam aus diesen Kreisen des volkskonservativen Protestantismus“ – so Hans Bolewski in: Sabine Hering/Hans-Georg Lützenkirchen (Hg.), *Wegweiser. Die politische Erwachsenenbildung nach dem Kriege*, Bonn 1992, 134.

¹² Vgl. dazu Leonore Wenschkewitz, *Politische Versuche einer Ordnung der Deutschen Evangelischen Kirche durch den Reichskirchenminister 1937 bis 1939*, in: *Zur Geschichte des Kirchenkampfs, Ges. Aufsätze (AGK 26)*, Göttingen 1971, 121–138.

¹³ Hans Kallenbach, der erste Studienleiter und Direktor des (seit 1950) e.V. *Evangelische Akademie in Hessen und Nassau*, der 1973 in dem zitierten Handbuchartikel (vgl. Anm. 10) auf die Entstehung Evangelischer Akademien 1933 und die Verbindung des Akademiegedankens mit der nationalsozialistischen Machtübernahme aufmerksam gemacht hatte, weist eine Berufsbiographie auf, die eine enge Verflochtenheit mit dem nationalsozialistischen Herrschaftsgefüge dokumentiert. Nach dem breit angelegten Studium der Germanistik, Geschichte, Kunstgeschichte, Religionswissenschaft, Volkskunde und Philosophie in Frankfurt und Gießen seit 1926, das er 1930 – im Alter von 22 Jahren – mit der wissenschaftlichen Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen und 1931 mit einer literaturwissenschaftlichen Promotion an der Universität Gießen abgeschlossen hatte, wurde er als Studienassessor im Frühjahr 1933 Mitglied des NS-Lehrerbunds, später, nachdem er 1936 zunächst kommissarischer, 1937 planmäßiger Dozent an der Hochschule für Lehrerbildung in Hirschberg (Riesengebirge) geworden war, Mitglied des NS-Dozentenbunds und des NS-Altherrenbunds. Sieben Tage nach seiner Ernennung zum planmäßigen Dozenten war Kallenbach am 1. Mai 1937 Mitglied der NSDAP geworden, zusammen mit 44% seiner Kolleginnen und Kollegen an den Hochschulen für Lehrerbildung, die mit 93% Parteimitgliedschaft als Lehrerbildner an der Spitze der mit dem NS-Regime verbundenen Berufsgruppen rangieren. Zugleich war Kallenbach seit 1933 in der Hitler-Jugend und seit 1938 in der Reichsjugendführung der NSDAP in Berlin aktiv; so z.B. als Mitarbeiter im Referat für mündliche Sprachpflege und Sprachkunst im Hauptreferat Volkstum des Kultur- und Rundfunkamts der RJF in Berlin und als Mitherausgeber von dessen Organ „Sprechkunst und Sprechkunde“. 1939 erwarb Kallenbach den Status eines SS-Bewerbers und wurde schließlich in die 8. SS-Standarte in Hirschberg aufgenommen. Während des Zweiten Weltkriegs war er Reserveoffizier.

Diese Vorläufertraditionen werfen die Frage nach Kontinuität und Neubeginn Evangelischer Akademien nach 1945 auf. Von Kontinuität ist zweifellos in bezug auf das prinzipielle Vorhaben zu sprechen, Volksmission und politische Bildung an gebildeten Laien in eine Verbindung zu bringen. Diskontinuität hingegen besteht im Hinblick auf die inhaltliche Füllung des Politikbegriffs. 1945 wandten sich die Akademien entschlossen und eindeutig vom Nationalsozialismus ab und dem Projekt Demokratie zu, in das sie – ebenso wie in den christlichen Glauben – möglichst viele Menschen mit den unterschiedlichsten bisherigen politischen wie ideologischen Bindungen einbeziehen wollten. Darin war der Pluralismus des neu zu schaffenden demokratischen Gemeinwesens eine essentielle Voraussetzung auch des kirchlichen Handlungsfeldes ‚Akademie‘.

Doch muß die Frage aufgeworfen werden: waren die Akademiegründer selbst Demokraten? Wie die Mehrzahl der Deutschen mußten auch sie sich nach dem Zusammenbruch von bisherigen Wertvorstellungen und Leitbildern verabschieden und sich auf die Suche nach neuen begeben, um sich in die Demokratie einzuüben. Eberhard Müllers frühe Darstellung der Akademiearbeit¹⁴ bringt zum Ausdruck, daß das Erbe des Dritten Reiches gerade in weiten Kreisen der Lehrerschaft eine besonders starke geistige Verwirrung hinterlassen hatte und man sich deshalb nicht nur in Bad Boll, sondern auch in Echzell vorrangig auf Lehrertagungen konzentrierte, um die Ideologie des Nationalsozialismus geistig zu überwinden. Im Fall von Hans Kallenbach war dies nicht nur eine Aufgabe gegenüber der Klientel, sondern eine höchstpersönliche Aufgabe des Akademieleiters selbst. Die Demokratisierungsbedürftigkeit soll jedoch am Beispiel Hans Kallenbachs nur veranschaulicht, aber nicht personalisiert werden. Sie trifft zweifellos auf den Großteil derer zu, die die Akademiearbeit begründet und aufgenommen haben. Für den als notwendig anerkannten Neubeginn erhielten sie ideelle, aber auch materielle Hilfe von kirchlicher wie von politischer Seite. Besuche und Spenden in namhafter Höhe erhielten die Akademien aus der Ökumene, besonders aus den USA; ferner wurde ihre Arbeit finanziell gefördert aus einem Fonds der Religionsabteilung beim amerikanischen Hochkommissar McCloy.¹⁵ So sind zum Beispiel der Evangelischen Akademie Hermannsburg für den Neubau in Loccum 100.000,- DM zugeflossen, die den Namen *McCloy-Spende* erhielten.

Die biographischen Daten zu Kallenbachs Leben (24.12.1907–5.9.1981) hat recherchiert Alexander Hesse, Die Professoren und Dozenten der Pädagogischen Akademien (1926–1933) und Hochschulen für Lehrerbildung (1933–1941), Weinheim 1995, 405–407. Im Nachlaß Hans Kallenbach, der im Zentralarchiv der EKHN verwahrt wird, finden sich keine Zeugnisse seiner politisch-wissenschaftlichen Tätigkeit während der NS-Zeit. Sie aufzuspüren und auszuwerten ist eine noch ausstehende Forschungsaufgabe, die zur Beurteilung seines Wirkens auch nach 1945 – über die von Hesse ermittelten Daten hinaus – unerlässlich ist.

¹⁴ Vgl. Anm. 7.

¹⁵ Er war neben den Hochkommissaren für Frankreich, François-Poncet, und Großbritannien, Kirkpatrick, Mitglied der Alliierten Hohen Kommission auf dem Petersberg bei Königswinter.

Spenden und Beratertätigkeit, zum Beispiel durch Franklin Littell oder Theodore Bachmann, signalisieren, daß sowohl amerikanische Kirchen als auch die amerikanische Besatzungsmacht ein gezieltes Interesse mit der Arbeit Evangelischer Akademien verbunden haben. Dies Interesse ist von der Bundesregierung aufgenommen worden. Es soll nun beschrieben werden, wie die politische Neuordnung der entstehenden Bundesrepublik Einfluß auf den Ausbau der Arbeit Evangelischer Akademien genommen hat, wie sich staatliches und kirchliches Interesse am Arbeitsfeld ‚Evangelische Akademie‘ miteinander verbunden hat bzw. in einem Konflikt aufeinandergetroffen ist.

2. Die Rolle der Evangelischen Akademien im Streit um die Wiederbewaffnung

Seit der Zeit des aufkommenden Kalten Krieges kam es innerhalb des deutschen Protestantismus zu einem in der Öffentlichkeit breit ausgetragenen Konflikt um die Remilitarisierung der Bundesrepublik, der von 1949 an auch zu einem Konflikt zwischen protestantischen Kräften mit dem entstehenden bundesrepublikanischen Staat geworden ist. Markante Stationen dieses Konflikts, die am Konflikt Beteiligten sowie die strittigen Punkte seien hier kurz in Erinnerung gebracht: Im Dezember 1949 hatte der Bundeskanzler Konrad Adenauer in einem Zeitungsinterview Bereitschaft angedeutet, die Westintegration durch einen deutschen Verteidigungsbeitrag im Rahmen einer Europaarmee zu ergänzen. Zehn Tage später reagierte Martin Niemöller, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), provokativ in einem Interview, daß die Deutschen eher eine kommunistische Herrschaft auf sich nehmen würden, statt mit der Integration in ein westliches Verteidigungsbündnis die Einheit aufs Spiel zu setzen. Dabei fiel auch der Satz, die Bundesrepublik sei „in Rom gezeugt und in Washington geboren“. Im April 1950 verabschiedete die EKD-Synode in Berlin-Weißensee ein „Wort zum Frieden“, das die Beteiligung Deutscher an einem Krieg gegen Deutsche für unverantwortbar erklärte und das Recht auf Kriegsdienstverweigerung forderte. Während des zweiten Nachkriegskirchentags in Essen verabschiedete der Rat der EKD am 27. August 1950 seine vielzitierte Grundsatzerklärung, in der es hieß: „Einer Remilitarisierung Deutschlands können wir das Wort nicht reden, weder was den Westen, noch was den Osten anbelangt.“ Zwei Tage später, am 29. August 1950, unterbreitete der Bundeskanzler den westlichen Außenministern in einem Sicherheitsmemorandum das Anerbieten, deutsche Verteidigungskräfte in einer Europaarmee aufzustellen. Daraufhin erklärte Gustav Heinemann seinen Rücktritt als Bundesinnenminister im Kabinett Adenauer, da das Kabinett von Adenauers Anerbieten nicht unterrichtet gewesen sei.¹⁶ Am 4. Oktober 1950 richtete Martin Niemöller einen Offenen Brief an den Bundeskanzler, der Kenntnis von den schon sehr konkret

¹⁶ Dazu Diether Koch, Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972, 100 ff.

eingeleiteten Remilitarisierungsbestrebungen verriet und eine Volksbefragung zum Problem Wiederbewaffnung forderte. Niemöllers Brief wurde sekundiert durch eine äußerst polemische Flugschrift der Bruderschaften der Bekennende Kirche: „An die Gewehre? Nein!“

Der Konflikt zwischen den kirchlichen Remilitarisierungsgegnern: Niemöller, Heinemann, Bruderräte der Bekennenden Kirche, und der Bundesregierung wurde erheblich verschärft durch ein siebenstündiges Treffen führender Männer von Bekennender Kirche und SPD in Darmstadt am 30. Oktober 1950. Ihm folgte eine Verlautbarung an die Öffentlichkeit, in der es hieß, man sei in Bezug auf die Remilitarisierung in den wichtigsten Punkten einer Meinung gewesen, auch im Hinblick auf die Notwendigkeit einer Volksbefragung. Befürworter der Adenauerschen Politik interpretierten dieses Treffen so, „daß die Führung der Bekennenden Kirche sich mit einer politischen Partei zu verbinden im Begriff sei, um den Bundeskanzler und seine Koalitionsregierung zu stürzen“!¹⁷ Bei einer Sondersitzung von Kirchenkonferenz und Rat der EKD in Berlin-Spandau wurde am 17. November 1950 folgende Erklärung abgeben: „Auch die Frage, ob eine wie immer geartete Wiederaufrüstung unvermeidlich sei, kann im Glauben verschieden beantwortet werden“.¹⁸ Hier schon wurde innerhalb der evangelischen Kirchenführer eine Spaltung in dieser Frage sichtbar.

Anerkanntermaßen hat seit dem Herbst 1950 der Direktor der Evangelischen Akademie Bad Boll und Vorsitzende des Leiterkreises der Evangelischen Akademien die Rolle eines Gegenspielers Niemöllers und seiner Verbündeten übernommen. In der *Neuen Furche* Nr. 28 und im *Pfarrerblatt* bezog er öffentlich Position gegen Niemöller, und es folgte daraufhin ein scharfer Briefwechsel zwischen den Kontrahenten, der zeigt, wie tief der Konflikt ging. Eberhard Müller zieht Niemöller einer „in ihrer Maßlosigkeit ungesegneten politischen Leidenschaft“, und Niemöller drohte Eberhard Müller seinerseits an: „Ich behafte Sie bei diesem Vorwurf vor dem Angesicht Gottes“.¹⁹ Sinnfällig wurde Eberhard Müllers politische Rolle, als er etwa ein Jahr nach dem Treffen in Darmstadt ein hochkarätiges Treffen im Stegerwaldhaus in Königswinter arrangierte, das dem Bundeskanzler die Gelegenheit gab, vor einer Auswahl von EKD-Vertretern und Akademieleitern seine Gegenposition zu den Remilitarisierungskritikern darzulegen. Die publizistische Auswertung dieses Gesprächs durch Eberhard Müller gab ihm den Anstrich, daß dabei eine grundsätzlich mit der Position der Bundesregierung übereinstimmende Haltung der EKD zum Ausdruck gebracht worden sei. Der Eindruck wurde noch verstärkt, als Eberhard Müller am 18. Februar 1952 eine Erklärung über *Wehrbeitrag und christliches Gewissen*

¹⁷ Karl Herbert, Kirche zwischen Aufbruch und Tradition. Entscheidungsjahre nach 1945, Stuttgart 1989, 184 f.

¹⁸ Johanna Vogel, Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956 (AKIZ B 4), Göttingen 1978, 129 f.

¹⁹ Briefwechsel zwischen Eberhard Müller und Martin Niemöller vom 25. Oktober 1950 an in: ZA EKH, Darmstadt, Nachlaß Dr. Hans Kallenbach, Bd. 9: Politische Konflikte.

aufsetzte, der sich 12 Bischöfe und 21 Theologen und LaiInnen anschlossen, die die Auffassung vertraten, daß die Wiederbewaffnung eine politische Frage sei, „die zu entscheiden nicht Sache der Kirche ist“. Aufgrund dieser Aktivitäten ist die wichtige Rolle Eberhard Müllers in dieser Auseinandersetzung für die politische Meinungsbildung innerhalb der evangelischen Kirchen anerkannt worden: „Seine Bedeutung liegt in erster Linie darin“, resümiert Johanna Vogel, „daß sich nunmehr die kirchliche ‚Rechte‘, die bislang nur als diffus-theologische Opposition gegen Niemöllers ‚Politisieren‘ zu erkennen gewesen war, zum erstenmal auch als ein politischer Faktor artikuliert hatte“²⁰ – und daß dieser Faktor die Mehrheit in der EKD abbildete, möchte ich ergänzend hinzufügen.

Zugleich wurde nun auch die Bereitschaft dieses ‚politischen Faktors‘ sichtbar, sich an die Politik der Bundesregierung zu binden. Hatte Adenauer mit der Aufnahme Heinemanns in sein Kabinett die Absicht verfolgt, den Protestantismus an seine Politik heranzuführen, wurden nach Heinemanns Rücktritt und der damit offen zutagetretenden erklärten Gegnerschaft eines Teils des Protestantismus neue Strategien notwendig. Andere Personen würden die beabsichtigte Heranführung des Protestantismus an die Adenauersche Politik eher garantieren. Hier wurde Eberhard Müller, der als Vorsitzender des Leiterkreises der Evangelischen Akademien auch maßgeblichen Einfluß auf die Arbeit seiner Kollegen an den anderen Akademien ausübte, ein wichtiger Faktor – natürlich unter anderen führenden protestantischen CDU-Politikern wie Hermann Ehlers, Eugen Gerstenmaier, Elisabeth Schwarzhaupt oder Robert Tillmanns – die Meinungsbildung innerhalb der EKD für die Remilitarisierung und Westintegration der Bundesrepublik zu beeinflussen. Eberhard Müller hat diese Zubringerfunktion von Seiten der Akademien für die Akzeptanz der Politik der Bundesregierung, wie aus einem Briefwechsel mit Konrad Adenauers Staatssekretär, Otto Lenz, hervorgeht, von sich aus unzweideutig angeboten.²¹ Aus dieser Haltung resultiert auch das enge Zusammenspiel zwischen der Evangelischen Akademie Bad Boll und der *Dienststelle Blank*, die Christoph Nösser beschrieben hat.²²

Dieser Konflikt sei nun noch einmal aus einer anderen Perspektive beleuchtet, da er zeitgleich stattgefunden hat mit der Diskussion, die im Bundeskanzleramt und Bundesinnenministerium geführt worden ist um den Aufbau und das Konzept politischer Bildung in der Bundesrepublik, in das

²⁰ Johanna Vogel, *Wiederbewaffnung*, 196 f.

²¹ Aktenvermerk des Staatssekretärs Lenz, „dem Herrn Bundeskanzler vorzulegen“, vom 2. Oktober 1951, sowie Schreiben Eberhard Müllers an Lenz vom 29. Oktober 1951 und vom 10. November 1951, in: BA (Koblenz) B136/5859. Zum engen Zusammenspiel Eberhard Müllers mit dem Bundeskanzler Konrad Adenauer und wiederum der Bundesregierung mit Eberhard Müller vgl. auch: Im Zentrum der Macht. Das Tagebuch von Staatssekretär Lenz 1951–1953, bearbeitet von Klaus Gotto, Hans-Otto Kleinmann u.a. (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 11), Düsseldorf 1989, 402, 405.

²² Christoph Nösser, *Das Engagement der Evangelischen Akademie Bad Boll in der Frage der westdeutschen Wiederbewaffnung*, in: Rainer Lächele/Jörg Thierfelder, aaO. (s. Anm. 10), 171–194.

die Evangelischen Akademien von Anfang an einbezogen worden sind. Dies ist nicht zuletzt Eberhard Müller und den hier erwähnten Aktivitäten zu verdanken.

3. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und politische Bildung in der Demokratie

Seit der Gründung der Bundesrepublik im Herbst 1949 gab es eine Diskussion in Regierungskreisen sowie von Seiten an politischer Bildung Interessierter, in welcher Weise die politische Arbeit der neugebildeten demokratischen Institutionen – wie der Bundesregierung und des Deutschen Bundestags – an MeinungsmacherInnen der Demokratie wie an die Öffentlichkeit überhaupt vermittelt werden könnte. 1918 war als ein Instrument des kaiserlichen Deutschlands, um die Volksabstimmung in Oberschlesien positiv für das Deutsche Reich zu entscheiden, die *Reichszentrale für Heimatdienst* gegründet worden. Ihr Wirken während der Weimarer Republik kann nicht als vorbehaltlos demokratiefreundlich charakterisiert werden; nach 1933 waren die Aufgaben der Reichszentrale vom Reichspropagandaministerium übernommen worden. Der CDU-Politiker Friedrich Muckermann, der bereits bei der Reichszentrale gearbeitet hatte, kam 1950 auf die Idee, die Reichszentrale wieder ins Leben zu rufen. Der Name wurde leicht abgewandelt in *Bundeszentrale für Heimatdienst*. Das gemeinsame Motiv von 1920 wie 1952 war: der Staat sollte bei der politischen Bildung – anders als das Goebbelsche Reichspropagandaministerium – nicht allzu sichtbar in Erscheinung treten.

Zunächst sah es so aus, als ob die zu gründende Bundeszentrale dem Bundeskanzleramt eingegliedert werden sollte. Wie aus den Akten des Bundesinnenministeriums hervorgeht, hatte der Bundeskanzler sein Interesse an einer solchen Einrichtung klar bekundet und gab ihr zwei zentrale Aufgaben: „1. die Erziehung unseres Volkes zum demokratischen Gedanken; 2. die Aufklärung des Volkes über die Tatsachen und Umstände, welche die Grundlage der Regierungspolitik bilden“.²³ Der Bundesinnenminister Robert Lehr hat sich aber seit dem Frühjahr 1951 dafür eingesetzt, die Bundeszentrale zu einer dem Bundesinnenministerium nachgeordneten Behörde zu machen.

Er verwies darauf, daß bereits der Fonds *Zur Förderung des demokratischen Gedankens* sowie der Fonds *Zur Förderung der europäischen Idee* beim Bundesinnenministerium angesiedelt seien. „Auch innerhalb des Bundesjugendplans“ sei „die Frage der Erziehung der Jugend zu staatsbürgerlichem und damit demokratischem Denken ein bedeutsamer Programmpunkt. Auch das Frauenreferat meines Hauses sucht Mittel und Wege, um die deutschen Frauen stärker an das politische Leben heranzuführen und zur Mitarbeit an Angelegenheiten des öffentlichen Lebens zu bewegen...“.²⁴

²³ Aktenvermerk des Staatssekretärs Ritter von Lex für Regierungsdirektor Lüders vom 15. Oktober 1951, in: BA (Koblenz) B106/28441.

²⁴ Schreiben des Bundesinnenministers an den Bundeskanzler vom 27. Februar 1951, in: BA (Koblenz) B106/28441.

Zusammenfassend vertrat er die Ansicht, daß dem Verfassungsschutz als Defensivmaßnahme die Bemühung entsprechen müsse, „jenen großen Teil der Bevölkerung für den demokratischen Gedanken zu gewinnen, der politisch indifferent (wenn nicht geradezu antidemokratisch) eingestellt ist“.

In einem ausführlichen Konzeptionspapier, das im Juni 1951 im Bundesinnenministerium angefertigt wurde, wurden die Aufgaben und Arbeitsweise einer von der Bundesregierung getragenen politischen Bildung beschrieben.

Die staatsbürgerliche Erziehung sollte vor allem demokratische Tugenden herausbilden wie Toleranz, Kompromißbereitschaft, Mäßigung und Fairneß. Die Verbreitung des europäischen Gedankens sollte auf ein echtes europäisches Gemeinschaftsgefühl abzielen und zur Überwindung nationaler Vorurteile und Ressentiments führen.

Mit Europa war natürlich ausschließlich an die westeuropäischen Staaten der ‚westlichen Welt‘ gedacht.

Auf welchem Wege nun sollten diese Ziele erreicht werden?

Einmal sollte die Bundeszentrale wie zuvor auch die Reichszentrale in eigener Trägerschaft direkte politische Aufklärung leisten. Gleichberechtigt sollten neben diese Arbeitsweise jedoch zweitens „ganz neue psychologische Methoden indirekter Einführung“ treten. Dafür sollte die Bundeszentrale mit anderen Institutionen zusammenarbeiten wie etwa den „Kirchen, Gewerkschaften, Bürgerrechts-Vereinen und Berufsverbänden“. Die Zusammenarbeit der Bundeszentrale mit diesen Organisationen „soll am besten“, empfiehlt das Papier, „nach außen hin gar nicht hervortreten, gleichwohl aber im Innenverhältnis alle Fäden in der Hand behalten und sich ein Mindestmaß an Einwirkungsmöglichkeiten bei den einzelnen Aktionen sichern“.²⁵

Gemäß dem Organisationsplan der Bundeszentrale vom 25. Juli 1951, der die Zusammenarbeit mit Vereinigungen auflistet, wird unter der Rubrik *Demokratiefördernde Organisationen* als Punkt 7 als einzige kirchliche Institution die Evangelische Akademie Bad Boll genannt. Bei dem von Eberhard Müller arrangierten Treffen der Akademieleiter mit dem Bundeskanzler anerkennt dieser am 5. November 1951 die Rolle der Kirche bei der politischen Bildung: „Ohne die Hilfe der Kirchen könnte eine staatspolitische Gesundung der Jugend nicht erreicht werden“. Als Anfang März 1952 der Bundesinnenminister einlädt zu einem Gespräch über staatspolitische Erziehung der Jugend – das Gespräch findet drei Wochen nach der Veröffentlichung der Erklärung „Wehrbeitrag und christliches Gewissen“ statt – ist der Ansprechpartner für den ‚evangelischen Sektor‘ Eberhard Müller „für die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Akademien Deutschland, Bad Boll“.²⁶ Hier ging es um die finanzielle Förderung der Akademiearbeit aus Mitteln des Bundesjugendplans sowie aus den Mitteln der Bundeszentrale

²⁵ Konzeptionspapier über die Bundeszentrale für Heimatdienst von Reg. Dir. Dr. Lüders vom 6. Juni 1951, in: BA (Koblenz) B106/3242.

²⁶ Schreiben des BMI an den Direktor der Bundeszentrale Dr. Franken vom 29. Februar 1952, in: BA (Koblenz) B106/28441.

für Heimatdienst. Zugleich wird hier aktenkundig, daß für die Förderungswürdigkeit der evangelischen Kirche Eberhard Müller und die Arbeit der Evangelischen Akademie Bad Boll Garanten zu sein schienen.²⁷

Seit ihrer Gründung im Frühjahr 1952 sollte die Arbeit der Bundeszentrale für Heimatdienst auf Überparteilichkeit verpflichtet sein. Wie dem bereits erwähnten Aktenvermerk des Bundesinnenministers zu entnehmen war, wünschte sich der Bundeskanzler allerdings von der Bundeszentrale „die Aufklärung des Volkes über die Tatsachen und Umstände, welche die Grundlage der Regierungspolitik bilden“. Genau dafür, die Regierungspolitik plausibel zu machen, bot Eberhard Müller die Akademiearbeit an. Der ‚indirekten Arbeitsweise‘ der Bundeszentrale entsprechend gab sich die Akademiearbeit ‚unabhängig‘ und ‚freiwillig‘. Das staatliche Interesse sowie die staatliche Förderung blieben unausgesprochen; Eberhard Müller nannte für seine Arbeit vor allem kirchliche und theologische Motive, die ihn zweifellos auch geleitet haben, die aber, wie gezeigt wurde, durchaus mit dem staatlichen Interesse koinzidieren konnten.

Obwohl Eberhard Müller also zweifellos für den Bundeskanzler Adenauer der Vertrauensmann auf Seiten der evangelischen Kirche gewesen ist, dem die intensive finanzielle und später auch in Form der Jugendbildungsreferenten personelle Förderung der Evangelischen Akademien durch die Bundesregierung zu verdanken ist, können die anderen Akademieleiter und kann die Arbeit der neben Bad Boll bestehenden vierzehn evangelischen Akademien nicht als mit Bad Boll gleichgeschaltet betrachtet werden. Aufgrund des föderalistischen Prinzips der Bundesrepublik und der landeskirchlichen Struktur der Evangelischen Kirche in Deutschland hatten die von den jeweiligen Landeskirchen gegründeten Evangelischen Akademien ein sehr unterschiedliches, jeweils eigenes Profil. Die spätere Evangelische Akademie Arnoldshain wurde im Dezember 1945 als eine Abteilung des Männerwerks der Evangelischen Kirche Nassau-Hessen gegründet; nach fünf Jahren Arbeit löste sie sich aus dem Männerwerk und gab sich als eigenständige Einrichtung die Struktur eines eingeschriebenen Vereins. Wie Rulf Treidel und Christoph Nösser gezeigt haben, wurde unter der Leitung von Hans Kallenbach an der Evangelischen Akademie Arnoldshain – anders als es Eberhard Müller in Bad Boll praktizierte – darin ein eigenständiges Akademiemodell entwickelt, daß im Zuge der politischen Bildung *alle* demokratischen politischen Kräfte der sich neu formierenden Bundesrepublik in die Tagungsarbeit einbezogen und gleichrangig ins Gespräch gebracht worden sind.²⁸

²⁷ Aus dem zitierten Tagebuch von Staatssekretär Otto Lenz (Anm. 20) geht hervor, daß z.B. der Vorsitzende der Evangelischen Akademie Nassau-Hessen Ernst zur Nieden als „sehr stark auf der Gewerkschaftslinie“ liegend angesehen und ihm deshalb durch Lenz bedeutet wurde: „wir könnten nur dann Mittel zur Verfügung stellen, wenn ein eindeutiger politischer Kurs gesteuert würde“, aaO., 396.

²⁸ Christoph Nösser, Selbstverständnis und institutionelle Einbindung evangelischer Akademiearbeit in Hessen und in den evangelischen Landeskirchen sowie Rulf Treidel, Evangelische Akademien als protestantischer Ort für das Gespräch zwischen Kirche und Politik, Vortragsmanuskripte für die Jahreshauptversammlung der *Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* in Echzell am 19. Juli 1996.

Die starke finanzielle Bezuschussung der Akademien sowohl bereits durch die amerikanische Besatzungsmacht als auch durch die Bundesregierung sollte für die Bewertung der Beziehungen zwischen den Geldgebern und -empfängern bei der Ausrichtung des Gesprächs zwischen ‚Kirche und Welt‘ nicht außer Acht gelassen werden. Daß die Akademien als Trägerinnen politischer Bildung anerkannt wurden, hat sie zweifellos auf die Grundsätze politischer Bildung in einem demokratischen Gemeinwesen verpflichtet und sie zunehmend in die Demokratie integriert. Der Integration der Akademien durch die politischen Kräfte entsprach wiederum die Bereitwilligkeit der Akademien, dem politischen Konzept *Westintegration* zu folgen. Aber waren diejenigen, die darauf hinwiesen, daß die Westintegration die Spaltung der beiden Teile Deutschlands vertieft, die das geteilte Deutschland als Krisenherd und Bedrohung für den Weltfrieden sahen, die die Entmilitarisierung Deutschlands als Folge des verbrecherischen Zweiten Weltkriegs akzeptieren wollten, Antidemokraten? Konrad Adenauer hat sie zuweilen als solche betrachtet, ihm war und blieb die Kritik am Antikommunismus des linken Flügels der Bekennenden Kirche unverständlich.

Martin Niemöller hat im Konflikt um die Remilitarisierung, die auch die Evangelische Akademie Arnoldshain in einen Konflikt mit ihrem Kirchenpräsidenten führte, die Frage nach den durch die Finanzierung auftretenden Loyalitäten gestellt. Wie aus einem Aktenvermerk von Eberhard Müller vom 11. Oktober 1952 hervorgeht, hatte der Kirchenpräsident „unter heftigen Vorwürfen die Behauptung“ aufgestellt, „die Denkschrift ‚Wehrbeitrag und christliches Gewissen‘ sei dadurch zu erklären, daß die Akademien von den Amerikanern Geld bekämen“. Eberhard Müller hat in diesem Gespräch eingehend dargelegt, wie es mit den amerikanischen Geldern der Akademien sei:

„1. Der Empfang der amerikanischen Gelder war schon zu Ende gegangen, als die Denkschrift verfaßt wurde ...

2. Es kam dann zu einer grundsätzlichen Debatte, von welchen Quellen die Kirche Geld in Empfang nehmen dürfe, und ich bestätigte seine Auffassung, daß durch Geldempfang Abhängigkeit entstehen könnte, auch wenn keine unmittelbaren Verpflichtungen mit dem Empfang von Geld übernommen würden.“

Eberhard Müller wies aber zurück, daß die Akademien bisher in irgendeine Abhängigkeit geraten seien. Martin Niemöller bekräftigte seinerseits die Meinung, „daß die Kirche ausschließlich durch kirchliche Gelder finanziert werden sollte“.²⁹ Aus den Akten der Evangelischen Akademie Arnoldshain geht hervor, daß die Bezuschussung durch die amerikanische Besatzungsmacht 1949 und 1950 die landeskirchliche Finanzierung der Akademiearbeit übertraf. Von 1952 an wurde die Akademie durch den Bundesjugendplan des Bundesinnenministeriums gefördert, zu der ab 1953 eine Förderung durch die Bundeszentrale für Heimatdienst hinzutrat.³⁰ Aber auch die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat Konsequenzen aus diesem Konflikt gezogen, indem sie ihre Akademie mit einem Tagungshaus in Ar-

²⁹ ZA EKHN, Nachlaß Dr. Hans Kallenbach, Bd. 9.

³⁰ Ebd., Bd 4.

noldshain ausstattete und zu dem einzigen hauptamtlichen, vom Männerwerk finanzierten nichttheologischen Studienleiter seit 1954 begann, Pfarrstellen für die Akademiarbeit bereitzustellen, zugleich allerdings auch nach ihren personalpolitischen Vorstellungen zu besetzen.

Das Gespräch zwischen Eberhard Müller und Martin Niemöller hatte darin zu Einigkeit geführt, daß kein „einseitiges Übergewicht der Geldquellen“ entstehen dürfe, und das meinte für den hessen-nassauischen Kirchenpräsidenten: daß die Subventionierung durch die amerikanische Besatzungsmacht – von der staatlichen Finanzierung durch die Bundesregierung wußte er bei dem Gespräch mit Eberhard Müller im Oktober 1952 offensichtlich noch nichts – die kirchliche nicht übersteigen dürfe. Bei diesem Grundsatz ist es angesichts der praktizierten Mischfinanzierung der Akademien bis zum heutigen Tag geblieben; ebenso wie bei dem Grundsatz, daß von Bad Boll aus die staatlich gewährten Zuschüsse an die einzelnen fünfzehn Evangelischen Akademien zugeteilt werden.

Der politische Rahmen, den die Bundeszentrale für Heimatdienst, dann in Bundeszentrale für politische Bildung umbenannt, für die Verwendung der Mittel bereitstellte, ist in der Tat so überparteilich gewesen, daß Konflikte zwischen Geldgeber und -empfängern die Ausnahme geblieben sind.

4. Fazit

Dank der grundsätzlichen Bereitschaft der Besatzungsmächte, den Kirchen die Regelung ihrer Angelegenheiten selbst zu überlassen und sie zum geistigen und moralischen Wiederaufbau in Deutschland heranzuziehen, sind Evangelische Akademien als ein neues kirchliches Handlungsfeld, das das *Gespräch zwischen Kirche und Welt* inszenieren und so auch dem Öffentlichkeitsanspruch der Kirche im Nachkriegsdeutschland Geltung verschaffen sollte, zu Trägerinnen politischer Bildung geworden.

Die ihnen gewährte öffentliche Anerkennung verstärkte in den Kirchen die Überzeugung, daß sie aus eigener Kraft eine Zeit schwerer Bedrängnis überstanden und trotz manchen Versagens und Fehlens im großen Ganzen erfolgreich dem Totalitätsanspruch der NS-Diktatur widerstanden hätten. Demgegenüber trat die Erkenntnis der eigenen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus zurück. Der Leiter der Evangelischen Akademie Bad Boll vertrat einen sozialetischen Pragmatismus, der die Volkskirche als Rahmen für die Reintegration und Rechristianisierung potentiell aller auffaßte – gleich welchem politischen und kirchlichen Lager sie in der NS-Zeit angehört hatten.

Eine vertrauensvolle Beziehung zwischen den Evangelischen Akademien und der jungen Bundesrepublik Deutschland entstand durch das dezidierte Eintreten Eberhard Müllers und des von ihm bestimmten Leiterkreises der Evangelischen Akademien für die Politik des Bundeskanzlers in der Frage der Wiederbewaffnung und Westintegration. Diese vertrauensvolle Beziehung hat die Förderungswürdigkeit von Einrichtungen der evangelischen Kirche durch die Bundesregierung bestärkt. Die Evangelische Akademie Bad Boll war eine bevorzugt förderungswürdige Organisation.

Indem die Evangelischen Akademien zu Trägerinnen politischer Bildung in einem demokratischen Staat wurden, trat in der Akademiegeschichtsschreibung die Erinnerung an die politisch belastete Vorläufertradition zurück; statt dessen wurden als Vorgeschichte der Akademiearbeit ‚Widerstands‘-Traditionen, vor allem aber der Neubeginn 1945 akzentuiert. Der Umgang der Evangelischen Akademien mit ihrer Geschichte ist komplexer zum Umgang der westdeutschen Bevölkerung mit ihrer Geschichte in der entstehenden Bundesrepublik, in der die Erinnerung an den Nationalsozialismus und seine Ermöglichungsfaktoren zurücktrat zugunsten eines in die Zukunft gerichteten, ehemalige NationalsozialistInnen integrierenden antitotalitären Wiederaufbaukonzepts.

Eine Erklärung des Rats der EKD vom 6. September 1949 nahm „mit Dankbarkeit und Anerkennung von dem Dienst der Evangelischen Akademien Kenntnis“. Dieser Dienst wurde so beschrieben, daß die Akademien „Menschen in verschiedenen Berufsgruppen ... geistig als auch seelsorgerlich für die rechte Erfüllung der Verantwortung ausrüsten, die ihnen als Christen in ihrem Beruf gestellt ist“. Gleichzeitig wurde anerkannt, daß die Akademien „damit in Verantwortungsbereiche der Christenheit vorgestoßen“ sind, „denen immer stärkere Beachtung seitens der Kirche gebührt“. Sie hätten „außerdem in bedeutsamem Ausmaß Kreise, die bisher der Kirche fern ständen, mit ihr ins Gespräch gebracht“.³¹

Bei dieser Gratwanderung zwischen Kirche und Welt wies Eberhard Müller das prophetische Amt der Kirche zurück und trat stattdessen für ein sozialetisches Konzept ein, das die Bindung an eine christliche Partei nahelegte und den Politikern zugleich die politische Entscheidung allein zusprach. Zeigte sich hier nicht eine Kontinuität mit dem vordemokratischen Ideal eines christlichen Staats, also eine nationalprotestantische Kontinuität auch bei den Akademien? Inwieweit realisierte dies sozialetische Konzept den Citoyen und die kritische Staatsbürgerin? Das Bewußtsein dieser nationalprotestantischen Kontinuität spricht sich aus in der sicher scherzhaft gemeinten, aber durchaus zutreffenden Charakteristik der Akademien als „Hofprediger der Demokratie“, die von Johannes Doehring stammt, einem der Akademiedirektoren von Loccum und Sohn des Hofpredigers Bruno Doehring.

Die Gruppe innerhalb des Protestantismus, die sozialetisch das prophetische Amt der Kirche vertrat, hatte ihr Modell unter den Bedingungen der NS-Diktatur entwickelt. Wie war das Wächteramt der Kirche in den demokratischen Pluralismus einzupassen, zumal wenn die politische Entscheidung gegen die Regierungspolitik gerichtet war? Eine Konsequenz aus dem hier beschriebenen Konflikt scheint mir zu sein, daß das kritische Wächteramt wahrzunehmen bedeutet, im Eintreten für Minderheiten und Minderheitsmeinungen eine Minderheitsposition in der Gesellschaft zu riskieren. So liegt ein Ergebnis des Nachforschens der Geschichte Evangelischer Akademien darin, nach für die Demokratie adäquaten sozialetischen Konzepten zu fragen.

³¹ EZA (Berlin) 2/84/3500/1–3.

Anschriften der Mitarbeiter/innen

PD Pfr. Dr. Hans-Martin Kirn, Lange Furche 52, 72072 Tübingen

Dr. Gisela Möncke, Bonner Straße 18, 80804 München

Dr. Konrad Rahe, Schmiedekoppel 114, 23611 Bad Schwartau

Akademiedirektorin PD Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz,
Evangelische Akademie Arnoldshain, 61389 Schmitten/Taunus

Prof. Dr. Christoph Strohm, Ruhr-Universität Bochum, Evang.-Theol. Fakultät,
Universitätsstraße 150, 44780 Bochum

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Christoph Riedweg: *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus) (= *Classica Monacensia*. Münchener Studien zur Klassischen Philologie 7), Tübingen (Gunter Narr Verlag) 1993, 10, 136 S., kt., ISBN 3-8233-4866-3.

Im Rahmen seiner Habilitationsschrift zu Ps.-Justin, *Ad Graecos de vera religione*, bisher mit dem Titel *Cohortatio ad Graecos* zitiert, hat der jetzt in Mainz lehrende klassische Philologe Christoph Riedweg auch die orphischen Texte OF 245 und 247, das sog. Testament des Orpheus, eingehend behandelt. In der hier vorliegenden Studie sind die früheren Ergebnisse aufgegriffen, wesentlich überarbeitet und ergänzt worden.

Nach einer für seine eigene Arbeit programmatischen Einleitung, die die Grundzüge der bisherigen Forschung darstellt (1–5), wendet sich der Verf. der Überlieferungsgeschichte der hier behandelten orphischen Texte zu. Er kann überzeugend nachweisen, daß man – entgegen der bisherigen Forschung – lediglich von zwei Rezensionen ausgehen kann, nämlich der Urfassung und der aristobulischen Überarbeitung (6–24 mit der entsprechenden Stemma), die dann beide in der sog. Tübinger Theosophie (5. Jhd.) einer Synthese zugeführt wurden (z.B. 19). Die Urfassung und die aristobulische Überarbeitung werden – methodisch korrekt – jeweils gesondert durch den griechischen Text, eine Übersetzung und einen kritischen Kommentar dargestellt (27–43).

Von der Urfassung sind 21 Verse erhalten, deren Hauptzeuge Ps.-Justin, *Ad Graecos* ist, der seinerseits Ps.-Justin, *De monarchia* verwendet. Während der Text von Ps.-Justin (*Ad Graecos*) nach der Einschätzung des Verf. aus dem 4. Jhd. stammen dürfte, ist das darin verarbeitete Material, d.h. die Urfassung der orphischen Texte, wesentlich früher anzusetzen, da Aristobul um 150 v.Chr. bereits eine Version zitiert, die deutliche Spuren einer Überarbeitung zeigt. Auch Clemens von

Alexandrien kannte die Urfassung, darüber hinaus aber auch die aristobulische Version. Mit Hilfe der Texte bei Clemens können fehlerhafte Lesarten in den beiden, von Riedweg klar herausgearbeiteten Fassungen korrigiert werden (vgl. z.B. 40).

Nach der Erarbeitung der Textgrundlagen für die beiden Versionen wendet sich der Verfasser zunächst der Urfassung zu. Die eingehende Interpretation dieses Textes zeigt in aller Klarheit, daß man schwerlich von einem „Testament des Orpheus“ sprechen kann, sondern vielmehr von der Imitation eines orphischen Hieros Logos. Dies betrifft nicht nur einzelne Wendungen der Urfassung (48–50), sondern die Struktur des gesamten Textes. Diese ließe sich nämlich – darin besteht ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Forschung – als orphischer Mysterienlogos verstehen mit den Elementen Vorrede, feierliche Anrede, Übergabe (παράδοσις) und Aufforderung zur Geheimhaltung (50–54). Dieses Ergebnis ist um so bedeutsamer, als bisher kein ganzer orphischer Hymnus dieser Art erhalten ist: OF 245 stelle somit ein wichtiges literarisches Zeugnis für solch einen orphischen Hieros Logos dar. Der Autor des Gedichtes, der mit orphischen Schriften (55–62), Homer und Hesiod (64–69) vertraut sei, versuche mit Hilfe stoischer Gedanken (62–64) die Wirksamkeit Gottes in der Welt aufzuweisen. Besonders aber Vers 13 mache deutlich, daß es sich um einen jüdischen Autor handle; denn die eindeutig monotheistische Vorstellung, die hier ausgesprochen ist („nicht gibt es irgendeinen anderen außer dem großen König“), läßt sich nach Riedweg kaum aus dem Munde eines paganen, nicht-jüdischen Autors denken (vgl. bes. 61 f.).

Nicht weniger bedeutsam sind die Ausführungen des Verfassers zur aristobulischen Überarbeitung. Entgegen N. Walter, der sich eingehend mit diesen Texten beschäftigt hat, ist die aristobulische Rezension ein einheitliches Gebilde (73–79). Der Autor kann aufgrund der deutlichen Anspielungen auf Abraham und Moses

nur ein Jude gewesen sein. Das Ziel dieses Autors (evtl. Aristobulos selbst: 95–101) besteht darin, die stoischen Elemente der Urfassung zurückzudrängen (79–95), um statt dessen mit Hilfe der platonisch-aristotelischen Theologie die Transzendenz Gottes stärker hervorzuheben. Anspielungen auf Ps.-Aristoteles, *De mundo*, die in der aristobulischen Rezension sichtbar werden, liefern am Ende ein überraschendes Ergebnis: diese Rezension ist nicht nur ein *terminus ante quem* (vor dem 2. Jhd. v. Chr.) für die Urfassung des orphischen Hieros Logos, sondern zugleich für die in der bisherigen Forschung unterschiedlich eingeordnete pseudo-aristotelische Schrift (89–94).

Eine Zusammenfassung (102–106), eine Bibliographie (107–119) und Indizes (120–136) beschließen diesen Band. Die methodisch klare und in der Durchführung übersichtliche und stringente Untersuchung stellt nicht nur für Philologen ein wichtiges Werk dar; es ist darüber hinaus für die Erforschung der theologischen und philosophischen Strömungen der hellenistischen Zeit eine Arbeit, die – wenn sie auch nur einen kleinen Ausschnitt dieser Epoche behandelt – sehr anregend ist.

München

Thomas Böhm

In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini. Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of R.A.B. Mynors by C. E. Nixon and Barbara Saylor Rodgers, Berkeley-Los Angeles-Oxford (University of California Press) 1994, 10, 735 S., Ln. geb., ISBN 0-520-08326-1.

Die im Jahre 1433 von dem Humanisten Johannes Aurispa in Mainz entdeckte Sammlung lateinischer Panegyriker, die neben der bekannten Lobrede des Jüngeren Plinius auf Trajan (vom J. 100) noch weitere 11 Preisreden gallischer Rhetoren auf regierende Kaiser (von Maximian bis Theodosius) enthält, erfreut sich gerade in den letzten Jahren einer regen Aufmerksamkeit (vgl. z.B. W. Portmann: Geschichte der lateinischen Panegyrik, 1988). Zwar wurden diese Dokumente seit dem 19. Jh. mehrfach wissenschaftlich ediert (von Baehrens, Galletier, Paladini-Fedeli), allgemeine Anerkennung fand jedoch erst die hier zugrunde gelegte Bearbeitung von R. A. B. Mynors (Oxford 1964), da darin „umfassende Sprach- und Sachkenntnisse und ein feinnerviges Stilgefühl, Präzision und Intuition“ zusammen-

kommen (W. Schetter, *Gnomon* 39, 1967, 507). Was die Übersetzungen betrifft, so wird nunmehr erstmals eine vollständige Übertragung ins Englische vorgelegt (freilich zu Recht ohne den wiederholt getrennt herausgegebenen Panegyricus des Plinius). Dabei hat man sich erfolgreich bemüht, Satzbau und rhetorischen Stil dieser gewiß eigenartigen Kunstwerke nachzuahmen, die in ihrer reifen Latinität würdige Gegenstücke zur poetischen Panegyrik Claudians darstellen. Trotzdem leidet darunter keineswegs das Verständnis, weil man sich nicht scheute, die ungewöhnlich langen Sätze immer wieder zu zerteilen.

Die allgemeine Einführung vermittelt in erfreulicher Präzision und Kürze alles Wissenswerte über Geschichte des *γένος πανηγυρικόν*, Einteilung und Verfasser des gallischen Corpus (ärgert sich freilich noch immer die unterschiedliche Zählung), Sprache und literarischen Charakter, Beziehungen zum Kaiserhof, Überlieferungsgeschichte und schließlich über den historischen Wert. Hierbei wird entgegen der gängigen Abwertung der Panegyrici als bloßer Kunstprodukte (aufgrund von Topik und leerer Formelhaftigkeit) zu Recht deren historische Bedeutsamkeit herausgestellt, die vor allem in den unmittelbaren Einblicken in das politische Tagesgeschehen liege. Hierbei gibt man freilich zu bedenken, daß stets der gallische Blickwinkel im Auge zu behalten sei, aber auch das Bestreben der Autoren, bei der Schilderung historischer Abläufe und kriegerischer Aktionen die besondere Qualität der Kaiser zu illustrieren und nicht die Zuhörer über sachliche Details zu informieren.

Aus dem reichen Kommentar, dem jeweils eine eigene Einleitung über Verfasser, Datierung und historische Bedeutung vorangestellt ist, kann nur auf einiges eingegangen werden. Gespannt ist man natürlich auf die Stellen, aus der sich die religiöse Einstellung Constantins d. Gr. in gewissen Stationen seines Aufstiegs ablesen läßt. Dies trifft insbesondere auf die bekannte „pagane Vision“ wahrscheinlich im Tempel des gallischen Ortes Grand (in den Vogesen) zu (Pan. VII 21, 3 ff.). Sie wird bekanntlich allgemein als Lösung von der Herculesverehrung der tetrarchischen Ordnung Diokletians und Hinwendung zum weltumspannenden Solkult verstanden, den der Kaiser bis in die zwanziger Jahre hinein pflegte. Bereits hier fällt eine betonte Zurückhaltung bei der Kommentierung auf, sowohl was die Information des Panegyrikers über die

kaiserlichen Pläne betrifft, wie auch hinsichtlich der religiösen Bedeutung und des Rückgriffs auf Augustus (bes. auf die 4. Ekloge Vergils), zumal die Verbindung von Sol und Apollo nur angedeutet wird. Dagegen sei der Anspruch auf die Welt-herrschaft deutlich herauszuhören. Damit wird zumindest die rein literarische Interpretation von B. Müller-Rettig (*Der Panegyrikus des Jahres 310 auf Konstantin d. Gr.*, Stuttgart, 1990, 337) abgelehnt. Bei der Deutung der durchwegs unpersönlich gehaltenen Bezeichnungen für die höchste Gottheit, welcher Constantin den Sieg an der Milvischen Brücke verdankte (Pan. XII), gibt sich der Kommentator erneut außerordentlich vorsichtig. Er schließt sich weder einer andeutungsweise christlichen Erklärung an (so einst J. Vogt) noch einer neuplatonischen Sichtweise (so J. Straub), sondern meint, daß der heidnische Lobredner entweder nicht recht verstanden habe, was das Christentum forderte oder es vielleicht nicht billigte. Man könnte sicherlich noch weiter gehen und sagen, daß der Autor von der christlichen Deutung eines Laktanz und Euseb noch gar nichts wußte. Dagegen bleibt fraglich, ob die hilfreichen *caelestes exercitus*, die Nazarius im J. 321 einführt (Pan. IV 14,1), tatsächlich als bewußte Zurückweisung der christlichen Interpretation einzustufen sind. Schließlich zeigt sich jene betonte „Epoche“ im Urteil auch bei Pacatus, wo der Kommentator die Entrüstung des Sprechers über die Todesstrafen gegen den Asketen Priszillian und seine Gefährten in Trier (darunter eine Frau) lediglich als abschreckend für einen kultivierten Mann einstuft, welcher der toleranten Haltung nicht ferngestanden habe, wie sie Symmachus in dem berühmten Streit um den Victoriaaltar bewies.

Die herausgegriffenen Beispiele zeigen, daß die beiden Herausgeber ein zuverlässiges Arbeitsinstrument geschaffen haben, das durch die beinahe lückenlose Einarbeitung der Sekundärliteratur sicherlich rasch zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk für das so ereignisreiche 4. Jh. n.Chr. werden wird.

Erlangen

Richard Klein

Wilhelm Geerlings / Hildegard König (Hrg.): *Origenes. Vir ecclesiasticus*. Symposion zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt (= Hereditas. Studien zur Alten Geschichte 9), Alfter (Verlag Norbert M. Borengässer) 1995, 103 S., geb., ISBN 3-923946-27-9.

Der vorliegende Band geht auf ein Symposium anlässlich des 60. Geburtstags von Prof. H.-J. Vogt (Tübingen) zurück, der in zahlreichen Publikationen zu Origenes die Rezeption und das Verständnis dieses Theologen der Alten Kirche in Deutschland wesentlich gefördert hat. Dieser Ehrung ist auch der erste Beitrag von W. Geerlings gewidmet, dessen Geburtstagsrede (9–13) mit reichen Hinweisen auf den Ursprung des Geburtstagsfestes abgedruckt ist. Der folgende Aufsatz von P. Angstenberger beschäftigt sich mit der Wirkungsgeschichte des Origenes auf Didymus und Basilius von Cäsarea in der Deutung von 2 Kor 8,9: »Der reiche und der arme Christus. Origenes' Weg gegen falsche Alternativen« (15–25). Der Verf. betont hier zu Recht, daß diese drei Theologen – anders als etwa Eusebius von Cäsarea (21 f.) – den Vers des 2. Korintherbriefes als christologisches Modell verwenden, um zugleich die Kenose in der Inkarnation (Armut im Sinne von *πτωχός*) bei gleichzeitiger Gottheit Christi (der reiche Christus) auszulegen (17–21).

Der Beitrag von Th. Kobusch, »Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie« (27–44) behandelt zunächst sehr aufschlußreich den Philosophiebegriff des Origenes: Die Erkenntnis der wahren Philosophie Christi wird durch das weltliche Wissen im Sinne einer Propädeutik ermöglicht. Von hier aus kritisiert Origenes die Philosophen. Der Hauptvorwurf an diese Adresse, besonders auch an die Platoniker, besteht für ihn darin, daß sie das menschliche Leben als Grundlage der Philosophie vergessen und durch das Theoretisieren ihre Lehre vom praktischen Leben abgekoppelt hätten (27–34). Über diese grundsätzlichen Überlegungen von Th. Kobusch hinaus wäre weiter zu prüfen, ob ein solcher Vorwurf in jeder Hinsicht gerechtfertigt ist, vor allem in der Auslegungstradition des delphischen Spruches »Erkenne dich selbst!«; denn gerade dieser delphische Spruch war eine der Grundlagen, die Plotin – aber z.T. schon Alexander von Aphrodisias – in aller Breite systematisch entfaltet hat. Für Plotin wenigstens läßt sich zeigen, daß seine Art von Philosophie als Lebensform verstanden werden kann, die gerade auch das Moment der Freiheit zu integrieren versucht, was Th. Kobusch in seinen weiteren Überlegungen als zentralen Ansatz des Origenes m.E. zu Recht herausstellt (35–42). Nicht zu übersehen ist, wie es auch die abschließenden Hinweise des Verf. zeigen (43 f.), daß Origenes mit seiner an der Freiheit orientierten Philoso-

phie eine bedeutende Wirkungsgeschichte erzielt hat, die zumindest bis ins Mittelalter reicht.

Eine ähnliche Wirkungsgeschichte bis in die Renaissance läßt sich auch für das Thema des Beitrages von H. König zeigen (»Christus – ἡνίοχος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes«; 45–58). Die Verf.in beschäftigt sich hier vor allem mit einer Deutung des Motivs vom Wagenlenker bei Origenes, für den es entscheidend ist, wie Christus sein Gespann (die Menschen) in Besitz nimmt. H. König vergleicht den Ansatz des Origenes vor allem mit Clemens von Alexandrien und Philo (Bei Ihrer Philo-Deutung verweist sie zusätzlich auf Albinos [56 Anm. 29 mit der Edition von Hermann aus dem Jahre 1880]; nach den Untersuchungen von J. Whittaker muß es wohl Alkinoos heißen; zudem wäre dessen Edition zu verwenden).

In einem sehr erhellenden Aufsatz geht Chr. Marksches der Bedeutungsgeschichte von οὐσία bei Origenes und Ambrosius nach (»Was bedeutet οὐσία? Zwei Antworten bei Origenes und Ambrosius und deren Bedeutung für ihre Bibelerklärung und Theologie«; 59–82). Speziell für Origenes in seiner Auslegung der vierten Bitte im Vater-Unser kann er unter Rückgriff auf R. Cadiou nachweisen, daß Origenes hier gegenüber den platonischen Elementen vor allem stoische Partien eines Handbuchs von Herophilus verwendet und damit auch das im griechischen Text auffällige ἐπιούσιος zu erklären versucht (60–74). Ebenso erhellend sind die Überlegungen des Verf. zu Ambrosius (75–81). Die Bedeutung der Ausführungen von Chr. Marksches liegt aber nicht nur in einer Spezialuntersuchung zu diesen beiden antiken Autoren, sondern sie ist auch in dem Aufweis zu sehen, welchen konzeptionellen Beitrag die Verwendung von Philosophemen für die Ausgestaltung der christlichen Theologie und Exegese hat. Seine Darlegungen sind in diesem Sinne paradigmatisch.

Der Beitrag von E. Schockenhoff, »Kirchliche Autorität als Hilfe zum Christsein? Zwei Antworten der frühen Kirche« (83–93), stellt zwei Grundmodelle bezüglich dieser Frage vor. Das maieutisch-helfende Modell sieht der Verf. in der Freiheitslehre des Origenes verwirklicht (85–87). Die Funktion des Lehrers bestehe im Sinne des Origenes darin, den Schüler anzuleiten, daß dieser zur eigenen Einsicht gelangt. Weil es aber unterschiedliche Vollkommenheitsgrade gebe, bedürften die Menschen auch einer un-

terschiedlichen Anleitung und Hilfe. Demgegenüber übe in einem konstitutiv-abhängigen Modell, z.B. bei Kierkegaard (87–89), die äußere Autorität des Lehrers eine Katalysatorfunktion aus: Nur durch den Lehrer könne der Mensch aus seiner Situation befreit werden; da aber kein menschlicher Lehrer genüge, bedürfe der Mensch der Autorität Gottes. E. Schockenhoff zeigt sodann auf, wie bei Augustinus beide Modelle aufeinandertreffen und zwischen den Früh- und Spätschriften keine Vermittlung beider Modelle möglich ist (89–92). Für die heutige Zeit, in einer demokratischen Lebenskultur, sei allein die Antwort des Origenes zu verantworten, um für das Christentum einen Weg in die Zukunft zu weisen (93).

Der letzte Beitrag dieser Festgabe, der von G. Ziegler verfaßt ist (»Der *iubilus*. Seine Beschreibung und Deutung bei Origenes, Augustinus und im frühen Mittelalter«; 95–100) beschäftigt sich, ausgehend von der Liturgiereform zur Zeit Karls des Großen, mit den unterschiedlichen Auffassungen und Einordnungen des *iubilus* bis hin zu Amalarius von Metz. Die hier aufgezeigte Entwicklung mit den entsprechenden Hinweisen zur Musiktheorie stellt einen wertvollen Beitrag auch für die Liturgie- und Musikwissenschaft dar. Der Aufsatz könnte ein Anreiz sein, für die mittelalterliche Musiktheorie weitere Überlegungen zur Wirkung von Augustins Schrift *De musica* und den dazugehörigen Fragen einer neuplatonischen Theorie von Harmonie zu erarbeiten, die zugleich die pythagoreische Zahlen- und Musiktheorie aufgreift.

Insgesamt stellt der Band, dem eine Veröffentlichungsliste des Jubilars zu Origenes beigegeben ist (101–103), einen wertvollen Beitrag zu einzelnen Themen der Origenes-Deutung dar.

München

Thomas Böhm

Philip Rousseau: *Basil of Caesarea* (= The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley-Los Angeles-Oxford (University of California Press) 1994, 20, 412 S., geb., ISBN 0-520-08238-9.

Etwas ratlos hält man ein Buch zu Basilius von Cäsarea in der Hand, in welchem der Autor erklärt: „Theological ideas will not tell us much about Basil, even though they may have been developing in Basil's head“ (94). Wenn uns nicht theologische Themen und die Art ihrer Behandlung in Schriften und Briefen etwas über Basilius

verraten können, was bleibt von einem überragenden Bischof und vorzüglichen Theologen? Die überwiegende Zahl seiner erhaltenen Schriften sind Predigten, ein Großteil davon Bibelexegesen oder Auseinandersetzungen mit theologischen Gegnern; die wenigen Bücher, die er verfaßte, sind theologische Streitschriften, die durch konkrete Kontroversen provoziert worden sind (*Adversus Eunomium* I–III; *De spiritu sancto*). Klammert man all dies weitgehend aus, bleiben noch die Briefe, die allerdings in ansehnlicher Zahl vorhanden sind. Doch auch in diesen dreht es sich oftmals um Basilios' Verteidigung der eigenen theologischen Position gegenüber den von ihm als häretisch empfundenen Gruppen. Ließe man all dies beiseite und betrachtete nur die Zeugnisse, die von den Beziehungen eines großen Bischofs zu Repräsentanten des römischen Staates sprechen, eines Familienmitgliedes zu den Seinen und eines Freundes zu Freunden, und nähme man noch seine Ausführungen zum Thema Askese hinzu, dann läge zwar immer noch genug Stoff vor, um eine stattliche Monographie zu schreiben, doch könnte man diese mit „Basil of Caesarea“ überschreiben? Der Vf. beweist denn auch mit seinem Buch, daß er seine apodiktische Aussage nicht ganz so scharf verstanden wissen will. Zwar betrachtet er als namhafter Kenner der asketischen Literatur seinen Protagonisten vor allem aus dem Blickwinkel eines an „holy men“ interessierten Historikers, wendet sich aber dann doch auch in Kapiteln wie „The Philosophic Life“ (61–92) und daran anschließend in „Eunomius“ (93–132) dem „Philosophen“ und „Theologen“ zu. Doch der Vf. schränkt ein: „We shall study the debate, rather, as a circumstance of his (sc. Basilios') life, within which his own more personal sense of vocation, of the possibilities open to him, of necessary method, was able to take shape.“ (94)

Am Anfang der Untersuchung stand das Bild eines typischen Bischofs des 4. Jh.s, wie der Vf. dem Leser im Vorwort gesteht. Am Ende seiner Studien sei er allerdings zur Erkenntnis gelangt, daß Basilios vielleicht eher ein Außenseiter gewesen sei, der nicht wirklich erfolgreich war (XIII). Doch gerade als Antityp eines Bischofs könne er wiederum als repräsentativ gelten, da keiner der damaligen kirchlichen Amtsträger sich so recht darüber klar gewesen wäre, was es denn bedeutet habe, ein Bischof zu sein (XIII). Auch wenn man dieser Verallgemeinerung mit Blick auf die sich inmitten einer wechselvollen Po-

litik erst herauskristallisierenden Kirche vis-à-vis des Staates partiell zustimmen wird, so ist doch nicht zu verkennen, daß zur Zeit des Basilios das kirchliche Amt eines Bischofs in Kleinasien bereits eine lange Tradition besaß und Basilios einer christlichen Familie entstammte, in der die Übernahme des Bischofsamtes offensichtlich keine Außergewöhnlichkeit darstellte (Basilios selbst hebt die Bedeutung der Erfahrung in kirchlichen Dingen hervor, cf. 7.14; außer ihm werden noch zwei seiner Brüder Bischöfe; der Bruder seiner Mutter ist Bischof etc.). Praktische Erfahrung brachte Basilios offenkundig mit. In organisatorischen Fragen bewies er eine außerordentlich glückliche Hand, wenn er auch in den neu aufgebrochenen und traditionellen Antworten baren theologischen Kontroversen manchmal unsicherer wirkte und nicht immer die Lösungen selbst gefunden zu haben scheint. Auch wenn Inhalte und Strukturen noch im Werden waren, was in diesem Buch zu Recht herausgehoben wird, einen an seiner Aufgabe als Bischof (als Theologen schon) zweifelnden Basilios bieten die Quellen kaum.

Ein Blick auf die Anlage des Buches verdeutlicht die Schnitte, die der Vf. für Basilios' Leben vorgenommen hat: I. „A Cappadocian Family“ (1–26); II. „Athens“ (27–60); III. „The Philosophic Life“ (61–92); IV. „Eunomius“ (93–132); V. „City and Church“ (133–189); VI. „The Ascetic Writings“ (190–232); VII. „Basil on the World Stage“ (270–317); IX. „We Seek the Ancient Fatherland“ (318–349); in drei Appendices werden behandelt: „Valens's Visits to Caesarea“ (351–353); „The Formation of the Asceticism“ (354–359) und „The Date of Basil's Death and of the Hexaemeron“ (360–363; Vf. setzt sich mit Maravals Frühdatierung von Basilios Tod auf 377 auseinander – zu erwähnen gewesen wäre aber auch die nur im Lit.-verz. aufgeführte Arbeit von A. D. Booth, 252–255 –, kommt aber zu dem Schluß: „(The date of) Basil's death is by no means finally established“, 362); es folgen eine Bibliographie (365–389), die reichlich englischsprachige und auch mit Einschränkungen französische Literatur bietet – ein Werk wie P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée* [ThH], Paris 1932 sucht man vergeblich –, die deutschsprachige jedoch in drastischer Weise vernachlässigt – beispielsweise fehlt jeder Hinweis auf die vielfach gelobte und inzwischen in BGL vollständig vorliegende dreibändige Übersetzung und Kommentierung der Basiliosbriefe

von W.-D. Hauschild –, ein „General Index“ (391–397) und ein „Index of Citations“ aus den Schriften des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa (399–412).

Hauptquelle für das Lebensbild des Basilius bilden (neben Greg. Naz., Or. 43) dessen Briefe. In einem für angelsächsische Verhältnisse erstaunlich hohem Maß nimmt der Vf. in Fußnoten zu auftauchenden Detailfragen wie Sprach- und Datierungsproblemen Stellung. Hilfreich für den Leser ist die vielfache Verzahnung von Themen, die wie ein Kommentar in nuce durch die Anmerkungen hindurch geboten wird. Manchmal allerdings gewinnt man den Eindruck, daß der Vf. den Aussagen des Basilius vertraut, ohne dieselben in Intention und Absicht einer kritischen Betrachtung zu unterziehen.

Wie nun belegt der Vf. seine Hauptthese von Basilius als einem erst auf der Suche nach dem rechten Bischofsbild sich befindenden atypischen Bischofstypus?

Im Eröffnungskapitel wird Basilius inmitten seiner wohlhabenden, seit langem christlich gewordenen Großfamilie gezeigt, wenn auch Auskünfte aus seinen eigenen Schriften für diese Zeit bis zum Studium in Athen weitgehend fehlen. Doch das Wenige (12) stimmt mit dem überein, was der von Basilius' Bruder Gregor verfaßten Vita zu entnehmen ist. Die Familienbande waren eng, und vor allem die Großmutter Macrina und die gleichnamige Schwester übten einen starken asketischen Einfluß auf die Familie aus.

Das Bild der christlichen Großfamilie, das im Fall des Basilius nichts auffälliges aufweist, läßt jedoch kaum die anachronistischen Fragen zu, die der Vf. stellt und auf die er eine Antwort sucht: „When ... was (it) that Basil decided his family mattered? Ob Basilius je danach gefragt hat? Zu bezweifeln ist auch, ob die durch die politische Toleranz neugewonnene Freiheit allgemein zu „Ängsten“ geführt hatte und zum Wunsch, „to escape from the style of Christianity that family traditions had in some instances come to represent“ (17). Der Wunsch nach Bekehrung bietet keinen Hinweis auf ein zwiespältiges Verhältnis zu seiner Familie. Auffallend ist ja gerade, daß man keinen genauen Zeitpunkt für die Bekehrung bei ihm angeben kann. „Bekehrung“ war ebenso ein Topos wie „Askese“ und „Rückzug“. Basilius' Freund, Gregor von Nazianz etwa, berichtet in seiner Grabrede für Basilius (Or. 43) von einem geistlichen Leben ohne wirkliche Brüche. Und, betrachtet man sich die Beschreibungen des vornehmen Familienre-

fugiums Annisi (p.14), in welches sich Basilius zurückziehen konnte, so scheint es ein weiter Weg von ihm bis zum Einsiedler mit Büchern und Totenkopf zu sein. Auch kontinuierliches geistliches Wachstum war eben ein Topos. Bekehrung, Wachstum und Askese wurden erlebt, doch im Nachvollzug der Schrift und in eine Sprache gebracht, die mit der Schrift korrespondierte. Darum ist es *kein* Widerspruch, wenn es heißt, daß Basilius die Weisheit dieser Welt verschmähte und das Licht der Wahrheit des Evangeliums ergriff, und zugleich im selben Glauben allmählich reifte (22f.). Die Probleme wären klarer geworden, wenn herausgearbeitet worden wäre, wie „Familie“ bei Basilius zu deuten ist und von ihm gesehen wurde (z. B. als ecclesiola etc.) (26; 161; 169; 180; 202).

Auch die Arbeitshypothese, die dem zweiten Kapitel vorangestellt ist, macht skeptisch, „that his (Basilius') acquaintance with classical literature in general and his years of study at Athens in particular allowed him to recognize and resolve in his own way a fundamental problem. The heritage of Greek culture ... were like dragons to be faced and fought with. Only after that confrontation could one embark upon an endeavour proper to oneself.“ (27) Bild oder Wirklichkeit, fragt man sich? Ist der Wunsch, „proper to oneself“ zu sein, kein allzu neuzeitlicher? Der Vf. muß denn auch zugeben, daß er damit nicht behaupten will, „that Basil was aware as yet of such a disposition in himself“ (28). Wenn dem aber nicht so war, wie wurde Basilius dann in seiner Entwicklung durch Brüche geprägt?

Ich mache einen Sprung und lasse die zur Diskussion nicht minder herausfordernden Ausführungen zu Eunomius und Basilius beiseite, übergehe auch die den Kenner verratenden, scharfsichtigen Bemerkungen zu „Basilius und Askese“, um nochmals in den Abschnitten „Stadt und Kirche“ und „Basilius auf der Weltbühne“ dem untypischen Typ zu begegnen.

Im ersten dieser drei Kapitel formuliert der Vf. eine neue Arbeitsfrage: „Did his (Basilius') initial years as a priest help him to set in place a lasting sense of direction?“ (134) Trotz des Problems, daß Basilius über die Zeit vor seinem Bischofsamt wenig berichtet („There is a striking gap in his collected letters“, 134), liest der Vf. an Basilius' Eintreten für die Notleidenden der Hungersnot in Cäsarea der Jahre 368/369 und an der vielleicht in diese Zeit zurückreichenden Errichtung der berühmten „Basileias“ als „lasting sense of direction“ das Eintreten für die Armen ab (Belege für

eine Datierung der Basileias in die Zeit der Hungersnot liegen keine vor; wir wissen aus dieser Zeit lediglich von Armenspeisungen und Krankenpflege; mag sein, daß die Idee für eine Institutionalisierung hieraus erwachsen ist; gewöhnlich wird die Errichtung erst in die Zeit seines Bischofsamtes, und zwar in die Jahre 372–374 angesetzt). In der Betonung der hohen Bedeutung, die die soziale Frage für Basilius besaß, wird man dem Vf. zustimmen, doch sie kennzeichnet nicht nur Basilius, sondern gehört zu einem der wichtigen Themen der drei Kappadozier (zur *πρωτογραφία* etwa cf. SC 384,260). Ein anderes wichtiges Thema, auf das der Vf. zu sprechen kommt, ist Basilius' „christliche Politik“ (*ἡ κατὰ Χριστὸν πολιτεία*), vor allem sein Kampf gegen den paganen Kult in der Stadt (175–182). Dabei wird das Spagat spätrömischer Herrschaftsstruktur deutlich. Auch wenn der Bischof einen anderen Einfluß als etwa der Präfekt ausübte, „yet the persons and circumstances he (der Bischof) hoped to touch and control were the objects of similar ambitions in those men also. It was not a matter of separate spheres of responsibility but of power contesting power in a single arena.“ (176) Nicht nur die Spannung zwischen Stadt und Gemeinde, sondern auch das Gefälle zwischen der eschatologischen Größe „Kirche“ und der Gemeinde als einer soziologischen Gegebenheit in der Stadt (188f.) waren Basilius bewußt. Vermutlich hat vor allem letzteres zur Frustration und zur Enttäuschung des Basilius beigetragen (189), es führte allerdings auch zur Reflexion und dem unablässigen Bemühen, die Gemeinde in der Stadt und das Stadtwesen selbst mit aller Kraft und im Glauben an die Erfüllbarkeit aller Gebote des Herrn (cf. K. Koschorke, *Spuren der Alten Liebe*, Paradosis 32, Freiburg 1991, 87–96) dem Ideal der „Stadt Gottes“ anzunähern (wohl darum Basilius' Kirchenkritik und Ruf zu Umkehr und Gehorsam, seine „Konzentration auf Verkündigungsauftrag, Rügepflicht und Vorbildgebung“ des kirchlichen Amtsträgers und seine Annahme, daß die Aufgaben des Amtsträgers bei aller Unterscheidung der *τάγματα* grundsätzlich allen Christen gleichermaßen aufgetragen sind, cf. Koschorke, 7–16, 212, 234; Rousseau 192). Gerade in der Zerreißprobe zwischen Gemeinde und Stadt hatte Basilius aufgrund seines sozialen Wirkens ein vorbildliches Geschick und erfreute sich unter Valens eines „nahezu singulären Freiraum(s)“ (Hauschild, 305).

Mit dem Bewußtsein um die Differenz

zwischen der aktuellen Situation der Gemeinde und der im Evangelium geforderten und in Aussicht gestellten Kirche verbindet sich bei Bischof Basilius, wie der Vf. offen legt, „a growing awareness of place“ und „a clear sense of the geography of his world“ (270). Doch auch seine Metropolitik für Bischofsstühle als Metropolit von Kappadokien, die Neuorganisation seines Sprengels und die Entfaltung einer weitläufigen Korrespondenz, mit der er zu den brennenden kirchenpolitischen Tagesfragen Stellung bezog, sprechen eher für das Selbstbewußtsein, mit der er sich auch an diese Aufgabe heranmachte, als für ein gespaltenes Verhältnis zu Amt und Aufgabe (278). Selbst die Rückschläge der Jahre 373/374, in denen er verschiedener Häresien verdächtigt wurde und gleichzeitig mit Krankheiten zu kämpfen hatte, trieben ihn nochmals an, aus der Einsamkeit heraus schriftstellerisch („Über den Heiligen Geist“) und schließlich noch einmal kirchenpolitisch zur Union von West und Ost im Kampf gegen Eustathius (wenn auch, was den Westen betraf, vergeblich) anzutreten. Darin, daß Basilius am Ende seines Lebens ein Mann „by now weary, isolated, and robbed of many hopes“ geworden war (317), wird man zweifelsohne zustimmen. Zu Recht beschließt der Vf. sein Buch jedoch nicht mit dieser Bemerkung, sondern zeigt mit einem letzten Kapitel, daß die Enttäuschung gegenüber der Welt nur die hartnäckige Hoffnung und das selbstbewußte Denken des Basilius zum Ausdruck bringt, daß das Vaterland des Christen, nachdem er sich ausstreckt, jenseits dessen liegt, was er selbst sich schaffen kann (318).

Wägt man die Argumente des Vf.s ab und liest erneut die (oftmals dankbarerweise extensiv zitierten) Quellen, so neigt man am Ende dazu, die paradoxe These des Buches von Basilius als dem untypischen Bischofstyp, der wegen seiner „eccentricity and insecurity ... in another way“, „typical“ sein soll, nur mit einer entscheidenden Akzentverschiebung zu akzeptieren. Unter Berücksichtigung des dem Enkomion Eigenen wird man Gregor von Nazianz zustimmen und für richtiger halten: Basilius war bereits zu Lebzeiten ein nicht typischer Typus eines Bischofs, bevor er bald nach seinem Tod als der „Große“ gepriesen wurde. Mit seiner klaren Sicht, Beschreibung und Ausübung des Bischofsamtes, wie er es verstand, wirkte er enorm prägend. Denn anders als mancher seiner zeitgenössischen Kollegen wußte er recht genau, was ein Bischof

war (oder wenigstens sein sollte), und er hat sich nicht geschaut, selbst diese Funktion zu begleiten und anderen zu dieser Position zu raten (ähnlich: W.-D. Hausschild, Art. Basilius: TRE 5, 1980, 301–313, 301 f.). Als er etwa auf Druck von Kaiser Valens vor dem Präfekten Modestus das homöische Bekenntnis annehmen sollte, widerstand er nach dem Zeugnis des Gregor von Nazianz. Der Präfekt reagierte überrascht: „Keiner ist mir bis heute derart und mit solchem Freimut begegnet.“ „Du bist vielleicht noch nie“, antwortete Basilius selbstbewußt, „auf einen Bischof getroffen.“ (Greg. Naz., Or. 43; 230 SC 384).

Berlin

Markus Vinzent

Stefan Rebenich: Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen (= Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte 72), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1992, 328 S., kt., ISBN 3-515-06086-3.

Stefan Rebenich legt in der überarbeiteten Fassung seiner von Professor Heinrich Chantraine betreuten Dissertation keine neue Biographie des lateinischen Kirchenvaters Hieronymus (um 347–420) vor, so daß man infolgedessen weiterhin getrost auf G. Grützmacher, F. Cavallera und J. N. D. Kelly zurückgreifen darf, deren Kenntnis der Autor stets voraussetzt, andererseits möchte er aber doch den Werdegang („Ziel ist vielmehr, seinen Werdegang im Kontext der sozialen, religiösen und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen des vierten Jahrhunderts, d.h. auf dem Hintergrund der Christianisierung des Imperium Romanum, darzustellen.“ S. 3 f.) des Kirchenvaters beschreiben. Betont wird die Berücksichtigung des Kreises, d.h. der Begegnungen des Hieronymus mit einzelnen Personen oder Personengruppen, die für seine persönliche Entwicklung, seinen Auftrag und seine Wirkung von Bedeutung waren. Wenn man sich nun auch fragen muß, wie der Verfasser einem derart anspruchsvollen Programm zu entsprechen vermag, so darf man es immerhin von vornherein dankbar begrüßen, daß er sich in ernsthaftem Bemühen mit dem Stand der internationalen Forschung vertraut gemacht hat und sich daher selbstverständlich angesichts der „nahezu 1700 Einträge“ in seiner bis 1991 fortgeführten Bibliographie bewußt auf bestimmte Themen beschränken und darauf bedacht

bleiben mußte, im kritischen Referat ein verlässliches Résumé zu erarbeiten, womit er die maßgeblichen Hinweise auf Ergebnisse und auf weiterführende Anregungen vermittelt hat.

Dabei ist allerdings nicht immer klar zu ermessen, nach welchen Kriterien er seine Auswahl trifft, bzw. sein Résumé gestaltet oder seine Information weitergibt; um nur einige Beispiele zu erwähnen: Zu Augustinus wird von ihm vermerkt „Gänzlich ausgeklammert wurden überdies die Beziehungen des Hieronymus zu Augustin, da eine jüngst erschienene Dissertation sich mit dieser Thematik befaßt.“ (S. 14), den großen Einfluß des Donatus übersieht er fast völlig, der Pelagianismus kommt zu kurz, andererseits versucht er im Hinblick auf die conversio in Trier, in einer scheinbar erschöpfenden Anmerkungsbibliographie auf die eigene Deutung zu verzichten, um jedoch in subtiler chronologischer Fixierung auf das Jahr das für die Konversion entscheidende Motiv zu sehen, und er behandelt den Priscillianismus ausführlicher als nötig.

Der Verfasser geht in den drei Hauptkapiteln (III.–V.) chronologisch nach den Lebensdaten des Hieronymus vor, wenn er dessen „Umfeld“ zwischen Stridon und Konstantinopel (S. 21–139), in Rom (S. 141–208), in Gallien und Spanien (S. 209–298) nach persönlichen Kontakten oder Korrespondenzen zusammenstellt.

In der ersten Phase wird die durch die Umstände erzwungene oder freiwillig vollzogene Abkehr von der Karriere in der administratio rei publicae durch die conversio als entscheidendes Moment für die weitere Entwicklung des Hieronymus im kirchlich-religiösen Bereich zu Recht erwähnt und die Taufe wie der Traum damit in Verbindung gebracht. Der Weg, den der zum asketischen Mönchsleben entschlossene Hieronymus nun im kirchlich-religiösen Leben zu gehen gewillt war und der ihn über Antiochia und Konstantinopel nach Rom führen sollte, wird sehr eindrucksvoll in engem Einvernehmen mit Evagrius bestimmt. Die Erlebnisse in Antiochia, wo er seine griechischen Sprachkenntnisse vervollkommen und Apollinaris von Laodicea und Paulinus begegnet, in der Wüste Chalkis (Maronia) – er lernt dort Hebräisch – und in Konstantinopel prägen den Charakter des Hieronymus. Dort festigen sich auch seine Ambitionen auf Geltungs- und Wirkungsmöglichkeiten innerhalb der Kirche, wie sie sich ihm sodann unter Damasus in Rom anzubieten scheinen, wohin er 382 als trilinguis eruditus catholicus berufen wurde.

Berücksichtigt wird die Entwicklung des Kirchenvaters bis zu dem Jahr, in dem er Rom verließ (385); weiter angeführt werden dann nur noch einige wichtige Kontakte, wie z.B. die die origenistischen Streitigkeiten betreffenden aus dem Jahr 393 oder spätere Beziehungen zu adligen asketischen Familien in Gallien und Spanien.

Froh sein darf man darüber, daß der Autor auf richtungsweisende Arbeiten von Duval, Pietri, Fontaine und P. Brown (um eine kleine Auswahl der reichhaltigen bibliographischen Angaben zu nennen) und weitgehend auf die internationale Forschung aufmerksam macht.

Bei der Arbeit handelt es sich vor allem um ein Résumé; sie ist indessen als hilfreiche Übersicht zu begrüßen, da in deutscher Sprache bei weitem nicht diese Fülle von Sekundärliteratur zu finden ist wie in Frankreich und Italien. Der Verfasser gibt darin weniger eigene Untersuchung, wohl aber kritisches Referat über wichtige Arbeiten der Sekundärliteratur im Ausland und dadurch maßgebliche Hinweise auf Probleme, die zum Teil auch weiterer Untersuchungen bedürfen, z.B. Romanitas bei Hieronymus, Krisenbewußtsein im 4. Jahrhundert oder Sozialgeschichte.

Hauptteil der Arbeit ist das IV. Kapitel: Rom. Hieronymus hat sich stets, unter ausdrücklicher Berufung auf den Apostel Paulus, als homo Romanus gefühlt, und den sich allmählich entfaltenden und von E. Caspar so eindrucksvoll gewürdigten Primatanspruch Roms anerkannt. Er kann die Christen seiner Zeit inofgedessen auch zu dem Aspekt der urbs voce Pauli laudata hinführen. Er regt zudem mit Recht ebenfalls zu einer Besinnung über den besonderen Auftrag der Senatsaristokratie – pars melior generis humani – an. Seine durchaus beachtenswerten Bemühungen um die „Christianisierung“ des Nobilitätsanspruchs verdienen umso mehr Beachtung, als gerade auch etwa Augustinus der indoles Romana laudabilis (civ.D. II,29) höchste Würdigung zuerkennt. Hieronymus darf sich natürlich auch darauf berufen, durch seine lateinische Übersetzung der Bibel und durch die im lateinischen Westen verbreiteten Übersetzungen der Werke des Origenes zu dieser Romanisierung beigetragen zu haben, daß er dieser besonderen Aufgabe sich zu widmen verpflichtet ist. Daher sollte, wie mir scheint, noch stärker darauf geachtet werden, welche Rolle die der lateinischen Sprache Verpflichteten spielten – bis hin zur Einführung des lateinischen Ritus. Vor allem fehlt auch der Ver-

gleich mit der heidnischen „Restaurationstendenz“.

Bei den biographischen Notizen Rebenichs über die soziale Herkunft des Hieronymus, den Bildungsgang, die conversio mit Taufe und bei der Traumgesichtsanalyse läßt sich der Verfasser gelegentlich zu sehr auf die doch recht unwichtige Diskussion über den genauen Ort oder die Daten ein, ohne bedeutsamere Aspekte wie christlich-heidnische Auseinandersetzungen und Tendenzen oder den ungeheuer schwerwiegenden Einfluß des bei Donatus in Rom erlernten antiken rhetorisierenden Stils auf die Schriften des Kirchenvaters eingehend zu berücksichtigen: wenn z.B. der Verfasser ohne eigene Stellungnahme ausführlich über die Deutung des Traumgesichtes bei Hieronymus berichtet, und er lediglich aufgrund bestimmter chronologischer Indizien die Datierung mit den Daten der conversio in Verbindung bringt, ohne in Betracht zu ziehen, daß die grundsätzliche Alternativentscheidung in Antiochia / Maronia das eine möglich macht, das andere jedoch nicht ausschließt – wie literarischer Traum und das Zeugnis der Wirklichkeit bewei-

sen. Es ist völlig undenkbar, daß ein so umfassend gebildeter Mann wie Hieronymus durch das von ihm beschriebene Traumgesicht eine Vernichtung der klassischen heidnischen Literatur nahelegen wollte; er nahm die „getauften“ Schätze der antiken Kultur vielmehr auf in seine Werke und in seinen Glauben.

Hätte er sich öffentlich als Ciceronianus bekannt, wäre er – wie der Christianus auf die Bibel – auf die paganen Schriften verpflichtet gewesen, die ihm zeitlebens nun wenigstens das Zweite blieben; wie rhetorisch geschickt formuliert er doch, immer wieder habe er geträumt, was beim Erwachen sich als nicht möglich, vorhanden oder geschehen erwiesen habe (adv. Ruf. I, PL 23,433 B). Immerhin muß soviel klargestellt bleiben, daß Hieronymus zwar kein Ciceronianus sein konnte, aber selbstverständlich seine klassische Bildung nicht in Frage stellen mußte. Gilt es doch auch zu überlegen, ob die offenbar in Trier erfolgte conversio zum asketisch-monastischen Leben mit dem später sicher ad hoc mit einer spezifischen Deutung / nota charakterisierten Traum in Verbindung gebracht werden kann. Es ist eben jetzt, in einer Zeit, in der Servius seinen Vergil-Kommentar schreibt und die heidnische Senatsaristokratie um die Pflege ihrer Kult- und Bildungstraditionen bemüht ist, von besonderer Bedeutung,

und es muß auch in dieser Hinsicht beachtet werden, welche Rolle der von Hieronymus angestrebte „Vulgata“-Text und die entsprechenden Kommentare zu Bibeltexten des Alten und des Neuen Testaments für die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum gehabt haben.

Im Grunde muß man Hieronymus – wie es damals oft der Fall war – als genialischen Autodidakten bezeichnen, und Rebenich hätte daher getrost von der Teilnahme des Hieronymus – neben Ambrosius und Augustinus – an der *métamorphose interne* (Piganiol) sprechen und diese Teilnahme in ihrer besonderen Verantwortung charakterisieren sollen, denn gerade sie wird von Hieronymus maßgeblich gefördert und von seinem „Kreis“ unterstützt.

Die Beschreibung eines engeren Kreises um Hieronymus trifft eigentlich nur für Rom zu, wo der Zirkel um Albina, um Marcella – die dort nicht nur des Hieronymus Schriften veröffentlicht, sondern seine Repräsentationsfigur darstellt –, um Paula mit ihren Familien, um Damasus und seine Vertrauten, diese Bezeichnung rechtfertigt. Sonst wird vielmehr eine Untersuchung über einzelne Personen vorgelegt, denen Hieronymus im Laufe seiner Arbeit und seiner Lebensstationen – das bedeutet auch seiner verschiedenen Wohnorte im Westen und im Osten des Imperiums – begegnen sollte, wo er als gebildeter nizanische Orthodoxie und asketisch-monastische Bewegung den gebildeten Christen und den *virii nobiles* kraft seiner in Rom anerkannten Autorität nahebrachte. Er wird auch im Osten, in Bethlehem, weiterhin Mittel- und Ausgangspunkt christlich-lateinischen Wissens bleiben, die Romanitas seiner Bildung stellt ihn neben die Väter des Ostens, und man muß deutlich aufzeigen, daß es sich mit seiner Romanitas niemals vertragen hätte, seiner Wissenschaft oder Propaganda eine antistaatliche Komponente oder Theorie zu geben.

Allein der Kreis adliger Familien in Rom bildet stets den stärksten Rückhalt des Hieronymus und den Mittelpunkt der neu entflammten asketischen Bewegung unter den Christen. Selbstverständlich ist die Ambition, durch seine Schriften nicht nur literarische Beachtung, sondern auch materielle Unterstützung bei den *maiores amici* und *patroni* zu erlangen, d.h. die besondere Bedeutung der persönlichen Beziehungen nicht zu bestreiten. Dies ist ein Aspekt, der durchaus Beachtung verdient und auch nicht zu Unrecht bei der Darstel-

lung der persönlichen Entwicklung und vor allem auch im kirchlich-religiösen Bereich berücksichtigt wurde. Aber man würde seiner Leistung und deren über die Jahrhunderte hinweg maßgeblichen Wirkung dadurch wohl nicht gerecht, wie auch Rebenich schließlich einräumen muß.

Des Kirchenlehrers Hieronymus römische Bildung und seine orthodoxe christliche Haltung boten die Garantie für seine wissenschaftliche Anerkennung unter den *eruditi* und empfahlen ihn den *clarissimi*, um deren Gunst er nicht zu buhlen brauchte, da sie sich an ihn wandten, um Unterricht im Glauben, um exegetischen und asketischen Rat einzuholen und um ihre *nobilitas* feiern zu lassen, die nun auch ihr Christentum adelte; in der Würdigung von „*nobilis genere nobilior sanctitate*“ und den *exempla* des Hieronymus kann ich in mancher Hinsicht durchaus mit Rebenich übereinstimmen (vgl. dazu: Chr. Krumreich, Hieronymus und die christlichen *feminae clarissimae*, 1993).

Hieronymus ist der erfolgreiche Magister, dem auch im Mönchsgewand noch immer das Geistesgut der Antike und der rhetorischen Bildung aus der Feder fließt, was die damalige Gesellschaft – sogar die heidnische Elite – honorierte.

Doch darf man ihm zubilligen, daß er dem christlichen Missionsauftrag auch den universalen Befriedungsauftrag, dem sich das *imperium Romanum* verpflichtet wußte, anzuvertrauen bereit war. Er hat sich nie einer „politischen Theologie“ verschrieben, aber er war davon überzeugt, daß der in der kirchlich-religiösen Gemeinschaft bewahrte *verus veri dei cultus* der *salus publica* dienlich sei und daß daher der christliche römische Bürger von der Verantwortung für die Bewahrung der Prinzipien staatlich-politischer Ordnung nicht dispensiert sei; wie soll man sonst die Feststellung des Kirchenvaters „*Romanus orbis ruit*“ und die besorgte Frage „*quid salvum est, si Roma perit*“ verstehen? Zumal er, wie bis auf den heutigen Tag bestätigt wird, davon überzeugt war, daß das *imperium Romanum* das letzte der von der göttlichen Vorsehung bestimmten vier Weltreiche verkörpere. Daran und an das *kat' echon*-Problem hätte auch Rebenich durchaus denken können. Weiter darf man Hieronymus zutrauen, daß auch ihm die von Augustinus überlieferte Würdigung der *indoles Romana laudabilis* im Sinne lag, und er deutlich genug zu verstehen gab, daß der *eruditus nobilis genere* nur der *conversio perfecta* bedarf, um als *nobilis nobilior sancti-*

tate zum wahren Ziel der „göttlichen Sendung“ zu gelangen; auf diesen Aspekt hinzuweisen, hat Rebenich leider auch versäumt.

Durch die Begründung der ersten Klöster wird ja nicht nur von Hieronymus, sondern auch von anderen christlichen Zeitgenossen der Versuch unternommen, christliche Verantwortung in der Krisenzeit zu tragen und dadurch zu christlicher Selbstbehauptung in der wahren Krise Roms (J. Burckhardt) beizutragen, ein Aspekt der allgemeinen Wirkung (vgl. Geffcken, Stein, Lietzmann, Straub).

Der Autor will als Althistoriker verstanden werden: Sein zu Recht angemahnender Verzicht auf aktualisierende „Retrospektive“ regt jedoch in der Tat dazu an, des Hieronymus überlieferte Aussagen als „Zeugnisse sui generis“ (S. 299) historisch zu beurteilen und sie als Beiträge zu einer Diskussion über Themen anzunehmen, deren grundsätzliche Problematik Augustinus seinen Zeitgenossen noch eindringlicher bewußt gemacht hat.

Bonn

Christa Krumeich

Paul Corby Finney: *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford-New York-Toronto (Oxford University Press) 1994, 28, 319 S., Ln. geb., ISBN 0-19-508252-4.

Zu verstehen, was der Autor eigentlich will, hat mir große Schwierigkeiten bereitet. Er baut zwei - wie er meint allgemeingültige - Gedankengebäude auf, die er zum Einsturz bringen will.

Zum ersten handelt es sich um die Vorstellung von der „Bilderfeindlichkeit der Alten Kirche“. Diese soll im byzantinischen Ikonoklasmus des 8./9. Jahrhunderts und im reformatorischen Europa des 16. Jahrhunderts wurzeln, von hier in das 19. Jahrhundert gegangen sein, und über Ritschl und Harnack vor allem auf Hugo Koch gewirkt haben, dem alle späteren Autoren gefolgt sind („with twin roots in Byzantium and Reformation Europe, nineteenth-century scholarship invented a picture of early Christianity as a religion of uncompromising hostility to the representational arts, painting and sculpture“, S. 290). Sieht man einmal davon ab, daß Fs Bild von der Entwicklung gewiß falsch ist, so erweckt doch allein schon das Verfahren Bedenken, Positionen auf Abhängigkeiten zu reduzieren. Der Autor wäre besser beraten gewesen, hätte er seinen negativen Helden einen denkenden Kopf

zugestanden, der sich mit Quellen und Denkmälern auseinandergesetzt hat. Aber so erscheint Forschungsgeschichte als Geschichte von Befangenheiten aufgrund von Traditionen („both archaeologists and historians are content to repeat the ancient pities“, S. 10) und letztlich ersetzt Polemik Wissenschaft (Geffcken ist „hyperkritisch“ (S. 16), andere sind „naiv“).

So setzt sich F. auch nicht mit den Äußerungen der Kirchenväter zur Möglichkeit einer christlichen Kunst oder eines Gottesbildes auseinander, oder doch nur mit der ersten harmlosen Gruppe, den Apologeten des 2. Jahrhunderts. Was der Autor hier eruiert, sind Dinge, die man längst wußte: Daß die Apologeten die Gebildeten ansprechen wollten, sich gegen Aberglauben wandten, ihre Argumente traditionell waren, sie nur heidnische Kunst im Blick haben, etc. F. zieht nun freilich daraus den Schluß, daß die Apologeten eigentlich auch nicht gegen eine christliche Kunst waren, so daß diese dann auch bald darauf entstehen konnte. Und da sie nach F. um 200 in den Malereien der Kalixt-Katakomben (und in Gestalt der von ihm christlich gedeuteten Schaffträger) erscheint, erübrigt sich alle weitere Auseinandersetzung mit Schriftquellen. Die Literatur ist ohnehin nicht das Leben (S. 150). Der Leser fragt sich, warum überhaupt die umfassende Polemik gegen die „Koch-Schule“ entfaltet wurde. Über die Apologeten hätte man sich leicht einigen können.

Der zweite Komplex, den F. bekämpft, ist die Vorstellung, das Christentum der ersten zwei Jahrhunderte sei eine Outsider- oder Underground-Bewegung in gewollter Heimlichkeit gewesen. Daß diese Vorstellung allgemein herrsche, sieht er im Begriff der Arkandisziplin gegeben, wie in der Suche nach Kryptochristlichem auf den Denkmälern dieser Zeit. Nun ist bei Forschern der Wunsch verständlich, in einer Zeit, aus der keine als christlich identifizierbaren Denkmäler erhalten sind, doch wenigstens Anspielungen auf den christlichen Glauben zu finden. Aber dies hat nichts mit einer generellen Einschätzung der Epoche zu tun. Und für die „Arkandisziplin“ stützt sich F. im wesentlichen auf einen Lexikonartikel (von O. Perler im RAC).

Rennt der Autor hier offene Türen ein, so läßt er sie bei anderen Komplexen verschlossen. Dazu gehören nicht nur die Äußerungen der Väter seit dem 3. Jahrhundert. Wohl unbestritten ist die Meinung, daß die Malereien in der ältesten Region

der Kalixt-Katakomben (mit denen in Lucina) am Anfang der uns bekannten christlichen Katakombenmalereien stehen. Wann diese freilich entstanden sind, ist umstritten (ich stehe immer noch zu meinen Ausführungen in Akten des VII. Int. Kongresses für Christl. Arch., Trier 1965, S. 745 ff.). Aber F. streitet nicht darüber, sondern geht als selbstverständlich davon aus, daß die Malereien unter Kalixt entstanden sind, was höchst unwahrscheinlich ist. Der inhaltlichen Bestimmung der Malereien – zumeist vom Notgebet her – kann man weitgehend zustimmen. Sie bleibt zumindest im Rahmen üblicher Deutungen. Aber daß die Katakombenmalereien eigentlich nur das fortführen, was auch die Apologeten taten, nämlich den christlichen Glauben propagieren, scheint etwas hoch gegriffen. Die Frage, welcher Heide denn in die christlichen Grabkammern kam und sich dort von den ihm gewiß unverständlichen Darstellungen, die er nur undeutlich im Lichte einer Ölfünzel sehen konnte, überzeugen ließ, wird gar nicht gestellt und bleibt daher unbeantwortet.

Der Autor glaubt, mit der bisherigen Forschung abgerechnet zu haben („these theories rest on a foundation made up of wrongheaded preconceptions mixed with idealization and caricature, the misreading of literary sources and the confusion of literature and life“, S. 104). Der Waschzettel sagt es noch deutlicher, als ich es im Buch gefunden habe: „Furthermore, this misrepresentation is conscious and deliberate, designed to serve the interests of modern (and not so modern) confessional points of view“. Soll man nun Th. Klauser, gegen den sich F. immer wieder wendet, für einen Calvinisten halten?

Letztlich ist zu fragen, was F. als neues Bild anbietet. Es ist das einer Kirche, die sich kontinuierlich verselbständigt, Eigenbewußtsein gewinnt und schließlich auch zu einer Kultur gelangt, die eine christliche Kunst einschließt, eine Kunst, die eigentlich nie abgelehnt worden war, aber die es mangels materieller Voraussetzungen zuvor nicht gab. Sieht man von den Allgemeinplätzen ab, so kann und muß man, denke ich, die Entwicklung durchaus anders sehen.

Greifswald

Hans Georg Thümmel

Georg Jenal: *Italia ascetica atque monastica.*

Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604) (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39/1-2) Stuttgart (Anton Hiersemann) 1995, 24, 1024 S., Ln. geb., ISBN 3-7772-9407-1.

Die von J. an der Universität München als Habilitation eingereichte Studie sucht die bis vor wenigen Jahrzehnten gültige Sicht einer „Identität von frühem westeuropäischem Mönchtum und Ordo S. Benedicti“ (1) für den geographischen Raum Gesamtitaliens in der Zeit vom 4. bis zum 7. Jahrhundert auf möglichst umfassende Weise zu überwinden. Trotz bereits vorliegender Teilstudien ist der selbstgesetzte Anspruch hoch, nämlich „im Kontext der großräumigen Forschungen von Prinz (zu Gallien...), von Linage Conde und Colombas (zu Spanien), Gavigan und Zunkeller (zu Afrika), Knowles (zu England) und Penco (zu Italien) einen Beitrag zum frühen Asketen- und Mönchtum Italiens zu leisten (8)“. Tatsächlich folgt eine akribische Analyse des monastischen Lebens in zwei Bänden. Teil 1 widmet sich dem Klosterbestand („Zur Prosopographie und Topographie, Phänomenologie, Struktur und Typologie der Asketen- und Klosterlandschaften Italiens zwischen ca. 150/250 und 604“); näherhin umfaßt er eine chronologisch gegliederte, minutiöse Einzeldarstellung der Frauen- und Männergemeinschaften. Dieser Überblick bietet ein in dieser Vielfalt (Formen asketischen Lebens außerhalb v. Gemeinschaften; asketische Gemeinschaften) und geographischen Reichweite bislang unbekanntes Panorama. Die oft nur spärlich fließenden Quellen bringen es mit sich, daß sich dieser Teil nicht selten auf die Präsentation eines kargen Faktengerüsts beschränken muß, sieht man einmal von großen Persönlichkeiten wie Hieronymus oder Rufinus ab, deren Schriften ebenso tiefe Einblicke in die klösterliche Organisation gestatten wie die Klosterregeln des 6. Jahrhunderts. Überhaupt lassen sich genauere Angaben zur Klostererrichtung, zur Ämterstruktur, zu Besitz und Bildung der Mitglieder, nicht zuletzt zum Verständnis der nicht schriftlich fixierten, sondern vom Abt bzw. von der Äbtissin verkörperten *regula* erst für die Gemeinschaften ab dem Ende des 5. Jahrhunderts machen. Teil 2 („Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld“) re-

kurriert vornehmlich auf die mit Askese und Mönchtum befaßten Schriften von Hieronymus, Rufinus, Paulinus von Nola und Gregor dem Großen. Einer detaillierten Analyse unterzieht J. u.a. „Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (473)“; als Stichworte seien genannt: „individuelle Armut und gemeinsamer Besitz (474)“, „Askese und Mönchtum im Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit (509)“, das „Bild der *regulae* (662)“, das „werdende Asketen- und Mönchtum im Verhältnis zur Amtskirche (677)“, das „Asketen- und Mönchtum als Gegenstand weltlicher Gesetzgebung (Die Norm) (749)“, das „Kaisergesetz in Anwendung (Die Praxis) (816)“, schließlich die überragende „Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum (827)“.

J. kommt das kaum zu überschätzende Verdienst zu, zur Rekonstruktion von „*Italia ascetica atque monastica*“ eine immense Materialfülle zusammengetragen und entwicklungsgeschichtlich ausgewertet zu haben. Die angefügten Tabellen und Karten (939-958), die sowohl die Vielfalt als auch den Zuwachs an monastischen Gemeinschaften (nach Jahrhunderten und Einzelregionen gegliedert) illustrieren, belegen eindrucksvoll, wie grundsätzlich J. den von ihm beklagten „Benediktentrismus“ (841) ebenso überwindet wie die in der Forschung häufig „unzureichende Würdigung“ des italienischen Asketen- und Mönchtums insgesamt (841). Die Originalität seiner Untersuchung liegt vor allem darin, „das Allmähliche und Vage, das Experimentelle, bisweilen Widersprüchliche und noch wenig Systematische als Charakteristika der frühen Entwicklung (832)“ herausgearbeitet zu haben, kurzum: eben den Boden einer genaueren Betrachtung unterzogen zu haben, aus dem die großen Persönlichkeiten des italienischen Mönchtums hervorgewachsen sind. Aus der Perspektive des Theologen gewiß bedauerlich, angesichts der ohnehin schon überreichen Studie aber durchaus verständlich ist die weitgehende Hintanstellung theologie- und spiritualitätsgeschichtlicher Aspekte (Liturgie; Gebet; Bezug des Asketenlebens zu Taufe und Buße...) zugunsten der klösterlichen Organisation (Besitz; Ämterstruktur; Verhältnis von Mönchtum und Amtskirche bzw. staatlicher Gesetzgebung). Etwas fragwürdig wirkt die Idee, die von Benedikt als Vorlage benutzte und zwischen 530 und 550 abgefaßte Magi-

sterregel nur unter ferner liefen zu berücksichtigen; das entsprechende – entgegen der selbstgesetzten Intention schon in der Überschrift benediktzentrierte – Kapitel (233–264) behandelt: „Organisation und Verfassung einer Gemeinschaft nach der *Regula Benedicti* (sowie der *Regula Magistri*) (233)“. Gerade wenn man der Behauptung J.'s folgt, daß die „RB auf weite Strecken eine konzise Reduzierung der ins Detail verliebten, homiletisch gestalteten RM auf den strukturellen, spirituellen und theologischen Kern“ ist (233), fragt man sich, warum J. dann nicht die Magisterregel als die ältere, sondern die Benediktregel als die jüngere zugrundegelegt hat. Zu bedauern ist auch, daß es J. in den „Schlußbemerkungen (832)“ versäumt, die wahrlich beachtlichen Ergebnisse seiner gewichtigen und leicht lesbaren Untersuchung mit den Ergebnissen der übrigen o.g. Studien zum europäischen Mönchtum zu vergleichen, zumal er seine eigene Studie völlig zu Recht als längst überfällige und ebenbürtige Ergänzung dieser allesamt als Standardwerke bereits etablierten Untersuchungen verstanden wissen will.

Münster i.W.

Hubertus Lutterbach

Bernard McGinn: Die Mystik im Abendland.

Band 1: Ursprünge. Aus dem englischen übersetzt von Clemens Maaß, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1994, 527 S., ISBN 3-45123381-9.

Der bereits öfter besprochene, zumeist mit in Grenzen gehaltener Begeisterung und mit einigem Vorbehalt aufgenommene Eröffnungsband einer mehrbändig geplanten Geschichte der Mystik im Abendland (die englische Originalausgabe erschien 1991 unter dem Titel *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, Vol. 1: *The Presence of God*) verdient es noch immer vorgestellt zu werden – für die, die ihn aus eigener Lektüre nicht kennen. Der in seiner Kompetenz bestausgewiesene Autor McGinn (fortan McG) arbeitet, wie es für ein allgemein zugängliches und möglichst leicht verständliches Überblickswerk erforderlich ist, großzügig, bewußt selektiv, gekonnt vereinfachend, die zentralen Sachverhalte stark hervorhebend, wissenschaftliche Diskussionen dosiert einbeziehend. Berücksichtigt, wie auch als eigenes Arbeitsinstrumentarium gehandhabt, werden Religions-, Theologie-, Begriffs- und Methodengeschichte

der Mystikforschung, immer entlang der gewählten ideellen Leitlinie und konzentriert auf bevorzugte neuralgische Punkte. Zeitlich und räumlich ist diese Geschichte der Anwesenheit Gottes, wie sie literarisiert in den überlieferten Texten bezeugt und überdacht wird, recht weit gespannt.

Eingangs in einem ersten Haupttext sucht McG nach den Ursprüngen der abendländischen Mystik in vorchristlicher Zeit. Ansätze einer schriftlich festgehaltenen Erfahrung der Anwesenheit Gottes findet er an bestimmten Stellen im Alten Testament, dann in der griechischen philosophischen Kontemplation, also bei Platon; später dann bei Philon von Alexandrien, in den antiken Mysterienreligionen, bei Plotin und schließlich im Neuplatonismus bei Porphyrios und Proklos. Andere, innovative Ursprünge der Gotteserfahrung, die zur festen Grundlage der abendländischen Mystik werden, zeigen sich in den aus der Jesusbewegung hervorgehenden neutestamentlichen Schriften, den synoptischen Evangelien, den paulinischen und johanneischen Schriften sowie weiteren frühchristlichen Schriften. Das neuartige christliche Konzept der Liebe, wie es in der frühen Christus- und Kirchenerfahrung Gestalt annimmt, wirkt nach McG prägend für die Folgezeit. Die Gegenwart Gottes in Christus eröffnet sich jetzt durch die Kirche: Sehnsucht nach der Liebe und Nähe von Jesus Christus wird geweckt und genährt, zugleich schließt die der Gemeinschaft der Gläubigen eingegebene (mystische) Liebe die Sorge für die Nächsten mit ein. Spuren der Gotteserfahrung und dem intensiven Verlangen nach Gottverbundenheit werden sodann im frühen griechischen Christentum – in der Auseinandersetzung mit der Gnosis – aufgezeigt. Als Hauptvertreter der Orthodoxie erscheinen da Justin und Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes.

Gewiß zurecht wird in einem eigenen Abschnitt die Rolle der Mystik im frühen Mönchtum hervorgehoben, so etwa beim ‚Mönchsvater‘ Antonius, Gregor von Nyssa, Makarios dem Großen, Evagrius Ponticus. Eine Schlüsselfigur dieser Epoche (ihr gewaltiger Einfluß auf die abendländische Mystik wirkt durch die Jahrhunderte) stellt (Pseudo-)Dionysius Areopagita bzw. das ihm zugeschriebene Textcorpus dar.

Der zweite große Hauptteil des Eröffnungsbandes von *Die Mystik im Abendland* beschäftigt sich mit der frühen lateinischen Mystik. McG ist der Auffassung, in dieser Zeit habe der christliche Neuplato-

nismus und das hoch eingeschätzte Ideal der geistlich bestimmten Jungfräulichkeit neue Ansätze für eine mystische Gotteserfahrung geschaffen. Textstellen aus den Werken des Ambrosius von Mailand, Hieronymus, Johannes Cassianus und des ‚Gründervaters‘ der christlichen lateinischen Mystik, Augustinus, belegen das Auftreten jener Themenkreise, die in der Mystikgeschichte künftig fruchtbar sich erweisen. Der Kirchenvater Augustinus vor allem begründet eine wirkkräftige Lehre von der Schau Gottes, vom innergöttlichen Leben in der Trinität, von der unumgänglichen Mittlerschaft Jesu Christi im Verhältnis von Mensch und Gott. Augustinus unternimmt auch bereits den Versuch, die Beziehung von Erkenntnis und Liebe in ihrer Relevanz für die Gotteserfahrung festzustellen. Bemerkungen McG's zur aktuellen Diskussion um Augustinus und die Mystik runden dieses Kapitel, das letzte geschichtliche dieses Bandes, ab. Doch folgt ein wichtiger Annex: Nebst dem konventionellen Anhang in Form eines Literaturverzeichnisses und eines Namenregisters gibt es da den ausgezeichneten Überblick über die Mystikforschung der modernen Zeit, insbesondere der letzten Jahrzehnte. Der Begriff Mystik unter anderem wird hier differenzierter verstanden und in seinem Inhalt diskutiert. Unter anthropologischem und theologischem Aspekt münden diese Ausführungen in der Vorstellung eines homo mysticus, der das Ziel des Menschenlebens darstelle und dessen Verwirklichung empfehle, wenn nicht gefordert wird.

Die in den meisten bisherigen Besprechungen vorgebrachten Einwände gegen die Darstellung einer Geschichte der abendländischen Mystik durch McG betreffen vorab die unvermeidlichen Risiken eines Überblickswerks, die oben bereits genannt wurden. Der Eklektizismus wird selbstverständlich von jenen als voreingenommen und einseitig gerügt, die eine andere Wahl getroffen hätten (vgl. die Rezension von S. Tugwell, in: *Journal of theological studies* 44, 1993, 685–87). Auf Grundsätzliche zielt der Vorwurf, McG vernachlässige die Darstellung von Alternativtheologien oder Häresien, die neben der Orthodoxie einhergingen, und er vertrete zudem die übliche spezifische ‚Männerperspektive‘ (vgl. die Rezension von G. M. Jantzen, in: *Religious studies* 29, 1993, 401–4). Der als vage, gerade noch als Ausgangspunkt taugliche Mystikbegriff McG's (vgl. die Rezension von L. Bouyer, in: *Catholic historical review* 79, 1993, 93) mag seine Berechtigung in

den Folgebänden dieser abendländischen Mystikgeschichte eventuell dadurch unter Beweis stellen, daß er in eben seiner Weite Phänomene der Mystik zu erfassen vermag, die bei einer vorzeitigen Begriffs-

verengung außer Betracht bleiben müßten, zum Schaden des vorhandenen Reichtums an ‚mystischen Spielarten‘.

Niederhenfenschwil/

Dägetschwil

Louise Gnädinger

Mittelalter

Jitzhak Hen: Culture and Religion in Merovingian Gaul AD 481–751 (= Cultures, Reliefs and Traditions 1). Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1995, 13, 308 S., Ln. geb., ISBN 90-04-10347-3.

Anzuzeigen ist eine gediegene und in zahlreichen Punkten weiterführende Untersuchung über die kulturellen Standards der Merowingerzeit und damit über den Beginn der europäischen Geschichte in West- und Mitteleuropa. Um es gleich vorweg zu nehmen: Es handelt sich um eine dezidiert geistesgeschichtliche Untersuchung über eine Epoche, die bislang allzusehr wegen der blutigen Querelen in der merowingischen Königssippe, die uns Gregor von Tours Geschichtswerk, die „Bildzeitung des 6. Jahrhunderts“, ausführlich berichtet, als düstere Vorgeschichte der karolingischen Glanzepoche vorgeführt wurde. Eugen Ewig, J. M. Wallace Hadrill, Martin Heinzelmann, Jan Wood, Rosamund McKitterick, der Rezensent und andere haben in den letzten Jahrzehnten dieses Zerrbild der Merowingerzeit in wesentlichen Punkten berichtigt. Auf diesem Wege ist auch der Verfasser mit Erfolg fortgeschritten und hat vor allem auf Grund der gar nicht so spärlichen schriftlichen Quellen, zu denen auch die endlich von der Forschung entdeckten Heiligenviten gehören, ein im ganzen überzeugendes Bild entworfen.

Der Autor definiert das Merowingerreich als eine im Vollsinn „christliche Gesellschaft“ und in der Tat geben die schriftlichen Quellen, da sie fast ausschließlich klerikaler Natur sind, Anlaß zu einer solchen Interpretation. Doch ist zu bedenken – und hier beginnt die Kritik an diesem Ansatzpunkt – daß die Art der Quellen gewissermaßen nur eine „kirchliche Innenansicht“ der Zeit bieten kann, die von einer relativ geringen Schicht von „literati“ aus dem Klerus präsentiert wird. So erhebt sich die berechtigte Frage – und dies ist der Knackpunkt für jede Interpretation des Begriffs „christliche Gesellschaft“ – ob

eine fast ausschließliche geistesgeschichtliche Interpretation ausreicht, hier ein begründetes Urteil zu fällen? Es hätte beispielsweise den Verfasser bereits stutzig machen müssen, daß es im Frankenreich noch im 7. Jahrhundert „duces“ gegeben hat, die heidnisch waren, aber voll in den merowingischen Herrschaftsaufbau integriert blieben, was m.E. in einer wirklich christlichen Gesellschaft kaum möglich gewesen sein dürfte. Des weiteren schließt sich die Frage an, ob man eine Gesellschaft oder auch nur die Oberschicht derselben wirklich christlich nennen darf, die sich vom Christentum vorerst vor allem das magisch-rituelle, liturgisch-formale der neuen Religion angeeignet hat, aber vom Geist der Bergpredigt noch unendlich weit entfernt ist (wenn auch schon näher an den archaischen Vorbildern des Alten Testaments mit seinen Priesterkönigen). Was damit gemeint ist mag die von Gregor von Tours berichtete Episode erläutern, wonach König Chlodwig I. einem seiner Krieger mit der Axt den Schädel spaltete, weil er im Martinsheiligtum in Tours geplündert hatte. Der König begleitete seine Exekution mit dem Ausruf: „Wo bleibt unsere Hoffnung auf Sieg, wenn wir den Hl. Martin beleidigen?“ An der Beurteilung solcher Vorfälle mag man ermesen, ob und in welcher Weise die Franken bereits christlich waren oder nicht? Der Hinweis auf regionale Unterschiede in der Verchristlichung genügt hier kaum, denn es liegt natürlich auf der Hand, daß die Gallorömer schon wesentlich weiter in der Verchristlichung fortgeschritten waren als die Franken und es daher einer langwierigen, vor allem von den Klöstern geleisteten geistigen „Osmose“ bedurfte, um so etwas wie eine homogene „christliche Gesellschaft“ zu schaffen, die eigentlich erst mit den Kloster- und Kirchenreformen des Hochmittelalters klarer hervortritt. Das ist beileibe nicht nur eine Quellenfrage.

Diese Überlegungen führen zwangsläufig zu einem Methodenproblem: Will man

wirklich substantielle Aussagen über eine postulierte „christliche Gesellschaft“ machen, dann genügen heute die kargen schriftlichen Belege über „Paganismus“ und „Synkretismus“, die wir seit Caesarius von Arles und anderen Autoren besitzen, nicht mehr, sondern man muß die sehr konkreten Ergebnisse der Archäologie und der modernen Ikonologie hinzunehmen, um wirklich Zuverlässiges über den komplizierten Zusammenhang von Heidentum und Christentum in den Jahrhunderten des Merowingerreiches sagen zu können. Im Münsteraner Forschungszentrum für das Frühmittelalter wird das heute in mustergültiger, interdisziplinärer Weise geleistet und führt zu bemerkenswert kohärenten neuen Ergebnissen und Sichtweisen. Anhand der frühmittelalterlichen christlichen Mission hat dies in exemplarischer Weise und unter reicher Verwendung archäologischer, ikonologischer und gesellschaftsgeschichtlicher Erkenntnisse eben Lutz E. von Padberg (Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995) getan. Damit taucht wie ein dunkler Kontinent aus der Flut die pagane germanische Welt auf und ebenso die schweren Probleme des Übergangs dieser Welt zum Christentum. Kein Wunder, daß sich damit die Frage nach heidnischer oder christlicher Gesellschaft in ganz anderer und griffiger Weise stellt als allein nach den schriftlichen klerikalischen Quellen, die oft nur „Antistereotypen“ bieten; nämlich in der Form, daß das Heidentum mit Klischees abqualifiziert wurde, die bereits in der Spätantike entstanden.

Dieser kritische Exkurs soll aber – dies sei am Ende noch einmal betont – den beträchtlichen Wert der vorliegenden geistesgeschichtlichen Studie nicht schmälern, sondern nur auf das weite und sehr konkrete Umfeld verweisen, das dabei mit zu bedenken ist.

München

Friedrich Prinz

Cordula Nolte: Conversio und christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41), Stuttgart (Anton Hiersemann) 1995, 10, 370 S., Ln. geb., ISBN 3-7772-9511-6.

Eingebunden in das 1984-1989 am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin durchge-

führte Forschungsprojekt „Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen in Spätantike und Frühmittelalter“, bereitete Cordula Nolte nicht nur eine internationale und interdisziplinäre Tagung 1987 mit vor, deren anregende Ergebnisse in einem stattlichen Band publiziert wurden (Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen 1990), sondern sie gab auch zusammen mit dem Projektleiter und ihrem Doktorvater, dem Berliner Mediävisten Werner Affeldt, und weiteren Mitarbeiterinnen eine ausgewählte und kommentierte Bibliographie „Frauen im Frühmittelalter“ (Frankfurt/Main 1990) heraus.

Die gewonnene Vertrautheit mit dem Forschungsstand wie mit den Diskussionen um Methoden, Ansätze und Aufgaben der historischen Frauenforschung gibt ihrer Studie zur Rolle weiblicher Laien im Christianisierungsprozeß des Frankenreichs in der Frühphase des 5. bis 8. Jahrhunderts Profil; mit ihr wurde sie 1993 an der Freien Universität Berlin promoviert.

Nolte wendet sich mit der Thematik nicht nur einem Zeitraum zu, der bisher in der Forschung stiefmütterlich behandelt wurde, sondern auch einer bisher wenig berücksichtigten Fragestellung: eigene Untersuchungen zu den von weiblichen Laien repräsentierten Formen von Christlichkeit fehlen für die Zeit vor dem 9. Jahrhundert.

Zwei Fragen leiten ihr Interesse: „1. Auf welche Weise förderten ‚in der Welt‘ lebende Frauen neben den sozusagen ‚berufsmäßigen‘ Trägern der Mission die Annahme und die Aufnahme des Christentums?“ und „2. Was läßt sich über die von weiblichen Laien zu dieser Zeit repräsentierte Christlichkeit aussagen?“ (2)

Sowohl die frühmittelalterliche Lebenswirklichkeit als auch die spärliche Quellenlage führen die Vf. in zur Beschränkung auf die „innerfamiliäre Christianisierung“; in zwei etwa gleich starken Hauptteilen entfaltet sie ihre Untersuchungen zunächst für den Bereich der Ehe (21–134), dann für den Bereich der Familie (135–289). Daß dabei vor allem Aussagen über die königlichen und aristokratischen Ehen und Familien vorliegen, hat zur Konsequenz, daß zum größeren Teil das politische, nicht das private Leben in den Blick kommt. Kritisch wertet sie ein umfangreiches Material verschiedenartiger literarischer Quellen aus – so besonders eine große Anzahl von Briefen, etwa 130 Lebensbeschreibungen, Texte des

weltlichen und kirchlichen Rechts –, um die „historische Realität“ aufzuspüren. Auch bezieht Nolte die für den gewählten Zeitraum bedeutenden Ergebnisse archäologischer Forschungen ein. Daß sie dabei ein sehr facettenreiches Bild gewinnt, ist nur möglich aufgrund ihrer reflektierten und offenen Auffassung, „daß ‚Wirklichkeit‘ sowohl die Ebene der äußeren Ereignisse als auch die Welt der Vorstellung, des Bewußtseins und der Wahrnehmung umfaßt und daß auch Ideen und Ideale, Leitbilder, Zielvorstellungen und Normsetzungen Bestandteil von ‚Wirklichkeit‘ sind und selbst realitätsstiftend wirken können“ (10).

Wiederholt ist die Vf.in damit konfrontiert, daß die Quellen zu Einzelaspekten stumm bleiben. Besonders deutlich ist dies bei der Frage nach dem Religions- und Bekenntniswechsel und den Taufen von Frauen und Mädchen, denn sie lagen nicht im Blick der frühmittelalterlichen Autoren. Bei ihrer Bestandsaufnahme (28–68) versucht Nolte fast kriminalistisch auf indirektem Weg im Rückschlußverfahren Auskünfte zu gewinnen, bleibt teils durch manche Unbekannte aber im Hypothetischen gehalten. Immer ist sie dabei bemüht, sich nicht von der ex-post-Perspektive präjudizieren zu lassen, sondern zeigt eine sympathische Zurückhaltung und Scheu vor einer Überinterpretation der Quellen, etwa im Sinne einer Deutung der Heiratsallianzen als primär katholisch-missionspolitisch motiviert. Die bisherige Forschungsposition, daß nach frühmittelalterlicher Vorstellung eine Religions- oder Bekenntnisverschiedenheit notwendig „Unheil“ zur Folge haben mußte, ist nach ihren Ergebnissen zu modifizieren: Die spärlichen Hinweise in den Quellen bezeugen zumindest, daß in verschiedenen Bevölkerungsschichten unterschiedliche Bekenntnisse im Rahmen einer Ehe friedlich nebeneinander existieren konnten, abhängig von dem jeweiligen Zusammentreffen verschiedener politischer, dynastischer und religiöser Faktoren. Einzelfälle führen Nolte zur Vermutung, daß nicht nur, wie bereits gewohnt, den Arianern, sondern auch vielen Katholiken größere Toleranz in Fragen des Nebeneinanders von Religionen, Bekenntnissen, Frömmigkeitsformen zugesprochen werden muß; das Bild einer „gentilreligiösen Geschlossenheit“ (Angenend) werde der „Differenziertheit frühmittelalterlicher Entscheidungsprozesse“ (68) nicht gerecht.

Das gängige Bild, daß eine teils verwandtschaftlich zusammenhängende

Reihe von Königinnen, die ihre Ehemänner bekehrten, am Anfang der Christianisierung mehrer „gentes“ stand, kritisiert Nolte wegen der schmalen Quellenbasis und der nicht gerechtfertigten Schlußfolgerungen aus einem einzigen ausführlichen Bericht, nämlich aus den Nachrichten Gregors von Tours über Chrodechildes Bekehrungsaktivitäten. Zwar sei an Chrodechildes großem persönlichen Einfluß auf die Bekehrung Chlodwigs I. festzuhalten – offen ist jedoch, ob Chlodwig vom arianischen Bekenntnis oder von einer nichtchristlichen Religion zum Katholizismus übertrat (85 f.) –, in anderen Fällen sei der Einfluß der Frauen aber abhängig von persönlichen, politischen und religiösen Faktoren unterschiedlich einzuschätzen. Klar sind die Erwartungen von kirchlicher Seite an die katholischen Frauen formuliert: In Verkürzung des zentralen paulinischen Wortes 1 Kor 7,14 wird der königlichen Frau die Verantwortung für das Seelenheil („salvatio“, nicht wie bei Paulus „sanctificatio“) ihres Ehemannes wie ihres ganzen Volkes zugeschrieben. Sie wird dabei nicht mehr nur als Helferin der Missionare und Prediger gesehen, sondern persönlich mit der Evangelisierung betraut; auch terminologisch zeigt sich diese in Anbetracht des 1 Tim 2,12 ausgesprochenen Lehrverbots überraschende Gleichstellung (vgl. 132). Für die Frage, ob und wie eine Kooperation zwischen dem Klerus und der Ehefrau des Herrschers erfolgte, fehlen Hinweise. Zum Eindruck, daß Frauen sich stärker als Männer für Kirche und Christentum engagiert hätten, verweist Nolte nicht nur auf einen Einzelfall, in dem die Frau des Herrschers dem besonderen Druck seitens des Bischofs ausgesetzt war bzw. sich für diesen Druck empfänglich zeigte, sondern gibt zu bedenken, ob königliche Frauen „vielleicht eher oder in anderer Weise als ihre Männer die Möglichkeit hatten, sich radikal ... von den alt hergebrachten Traditionen zu distanzieren und ‚christliche Verhaltensweisen und Tugenden‘ zu demonstrieren“ (296); wie Friedrich Prinz findet auch sie keinen „theologisch begründeten Antifeminismus“ in den Quellen. Hier, aber auch in der ebenso angesprochenen Frage nach der Teilhabe von Frauen an Kult- und Frömmigkeitshandlungen, die das Seelenheil und Überleben ihrer Kinder sichern sollten (z.B. Taufe, Heiligen- und Reliquienverehrung) liegen spanner Forschungsfelder offen.

Ob die moralische und religiöse Erziehung der Kinder als spezifischer Aufg

benbereich der Mütter angesehen wurde und damit weltlichen Frauen im Prozeß der inneren Christianisierung wesentliche Bedeutung zukam, läßt sich anhand der Quellen nur äußerst lückenhaft erheben (135–239). Dank der autobiographischen Passagen in den Werken Gregors von Tours und dank der Briefe Herchenefredas kann Nolte in zwei Einzelfällen genaueren Aufschluß über die erzieherische Tätigkeit und das kulturelle Niveau der Frauen gewinnen; es ergeben sich zwei völlig unterschiedliche Bilder.

Ein Thema, das aus psychologischer Perspektive in modernen (Heiligen)Biographien großes Interesse findet, greift die Vf.in abschließend auf: Heilige und ihre Mütter. Sie untersucht es zunächst an zwei häufig wiederkehrenden Motiven der frühmittelalterlichen Hagiographie, der vorgeburtlichen Erwählung des Heiligen und der mit der asketischen „conversio“ verbundenen Trennung von der Mutter, die die Autoren möglichst eindrucksvoll in ihrer Radikalität darzustellen versuchen. Letzteres Ideal – inwieweit es der Realität entspricht, sucht Nolte jeweils im Einzelfall zu klären – konfrontiert sie mit Formen der Gemeinschaft zwischen Müttern und ihren Töchtern bzw. Söhnen auch nach dem Wechsel ins „geistliche Leben“. Ohne daß Nolte es besonders herausarbeitet, wird ein Spannungsfeld deutlich: So sehr in vielen Heiligenviten die Trennung von der Mutter als die Spitze der notwendigen Entscheidung auf die biblische Berufungsforderung, „parentes et patriam relinquere“ gesehen wird, so wenig haben gleichzeitig Gregor oder die frühmittelalterlichen Konzilien Probleme, das Zusammenleben und -wohnen von unverheirateten Klerikern mit ihren Müttern oder anderen weiblichen Blutsverwandten zu erlauben (279 f.). Werden zum einen besonders die Mütter als diejenigen gezeichnet, die „das Askese streben ihres Kindes hemmen und es dazu veranlassen, aus familiärer Rücksicht seinen Plan zur asketischen und spirituellen Selbstvervollkommenung aufzugeben“ (263), werden sie andererseits zugelassen, wenn es gilt, den Problemen der „Hausaltsführung“, „ob sie tatsächlich existierten oder nur vorgeschoben wurden“ (280) zu begegnen, die „coniunctio carnalis“ wird überhöht in die wahre, geistliche Verbindung (289).

Gerade für eine quellenarme Zeit muß Wert auf strenge Methodik und Nachprüfbarkeit der Rekonstruktionsarbeit gelegt werden. Doch bedarf der Historiker auch der Phantasie und Spekulation, um

zwischen den Referenzpunkten ein Netz historischer Plausibilität knüpfen zu können (Vgl. die Kontroverse zwischen Gerd Althoff und Johannes Fried in HZ 260 (1995) 110–130). Nolte zeigt sich in ihren Untersuchungen als eine sensible Quellen- und Literarkritikerin. Ihre vorsichtig formulierten Schlußfolgerungen werden transparent durch ein klares induktives Vorgehen: eingehende Analyse der Quellen – mit Zitat der lateinischen Kernstellen –, breite komparatistische Arbeit mit wachem Gespür für die literarischen Motive und biblischen Vorbilder und nüchternem Sinn für die dahinter verborgene historische Realität. Mittels ihrer exemplarischen Arbeitsweise, bei der sie jeweils genau prüft, ob die Quellenbasis breit genug ist, um über den Einzelfall hinausgehende Schlußfolgerungen zu ziehen und Entwicklungslinien aufzuzeigen, kann sie einlösen, was Ziel war: gängige Auffassungen zu überprüfen und ein zwar nicht vollständiges, aber facettenreiches Bild der Tätigkeit von weltlichen Frauen im Christianisierungsprozeß zu zeichnen, von dem gut erkennbaren Anteil einiger Frauen an den herausragenden Herrscherkonversionen bis hin zu den weniger leicht faßbaren, weil weniger spektakulären Leistungen von Frauen bei der dauerhaften Etablierung des Christentums in der Gesellschaft. Entsprechend des Konzepts der von Duby u.a. herausgegebenen „Geschichte der Frauen“ wie auch der Zielvorstellung Affeldts, daß sich historische Frauenforschung „im Rahmen einer neu konzipierten Gesellschaftsgeschichte zu einer Erforschung der Geschlechterbeziehungen wandeln muß“ (Frauen in Spätantike und Frühmittelalter, 28), kann sie beitragen, ein lebendigeres Bild davon zu gewinnen, welche „(christlichen) Denk- und Verhaltensweisen in einem bestimmten sozialen und kulturellen Umfeld möglich waren“ (303). Die Zurückhaltung gegenüber Verallgemeinerungen ist wohl Grund dafür, daß Nolte auch bei der abschließenden Bündelung der Ergebnisse auf ausgreifendere Erklärungsversuche, kritische Anfragen oder Wertungen verzichtet, die als Arbeitshypothesen den wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß durchaus stimulieren könnten. Eine These hält sie fest: „daß der Einfluß von Frauen auf die Christianisierung noch bedeutend höher veranschlagt werden kann, als es anhand der Überlieferung erkennbar ist“ (304). Wichtige Forschungsdesiderate zeigt sie daher auf (304–306).

Ausführliche Personen-, Orts- und Sachregister sowie fünf Stammtafeln er-

leichtern die Arbeit mit diesem Buch, das wie die ganze Reihe in Druck und Ausstattung von gehobener Qualität ist.

München

Lydia Bendel-Maidl

Lutz E. v. Padberg: *Mission und Christianisierung*. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1995, 419 S., kt., ISBN 3-515-06737-X.

Die an der Universität-GHS Paderborn als Habilitation vorgelegte Studie widmet sich der Geschichte der Christianisierung in den Missionsgebieten der Angelsachsen in England und auf dem Kontinent in der Epoche zwischen Gregors I. Initiative zur Angelsachsenmission und dem Tod des Bonifatius mit dem Ziel, die bislang vorliegenden Darstellungen durch die verstärkte „Kombination sozial- und religionsgeschichtlicher Begründungszusammenhänge“ zu erweitern (20). Als Quellen dienen vorrangig Briefe, Viten und Rechtszeugnisse. Im Anschluß an den Forschungsbericht nimmt Padberg im II. Hauptteil eine „Funktionsanalyse der Missionsarbeit“ vor (32), wenn er das Verständnis der Heiden durch die Christianisierungsträger als „Nichtse“ herausstellt (37), die Motivation zur Mission im „göttlichen Heilsplan“ wurzeln sieht (48) oder auf die sanfte Methode der Missionierung eingeht (56). Diese wurde dadurch begünstigt, daß die Missionare und die zu bekehrenden Heiden nicht selten aus ein und demselben Volk stammten („ethnische Verbundenheit“ 68). Stützend wirkten sich auf den Missionsprozeß auch die „Sozialstrukturen der Christianisierungsträger“ aus (61): ihre „Romverbundenheit“ (72), ihr Kontakt zu den Herrschern eines Missionsgebietes, ihre Familienbindungen, alsdann ihr Rückhalt in Gebetsverbündungen, schließlich klösterliche Stützpunkte. An „methodischen und phänomenologischen Elementen der Mission“ rekurriert Padberg auf „Hilfsmittel bei der Missionsarbeit“ (113), auf das Verhältnis von Tat- und Wortmission, endlich auf Überlegungen zum Religionswechsel, zur korporativen bzw. zur individuellen Taufe („Parameter der Bekehrungsabläufe“ 159). Im III. Hauptteil widmet er sich den „Veränderungspotentialen der Christianisierung“ (190), wobei er sich zuerst mit den „Veränderungen und Folgen bei den Christianisierungsträgern“ (190) befaßt: für den kirchlichen Bereich nennt er

den „Aufbau kirchlicher Strukturen“ (195) oder die „Schulung des Nachwuchses durch die Missionare“ (222), im politischen Bereich die „Kirche als Integrations- und Stabilisierungsfaktor“ (231) oder die Bedeutung des imperialen Taufpatronats. Auf der Seite der Christianisierten hatte die christliche Mission zum einen sozial-wirtschaftliche Folgen: Aufbau von Sozialfürsorge, wirtschaftliche und agrartechnische Innovationen; zum anderen ethisch-gesellschaftliche Konsequenzen: Lebensschutz, Wertschätzung der Frau, Hochschätzung von Ehe sowie Familie und Kindern.

Die vorliegende Darstellung bietet einen vielschichtigen und perspektivreichen Einblick in die frühmittelalterliche Missionsgeschichte: aufgrund der Zusammenführung bislang nur disparat zugänglicher Einzeluntersuchungen zur Thematik, aufgrund des konsequent durchgehaltenen sozial- und religionsgeschichtlichen Fragehorizonts, schließlich aufgrund der dadurch gewonnenen Innereinsichten in den Prozeß der Christianisierung. Im Kern läuft die Arbeit auf eine Bestätigung der bisherigen Forschung hinaus, wie besonders die enge Orientierung an Karl Hauck (38 Titel im Literaturverzeichnis), Arnold Angenendt (22 Titel) und Friedrich Prinz (18 Titel) zu belegen vermag. Dagegen bezieht sich Padbergs Absetzung von bisherigen Forschungspositionen auf eher kleinere Akzentverlagerungen (Ausnahme: 246–259 zum Taufempfang innerhalb der Königsfamilie). Zu Unschärfen neigt er bei theologischen Bewertungen: „Das Fundament des damaligen [fma.] Gebetsverständnisses war die Auffassung der frühen Kirche und die darauf beruhende Tradition.“ (81, 85) Tatsächlich bestand das Gebet in der Alten Kirche vornehmlich aus Lobpreis und Dank, während es im Frühmittelalter zur Gott geschuldeten (Ausgleichs-)Leistung wurde. Von einem „speziellen Taufunterricht“ schweigen Act 4,4; 5,14 oder 10,48 nicht deshalb, weil „dieser wie im Frühmittelalter wohl erst nach der Taufe erfolgte“ (188), sondern weil Taufschulen erst ab der Mitte des 2. Jahrhunderts belegt sind. Schließlich bleibt zu bezweifeln, ob man den Missionaren tatsächlich einen „erstaunlich unbefangenen Umgang mit Frauen“ bescheinigen kann, weiterhin, daß die frühkirchliche Inferioritätsthese „in der Missionsphase offensichtlich keine Rolle“ mehr gespielt hat. Zumindest belegt die Untersuchung <Famula Dei> von G. Muschol, daß sich der Kontakt mit dem Heiligen aufgrund der Hochschät-

zung der kultischen Reinheit selbst für die frühmittelalterlichen Klosterfrauen weit- aus schwieriger gestaltete als für ihre männlichen Zeitgenossen.

Münster i.W. Hubertus Lutterbach

Dieter Schaller: *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters* (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 11), Stuttgart (Anton Hiersemann) 1995, 12, 469 S., geb., ISBN 3-7772-9516-7.

Im Jahre 1965 begann Dieter Schaller an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität mit dem Aufbau eines Mittel-lateinischen Seminars, dessen Direktor er bis zu seiner Emeritierung 1995 war. Passend zu diesem 30jährigen Jubiläum ist als würdiges Geschenk ein Sammelband mit Arbeiten Schallers erschienen, deren gediegene Wissenschaftlichkeit am besten Auskunft zu geben vermag über die Leistungen der Bonner Mittellateiner. Schaller hat sich in seinen Forschungen vor allem auf das Gebiet der frühmittelalterlichen Dichtungsgeschichte konzentriert, und so hat auch der vorliegende Sammelband seinen thematischen Schwerpunkt in der karolingischen Dichtung aus dem Umfeld Karls des Großen. In der Originalfassung reproduziert werden siebzehn Aufsätze, die erstmals in den Jahren 1960 bis 1992 erschienen sind, sowie ein Originalbeitrag. Durch detaillierte Nachträge (S. 399–431) werden sie auf den neuesten Forschungsstand gebracht. Ein allgemeines Register der historischen Namen, Themen, Motive und Begriffe, ein Handschriften-Index, ein Incipitium der zitierten Gedichte sowie ein Register der zitierten Autoren der Sekundärliteratur erschließen den gesamten Band (S. 438–469), dem überdies eine Bibliographie Schallers beigegeben ist (S. 432–437). In dieser hervorragend aufbereiteten Form und sorgfältigen Edition haben Sammelbände, deren Zahl in den verschiedensten Fachdisziplinen überhand zu nehmen droht, durchaus ihren Sinn und stellen förderliche Arbeitsinstrumente dar.

Das trifft in dem vorliegenden Fall auch wegen der thematischen Geschlossenheit zu. Es geht, wie Schaller in einem kurzen Vorwort betont, „überall um die literarhistorische Standortsicherung solcher Texte, die das geistige Gesicht ihrer Zeit mitbestimmen oder wesentliche Informationen zum geschichtlichen Gesamtablauf vermitteln“ (S. X). Bei diesen Forschun-

gen kam es zunächst darauf an, die Probleme der Verfasserattribution und der Datierung zu klären. In akribischen Untersuchungen hat Schaller dies an zwei berühmten Texten der frühkarolingischen Zeit exemplifiziert, dem *Carmen de conversione Saxonum* und dem Epos *De Karolo rege et Leone papa* nämlich. Das ohne Verfasser-namen überlieferte Carmen, ein aus 75 Hexametern bestehendes Gedicht, feiert die von Karl dem Großen im späteren Paderborn erzwungene Taufe zahlreicher Sachsen im Jahre 777 als heilsgeschichtliches Ereignis. Das politische Umfeld dieses zeitgenössischen Textes, dessen Datierung nie umstritten war, ist vor allem von Karl Hauck in mehreren Publikationen erhellt worden (etwa: Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrschaftsaufgaben Karls des Großen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 4, 1970, S. 138–172, bes. S. 162 ff.). Er hielt es auch in einer Göttinger Akademie-Publikation von 1985 für „durchaus wahrscheinlich“, daß Lul „das Festgedicht von 777 verfaßt hat“ (Karolingische Taufpfalzen im Spiegel hofnaher Dichtung. Überlegungen zur Ausmalung von Pfalzkirchen, Pfalzen und Reichsklöstern, S. 92). In diesem Punkt vermag Schaller den Argumenten von Hauck nicht zu folgen, er schlägt als Verfasser des Carmen Paulinus von Aquileia vor (S. 318).

Noch intensiver und folgenreicher ist seine Auseinandersetzung mit dem 1966 in einer Neuedition unter dem Titel „Ein Paderborner Epos vom Jahre 799“ vorgelegten Text, der vor allem von Helmut Beumann in den Zusammenhang mit der Kaiseridee gestellt und von Karl Hauck als „Doppel-Enkomion auf Karl und Leo zum Empfang des Papstes an den Paderquellen im Sommer 799“ (s.o., 1970, S. 162) interpretiert worden ist. In zwei überaus detaillierten Untersuchungen (S. 129 ff.; 164 ff.; vgl. 273 ff. und 309 ff.), deren eine schon im Titel „Das Aachener Epos für Karl den Kaiser“ den Neuansatz anmeldet, kommt Schaller zu einer vollkommen anderen Sicht: Die in einer ehemals St. Galler Handschrift (jetzt Zentralbibliothek Zürich C 78 [451]) überlieferten 536 Hexameter sind als das Fragment eines im übrigen verlorenen, wohl aus vier Büchern bestehenden Epos anzusehen, das in den Umkreis der Dichtungen des Aachener Hofkreises aus den Jahren nach der Kaiserkrönung von 800 stammt, möglicherweise von Einhard. Demzufolge, und das ist der entscheidende Aspekt, sollte man nicht mehr von einem „Paderbor-

ner Epos', sondern besser von einem ‚Karlsepös‘ sprechen, „und damit kann das Fragment auch nicht länger als Zeuge für eine am Aachener Hof in den Jahren vor 800 konzipierte und in den Paderborner Verhandlungen von 799 des näheren zur Sprache gekommene ‚Kaiseridee‘ herangezogen werden“ (S. 165). Wie Schaller in den Nachträgen (S. 419 ff.) deutlich machen kann, hat sich die Forschung dieser Meinung weithin angeschlossen und spricht tatsächlich nicht mehr von einem ‚Paderborner Epos‘, sondern von „dem hofnahen Fragment eines Karlsepös“, so Karl Hauck, Karl als neuer Konstantin, in: Frühmittelalterliche Studien 20 (1986), S. 513–540, hier S. 527. Die weitere Diskussion wird den Aufsatz von Henry Mayr-Harting, Charlemagne, the Saxons, and the Imperial Coronation of 800, in: English Historical Review 111 (1996), S. 1113–1133 berücksichtigen müssen. Für 1998/1999 ist im Zusammenhang mit der 1200-Jahrfeier des Papstbesuches in Paderborn eine Neuedition des Karlsepös geplant.

Zu diesem Problemkreis gehören ferner Untersuchungen zum Widmungsgedicht des ‚Waltharius‘ und zu den Siebensilbestrophen „de mundi transitu“, die Schaller mit hoher Wahrscheinlichkeit Columban zuweisen kann. Fortgeführt wird die Thematik durch den einzigen Originalbeitrag des Bandes: ‚Ein Oster-Canticum des Paulinus von Aquileia für Karl den Großen. Erstedition und Kommentar‘ (S. 361–398 mit zwei Abb. der Handschrift; der Verweis im Inhaltsverzeichnis auf die Bibliographie S. 437 muß richtig Nr. 90 lauten). Die kritische Edition der von Bernhard Bischoff einst in der Handschrift Paris Bibl. Nat. lat. 13027 entdeckten akzentrythmischen Dichtung von 54 Versen erweist, daß der Text zum Osterfest 776 entstanden und mit der Überwindung des Hrodgaut-Aufstandes in Italien in Verbindung zu bringen ist. Beachtlich ist Schallers Ergebnis, „daß der *Rex seculorum* Christus den König Karl gekrönt habe, was in der Realität bedeuten wird, daß Karl sich selbst – ohne einen geistlichen ‚coronator‘ – eine Krone aufs Haupt gesetzt hat; und daß es eine langobardische Krone war“ (S. 396).

Bei einer weiteren Gruppe von Aufsätzen stehen formengeschichtliche Probleme im Vordergrund, so etwa bei karolingischen Figurengedichten, der Inschriften-Sylloge von Urbana, der Paulus-Sequenz Ekkeharths I. von St. Gallen und dem alkäischen Hendekasyllabus. Mit gattungsgeschichtlichen Fragestellungen beschäfti-

gen sich verschiedene Arbeiten zur Dichtung am Hofe Karls des Großen, zu ‚Vergil und der Wiederentdeckung des Epos im frühen Mittelalter‘ sowie zur frühkarolingischen Corippus-Rezeption. Insgesamt gesehen also ein überaus instruktiver und die Forschung weiterführender Band.

Everswinkel

Lutz E. v. Padberg

Klaus Peter Schumann: *Heinrich von Herford.*

Enzyklopädische Gelehrsamkeit und universalhistorische Konzeption im Dienste dominikanischer Studienbedürfnisse (= Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 4; Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44), Münster (Aschendorff) 1996, 8, 302 S., kt., ISBN 3-402-06889-3.

Der westfälische Dominikaner Heinrich von Herford (um 1300 bis 1370) (künftig abgekürzt: H.) zählt, obwohl er nie an einer Universität oder einem großen Ordenstudium unterrichtete, zu den bedeutendsten Gestalten der deutschen Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. Als Mitglied der Konvente in Soest und Minden, wo er lange Jahre als Konventslektor tätig war, blieb sein Wirkungsfeld auf die Ordensprovinz Saxonia beschränkt. Das Provinzkapitel entsandte ihn zu den Generalkapiteln nach Mailand (1340), Lyon (1348) und Narbonne (1354). Bekannt wurde H. vor allem durch sein breit angelegtes Geschichtswerk, den „Liber de rebus memorabilioribus sive Chronicon“, dessen letzten Teil (etwa ein Sechstel des Gesamtumfanges) A. Potthast Mitte des letzten Jahrhunderts edierte. Der Chronik korrespondiert H.s Alterswerk, die „Catena aurea entium vel problematum series“, eine philosophisch-theologische Enzyklopädie, deren zehn Bücher Gott, Welt und Erlösung in zyklischer Ordnung als Ausgang der Dinge von Gott und Rückkehr zu ihm darstellen. Dieses bedeutendere Werk ist mit Ausnahme der Kapitelübersicht der Bücher I–VII, die L. Sturlese 1987 edierte, ebenfalls nur handschriftlich überliefert, wie auch alle anderen bekannten Schriften des Dominikaners, insbesondere ein langer Traktat über die Unbefleckte Empfängnis Mariens, eine Auslegung der Bulle „Super cathedram“ Papst Bonifaz' VIII. und eine Predigt am Fest Johannes' des Täufers. Viele Abhandlungen, die H. in einem Werkkatalog selbst zusammenstellte, darunter einige literaturtheoretische Traktate, gelten heute als verlo-

ren. So wundert es nicht, daß die Forschung den Mindener Dominikaner vor allem als Historiographen kennt. Lokalhistoriker schätzen ihn als erstrangige Quelle für die westfälische Geschichte, und die Dominikaner erkannten den Wert des Chronikons für die Ordensgeschichte und für die Biographien namhafter Heiliger und Gelehrter des Ordens, benutzte doch H. die heute verschollene, bis zum Jahr 1317 reichende „*Chronica ordinis praedicatorum*“. Im großen und ganzen sah man in ihm den fleißigen Epigonen, der über weite Strecken die Geschichtswerke seiner Vorläufer kopierte und relativ wenig eigenes Quellenmaterial verarbeitete.

Die jüngere Forschung hat nun nicht unbedeutende Erkenntnisse über literarische Gattung, Funktionen und Gebrauchssituation der mittelalterlichen Chronistik herausgestellt, so daß eine Neuinterpretation der Chronik H.s gerechtfertigt und gewinnversprechend schien. R. Sprandel gab in einem Aufsatz von 1988 (in Festschrift für K. Schmid) die Richtung vor, in die vorliegende Arbeit weiterschreiten konnte. Sie wurde, von P. Johaneke angeregt und begleitet, von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im WS 1993/94 als Dissertation angenommen. Wenn auch der Titel eine Monographie über Leben und Schrifttum des Mindener Dominikaners verspricht, so beschränkt sich die Studie dennoch auf eine Untersuchung seines einzigen (teil)gedruckten Werkes, den „*Liber de rebus memorabilioribus*“. Gleichwohl besorgte Sch. nach einem biographischen Überblick (S. 13–24) ein Schriftenverzeichnis (S. 24–82), worin mit ausführlichen und detaillierten Beschreibungen der Codices die handschriftliche Überlieferung aller Werke H.s zusammengetragen wurde. Die künftige Forschung wird dankbar auf dieses Repertorium zurückgreifen. Bevor er sich der Chronik H.s zuwendet, referiert Sch. kenntnisreich und problembewußt den Forschungsstand der mittelalterlichen Chronistik, wobei zunächst die „gattungsspezifischen Merkmale der mittelalterlichen Weltchronistik“ in Erinnerung gerufen werden (S. 83–97), um dann besonders auf „Tendenzen und Eigenart spätmittelalterlicher Chronistik“ hinzuweisen (S. 97–108), die nach den Erkenntnissen v.a. von A.-D. von den Brincken, P. Johaneke und G. Melville formuliert werden.

Zunächst steht H. klar in der universal-chronistischen Tradition seiner berühmten Ordensbrüder Vinzenz von Beauvais

und Martin von Troppau. Die Funktion der spätmittelalterlichen Chronistik erweist sich als vielschichtig: Neben der ordnenden Darstellung der Heilsgeschichte, hat sie v.a. in den typischen „*Exempla*“ gesellschaftliche Verhaltensmuster bereitzustellen, moralische Unterweisung und didaktische Wissensvermittlung zu leisten und nicht zuletzt mit kurzweiliger Unterhaltung die Neugierde zu befriedigen (Vgl. S. 105). Sch. versucht, diese generelle Klassifizierung an der Chronik H.s zu verifizieren und untersucht daher in einem weiteren Kapitel den Inhalt des Werkes nach den drei Leitbegriffen „*Utilitas*“ (Historische Wissensvermittlung und politische Propaganda), „*Moralitas*“ (Moralische Belehrung und Erbauung im Rahmen eines Welt- und Fürstenspiegels) und „*Delectatio*“ (Unterhaltung und Zerstreuung) (S. 157–173). Was aber zeigt uns Sch. über die typischen und typologischen Konstanten dieses Geschichtswerkes hinaus als die historiographischen Besonderheiten der Chronik? Vor allem drei Aspekte hält der Autor für charakteristisch: ein Favorisieren der fränkisch-karolingischen Tradition, ein Berücksichtigen der regionalen, d.h. westfälischen Geschichte und den dominikanischen Kontext (S. 108–157). Der gewiß erstaunlichste Befund, wenigleich auch die ältere Forschung dies schon richtig sah, zeigt den Dominikaner als entschiedenen Verfechter reichsdeutscher, kaiserlicher Interessen. Er vertrat nicht nur dezidiert die Theorie der „*Translatio imperii*“ auf das „*Regnum Theutonicorum*“ – übrigens in eindeutigem Gegensatz zu Martin von Troppau –, sondern nahm auch Ludwig den Bayern, den er kraft seiner Wahl als „*verus imperator*“ betitelte, gegen die kuriale Partei in Schutz. Ferner dürfte es gewiß kein Zufall sein, daß H. seine Chronik mit dem Jahr 1355 enden ließ, als Karl IV., dem er ansonsten ablehnend gegenüberstand, als 100. römischer Herrscher zum Kaiser gekrönt wurde. Der Dominikaner fühlte sich gerade in den heiklen politischen Fragen von der Ordenstradition nicht in die Pflicht genommen, so daß sein Werk „geradezu als das chronistische Gegenbild der publizistischen Schriften Lupolds von Bebenburg“ charakterisiert worden ist (S. 131). Bezeichnend hierfür ist neben anderem sein Urteil über Papst Gregor VII.: „*Multa siquidem mala seminavit in ecclesia dictus Hildebrandus*“ (Vgl. S. 127; Ed. Potthast, S. 139).

So eindrucksvoll und überzeugend H. als Förderer der kaiserlichen Reichsidee geschildert wird, so blaß und unbefriedi-

gend bleiben die Ausführungen über die „dominikanische Erudition“. Der oftmalige Verweis auf die „dominikanische Lehrhaftigkeit“ bleibt ebenso ungedeutet wie die „mendikantischen Studienbedürfnisse“ oder der „dominikanische Standpunkt“. Gerade weil H. niemals eine Professur an einem Ordensstudium bekleidet hat, also keine universitäre Laufbahn durchschritt, aber dennoch Lektor im Mindener Konvent war, wäre eine Erhellung seiner tatsächlichen Lehrtätigkeit, was die Form und den Inhalt betrifft, im Hinblick auf den Studienalltag eines Konventes im 14. Jahrhundert von außerordentlichem Interesse. Hierbei gilt es, das konkrete Aufgabenfeld des Konventslektors zu berücksichtigen, der ja nicht nur junge Novizen zu unterweisen hatte, sondern dem gesamten Konvent Vorlesungen hielt. Für die Behauptung, daß „sämtliche Werke des gelehrten Mindener Lektors ihrem Aufbau und Charakter nach eindeutig als Lehrbücher für das ordensinterne Partikular- und Generalstudium konzipiert und geschrieben worden sind und ... auch als solche rezipiert wurden“ (S. 243), bleibt Sch. den Beweis schuldig. Die doch recht schmale handschriftliche Überlieferung spricht m.E. dagegen, daß H.s *Chronica* in der Provinz Saxonia die „*Historia scholastica*“ des Petrus Comestor, die die Ordensstatuten neben der Bibel und den Sentenzen des Lombarden als Lehrbücher vorschrieben, abgelöst hätte. Ebenso problematisch und unbewiesen erscheint mir die wiederholte Versicherung, daß H. Kanonist, ja sogar „*Doctor decretum*“ gewesen sei, weil er immerhin einen Kommentar über die Dekretale „*Super cathedram*“ abgefaßt habe (S. 111, 130, 148 f., 161, 248 u.ö.). Hier gilt es zu berücksichtigen, daß sich jeder Dominikaner im Hinblick auf die seelsorglichen Aufgaben kanonistische Grundkenntnisse erwerben mußte, was in der Regel über das Handbuch des Raimund von Peñafort geschah. In der Bulle „*Super cathedram*“ geht es zudem um ganz handgreifliche Probleme des Ordensalltags, nämlich die Kompetenzabgrenzung zwischen Säkularklerus und Mendikanten. L. Boyle, dessen wichtige Studien Sch. nicht zu Rate zog, untersuchte den Unterricht der „*Fratres communes*“ im Dominikanerorden und wies auf die Bestimmung hin, daß als Mindestanforderung der Konventsunterweisung die „*Summa de casibus*“ Raimunds und die „*Historia scholastica*“ gelesen werden sollte. Von hier aus fällt auch auf die Schriften H.s neues Licht, die wohl ausschließlich für den eigenen Konvent gedacht waren,

nicht aber für die Partikular- oder Generalstudien und schon gar nicht für eine „Lesergemeinde, die er im gesamten Reich anzutreffen hofft“ (S. 249). So gesehen wird man auch hinsichtlich der „Funktion der Kurzweil“ zurückhaltend urteilen müssen. Wenn nämlich H. im Vorwort der Chronik als Zweck der Abfassung angibt: „tum ut socios delectarem, tum ut solacium vel levamen temporis per me ipsum haberem“, so darf – trotz allem spätmittelalterlichen Interesse an Wundergeschichten und Curiosa und trotz aller Regeln der Exordialtopik – dennoch nicht der monastische Hintergrund solcher Terminologie übersehen werden. Lesen und Schreiben galt auch dem 14. Jahrhundert in gewisser Hinsicht als geistliches Tun. Daher mag H. sein Geschichtswerk auch als „*Trostbuch*“ verstanden haben; weniger als kurzweiligen Zeitvertreib denn als sinnsuchendes Ausfüllen der Heilszeit.

Mit dem Kapitel „*Historiographische Praxis*“ (S. 173–208) legt Sch. die Quellen und unmittelbaren Vorlagen H.s frei. Seit dem letzten Jahrhundert hat die Forschung erheblich mehr Material aufgedeckt und Quellennachweise erbracht, als die Edition Potthasts anführt. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei dem astrologischen „*Tractatus de flagellariis*“ des Gerhard von Coesfeld zu, der einzig über die Auszüge in H.s Chronik überliefert ist. Das Schlußkapitel („*Rezeption und Bedeutung*“, S. 209–241) spürt dem Einfluß und der Rezeption der Chronik nach, soweit sich dies literarisch und überlieferungsgeschichtlich festmachen läßt. Sch. profitiert darin von der konsequenten Auswertung der handschriftlichen Tradition der Chronik, die er bereits zu Beginn seines Buches vorstellte. Hier zeigt sich nochmals recht deutlich, daß der „*Liber de rebus memoriabilioribus*“ gezielt für die Mitbrüder der wenigen Konvente, mit denen H. in engerer Verbindung stand, verfaßt und abgeschrieben wurde. Im frühen 15. Jahrhundert erfuhr er dagegen eine weitreichendere Rezeption, als zur Zeit seiner Entstehung. Konkret läßt sich der Einfluß und die Verbreitung des Werkes an den Dominikanern Hermann Korner aus Lübeck, der um das Jahr 1420 selbst eine Chronik abfaßte, Konrad von Halberstadt aus Magdeburg, Jacob von Soest und Johannes Nederhoff aus Köln, sowie Johannes von Essen, dem nachmaligen Provinzial der Saxonia, festmachen. Außerhalb des Ordens lassen sich Einflüsse H.s bei dem Kölner Karthäuser Werner Rolevinck (1425–1502) feststellen. In der Neuzeit weckte die Chronik – mit Aus-

nahme des Flacius Illyricus – nur das private Interesse einiger weniger historisch interessierter Gelehrter, wie z.B. des Paderborner Fürstbischofs Ferdinand von Fürstenberg († 1683). Ein zusammenfassendes Schlußkapitel (S. 242–252) resümiert die wichtigsten Daten und Erkenntnisse.

Die anspruchsvolle Studie Sch.s stellt trotz der angedeuteten Vorbehalte einen bedeutenden Beitrag zur spätmittelalterlichen Historiographie dar. Sie trägt dem neuesten Forschungsstand Rechnung und rückt die Frage nach den Funktionen der spätmittelalterlichen Chronistik, ihren Adressaten und ihrer Rezeption in den Mittelpunkt der Betrachtung. Dabei tritt die komplexe Verwobenheit des mittelalterlichen Autors in institutionelle, ideologische und literarische Vorgaben und Interessen deutlich zutage. H. schrieb eben nicht nur als Dominikaner und Konventsektor, sondern auch als Westfale, als kaisertreuer Deutscher und nicht zuletzt als ambitionierter Historiker und Literat. Sch.s Buch deckt darüberhinaus Desiderate der theologiegeschichtlichen Forschung auf und lädt zur weiteren Beschäftigung vor allem mit den ungedruckten Werken des Mindener Dominikaners ein.

München

Thomas Prügl

Hanns Peter Neuheuser (Hrg.): *Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen I*, 8, Köln-Weimar (Böhlau Verlag) 1994, 312 S., 29 z.T. farbige Abb., geb., ISBN 3-412-08492-1.

1994 feierte Kempen die 700jährige Wiederkehr der Stadterhebung – ein bedeutsames Ereignis für die ehemals kurkölnische Stadt und gegebener Anlaß, ihre Geschichte in einem zweibändigen Werk zu dokumentieren. Doch wie es nicht selten in solchen Fällen geschieht, verlagerte sich der Schwerpunkt auf die Profangeschichte mit einem notgedrungenen Defizit der Kirchengeschichte, ohne zu bedenken, daß sich im Hoch- und Spätmittelalter das eine vom anderen nur schwer, wenn überhaupt trennen läßt. Nun war es keineswegs die Intention des Herausgebers und der Autoren des vorliegenden Bandes, gewissermaßen als Gegenstück zu der zweibändigen Stadtgeschichte eine im Umfang annähernd äquivalente Kirchengeschichte Kempens zu publizieren, vielmehr wollte man mit ausgewählten Themen auf die Bedeutung der

Kempener Kirche im Laufe der Jahrhunderte in ihrem weiten Einzugsbereich am mittleren Niederrhein hinweisen und damit die profane Stadtgeschichte durch weitere Aspekte ergänzen und erweitern.

Aber ein weiterer und nicht unwesentlicher Gesichtspunkt mit diesem Band die Publikationsreihe „Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen“ zu eröffnen, war, Einblick in die reichen Bestände dieses Archivs zu geben, die nach mehr als zehnjährigen Erschließungsarbeiten zum Stichjahr 1993 größtenteils so weit geordnet waren, daß von einer effizienten Auswertung gesprochen werden kann. Den langen und dornenreichen Weg, der zu gehen war, um von einem Dachgeschoß, in dem Archivgut mit Bibliotheksbeständen, Fahnen und Paramenten traut vereint ruhte, über einen Kellerraum zu angemessenen Räumlichkeiten zu finden, die mühsame Verzeichnung weitgehend ungeordneter Bestände, zeichnet Hanns Peter Neuheuser in seinem einleitenden Aufsatz sehr instruktiv nach. Als Fazit könnte man aus der sehr guten Darstellung ziehen: jedermann weiß oder glaubt zu wissen, daß Geschichtsforschung unabdingbar Quellenstudium voraussetzt; nur bei den Verantwortlichen Verständnis und finanzielle Investitionen zu finden, daß ein funktionierendes Archiv ein Mindestmaß an personeller und räumlicher Ausstattung bedarf, steht auf einem anderen Blatt.

Nachdem Neuheuser in der Einleitung kurz den Archivbestand, aufgelistet nach den Signaturgruppen, vorgestellt hat, beginnt die Reihe der Aufsätze, die sowohl ausgewählte Punkte der Geschichte der Kempener Kirche beleuchten als auch auf die Forschungsmöglichkeiten im Kempener Propsteiarchiv aufmerksam machen wollen. Hans Budde befaßt sich mit „Urkunden aus dem Propsteiarchiv Kempen. Eine Studie zu den Transfixen der Schöffen von Kempen im Jahre 1348“. Nach kurzen Hinweisen auf die Bedeutung der Urkunde als Quelle der Geschichtsforschung geht Budde ausführlich und instruktiv auf die zwar im Mittelalter nicht ungebräuchliche aber in der Überlieferung selten erhaltene Beurkundungsform durch sog. Transfixe ein, d.h. Urkunden rechtsgleichen Inhalts wurden so miteinander verbunden, daß sie nicht ohne wesentliche Beschädigungen voneinander getrennt werden konnten. Warum tritt diese Urkundenform in Kempen gehäuft auf, warum wechselte das Schöffensiegel, das sich von 1319 bis 1346 kontinuierlich erhalten hatte, plötzlich in den Transfixen

von 1348. Fragen, die im Rahmen dieser Studie nicht beantwortet werden konnten, die aber eines bewirken: zukünftige Forschungen zum frühen Kanzleiwesen der Stadt Kempen kommen nicht daran vorbei, auch die Urkundenbestände des Propsteiarchivs miteinzubeziehen.

Hanns Peter Neuheuser zeichnet nicht nur für das einleitende Kapitel verantwortlich, aus seiner Feder stammen auch die Beiträge „Zur Restaurierung und Translozierung der Altäre der Kempener Pfarrkirche“ (S. 27–47) und „Das Kempener Fragment einer Dionysio-Hadriana aus dem 10. Jahrhundert als Aufgabe der kirchenrechtsgeschichtlichen Forschung“ (S. 81–119). Schon der Untertitel des erstgenannten Aufsatzes „Rechnungsbelege und liturgierechtliche Verfügungen als Quellen der Restaurierungsgeschichte“ zeigt, welches reichhaltige Quellenmaterial das Kempener Propsteiarchiv für Spezialuntersuchungen bildet, wie hier die im 19. Jahrhundert häufig praktizierte und von wenig Skrupel geplagten Purifizierung der Kirchen und ihre Rückführung auf den reinen Stil der Gotik oder was man für diesen hielt. In seinem zweiten Beitrag befaßt sich Neuheuser sehr eingehend mit der kirchenrechtsgeschichtlichen Bedeutung dieser Dekretalensammlung, wobei der Rezeptionsforschung breiter Raum eingeräumt wird. Die hier vorgestellten Fragmente dürfen dem frühen 10. Jahrhundert zugerechnet werden, in der Tat ein interessanter Fund, allerdings in der paläographischen Beschreibung der Handschrift bedient sich Neuheuser einer recht eigenständigen Terminologie. Zwar hat er, gerade was die geographische Zuordnung betrifft, nach eigener Aussage den bekannten Mediävisten Bernhard Bischoff konsultiert, ebenso in der Klassifizierung des Buchstabenbefundes, doch entspricht es nicht dessen Vokabular, die Rundung eines unzialen „a“ als „schmales, schräg ausgezogenes Auge“ zu bezeichnen oder den Abschwung des „h“ in einer „Kralle“ enden oder nicht enden zu lassen. Auch bedürfte die Auflösung von Datierungen einer Überprüfung am Original. Ist schon die Tagesangabe im Genetiv Plural ungewöhnlich, so ist die Wiedergabe des Monats im gleichen Kasus dem Rezensenten unbekannt.

„Vom Kirchhof zum Kirchplatz. Der Eigentumsstreit um den Kempener Kirchplatz als rechtsgeschichtliche Quelle“ betitelt Hans Günter Heesen seine Darstellung eines über Jahre und Jahrzehnte erbittert geführten Kompetenzstreites, dessen oft emotionsgeladene Atmosphäre wir heute

vielleicht belächeln, doch sehr zu unrecht. Wer weiß, wie man in hundert Jahren über die im ausgehenden 20. Jahrhundert so emotionsgeladenen Auseinandersetzungen z.B. zwischen Naturschützern und Verkehrsplanern um ein paar tausend Quadratmeter Biotop denken wird. Sicher, mit der vorliegenden Untersuchung wurde ein nicht uninteressanter Teilspekt aus der Geschichte der Pfarre Kempen herausgegriffen, aber ist es nicht etwas überzogen, hier von einer Quelle zur Rechtsgeschichte zu sprechen?

Die „Delineatio des Ampts Oedt“ ist in der Tat eine kartographische Rarität des 17. Jahrhunderts, die Paul-Günter Schulte zurecht eingehend beschrieben hat. In ihrer vermessungstechnisch erstaunlichen Exaktheit ist sie zweifellos eine wertvolle Quelle zur Siedlungsgeschichte am Niederrhein, die heranzuheben es galt.

Auf „Die Sammlung der Pläne und Fotos im Kempener Propsteiarchiv“ macht Ulrich Stevens aufmerksam, wobei im besonderen auf ihre Bedeutung aus der Sicht der Denkmalpflege hingewiesen wird. Auch nicht ausgeführte Baupläne können für spätere Generationen von Interesse sein, wie es für jeden gewissenhaften Restaurator unabdingbare Pflicht sein sollte, seine Arbeit durch Fotodokumentation zu belegen.

„Das Kempener ‚Rosengarten‘-Fragment“ ist natürlich ein Fund, der das Herz jedes Germanisten höher schlagen läßt und so betrachtet es auch Helmut Tervoorren „aus dem Blickwinkel der germanistischen Forschung“. Mit guten Argumenten rechnet er die Entstehung der Handschrift dem frühen 14. Jahrhundert zu und ebensowenig kann man sich der wohlbegründeten These verschließen, den Entstehungsort in dem Raum um Elbe/Saale zu suchen.

„Ein Kempener Prozessionale des 18. Jahrhunderts“ gehört zu den vier Musikhandschriften, die neben anderen Archiv- und Bibliotheksbeständen nach Jahren der Auslagerung wieder ihren Weg in das Propsteiarchiv Kempen zurückgefunden haben. Rudolf Pohl stellt die Handschrift sehr gut nach ihren inneren und äußeren Kriterien vor und weist besonders auf ihre Bedeutung „als musikwissenschaftliche und liturgische Quelle“ hin. Aber ist nicht auch hier der Untertitel etwas hochgegriffen? Um ihn zu rechtfertigen hätte es quellenkritischer Untersuchungen zeitgleicher Werke gleichen Genres bedurft, um eventuelle Besonderheiten oder Abweichungen von der Norm des Kempener Prozessionale gegenüber den Gepflogen-

heiten an anderen Kirchen herauszuarbeiten.

Zu dem Handschriftenbestand gehören „Zwei Rechenbücher aus dem Propsteiarchiv Kempen“, die Siegbert Schmidt „in bildungsgeschichtlich-mathematikdidaktischer Perspektive“ vorstellt und die aus den Jahren 1759 und 1771/1825 stammen. Eine sehr interessante mathematikwissenschaftliche Untersuchung zum Elementarrechnenunterricht vor der Zeit Pestalozzis, die auch Einblick in die noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts kontroversen Auffassungen über Notwendigkeit und Intensität des Rechenunterrichts gibt.

Auf ein ganz anderes Gebiet führt der Beitrag von Vera Lüpkes „Die Fensterentwürfe für die Pfarrkirche in Kempen aus kunsthistorischer Sicht“. Anhand des bedeutenden Bestandes an sog. Kartons, also an Entwürfen bzw. Vorlagen für die Kirchenfenster gelingt es Lüpkes die einzelnen Glasmaler, die im 19. Jahrhundert für die Kempener Kirche arbeiteten, nachzuweisen, und, ob und inwieweit ihre Entwürfe realisiert wurden. Eine Überlegung für die Zukunft wäre: Sollte dieser Bestand nicht aus der unter der Signaturgruppe „A“ = Bestand Akten einschließlich Amtsbücher ausgliedert werden, ebenso wie die unter der gleichen Signatur verwahrten Baupläne? Archivgut im eigentlichen Sinne sind sie nicht, aber wertvoll genug, sie mit einer eigenen Signatur zu bedenken.

„Die Herkunft der alten Bücher des Propsteiarchivs Kempen im Spiegel der Besitzeintragungen“ untersucht Ernst-Georg Raaf. Bücher haben ihre Schicksale und so ist es ein sehr interessanter Versuch, die oft verschlungenen Wege aufzuspüren, auf denen sie schließlich in das Archiv kamen. 1986–1989 hat der Verfasser den Bestand geordnet und „findbuchmäßig“ erschlossen. Eine Bemerkung am Rande: Der Begriff „Findbuch“, wie er hier von Raaf aber auch in der Einleitung von Neuheuser verwendet wird, ist in der Bibliothekswissenschaft absolut ungebräuchlich. Bibliotheksbestände wurden über die Jahrhunderte hinweg in „Kataloge“ aufgenommen (vgl. die im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Reihe „Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz“).

Im Archivwesen war der Begriff „Findbuch“ im 19. Jahrhundert kurz in Gebrauch, aber rasch wieder fallengelassen, Urkunden und Akten werden heute in Repertorien verzeichnet.

Auf „Die Chronik der Pfarre Kempen.

Erarbeitung und Nutzung von pfarrgeschichtlichen Aufzeichnungen“ macht Josef Reuter aufmerksam. Er stellt zunächst die im Propsteiarchiv verwahrten Bände vor und, soweit zu eruieren, ihre Verfasser, um dann auf Gebrauch-Anforderung-Wertschätzung dieser Überlieferungsart einzugehen. Seinen Ausführungen kann nur vollinhaltlich zugestimmt werden. Wie viel dürftiger wären unsere Kenntnisse von vergangenen Jahrhunderten, gäbe es nicht chronikalische Aufzeichnungen, die Ereignisse vermitteln, die nie und nimmer in Urkunden und Akten ihren Niederschlag finden können.

Von Hans Gerd Jentjens stammen zwei Beiträge. Da ist zunächst „Die Totenzettelsammlung im Propsteiarchiv Kempen“. Welchen Stellenwert man dieser Sammlung zumißt, zeigt schon die Tatsache, daß man ihr eine eigene Signaturbezeichnung gab, die bei anderen Archivbeständen schmerzlich vermißt wird. In der Einleitung heißt es „Sie dient als wichtiges genealogisches und personen geschichtliches Nachschlageinstrument“, Jentjens muß natürlich dahingehend einschränken, daß Totenzettel oder im süddeutschen Sprachgebrauch Sterbebildchen, „nur hilfsweise als Auskunftsinstrument dienen können“, keinesfalls jedoch als Urkunden. Interessant sind sie natürlich, und dies geht auch aus seinen Ausführungen hervor, für die Volkskunde. In einem zweiten Aufsatz macht Jentjens auf die „Zeitgeschichtliche Sammlung“ aufmerksam. Das Spektrum dieser Sammlung ist breit, es reicht von „Katholische Öffentliche Büchereien“ über „Wallfahrten“, kirchliche Bauten und Vereine bis zu Einzelpersonen. Dabei taucht bei der Angabe des Umfangs immer wieder der Begriff „Ordner“ auf. Sollte es sich dabei um Leitzordner handeln, so ist diese Art der Archivierung äußerst problematisch und archivtechnisch nicht üblich. Jentjens ist mit großer Euphorie an dem Aufbau dieser Sammlung und will diese Stimmung auch auf andere übertragen. Jedes Pfarrarchiv sollte eine zeitgeschichtliche Sammlung anlegen, jede Publikation, auch wenn sie nur unschwerfällig mit der Institution zu tun hat, sollte archiviert werden. Bei ehrenamtlich geleiteten Pfarrarchiven sollte eine eigene Person für die Sammlung tätig werden, doch die Discrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit wird nicht lange auf sich warten lassen.

Der erste Band der „Quellen und Beiträge aus dem Propsteiarchiv Kempen“ läßt deutlich die Freude spüren, daß die Ar-

chivbestände nun endlich wie aus einem Dornröschenschlaf erweckt und der Forschung zugänglich sind. Diese Freude ist legitim und daß dabei manches Detail überbewertet wird, ist verständlich und wird sich mit der Zeit legen. Ein zweiter Band ist in Vorbereitung, entstanden aus der gleichen Intention, und falls er noch nicht in Druck gegangen ist, eine Anregung zur Schlußredaktion. Könnten nicht die einzelnen Beiträge in eine gewisse Ordnung gebracht werden?

So erweckt der Band den Anschein, als wären die Manuskripte in der Reihenfolge ihrer Drucklegung, ohne redaktionelles Konzept, übernommen worden. Man springt munter durch die Jahrhunderte, vom 14. Jahrhundert in das 19., kehrt zurück in das 17. Jahrhundert, dann folgt wieder das 19./20. Jahrhundert, worauf der Leser dann unerwartet in das 10. Jahrhundert zurückversetzt wird. Eine Ordnung scheint hier angebracht. Sich nach inneren Kriterien zu richten scheint wenigstens solange problematisch, als der Bestand „A“ sich aus den unterschiedlichsten Elementen zusammensetzt. Vorzuschlagen wäre eine chronologische Ordnung der Beiträge, die dem Band, der vor allem durch sein gut ausgewähltes und reproduziertes Bildmaterial besticht, nicht zum Nachteil gereichen würde.

Regensburg

Paul Mai

Wilhelm Janssen: Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter 1191–1515. Erster Teil (Geschichte des Erzbistums Köln 2.1), Köln (J. P. Bachem Verlag) 1995, 612 S. 76 Abb., davon 11 farbig, 4 Karten, geb., ISBN 3-7616-1149-8.

Der Plan einer mehrbändigen Geschichte des Erzbistums Köln reicht bis in die frühen sechziger Jahre zurück. 1964 erschien der erste Band, verfaßt vom ersten Herausgeber Wilhelm Neuß (gest. 1965) und dem Düsseldorfer Archivar Friedrich Wilhelm Oediger. Die zweite Auflage des bis 1191 reichenden Werks verantwortete 1972 Oediger allein. Erst 1979 erschien der vierte Band für die Zeit von 1688 bis 1814 aus der Feder des zweiten Herausgebers Eduard Hegel. Der Kölner Diözesanarchivar Robert Haaß konnte den zweiten Band nicht mehr bearbeiten, dessen ersten Teil nun Wilhelm Janssen vorgelegt hat.

Der für den zweiten Band vorgesehene Zeitabschnitt von 1191 bis 1515, der von der Periodisierung der Kirchengeschichte

her keineswegs eine einheitliche Epoche umfaßt, stellte an den Bearbeiter hohe Anforderungen, zumal für viele Bereiche wesentliche Vorarbeiten noch ausstehen. Vor allem das 15. Jahrhundert ist ein noch weithin unbeackertes Feld. Die Regesten der Erzbischöfe von Köln liegen nach rasanten Fortschritten in den letzten Jahren „nur“ bis in die Amtszeit Friedrichs von Saarwerden (1370–1414) vor. Für mehrere Erzbischöfe, man denke nur an Engelbert von Falkenburg, Wibold von Holte, Friedrich von Saarwerden oder Dietrich von Moers, liegen keine befriedigenden Biographien vor. Die Dissertation von Maria Fuhs über Hermann von Hessen erschien zu spät für die Berücksichtigung im vorliegenden Band. Es ist angesichts der eben skizzierten Forschungslage als ausgesprochener Glücksfall zu bezeichnen, daß in Wilhelm Janssen der wohl beste Kenner des rheinischen Spätmittelalters für die anspruchsvolle Aufgabe gewonnen werden konnte.

Die Gliederung des vorliegenden Bandes lehnt sich stärker an die des vierten als an die des ersten Bandes an. In dem jetzt veröffentlichten ersten Teil hat Janssen die personelle und institutionelle Seite des Themas abgehandelt. Die Bereiche Seelsorge, Frömmigkeit, Bildungswesen und Kunst sind dem noch ausstehenden zweiten Teil vorbehalten.

Janssen beginnt mit Ausführungen über den Amtssprengel, das (in Köln früh v.a. in Gestalt von Herzogtümern organisierte) Territorium und die Wesensmerkmale des geistlichen Fürstentums des Kölner *episcopus et dux*.

Nach allgemeinen Beobachtungen über die verschiedenen Aspekte des erzbischöflichen Amtes, die eher Zeittypisches als für Köln Spezifisches herausarbeiten können, bietet Janssen Kurzbiographien von 21 Erzbischöfen von Bruno III. von Berg (1191–1193) bis zu Philipp II. von Daun (1508–1515). Die Zeichnung dieser Porträts verrät Meisterschaft in Stoffbeherrschung und Darstellungsweise. Hier werden auf 150 Seiten gut drei Jahrhunderte Bistumsgeschichte unter Berücksichtigung neuester Forschungsansätze lebendig. Allenfalls die Zwischentitel der Bischofsreihe, am Ausgang des „Reichskirchensystems“ (bis Heinrich von Müllenark, gest. 1238), Bischöfe und Herzöge (bis Wibold von Holte, gest. 1304) und Landesherren, Kurfürsten und Bischöfe werfen Fragen auf.

Anschließend an die Biographien werden die Organisationsstrukturen der Diözese und ihre Träger behandelt: Domka-

pitel, Archidiakone und Dekane sowie die Funktionsträger der erzbischöflichen Kurie (Offizial, Weihbischof, Generalvikar). Auch auf diesem Gebiet versagen die Vorarbeiten größtenteils im 14. Jahrhundert, so daß man hier erstmals einen geschlossenen Überblick über die strukturellen Veränderungen der Diözese im Spätmittelalter findet. Darlegungen über Ausbau und Entwicklung des Pfarrsystems und das landesherrliche Kirchenregiment schließen diesen Abschnitt ab.

Das letzte große Kapitel ist den kirchlichen Gemeinschaften gewidmet. Es bietet Informationen über die weltlichen Kollegiatstifte, die Benediktinerklöster, die neuen Orden des 12. Jahrhunderts (Zisterzienser, Prämonstratensener, Regularkanoniker), die Kartäuser (seit 1334), die Bettelorden, die spätmittelalterlichen Orden (vor allem Birgittinen und Windesheimer Chorherren) sowie die Ritterorden und Semireligiosen (d.h. vor allem Beginen).

Insgesamt stellt der Band eine respektvolle Leistung dar. Er darf ohne Einschränkung als die größte Bereicherung der rheinischen Landesgeschichte in den letzten Jahren bezeichnet werden. Wenn es etwas zu bemängeln gibt, dann ist es die Qualität der in den Text eingestreuten Abbildungen.

Köln

Manfred Groten

Die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklausen. Bearbeitet von Paul Hoffmann und Peter Dohms (= Publikation der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 64), Düsseldorf (Droste Verlag) 1988, 18, 508 S., kt., ISBN 3-7700-7563-3.

Für den süddeutschen Raum liegen bereits verhältnismäßig viele Veröffentlichungen von Wundern in Wallfahrten und bei Anrufung von Heiligen vor. Dies ist aber für das Rheinland nicht der Fall; hier gibt es zwar aus dem 12. Jahrhundert die *Wunder des hl. Engelbert* von Caesarius von Heisterbach, die *Wunder am Grab des hl. Matthias* von Lambertus de Legia und die Geschichte der Translatio und der Wunder des hl. Anno, doch fehlen für das Spätmittelalter Mirakelbücher weitgehend. Deshalb muß man den beiden Bearbeitern sehr dankbar sein, daß sie die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklausen – die Handschrift befindet sich in der Stadtbibliothek Trier (HS 1684/337 4°) –

der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben.

Verfasser dieser Mirakelbücher ist Wilhelm von Bernkastel, der 1481 in das Kloster Eberhardsklausen eintrat und dort 1536 starb. 1459 war in Eberhardsklausen (ca. 3 km nordwestlich von Piesport an der Mosel) ein Kloster der Augustinerchorherren der Windesheimer Kongregation gegründet worden. Weniger als zwanzig Jahre zuvor hatte der Tagelöhner Eberhard an unbewohnter Stelle in der Pfarrei Piesport eine Marienstatue aufgestellt, die sehr schnell Gläubige und Pilger anzog. Zur Unterbringung der Statue wurde zunächst eine Klausen errichtet, aus der sich dann ein Kloster entwickelte. Die Gründung und die frühe Geschichte des Klosters hat Wilhelm von Bernkastel in einer Chronik und in Mirakelberichten beschrieben. 1485 erhielt er vom Trierer Weihbischof Johann von Eindhoven – er war von 1473 bis 1482 Prior des Klosters gewesen – den Auftrag, die Geschichte des Klosters unter Einbeziehung der dort geschehenen Wunder zu schreiben. Zunächst verfaßte er einen Abriß der Klostergeschichte bis etwa 1484 und einen Bericht über die in der Zeit von 1440 bis 1480 geschehenen Wunder; dieser Bericht ist nach „Krankheiten“ geordnet. Mehr als 20 Jahre später vervollständigte er die Aufzeichnungen durch chronologisch angeordnete Mirakelberichte, die er bis kurz vor seinem Tod weiterführte.

In die vorliegende Edition sind nur die Mirakelberichte aufgenommen worden. Nach einer Beschreibung der Handschrift werden die Wunder – sie wurden von den Bearbeitern durchnummeriert und jeweils mit einem Kurzregest versehen – in der Reihenfolge der Handschrift wiedergegeben. Die allgemeinen Betrachtungen Wilhelms von Bernkastel, die zwischen den Mirakeln eingeschoben sind, wurden nicht im Volltext, sondern in Regestenform mitgeteilt. Im Anschluß an die geschilderten 753 Wunder werden die erstmals 1640 und 1647 gedruckten deutschsprachigen Mirakel- und Gnadenbücher ediert, so daß eine über 200jährige Überlieferung vorhanden ist.

Im Vorwort weist Matthias Zender auf den wissenschaftlichen Wert der Mirakelbücher hin. Bereits 1977 hat Zender eine erste Auswertung der Wunderberichte unter volkskundlichen Aspekten vorgenommen (Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland, in: Rheinische Vierteljahresblätter 41, 1977, S. 108–123). In den Mirakelbüchern von Eberhardsklausen wird, wie Zender im Vor-

wort (VII) aufzeigt, „ein Zeitraum berücksichtigt, in dem sich in Religion und Kirche wie auch im sozialen Bereich tiefgreifende Wandlungen vollzogen. Wilhelm von Bernkastel sagt in Gedanken und Überlegungen zwar sehr viel dazu aus, aber er färbt seine Ausführungen entsprechend seiner eigenen geistigen und religiösen Entwicklung und richtet sie gemäß seinem seelsorgerischen und volkspädagogischen Willen aus“. Der Text ist auch für die Frömmigkeitsgeschichte aufschlußreich, so wird beispielsweise die Abkehr von dem aus dem Mittelalter kommenden Pilgerboten, der als Baupttragter des Bittstellers den Wallfahrtsort besuchte und die Hinwendung zur persönlichen Wallfahrt zum Gnadenorte deutlich. Auch ein Wandel der Votivgaben ist festzustellen. Die Mirakelbücher berichten bereits für die neunziger Jahre des 15. Jahrhunderts von Hexen und Hexenverfolgung; es sei auf die zahlreichen, zuweilen beiläufigen Erwähnungen, zuweilen auch entschiedenen Stellungnahmen des Wilhelm von Bernkastel zu Hexen und zum Hexenwesen hingewiesen. Wilhelm steht dem zu seiner Zeit rasch zunehmenden Hexenglauben zunächst recht kritisch gegenüber, verfällt jedoch nach der Lektüre der damaligen Hexenliteratur, insbesondere des *Hexenhammers*, dem Hexenwahn. So sind für ihn Verdächtigungen der Zauberei, aber auch Hinrichtungen selbstverständlich; er teilt sie sogar mit Befriedigung und Zustimmung mit.

Der Wert der Edition der Eberhardsklausener Mirakelbücher liegt darin, daß sich aus ihnen für die Frömmigkeitsgeschichte und für die Erforschung des Volkslebens viele neue Erkenntnisse gewinnen lassen; dies gilt in gleicher Weise für die Erforschung der Hexenverfolgung an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert im Trierer Land. Es ist das große Verdienst der beiden Bearbeiter, diese Bereiche für die Forschung erschlossen zu haben.

Speyer

Hans Ammerich

Das Cusanus-Symposium, dessen Akten dieser Band vorlegt, stand im Zeichen des Gedenkens an Rudolf Haubst, der auf ihm anlässlich seines 80. Geburtstages geehrt werden sollte, es aber nicht mehr erlebte. Bei der Eröffnungsfeier wurden ihm immer wieder Worte höchster Anerkennung und herzlichen Dankes gewidmet, so vom Vorsitzenden der Cusanus-Gesellschaft Landrat a.D. Helmut Gestrinch, in den Grußworten von Bischof Dr. Hermann Josef Spital (Trier), von Staatsminister Professor Dr. E. Jürgen Zöllner (für die Landesregierung), von Professor Dr. Eusebio Colomer, Barcelona (im Namen des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft) und von Professor Morimichi Watanabe, Präsident der amerikanischen Cusanus-Gesellschaft. In anschaulicher Weise zeichnete Klaus Kremer ein Bild von Rudolf Haubst, seinem Leben und Wirken: *In memoriam Rudolf Haubst* (S. 7–26).

Dem 21. Band der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* gebührt in dieser stattlichen Reihe ein besonderer Rang, sowohl vom Inhalt wie von Form und Methode her. Das Thema bildet nicht einfach die Ekklesiologie des Nikolaus von Kues. Vielmehr steht die Kirche in ihrer vielfältigen Verknüpfung mit der Gesellschaft des 15. Jahrhunderts einerseits und ihrer theologischen Tiefendimension andererseits im Blickfeld. Die Vorträge auf dem Symposium haben diese beiden methodischen Prinzipien zwar auseinandergehalten, doch zugleich bewiesen, daß sie sowohl im kirchenpolitischen Wirken wie im literarischen Werk des Nikolaus Cusanus ineinander verflochten sind.

Schon der erste Vortrag: *Nikolaus von Kues und die deutsche Kirche am Vorabend der Reformation* von Erich Meuthen, Köln (S. 39–77), führt uns mitten in das gesellschaftliche und kirchliche Umfeld, in dem Cusanus wirkte und schrieb. Der Ausdruck „deutsche Kirche“ zielt auf die Abhebung der gesellschaftlichen Strukturen, in denen sich das kirchliche Leben in den deutschen Ländern im Unterschied etwa zu Frankreich und Italien vollzog. Der Bischof stand als Repräsentant der kirchlichen Potestas in einem anderen Verhältnis zum politischen Souverain als etwa in Frankreich, wo die staatliche Gewalt im Mittelalter sich schon sehr früh zentralisierte, außer er war zugleich Reichsfürst. Aber auch in diesem Fall war die Ausübung der bischöflichen Potestas in vielfacher Weise in die Rechte eingebunden, die von Traditionen der Familien, Sippen, Ge-

Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica Christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens. Akten des Symposiums in Trier vom 22. bis 24. April 1993, herausgegeben von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 21), Trier (Paulinus-Verlag) 1994, 16, 354 S., ISBN 3-7902-1362-4.

meinschaften oder Adelsgeschlechter herkommen, die über die Wahrung ihrer Rechte argwöhnisch wachten. Cusanus bekam dies in seinem Reformbestreben sowohl als päpstlicher Legat wie besonders in seinem Bistum Brixen schmerzlich zu spüren. Man kann aus dem ersten Referat des Symposions lernen, daß sublimen Geistesgeschichte nicht zu leisten ist ohne ständige, nüchterne Rückbindung an den so alltäglichen Lauf der Profangeschichte. Und gerade darin besteht ein unschätzbarer Vorzug dieses Bandes der *Forschungsbeiträge*, der ihn für den Historiker so interessant, ja unentbehrlich macht bei der Erschließung des Jahrhunderts vor der Reformation. Die Referate bringen nicht nur wertvolle Ergebnisse einer Spezialforschung; in den Anmerkungen erhält der Leser auch eine Fülle von Material aus den Quellen und aus der weiterführenden Literatur. Cusanus trat als Mitglied des Basler Konzils und später als päpstlicher Legat in das Umfeld des Johann Hus und der von ihm ausgelöst und zuerst geführten Bewegung ein. An der Hussitischen Bewegung läßt sich studieren, wie „eine organisatorische, sich auf jurisdiktionelle Inobedienz beschränkte Kirchenspaltung“ „eine fundamentale Tiefendimension durch Glaubensdifferenzierung“ erhält, „die zu wechselseitiger Verdammung als Häretiker führte“ (S. 43). Im Umgang mit den Hussiten und im Bemühen um ihre Rückführung in die kirchliche Einheit brachte Cusanus seine Idee von der Mannigfaltigkeit der Riten in der Einheit der Kirche ein, in ähnlicher Weise wie bei seinen Bemühungen um die Einheit der Orthodoxen Kirche mit Rom. Doch in beiden Fällen zeigt die Erfahrung, wie ein Bruch im Ritus früher oder später zu einer Differenzierung im Glauben führen kann und dann eine Wiederherstellung der Einheit außerordentlich erschwert. Außerdem spielen in solchen Auseinandersetzungen um Riten und Obedienzen auch handfeste materielle, wirtschaftliche, gesellschaftliche Interessen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Diesen Faktor, selbst wenn er nicht der wichtigste ist, hat der Historiker in das von ihm erstellte Geschichtsbild aufzunehmen, auch wenn dann eine Zeitepoche, eine historische Gestalt nüchterner betrachtet werden muß. Das Referat von Meuthen lehrt uns solch eine nüchterne, realistische Betrachtungsweise im Blick auf Leben und Wirken des Nikolaus von Kues, der dadurch nichts von seiner Größe und geschichtlichen Bedeutung verliert. Sein immer wieder kritizierter Wechsel von der

Partei des Konzils zu der des Papstes, oft als purer Opportunismus ausgelegt, ist nur in dem Zusammenspiel von ideellen, kirchenpolitischen und handfesten persönlichen Motiven gerecht zu würdigen.

Auch die Bemühungen und Erfolge seiner Kirchenreform sehen wir heute nach dem Bekanntwerden des Salzburger Statutes mit größerer Nüchternheit (S. 56 f.). Wer einen großartigen Reformentwurf erwartete, wird sich enttäuscht fühlen. Ein anderes ist die sublimen Theorie über die Kirche, ein anderes die harte Praxis, die Cusanus in diesem Statut mit einem Bündel von Anweisungen und Vorschriften angeht (S. 71). Dennoch stehen Theorie (De concordantia catholica) und Praxis (Reformstatut) in gegenseitiger Entsprechung, wie es das erste Referat zeigt. Das Schicksal des Reformstatutes, das auf den Synoden immer wieder auf Ablehnung stieß (für Salzburg vgl. S. 57), zeigt die Eingebundenheit aller Reformbemühungen in gesellschaftliche und politische Vorgegebenheiten jener Zeit.

Das zweite Referat hat eine zum ersten sehr unterschiedene, fast gegensätzliche Zielsetzung. Es geht die ekklesiologischen Vorstellungen des Nikolaus von Kues von den kirchenpolitischen Vorgegebenheiten seiner Zeit an und untersucht deren Einfluß auf Cusanus: *Der Kirchenbegriff des Cusanus vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen Entwicklung und der kirchentheoretischen Vorstellungen seiner Zeit* von Joachim W. Stieber, Northampton (Mass./USA) (S. 87–156). Gleich am Anfang seines Referates empfiehlt Stieber für die Cusanus-Forschung eine Erweiterung des Interesses vom Philosophen und Theologen Cusanus auf den Kirchenjuristen. Er erinnert an ein Forschungsergebnis von Rudolf Haubst in dessen *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*. „Haubst ... hat (dort) darauf hingewiesen, daß die Motive für Wencks Kritik an *De docta ignorantia* nicht auf philosophisch-theologischer Ebene zu suchen sind, sondern in erster Linie in kirchenpolitischer Gegnerschaft zu dem streitbaren Anwalt Eugens IV. in seinem Konflikt mit dem Konzil von Basel“ (S. 89). Cusanus kannte die Kirche nicht nur als die Heilsgemeinschaft (corpus Christi mysticum), sondern auch als eine in Gesellschaft und Politik hineinwirkende Größe (corpus politicum). Er wollte Reform in der Erneuerung der Amts- und Anstaltskirche erreichen und setzte diese Vorstellung dem Spiritualismus der Hussiten entgegen (S. 89 f.). Die von Cusanus zwischen 1432 und 1445 literarisch entwickelte Ekklesiologie erhält auf dem

Hintergrund des Basler Konzils und der Stellungnahme Papst Eugens IV. zu diesem ihr eigenes historisches Kolorit. Theologisch zeigte sich der Gegensatz der Parteien in der Antwort auf die Frage, ob die Kirche ihre geistliche Vollmacht unmittelbar von Christus oder über den Papst als Vicarius Christi erhalte. Für die erste Lösung trat damals Gerson in seinen ekklesiologischen Schriften ein, der sich dafür auf die Deutung von Mt 16,18 durch Augustinus berief, wonach „Christus die Schlüsselgewalt der Kirche als Ganzheit und nicht Petrus als Einzelem verheißen habe“ (S. 109). Stieber zeigt die ganze Breite der theologischen Diskussion über die Kirche, wobei die Parteien ihre Standpunkte mit theologischen und philosophischen Argumenten begründen, die im Laufe der Jahre auf allen Seiten an spekulativer Tiefe gewinnen. Die Fragen über die Rechtmäßigkeit eines Konzils, die Autorität des Papstes auf diesem und über ein solches, die Konkurrenz der Autoritäten Papst und Konzil, die Aufgaben der *Potestas ecclesiastica* im Hinblick auf das Heil der Gläubigen werden immer stärker theologisch angegangen. Die Argumentation verlagert sich vom Kuralstil zur Theologie. Wir lernen heute, wie das Jahrzehnt des Basler Konzils zur Weiterentwicklung der Ekklesiologie beitrug. Cusanus hat an dieser Entwicklung einen historischen Anteil, nicht nur durch seine philosophisch-theologische Spekulation, sondern auch durch seinen kritischen Rückgriff auf die geschichtlichen Quellen. Stieber verfolgt den ereignisreichen Verlauf jenes Jahrzehntes bis in Einzelheiten und mit den einschlägigen Quellennachweisen, wie sie uns in diesem Band allenthalben geboten werden.

Der Titel des folgenden Referates rückt nun die theologische Dimension des cusanischen Denkens in den Mittelpunkt: *Christus als Haupt und Fundament der Kirche* von Reinhold Weier, Trier (S. 163–179). Die Formulierung des Themas geht auf einen ausdrücklichen Wunsch von Rudolf Haubst zurück. „Er wollte, daß die Ekklesiologie des Cusanus nicht nur in ihrer kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Bedeutung, sondern auch und nicht zuletzt von den tragenden Prinzipien des Glaubens aus betrachtet werde, das heißt aus dogmatischer Sicht“ (S. 163). Hauptquelle dafür ist das Frühwerk des Cusanus: *De concordantia catholica*, dessen Grundlegung trinitätstheologisch ist. Aus diesem Motiv stammen die Aussagen über Christus als Haupt der Kirche (S. 164) wie die Verknüpfung der Kirche mit dem Wir-

ken des Heiligen Geistes. Das „pneumatologische Denken des jungen Nikolaus von Kues“ (S. 165) vollzieht sich nicht auf dem Felde reiner Spekulation, sondern bezieht das Konzilsgeschehen, die Beratungen und Abstimmungen des Konzils mit ein; alles steht unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Wir werden in die Frühzeit des Konzils von Basel versetzt, in der das theologische Denken und das kirchliche Wirken des Cusanus noch von einem starken Optimismus beseelt war. Mit seinem pneumatologischen und christologischen Denken verbindet sich sein emphatisches Eintreten für die Freiheit: „Zur geistgewirkten Freiheit gehört, daß die Untergebenen die Beschlüsse annehmen“ (S. 165). Das Eintreten des Cusanus für die Autorität des Konzils in den frühen Jahren von Basel hindert ihn nicht, die einzigartige Vollmacht des Apostolischen Stuhles zu betonen (S. 168). Überzeugend zeigt Weier in seinem Beitrag, wie der Übergang von der konziliaren zur papalistischen Partei für Cusanus keinen Bruch im theologischen Denken, in der Christologie, in der Ekklesiologie bedeutete. Die Forderung der Konkordanz, der Einheit der Lehrenden mit dem Kirkenvolk, begründet in der geistigen Leitung der Kirche durch Christus und ihrer Beseelung durch den Heiligen Geist, bleibt erhalten. Als Quellengrundlage verweist Weier auf *De docta ignorantia* (1440), auf die Briefe an die Böhmen (S. 168 ff.) und den Brief an Rodriguez Sanches (S. 171 ff.). Aus den subtilen und quellengemäÙig sorgfältig belegten Ausführungen Weiers läÙt sich freilich erkennen, daß sich für Cusanus das Hören auf Christus geschichtlich konkret im Hören auf die Kirche verwirklicht. Cusanus miÙt der Gehorsamspflicht eine große Bedeutung zu, da Christus selbst gehorsam war (S. 175). Doch auch hier gibt Cusanus einem anscheinend einfachen Begriff eine theologische und philosophische Tiefe (S. 176). Gehorsam im Verständnis des Cusanus führt zur Christusförmigkeit als Voraussetzung und Grundlage einer allgemeinen Reform (S. 177 ff.). Hier möchte ich allerdings auf den Schlußvortrag des Symposions verweisen, in dem uns Hermann Hallauer das Wirken des Nikolaus von Kues als Bischof von Brixen vorstellt. Da war es wohl u.a. auch eine von Cusanus überzogene Einforderung der Gehorsamspflicht, die zum Scheitern seines Reformwerkes in der eigenen Diözese beitrug.

Wir wenden uns nun dem Beitrag: *Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen*

im kirchlichen Amt von Klaus Reinhardt, Trier, zu (S. 183-210). Drei Ergebnisse dieser Darlegungen verdienen besondere Hervorhebung. Zuerst möchte ich meinen eigenen Eindruck nennen, daß ich in diesem Referat zu der Mitte des Gesamtthemas geführt wurde: *Kirche und Respublica Christiana*. Die Ausführungen Reinhardts bewegen sich um die beiden Pole Kirchenvolk und Hierarchie, in deren Spannungsfeld sich die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche manifestiert. Die Kirche als Gesellschaft ist jedoch nicht adäquat mit dem Phänomen politischer Gebilde und deren Strukturen zu vergleichen, etwa einer Monarchie oder Demokratie. Papst, Bischöfe und Priester stehen in einer ganz eigenartigen Beziehung zum Kirchenvolk der Gläubigen, nämlich in einer doppelten Art von Repräsentanz, indem sie sowohl Vicarii Christi sind als auch Beauftragte der Gemeinde. Rudolf Haubst, der sich schon lange dieses Referat gewünscht hatte, schreibt in seinen *Streifzüge[n] in die cusanische Theologie* (Münster 1991, 509 f.): „Der Bischof z.B. muß, um sein Amt in aedificationem ecclesiae wirksam ausüben zu können, sowohl den Konsens seiner Diözese für sich haben (und diese also in diesem Sinne ‚juridisch repräsentieren‘), als auch (und das ist theologisch das Entscheidende) als ein ‚vicarius‘ und Repräsentant Christi (personam Christi gerens) seines Amtes walten“ (S. 185). Zwar ist der Ausdruck „repraesentatio“, „repraesentans“ im Gebrauch des Nikolaus von Kues strittig (vgl. den Diskussionsbeitrag von Weier S. 207), aber die damit gemeinte Sache, die in der Scholastik von beachtlicher Bedeutung war, nicht. (Das Thomas-Institut Köln hielt darüber vor nun 25 Jahren ein Symposium, dessen Akten vorliegen: Albert Zimmermann [Hrg.], *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* [= *Miscellanea Mediaevalia* 8], Berlin-New York 1971). Kirche erscheint hier als eine *Respublica Christiana*, anders als auf der politischen Ebene. Sie verwirklicht sich gesellschaftlich im Zusammenwirken von Hierarchie und Gläubigen. Dies ist das zweite, wichtige Ergebnis des Referates. Ihm dienen eigentlich die ganzen Ausführungen. Ihr Herzstück ist der Aufweis, wie sehr Cusanus an der spirituellen Vertiefung des hierarchischen Amtes liegt, wie er diese mit einer persönlichen geistigen Beteiligung und Liebe herausarbeitet. Dazu dienen ihm theologische, anthropologische und metaphysische Motive, die er z.T. aus patristischen und philosophiegeschichtlichen Quellen schöpft. Reinhardt zitiert

diese in den Anmerkungen. Ein interessantes theologiegeschichtliches Ergebnis soll hier nicht unerwähnt bleiben. Es handelt sich um die Auslegung von Mt 16,18 durch Augustinus. Diese „könnte in einem antipäpstlichen Sinne ausgelegt werden“. Jedoch „fast alle Theologen des Mittelalters folgen der Deutung des Augustinus, ohne aber daraus irgendwelche antipäpstlichen Schlußfolgerungen zu ziehen. Umgekehrt sehen die Kanonisten, die im allgemeinen die ältere Deutung vertreten und in Petrus und seinen Nachfolgern das Felsenfundament der Kirche sehen, darin durchaus nicht immer eine Bestätigung der päpstlichen Primatialgewalt“ (S. 196). Cusanus zieht beide Deutungen heran und überbrückt sie mit dem Begriff der Repräsentation (S. 197). Ich verweise auf diese Stelle des Beitrages auch deswegen so ausdrücklich, weil sie ein Zeugnis für die Akribie der theologischen Aussagen und der Benutzung der Quellen ist, die wir in allen Beiträgen dieses Bandes 21 finden, der ihm auch darum eine Bedeutung über die Grenzen der Cusanus-Forschung hinaus gibt.

Der folgende Beitrag führt den cusanischen Gedanken der Repräsentanz weiter, um zu einem vertieften Verständnis der Hierarchie in der Kirche zu gelangen. Natürlich ist auch hier Cusanus der Manuductor, wie die Überschrift schon anzeigt: *Das Verhältnis von Papst und Bischöfen nach Cusanus und sein Postulat eines ständigen kleinen Konzils* von Paul E. Sigmund, Princeton/USA (S. 211-225). Das Thema scheint mir unter zwei Prämissen behandelt zu werden: einer kirchenpolitischen und einer theologischen. Die kirchenpolitische besteht in dem Ziel, „die Macht des Papstes zu begrenzen, wenn dieser sie mißbrauchte“ (S. 211), die theologische in der Absicht, für die Durchführung und Erfüllung des Auftrages, den die Kirche von Christus erhielt, Konkordanz, Repräsentanz und Konsens einzubringen. Cusanus stellt für die Verwirklichung dieser drei Funktionen zwei Institutionen vor: „1. das universale Konzil, das in erster Linie als Treffen aller Bischöfe gedacht ist. 2. ein permanentes Konzil von Kardinälen, um den Rat und die Zustimmung der Kirche zu päpstlichen Handlungen zu geben“ (S. 212). Dieses Referat ist in mehreren Richtungen von Bedeutung, ja von Brisanz. In kirchenpolitischer Hinsicht erweist sich die Theorie des Cusanus als ein Beitrag zum Konstitutionalismus. Für die Entwicklung der Ekklesiologie bei Cusanus glaubt Sigmund feststellen zu können, daß diese auch nach seiner Entschei-

dung für die Partei des Papstes für einen gemäßigten Konziliarismus Raum gab. Sigmund greift bei seiner Darstellung ständig auf die Quellen zurück. Für die von Cusanus geforderte Repräsentanz des Kirchenvolkes finden sich Motive bei Marsilius von Padua, von dem sich jedoch die Vorschläge des Cusanus wesentlich unterscheiden (S. 217). Cusanus spricht dem Kardinalskollegium eine besondere Rolle in der Leitung der Kirche zu. Schon in der Wahl des Papstes ist ein Akt der Zustimmung dieses Kollegiums zu sehen (S. 225). Cusanus denkt in all diesen Differenzierungen und Abstufungen in der Hierarchie, in dem Verhältnis Hierarchie und Volk immer theologisch, d.h. von der Einheit der Kirche her: Die Kirche ist „im Papst“ (complicative); das Kirchenvolk der Diözese ist im Bischof wie der Bischof in der Kirche. Sigmund weist darauf hin, wie diese ekklesiologischen Motive das kirchenpolitische Wirken des Cusanus durchziehen, so daß der Leser in eine Entwicklung geführt wird, die Theorie und Praxis, Ideengeschichte und politisches Geschehen umfaßt. Erst aus solcher Sicht kann tieferes Verstehen und gerechtes Urteil kommen.

Der letzte systematische Vortrag erweitert die Thematik des Symposions vom geistigen Raum des Sacerdotiums auf den des Imperiums: *Konkordanz und Konsens in Kirche und Respublica Christiana* von Werner Krämer, Dortmund (S. 231–265). Quellenmäßige Grundlage ist auch hier das cusanische Werk *De concordantia catholica*. Die „Konkordanz“ ist die zentrale Leitidee (S. 244). Die Beteiligung und Zustimmung des Volkes ist eine wesentliche Bedingung für die Legitimierung der Gesetze. Cusanus hat in diesem Punkte von Aristoteles gelernt, besonders was die Begründung dieser Forderung aus dem Naturrecht betrifft. Er stellt sich schützend vor die Kleinen und Untergebenen, gibt diesen ein legitimes Instrument – wenigstens in der Theorie gegen die Übermacht und den Mißbrauch der Macht bei den Herrschenden („soziales Apriori“, S. 259). In der Kirche spricht zwar Cusanus dem Papst die Fülle der Macht zu (Der Papst ist die Kirche complicative!). Doch baut er ein Regulativ ein. Der Papst erhält die Vollmacht nur durch eine Wahl. Dem Konzil spricht Cusanus die Vollmacht zu, im Falle des Mißbrauchs der päpstlichen Macht einzugreifen – so in *De concordantia catholica*! Beim Studium dieser cusanischen Theorien und Forderungen muß man sich immer vor Augen halten, daß es Cusanus um die Reform „an Haupt und

Gliedern“, und zwar in der kirchlichen und in der politischen Gesellschaft ging, die er beide sorgfältig auseinanderhielt und je in ihrer Weise auf das auch für ihre gesellschaftliche Tätigkeit geltende Naturrecht verweist (Nurlich wird durch diese Theorien das übergreifende Ziel beider „Mächte“ nicht überdeckt oder auch nur relativiert, dem Heilswillen Gottes zu dienen. Cusanus ist christlicher Theologe!). Der Beitrag von W. Krämer hat außer der hier nur stichwortartig angeschnittenen Problematik eine Bedeutung für die kritische Rolle, die der Quellenforschung und Eruiierung zukommt, wenn der Historiker sich anschießt, „Geschichtstheorien“ zu bilden. Dies gilt sowohl für die Forschung allgemein (S. 234) wie für Cusanus, der „das Kirchenverständnis sorgfältig aus der Tradition, radicali consideratione, erarbeitet“ (S. 243). Auch in dem Beitrag von W. Krämer werden die theoretischen Darlegungen mit der Entwicklung der Kirchengeschichte (Konzil von Basel) verknüpft.

Für diese Verknüpfung der cusanischen Theologie, seiner Reformideen, seines Einheitsdenkens, von dem sein Bild von der Kirche geprägt ist, mit der Abfolge der geschichtlichen Tatsachen und Ereignisse sorgt der letzte Vortrag des Symposions: *Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst* von Hermann J. Hallauer, Bonn-Bad Godesberg (S. 275–311). Den Vortrag, der auf der Tagung mit höchstem wissenschaftlichem und menschlichem Interesse aufgenommen wurde, nun zu rezensieren, hieße ihn zu wiederholen. So begnüge ich mich, auf zwei bemerkenswerte Ergebnisse hinzuweisen. Das eine besteht in der Einsicht, wie stark auch die edelsten Reformpläne und -bemühungen in gesellschaftliche Vorgegebenheiten juristischer Art eingebunden sind, auf die Rücksicht genommen werden muß, wenn das Reformwerk als Ganzes nicht scheitern soll. Cusanus hat dies in Brixen sowohl als Bischof wie als Landesfürst bitter erfahren müssen. Vielleicht darf bei dieser Gelegenheit daran erinnert werden, solche Einbindungen der Glaubenspraxis in Tradition und Gesellschaft, in Volksbräuche und Familienüberlieferungen in den praktischen Aufgaben der Ökumene zu bedenken, auf daß missionarischer Eifer von weiser Behutsamkeit begleitet werde. Das zweite Ergebnis, das wir durch diesen Vortrag gewinnen, besteht in einem wirklichkeitsgetreuen Bild des Menschen Nikolaus von Kues, in seiner geschichtlichen Größe und deren Begrenztheit: Auf die Grenzen der Persönlichkeit und ihres Wir-

kens weist Hallauer sehr vorsichtig und zurückhaltend hin. Das Gesamtbild entsteht aus dem Ganzen dieser meisterhaften Darstellung. Die Fehler und Schwächen werden nicht vertuscht. Sie vermögen aber nicht, das Bild dieses großen Mannes zu überdecken, noch die Einsicht in seine Geschichtsmächtigkeit für Ecclesia und Respublica zu trüben.

Mit ökumenischem Enthusiasmus ist der Beitrag geschrieben: *Congregatio mul-torum in uno* von Karl-Hermann Kandler, Freiberg (S. 317–325). Er trägt den Untertitel: *Bemerkungen zur Ekklesiologie des Nikolaus von Kues, vor allem aufgrund von De docta ignorantia 111,12*. Dreifaches hebt Kandler an der hier vorgestellten Ekklesiologie des Cusanus hervor: die reiche Verwendung von Schriftzitaten, die Einbindung der Ekklesiologie in die Christologie und das Motiv der Konkordanz. Der Artikel ist ein würdiger Abschluß dieser Cusanus-Monographie.

Zum ersten Mal bringt ein Band der *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* außer dem Personenregister auch ein Sachregister. Dies ist gerade in diesem Band von so großem Wert, weil es nicht nur das Auffinden von speziellen Materialien in und außerhalb der Cusanusforschung erleichtert, die auf diesem Symposium in so reichem Maße erbracht wurden. Es erschließt auch die Diskussionsbeiträge, in denen uns zahlreiche weiterführende Anregungen und Einsichten gegeben wurden. Wie schon gesagt wurde, stand dieses Symposium im Zeichen des Gedenkens an Rudolf Haubst. Eine Laudatio auf ihn zu seinem Tod würdigt noch einmal die Bedeutung dieses bahnbrechenden Cusanusforschers. Sie ist verfaßt von Klaus Kremer, dem ein besonderer Dank für die Durchführung des Symposiums und die Redaktion dieses Bandes gebührt, ebenso auch seinem Mitarbeiterstab. Der Paulinusverlag Trier sorgte für die gediegene Herstellung des Bandes.

Erfurt

Fritz Hoffmann

Ludwig Schmugge: Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter, Zürich (Artemis und Winkler) 1995, 511 S., 12 Abb., Ln.geb., ISBN 3-7608-1110-8.

Das Buch empfiehlt sich zur Lektüre nicht bloß durch seinen alliterierenden, neugierig machenden Titel und durch den spannenden, fast romanhaften Bericht

über die sensationelle Wiederentdeckung des verloren geglaubten Archivs der Pönitentiarie im Päpstlichen Geheimarchiv 1913 durch Emil Göller, sondern ganz sicher auch durch seinen Inhalt und dessen Darbietung. Das Verdienst der Auswertung des noch bis 1983 aus Furcht vor „studiosi laici“ oder gar „Protestanti“ und aus Rücksicht auf das Beichtgeheimnis der allgemeinen Forschung nicht zugänglichen Archivs kommt nach dem Archivar der Pönitentiarie, Msgr. Filippo Tamburini, dem Züricher Mittelalterhistoriker und Autor des vorliegenden Buches zu.

Schmugge schildert nach der Einleitung zunächst das kirchliche und insbesondere päpstliche Dispenswesen und die auch weltlichen Möglichkeiten einer Legitimation unehelich Geborener. Ein nächstes Kapitel ist der Geschichte der römischen Pönitentiarie seit dem Ende des 12. Jahrhunderts gewidmet, ihren Betrieb und den darüber handelnden Quellen, den Formelbüchern, den Dispenssuppliken und Dispensbriefen, den in Rom verwahrten Supplikenregistern und den Schwierigkeiten ihrer historischen Auswertung, nicht zuletzt auch den laut der Überlieferung keineswegs billigen Taxen für das Dispensverfahren, einer begehrten Einnahmequelle ebenso für kuriale Beamte wie päpstliche Legaten.

Bei der Quellenauswertung geht es sodann um die Beantwortung von Fragen, wie etwa, warum sich so wenige Frauen neben den über 37.000 Männern finden, die im Untersuchungszeitraum von 1449 bis 1533 als Petenten in Rom vorstellig wurden, woher, weswegen und in welchem Alter sie kamen und was die Quellen etwa über ihre soziale Situation und insbesondere über die „sündigen Eltern“ der Petenten aussagen. Das nämlich war ja und ist wohl noch immer das heute Befremdliche am Wirken der römischen Pönitentiarie, daß sie aufgrund der rechtlichen Bestimmungen zumeist nicht von Büßern wegen eigener Fehler in Anspruch genommen wurde, sondern Kinder für die Eltern zu büßen hatten und für die Situation, in die sie von ihnen gebracht worden waren. Die Zahl der Dispense für illegitime Geburt samt Bruch der Zölibatspflicht übertrifft bei weitem die Illegitimitätsfälle aus laikalen Konkubinaten: Es handelt sich um rund 6000 Fälle oder um 57,5 % gegenüber 39,5 % aus der Gesamtzahl, was sich nur zum Teil daraus erklärt, daß den Laien auch andere Legitimationsmöglichkeiten offen standen, und daß durch eine Dispenseinholung in Rom meist einer kirchlichen Karriere ge-

dient werden sollte. Schmutge liefert in einem eigenen Kapitel Karrieremuster von Papstöhnen bis zu Findelkindern. Aber auch sonst werden seine Ausführungen jeweils mit instruktiven Beispielen illustriert. Der aktuellen Debatte um den Zölibat in der katholischen Kirche werden (– wohl ungewollt –) einige Materialien geliefert, ohne daß man sich aus diesen, zum Teil sensationellen Fällen eine Änderung der unbiblischen Praxis erwarten darf.

In einem letzten Kapitel kommt Schmutge auf die Situation im Deutschen Reich zu sprechen und vermag herauszustellen, daß von den mehr als 13.600 Suppliken die meisten aus dem Bistum Lüttich kamen, wofür Schmutge als Grund den „erbitterten Kampf der Kleriker um die vielen reichen Pfründen in diesem Gebiet hoher Bevölkerungsdichte und eine, wie es scheint, hohe Akzeptanz konkubinärer Lebensweise an Rhein, Maas und Schelde unter Laien wie Geistlichen“ unterstellt. Ähnliches gilt für Nordwestspanien, und Spanien folgt auch dem Deutschen Reich auf dem Fuße mit allerdings schon einem Drittel weniger Anträgen. Ob man von Romferne oder Romnähe mancher Gegenden reden darf, kann sicher nicht aufgrund dieser Ergebnisse allein bestimmt werden. Deutlicher wird

das Abnehmen der Anträge, je näher man der Reformationszeit kommt. Beim Vergleich der deutschen Diözesen findet das für die Auswertung des Repertorium Germanicum gefundene System der Basiszahlen Anwendung, wobei die Relation zur Diözese Mainz als Muster eine Rolle spielt. Man wird sagen können, daß sich dieses System in seiner Praktikabilität erneut bestens bewährt hat. Freilich wird der an Einzelschicksalen interessierte Historiker beim Studium dieses Buches weniger auf seine Rechnung kommen als der an Statistiken und Berechnungen gewöhnte Sozialhistoriker. Gleichwohl kann man auch den zahlreichen Graphiken wertvolle Erkenntnisse abgewinnen und wird man bei der Lektüre sowohl des Textes als auch der 9 Anhänge meist statistischen Inhaltes an den nicht wenigen Exempla Lesefreude gewinnen, bei der Nennung wohlbekannter historischer Persönlichkeiten ebenso wie bei der Statistik der für Bastarde gewählten Taufnamen, an deren Spitze in Gesamteuropa wie auch in Deutschland Johannes steht.

Man kann dem Autor zu diesem vielseitigen Buch nur Glück und viel Schaffenskraft für die Weiterarbeit wünschen. Interessierte Leser wird er ohne Zweifel finden.

Tübingen

Harald Zimmermann

Notizen

750 Jahre Zisterzienserinnen-Abtei Lichtenthal. Faszination eines Klosters, herausgegeben von Harald Siebenmorgen, Sigmaringen (Jan Thorbecke Verlag) 1995, 448 S., 445 Abb., Ln. geb., ISBN 3-7995-0302-1.

Die Abtei Lichtenthal konnte als einziges Kloster in Baden die Wirren der Glaubensspaltung und der Säkularisation überwinden und kann in diesem Jahr auf das 750. Jubiläumsjahr zurückblicken. Aus diesem Anlaß bereitete das Badische Landesmuseum in Karlsruhe eine Ausstellung vor, die die Geschichte der Abtei in eindrucksvoller Weise dokumentiert. In dem umfangreichen und gut illustrierten Katalogband wird einleitend ein Überblick über die südwestdeutschen Zisterzienserinnen und die religiöse Welt des 13. Jahrhunderts gegeben. Markgräfin Ir-

mengard von Baden stiftete nach dem Tode ihres Mannes 1245 die Abtei. In der Klosterkirche wurden die Gebeine ihres Mannes Markgraf Hermann V. beigesetzt. Die neben der Klosterkirche errichtete Fürstenkapelle war über 200 Jahre Grablage des Badischen Fürstenhauses. Die Lichtenthaler Zisterzienserinnen beteten für die Angehörigen des Herrscherhauses. Das war auch der Grund, warum das Kloster in der Säkularisation weiterbestehen konnte. Man mußte aber die Verbindung zum Zisterzienserorden aufgeben und sich einer staatlichen Regelung der Lebensweise unterwerfen.

Die Klosterkirche ist ein Bau im Stil der kraftvollen Gotik. Ihre Baugeschichte wird eingehend dargelegt. Im Kloster herrschte ein fruchtbares geistiges Leben, wie sich aus den Büchern der Klosterbibliothek aus der Gründungszeit, aber

auch aus dem Zeitalter der Klosterreform des 15. Jahrhunderts erkennen läßt.

Eindrucksvoll wird in dem Band die Besitz- und Wirtschaftsgeschichte während des Mittelalters und der frühen Neuzeit geschildert. Von besonderem Interesse ist die Würdigung der Geschichte des Klosters in der Glaubenspaltung, der Säkularisation bis zum 20. Jahrhundert. Aufschlußreich sind die Bedingungen unter denen das Kloster nach der Säkularisation fortbestehen durfte. Damals kam es zur Errichtung einer Mädchenschule, weil der Bestand des Klosters von der Gemeinnützigkeit abhängig gemacht wurde. Die Gebäude des Klosters wurden enteignet und Eigentum des Landesherrn. Er bestimmte im sog. „Regulativ“, daß das Kloster keine Novizinnen aufnehmen durfte, bis die Zahl der Schwestern auf 12 geschrumpft war. Auch in diesem Fall behielt sich der Landesherr eine Entscheidung über die Aufnahme von Novizinnen vor.

Das Badische Staatskirchentum zeigte sich in dem Verbot von Exerzitien, in der Aufhebung des klösterlichen Stillschweigens und dem Verbot des Betens des lateinischen Breviers. Existenzbedrohend für das Kloster wurde der Badische Kulturkampf. Das Verbot für die Lehrtätigkeit der Schwestern konnte unter Hinweis auf das „Regulativ“ abgewendet werden.

Erst nach dem Zusammenbruch 1918 wurde der Weg zu einem Anschluß an den Zisterzienserorden frei. Er erfolgte im Jahre 1925. In dem abschließenden Beitrag behandelt die Äbtissin die Lebenswirklichkeit des heutigen Klosters. Bezeichnend für die Situation ist die Tatsache, daß Lichtenthal von 1963 bis 1979 keine Professfeier mehr begehen konnte.

Eindrucksvoll ist der anschließende Katalog, der mit seinen Dokumenten mit der geistigen Welt des 13. Jahrhunderts vertraut macht. Er dokumentiert die Geschichte des Ordens, die Anfänge des Klosters, die Wirtschaftsgeschichte, das mittelalterliche Klosterleben und in den Jahren der Glaubenspaltung die Geschichte des Klosters im 17., 18. und 19. Jahrhundert. Eine Würdigung finden auch die Lichtenthaler Kunstwerkstätten im 20. Jahrhundert.

So gibt das Werk in Wort und Bild einen aufschlußreichen und fundierten Überblick über die 750jährige wechselvolle Geschichte der Abtei.

Mißverständlich ist der Satz S.134: „Es gab damals in Deutschland kein Zisterzienserkloster mehr“. Tatsächlich hat z.B. das Zisterzienserinnenkloster Marienthal

bei Ostritz (Sachsen), das 1234 von Königin Kunigunde von Böhmen gestiftet wurde, ununterbrochen Bestand gehabt.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Rolf Grosse (Hrg.): *L'Église de France et la papauté (X^e–XIII^e siècle). Die Französische Kirche und das Papsttum (10.–13. Jahrhundert)*. Actes du XXVI^e colloque historique franco-allemand organisé en coopération avec l'École nationale des chartes par l'Institut historique allemand de Paris (Paris, 17–19 octobre 1990). (Studien und Dokumente zur Gallia Pontificia 1), Bonn (Bouvier) 1993, 408 S., 10 Taf., kart., ISBN 3-416-02419-2, ISSN 0944-4076.

Der Band, dem Gedächtnis Johannes Ramackers' (1906–1965) gewidmet, bringt die Referate des 26. historischen französisch-deutschen Colloquiums, das im Oktober 1990 in Paris durchgeführt wurde. Die durchweg von ausgewiesenen Fachleuten vorgetragenen 16 Referate (teils französisch, teils deutsch) bringen wertvolle Beiträge zum genannten Thema: Nach der Einführung von Dietrich Lohrmann (Entstehung und Perspektiven einer Gallia pontificia) allgemeine Aspekte (Harald Zimmermann, Die Beziehungen Roms zu Frankreich im Saeculum obscurum; Pierre Riché, Die Kirchen der westlichen Francia und Lotharingen in der Zeit Silvesters II.; Rudolf Hiestand, Die päpstlichen Legaten in Frankreich von der Mitte des 11. zum Ende des 12. Jahrhunderts); zu den Bischöfen (Olivier Guyot-Jeannin, Päpstlicher Einfluß auf französische bischöfliche Akten in den Kirchenprovinzen Reims, Sens und Rouen; Ludwig Falkenstein, Alexander III. und Heinrich von Frankreich, Bischof von Beauvais); zu den Klöstern (Gerard Moyse, Luxeuil und das Papsttum bis zum 11. Jahrhundert; Laurent Morelle, Zu den Abteien Saint-Denis und Corbie und zur römischen Synode 1065; Rolf Grosse, Saint-Denis und das Papsttum zur Zeit des Abtes Suger; Bernard Barbiche, Das Papsttum und die Abteien Sainte-Geneviève und Sankt-Victor in Paris im 13. Jahrhundert); zu einzelnen Herrschaftsgebieten (Hubert Guillotel, Bretagne und Papsttum im 11. Jahrhundert; Bernard de Vregille, Calixt II. und die Franche-Comté; Rene Locatelli, Papsttum und Zisterzienser der Diözese Besançon im 12. Jahrhundert; Benoît Chauvin, Papsttum und Zisterzienserabteien des Herzogtums Burgund

im 12. Jahrhundert; Egon Boshof, Trier, Oberlothringen und das Papsttum im 10./11. Jahrhundert; Odilo Engels, Königsschutz und Papstschutz in Katalonien, 10. und 11. Jahrhundert).

München

Georg Schwaiger

Giulio Cipollone, *O.S.S.T.: Cristianità – Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio. Il tempo di Innocenzo III dopo il 1187* (Miscellanea Historiae Pontificiae 60), Rom (Editrice Pontificia Università Gregoriana) 1992, 33, 553 S., 4. Taf., kart., ISBN 88-7652-649-8.

Die sauber durchgeführte Arbeit bringt in den ersten beiden Kapiteln (1–154) eine breit gefaßte Darstellung der christlichen Kreuzzugsdoktrin und der muslimischen Lehre vom Heiligen Krieg, daran anschließend die christlichen und muslimischen Aussagen über Gefangenschaft und Befreiung in diesem Zusammenhang (156–323). Die abschließenden zwei Kapitel (325–453) sind „Gefangenschaft und Befreiung“ im Pontifikat Innocenz' III. gewidmet, speziell den Anfängen der Trinitarier, des Ordens der heiligsten Dreifaltigkeit zum Loskauf der Gefangenen, den Innocenz III. bestätigte und der sich großes Verdienst um den Loskauf und den Austausch der Gefangenen zwischen Christen und Muslimen erwarb.

Die umfangreiche Auswertung arabischer Quellen, Dokumentenanhang (46 Nr.), Glossar und Register erhöhen den Wert der ansprechenden Untersuchung.

München

Georg Schwaiger

Philipp H. Stump: *The Reforms of the Council of Constance (1414–1418)* (= Studies in the history of Christian thought 53), Leiden-New York-Köln (E. J. Brill) 1994, 15, 463 S., Ln. geb., ISBN 90-04-09930-1.

Das von Johannes XXIII. (Pisaner Obodienz) im Einvernehmen mit König Sigismund nach Konstanz einberufene Konzil, der größte Kongreß des Mittelalters, drohte schon wenige Monate nach Tagungsbeginn zu scheitern, als Johannes XXIII. am 20./21. März 1415 unvermutet aus der Reichsstadt floh, weil er um seine Freiheit und Sicherheit fürchtete. Zuvor hatte er sich unmißverständlich dazu bereit erklärt, zur Überwindung des Schismas – die causa unionis war neben der

causa fidei (Wyclif, Hus) und der causa reformationis eine der Aufgaben, vor deren Lösung sich das Konzil notwendigerweise gestellt sah – abzudanken, wenn auch Gregor XII. (römische Obodienz) und Benedikt XIII. (avignonesische Obodienz) ihre Bereitschaft dazu bekundeten. Angesichts dieser Entwicklung erklärte das Konzil mit dem am 6. April 1415 beschlossenen Dekret „Haec sancta“, es sei rechtmäßig versammelt, repräsentiere die gesamte Kirche und empfangen seine Gewalt direkt von Christus. Ihm habe jeder, gleich welchen Ranges oder welcher Würde – „etiam si papalis existat“ – hinsichtlich des Glaubens, der Beseitigung des Schismas und der allgemeinen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern zu gehorchen.

Stumps mit großer Akribie geschriebenes, materialreiches und den neuesten Stand der Forschung vermittelndes Buch geht der Frage nach, was die Konzilsväter selbst unter „Reform an Haupt und Gliedern“ verstanden, welches ekklesiologische Verständnis sich hinter dieser Formulierung also verbarg. Der Verfasser nähert sich in einem ersten Teil (the context) mit zwei Kapiteln methodologisch der Fragestellung. Eingehend werden dabei die grundlegenden älteren und neueren Studien zum Konzil und seinen Reformen, überhaupt zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts analysiert: Bernhard Hübner (1867), Johannes Haller (1903), Karl August Fink (1946 u.ö.), Gerhart Ladner (1959), Hermann Heimpel (1974 u.ö.), Johannes Helmuth, Giuseppe Alberigo und Walter Brandmüller (1991), um nur diese zu nennen.

Teil 2 (The Reform) befaßt sich in vier Kapiteln mit den inhaltlichen Valenzen der Reform, ihren Erfolgen und Mißerfolgen (The Constance fiscal reforms, reform of papal provisions, reform of the head, of the members), bevor im dritten und letzten Teil die verschiedenen Vorstellungen von Reform, ihre Gegenstände und die Befürworter in drei Kapiteln ausführliche Behandlung finden (Arguments concerning provisions, annates, and simony, Ideas and images of Reform as Change, Agents and objects of Reform).

Die sorgfältige und kritische Neuedition des Textes der äußerst wichtigen Beratungen der Konstanzer Reform-Kommission (273–419) und, als Exzerpt, die Edition des Traktats „Ad ostendendum“ eines Anonymus (420–426) bilden den Abschluß der Studie – Register der Personen- und Ortsnamen, der besprochenen Studien bzw. ihrer Autoren, der biblischen Schrift-

stellen und der behandelten Gesetzestexte sowie ein Sachregister erschließen das Werk.

Stumps alles bestimmendes, über Hübler und Haller hinausreichendes „Leitmotiv“ besteht darin, die Reformen des Konzils (vor allem in developing a conception of conciliar reform and putting that conception into practice through truly collegial deliberation“ [Frequens, Quanto Romanus], S. 270) als weitaus erfolgreicher qualifizieren zu wollen, als dies bisher geschehen sei. Insofern stellt seine Studie ein ganz wichtiges und gelungenes, weil Impulse gebendes „Supplement“ zu den früheren, nach wie vor gültigen Arbeiten zu den Konstanzer Konzilsreformen dar.

München

Manfred Heim

Andrew Pettegree (Hrg.): *The Early Reformation in Europe*, Cambridge (Cambridge University Press) 1992, 6, 250 S., kt., ISBN 0-5213-9768-5.

In den zehn Beiträgen dieses Sammelbandes werden die Ausstrahlungen der Reformation von ihrem deutschen Mutterland auf die übrigen nationalen Räume ins Auge gefaßt. Was dabei vor allem zur Geltung kommen soll, sind die unterschiedlichen Voraussetzungen, die die Aufnahme reformatorischen Gedankenguts jeweils begünstigt oder erschwert haben. In seinem einleitenden Beitrag „The Early Reformation in Europe: a German affair or an international movement?“ erinnert der Herausgeber an die besonderen Gegebenheiten, die in sonst nirgends anzutreffendem Zusammenwirken die schnelle Ausbreitung von Luthers Reformation in Deutschland ermöglicht haben: eine hochentwickelte Stadtkultur, eine Druckerpresse von besonderer Leistungsfähigkeit, eine Vielzahl von Universitäten, besonders breite Angriffsflächen für die überall verbreitete spätmittelalterliche Kirchenkritik, schließlich die Person Luthers als überragende Lehrautorität und nationale Symbolfigur. Die deutschen Verhältnisse bieten so den Vergleichsmaßstab für die historische Möglichkeit einer reformatorischen Bewegung im übrigen Europa: in Böhmen, Mähren und Österreich (Winfried Eberhard), in Ungarn (David P. Daniel), in der Schweiz (Bruce Gordon), in Skandinavien (Ole Peter Grell), in Frankreich (David Nicholls), in den Niederlanden (Alastair Duke), in England (Diarmaid MacCulloch), in Italien (Euan Cameron), in Spanien (A. Gordon Kin-

der). Alle Autoren sind durch ihre Publikationen ausgewiesene Sachkenner auf ihrem national umgrenzten Spezialgebiet der Reformationsgeschichte. In ihrer Gesamtheit vermitteln die Beiträge einen umfassenden Rundblick auf die Auswirkungen der Reformation in der Staatenwelt des 16. Jahrhunderts. Ein besonderer Vorzug des Bandes ist die sorgfältige bibliographische Untermauerung der einzelnen Beiträge. Sie erfaßt nicht nur eine umfangreiche, oft an entlegener Stelle erschienene Spezialliteratur, sondern bietet auch die Grundlage für eine kritische Beleuchtung des jeweiligen Forschungsstandes.

Bonn

Stephan Skalweit

Cecilia Nubola: Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581) (= *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* 20), Bologna (Società editrice il Mulino) 1993, 647 S., kt., ISBN 88-15-03764-0.

Die Bedeutung der Visitationsakten für unsere Kenntnis des innerkirchlichen Lebens ist in den letzten Jahrzehnten immer klarer erkannt worden. Cecilia Nubola legt hier ihre sorgfältige Untersuchung über die Visitation in der Diözese Trient unter Kardinal Madruzzo in den Jahren 1579 bis 1581 vor und gibt damit einen fundierten Einblick in die Geschichte der Visitation von Trient im Zeitalter der Katholischen Reform. B. Steinhilber hatte bereits in seiner Arbeit über Madruzzo (Münster 1993) die Reformbemühungen des Kardinals angesprochen und die Frage „Visitation und Synode“ erörtert. Am 27. Januar 1579 fand eine Versammlung der Visitatoren statt, die der Koordination der Visitation diente. Madruzzo hatte die Visitation an bewährte Stellvertreter delegiert. Bei der Konzeption der Visitation ließ er sich von Felician Ninguarda beraten.

In ihrer Untersuchung berichtet N. einleitend über Bistum und Bischof und Dekanatseinteilung im Bistum Trient. Eingehend informiert sie über die Visitation und die Visitatoren. Einen Schwerpunkt legt sie auf die Kathedralvisitation in Trient, auf deren exemplarischen Charakter bereits Madruzzo hingewiesen hatte. Sie unterrichtet ferner über die Situation des Diözesanklerus und seine theologische Bildung. Anhand der Bibliotheken der Pfarrer behandelt sie die Frage nach der

Qualifikation der Seelsorger. In den Bücherbeständen des Klerus fanden sich u.a. die Werke von Augustinus, Thomas von Aquin, Durandus, Dionysius dem Karthäuser, Erasmus von Rotterdam, Johannes Eck, Friedrich Nausea, M. Holding, Petrus Canisius und der Catechismus Romanus. Angesprochen werden auch die pastoralen Bemühungen des Klerus. Ein eigenes Kapitel ist dem Trienter Priesterseminar gewidmet. Das religiöse Leben der Gläubigen, ihre Teilnahme an den Sakramenten, besonders am Sakrament der Buße und der hl. Kommunion, aber auch die Bruderschaften werden eingehend gewürdigt. Die Verf. verarbeitet mit Akribie die Quellen und die Literatur. So benutzt sie bereits an verschiedenen Stellen die Arbeit von B. Steinhauf von 1993. Aber auch ältere Literatur wie L. Thomassin zieht sie in ihre Darstellung mit ein. Selbst Literatur, die außerhalb ihres Themenbereiches zu liegen scheint, wie z.B. der Aufsatz von A. Meier, Bischofswahl und päpstliche Provision nach dem Wiener Konkordat: RQ 87 (1992) 124–135 hat sie geschickt verwertet.

Einige Literaturergänzungen: Über Bischof Michael Holding vgl. H. Smolinsky, Michael Holding: Katholische Theologen der Reformationszeit II (1985) 124–136; über Nausea: R. Bäumer, ebd. II 92–103; über Johannes Eck: E. Iserloh, ebd. I (21991) 65–71.

Das Gesamturteil lautet: Eine fundierte Arbeit, die die Bedeutung der Visitation für die nachtridentinische Reform überzeugend deutlich macht.

Freiburg i.Br.

Remigius Bäumer

Gertrud Grünzinger / Carsten Nicolaisen (Hrg.): *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. III. 1935–1937. Von der Errichtung des Reichskirchenministeriums für kirchliche Angelegenheiten bis zum Rücktritt des Reichskirchenausschusses (Juli 1935 – Februar 1937)* (= Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches herausgegeben von der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte), Gütersloh (Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus) 1994, 31, 447 S., kt., ISBN 3-579-01865-5.

Erst nachdem ab 1988 auf die Akten des Reichsministeriums für die kirchlichen Angelegenheiten zurückgegriffen werden konnte, war es möglich nach den schon in den Jahren 1971 und 1975 in zwei Bän-

den für die Jahre 1933 bis 1934/35 dokumentierten Linien der Kirchenpolitik des Dritten Reiches einen weiteren Band folgen zu lassen. Dieser jüngste Band enthält 152 aus staatlichem wie kirchlichem Archivgut sorgfältig ermittelte Quellen, zu deren Auswahl nicht nur viel Zeitaufwand, sondern auch eine eminent große Sachkunde notwendig waren.

Mit der Berufung von Hanns Kerrl zum „Kirchenminister“ und der von diesem verfolgten Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten der Deutschen Evangelischen Kirche vermittelte kirchlicher Ausschüsse setzte eine neue Phase der kirchlichen Auseinandersetzungen ein. Seitens der NSDAP wurde ein absoluter ideologischer Führungsanspruch erhoben und der Reichsinnenminister propagierte die Entkonnfessionalisierung des öffentlichen Lebens. Gegen diese Kräfte versuchte Kerrl und sein im Sommer 1935 neu errichtetes Kirchenministerium unter Bezug auf das Parteiprogramm der NSDAP, das ein positives Christentum zu fördern schien, einen Weg eines vermeintlich friedlichen Ausgleichs zwischen dem Staat und den kirchlichen Parteien. Es kam zur Bildung insbesondere eines Reichskirchenausschusses und eines Landeskirchenausschusses für die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. Der Minister war zudem ermächtigt, auf dem Verordnungswege die durch die kirchlichen Auseinandersetzungen entstandenen Zustände verfassungsmäßig neu zu ordnen. Der Minister gewann für sein Ziel auch aus kirchlichen Gruppierungen Mitstreiter, jedoch, wie rasch erkennbar wurde, unter Ausgrenzung extremer bekennniskirchlicher Positionen wie auch der radikalen Thüringer Deutschen Christen. Sowohl die Rahmenbedingung der konsequent ideologischen Gegnerschaft maßgeblicher NS-Größen als auch der schon Ende 1935 greifbare innerkirchliche Widerstand gegen die Ziele der Kerrl'schen Kirchenpolitik bedingten ein schrittweises Scheitern der Ausschußpolitik eines Ministers, für den Christentum und Nationalsozialismus identisch waren. In Hitler sah der Minister einen politischen Erlöser des deutschen Volkes wie Reformator der Kirchen; er war sein Heros eines weltanschaulich-archaischen durch den Nationalsozialismus geintenen Volkes.

Die Breite der Aspekte staatlichen und parteipolitischen Handelns gegenüber den Kirchen werden in dem vorliegenden Band von derartigen Prämissen her ausgezeichnet verständlich. Neben den Aktionen des Kirchenministeriums sind auch

die Maßnahmen gegen die kirchliche Presse durch den Reichspropagandaminister, die Bekämpfung des „politischen Katholizismus“ durch Göring, Fragen der polizeilichen Kontrolle der Kirchen, die Kirchen unmittelbar tangierenden bildungs-politischen Maßnahmen des Reichskultusministeriums und die angeblich kirchenpolitische Neutralitätshaltung der NSDAP einbezogen worden. Es geht in allen Varianten politischen Handelns letztlich um die Staatskontrolle der möglichst aus der Öffentlichkeit zu verdrängenden Kirchen, einerlei von welcher Stelle sie ausgeübt wurde. Erstmals belegt wird dabei, daß dies auch die Katholische Kirche betraf. Es gab 1936 Pläne zur Abschaffung des Reichskonkordats.

Eine kurze Einleitung erschließt die Dokumente in der gesamten angesprochenen Breite. Die Texte selbst werden mit wünschenswerter Klarheit in knapp gehaltenen Fußnoten erläutert. Ein chronologisches Dokumentenverzeichnis, Personen-, Orts- und Sachregister geben zusätzlich gute Hilfestellungen.

Bonn

Heiner Faulenbach

Rolf Schieder: Religion im Radio. Protestantische Rundfunkarbeit in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1995, 318 S., kt., ISBN 3-17-013223-7.

Religiöse Sendungen gehörten mit Aufnahme des Sendebetriebs zum Programm der deutschen Rundfunkanstalten. Anhand der protestantischen Rundfunkarbeit in Bayern von 1924 bis 1939 wird in dieser 1993 in München angenommenen, religionspädagogisch orientierten Habilitationsschrift mit mentalitätsgeschichtlichem wie diskursanalytischem Ansatz die Predigt- bzw. Andachtspraxis im modernen Medium „Radio“ im gesamtgesellschaftlichen Kontext jener Jahre untersucht. Die differenziert vermittelten historischen Kontexte decken die Vermittlungsschwierigkeiten kirchlicher Publizistik im neuen Medium auf. Daher verkümmerte der missionarische Auftrag der Kirche in dem zeittypischen Versuch, das neue Medium als Instrument zur Homogenisierung der Gesellschaft im Sinne des Volkskirchengedankens der Weimarer Zeit einzusetzen. Das volksmissionarische Wollen Deutscher Christen konnte nahtlos mit seinem völkischen Interesse auf diesem Weg fortschreiten.

Schieder weist allerdings nach, daß diese Handhabung des Rundfunks weder die Pluralisierungswirkungen noch die individuelle Hörsituation angemessen bedachte. Die Zeit war fasziniert davon, daß Massen Rundfunk hörten; entsprechend war ja auch die Propaganda ab 1933. Später war es zudem verboten, ausländische Sender zu hören.

Radio verführte die evangelische Publizistik zu einer Totalisierung des Verkündigens. Dabei wurde übersehen, daß der Hörer religiöse Sendungen als Unterhaltung wahrnimmt, die abschaltbar ist. Nicht genügend bedacht wurde, daß Gottesdienst in einem realen Raum mit anwesenden Teilnehmern stattfindet; beides aber ist bei einem Rundfunkgottesdienst, Andachten oder religiösen Morgenfeiern im Radio nicht gegeben.

Das von Schieder in zwei Arbeitsgängen zunächst historisch und danach analytisch säuberlich durchgeprüfte Material belegt eindrücklich homiletische wie liturgische Defizite der evangelischen Rundfunkarbeit. Insbesondere der pastorale Stil vieler Rundfunkansprachen wirkte abstoßend. Der Zuhörer in seinem Wohnzimmer will keinen persuasiven Stil, wie er in einem öffentlichen Rezeptionsraum angemessen sein kann. Die Privatsphäre duldet keine religiöse Volksrede. Lediglich zur Pflege privater Frömmigkeit, religiöser Erbauung kann religiöse Rede im Radio beitragen. Dabei berücksichtigt ein rechter Einsatz dieses Mediums die gesellschaftlichen Kontexte; denn sie sind die Bedingungen, unter denen christlicher Glaube vermittelbar ist. Diese aus einer Untersuchung zur kirchlichen Zeitgeschichte gewonnenen Einsichten führen zu dem zeitlos gültigen Ratschlag an kirchliche Publizisten, die Anwesenheit der Kirchen in den Medien allein aus historischen, keinesfalls aus biblischen oder theologischen Gründen abzuleiten, und bei der inhaltlichen Gestaltung dieser Anwesenheit allein auf gute publizistische Leistung, nicht aber auf eine religiöse Aufladung der Inhalte zu setzen. Der Hörer wird andernfalls gelangweilt. Es muß also ausgehend von Jochen Klepper für rechte Funkästhetik gesorgt werden.

Dem gut lesbaren Buch fehlt leider ein Sach- und Personenregister.

Bonn

Heiner Faulenbach

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

- Ingmar Brohed (Hrg.): *Church and People in Britain and Scandinavia* (= Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 36), Lund (Lund University Press) 1996, 346 S. kt., ISBN 91-7966-387-7.
- Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo. A cura di A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi (= Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie 18), Bologna (Società editrice il Mulino) 1996, 770 S., kt., ISBN 88-15-05735-8.
- Albrecht Geck: *Schleiermacher als Kirchenpolitiker*. Die Auseinandersetzung um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen (1799–1823) (= Unio et confessio 20), Bielefeld (Luther-Verlag) 1997, 333 S., kt., ISBN 3-7858-0370-2.
- Anette Hinz-Wessels: *Die Evangelische Kirchengemeinde Bonn in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945)* (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 119), Köln (Rheinland-Verlag) 1996, 491 S., kt., ISBN 3-7927-1574-0.
- A. A. Den Hollander: *De Nederlandse Bijbelvertalingen 1522–1545*. (Dutch Translations of the Bible 1522–1545 with 166 illustrations) (= Bibliotheca Bibliographica Neerlandica 33), Nieuwkoop (De Graaf Publishers) 1997, 14, 565 S., geb., ISBN 90-6004-430-4.
- Pierre Maraval: *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe* (= Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris (Presses universitaires de France) 1997, 59, 460 S., kt., ISBN 213-048447-6.
- Gert Melville (Hrg.): *De ordine vitae*. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (= Vita regularis 1), Münster (Lit Verlag) 1996, 4, 402 S., kt., ISBN 3-8258-2586-8.
- Bernhard Mensen (Hrg.): *Afrika zwischen Tradition und Moderne*. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Nettetal (Steyler Verlag) 1996, 129 S., kt., ISBN 3-8050-0382-X.
- Andreas Mühling: *Karl Ludwig Schmidt. „Und Wissenschaft ist Leben“* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 66), Berlin-New York (de Gruyter) 1997, 11, 263 S. geb., ISBN 3-11-015442-0.
- Joachim Pohl: *Das Benediktinernonnenkloster St. Marien zu Spandau und die kirchlichen Einrichtungen der Stadt Spandau im Mittelalter* (= Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. Beiheft 5), Köln-Weimar-Wien (Böhlau Verlag) 1996, 11, 613 S., 3 Karten in Beilage, geb., ISBN 3-412-034967.
- Erich Poppe / Bianca Ross (Hrg.): *Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*, Dublin (Four Courts Press) 1996, 7, 299 S., geb., ISBN 1-85182-187-2.
- Heinz-Jürgen Trütken-Kirsch: *Der Kirchenkreis Mecklenburg in der NS-Zeit* (= Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 10), Bielefeld (Luther-Verlag) 1996, 303 S., kt., ISBN 37858-0376-1.
- Bruce L. Venarde: *Women's monasticism and medieval Society*. Nunneries in France and England, Ithaca, London (Cornell University Press) 1997, 15, 243 S. geb., ISBN 0-8014-3203-0.
- Die Bischöfe von Trier seit 1802*. Festgabe für Bischof Dr. Hermann Josef Spital. Im Auftrag des Beschöflichen Generalvikariats hrg. v. Martin Pesch und Michael Embach (= Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 30), Trier (Paulinus-Verlag) 1996, 259 S., Ln. geb., ISBN 3-7902-0160-X.
- Benedikt Pahl (Hrg.): *Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949* (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 45), Münster (Aschendorff) 1997, 32, 531 S., kt., ISBN 3-402-03980-X.
- Torsten Schwede: *Harburg. Evangelische Geschichte in der Urbanisierung*. Stadtentwicklung und Kirchengeschichte vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis 1937 (= Harburger Jahrbuch 20), Hamburg-Harburg (Hamburger Museum für Archäologie und Geschichte Harburgs) 1997, 447 S., geb., ISBN 0722-6055.



Walter de Gruyter
Berlin • New York

INTERNATIONAL JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY (IJPT)

*Edited by: Don S. Browning - Rebecca Chopp - Duncan Forrester
Wilhelm Gräß - Christian Grethlein - Ronald L. Grimes
Maureen Junker-Kenny - Norbert Mette - Richard R. Osmer
Hendrik J.C. Pieterse - Robert Schreiter - Friedrich Schweitzer
Joon Kwan Un - Johannes A. van der Ven*

Volume 1 (1997)

Two issues per year comprising a total of approx. 320 pages.

Complete volume DM 168.- / öS 1.243,- / sFr 150,-;

Single issue DM 91.- / öS 673,- / sFr 83,- ISSN 1430-6921

The International Journal of Practical Theology is an academic journal. It is intended for practical theologians and teachers of religious education, scientists specializing in religion, and representatives of other cultural-scientific disciplines. The aim of the journal is to promote an international and interdisciplinary dialogue.

The journal contains contributions on an empirically descriptive and critically constructive theory of ecclesiastical and religious practice in society. Primarily, it deals with descriptions of religion as it is practised. Religion in this context can be understood in the broad sense of the word according to which all appreciative tendencies towards an ultimate view of oneself and of the world can be described as being religious. Thus the many different forms of religion as they are lived today are applied in a critically constructive manner to the normative self-image of churches, ecclesiastical groups and denominations. These contributions towards practical theology ultimately pursue the structure of practically orientated theories of ecclesiastical and ecclesiastically conveyed religious practice. The contributions are in English or German. A summary (abstract) is given in the other language respectively to give the reader a general idea of the article.

Prices are subject to change

Walter de Gruyter & Co • Berlin • New York • Genthiner Straße 13 • D-10785 Berlin

Telefon: (030) 2 60 05-0 • Telefax: (030) 2 60 05-2 22

Unser Programm finden Sie im World Wide Web unter <http://www.deGruyter.de>

UNTERSUCHUNGEN

Philipp Melanchthon und Mathias Grünewald

Reiner Marquard

1. Melanchthons Grünewald-Notiz

„Mindestens zweimal, 1517 und im Frühjahr 1518, weilte Melanchthon einige Wochen in der Reichsstadt Hagenau im Elsaß.“¹ Er war befreundet mit Thomas Anshelm aus Baden-Baden, der von 1511–1516 Drucker in Tübingen gewesen war (dort hatte Melanchthon ihn 1514 kennengelernt); von 1516–1523 war er Drucker in Hagenau. Mit dessen Schwiegersohn und Nachfolger Johann Setzer aus Lauchheim bei Ellwangen setzte Melanchthon die Freundschaft fort. Setzer brachte nach Übernahme der „Anshelmschen Presse (Frühjahr 1523) bis zu seinem Tod (Februar 1532) den größten Teil von Melanchthons damaliger literarischer Produktion“ in Hagenau heraus.² Es ist unwahrscheinlich, daß er während der Aufenthalte in Hagenau nicht in Isenheim bei den Antonitern gewesen sein sollte (Isenheim war Sitz einer Generalpräzeptorei und lag günstig zwischen Mainz und Basel am bedeutenden Wallfahrtsweg nach Rom oder Santiago de Compostela), um sich dort den Altar, dieses erst recht für damalige Verhältnisse monumentale Kunstwerk, angesehen zu haben.³ Daß die Kunst des Mathias Grünewald in der Theologie des Philipp Melanchthon eine Spur hinterlassen hat, belegt eine Fundstelle in den 1531 erschienen „Elementorum rhetorices libri duo“, auf die M. Zucker⁴ 1898 aufmerksam gemacht hatte. Melanchthon vergleicht im Schlußabsatz „De tribus generibus dicendi“⁵ im Zusammenhang seiner Abhandlung über die drei Stilgattungen

¹ Scheible, Heinz: Philipp Melanchthon. Eine Gestalt der Reformationszeit, Karlsruhe 1995, 128.

² Vgl. Melanchthons Werke. VII. Band, 1. Teil. Ausgewählte Briefe 1517–1526. Hrsg. von Hans Volz, Gütersloh 1971, 50.237f.

³ Daß der Altar Wirkungen ausgelöst hat, kann man u.a. daran ermessen, daß er rasch Objekt von Begierden wurde und blieb. 1597/98 bemühte sich Kaiser Rudolf II. das Retabel, das „uns beruehmt wurd, gern zu unsern handen (zu) bringen“ (Schmid, Heinrich Alfred: Die Gemälde und Zeichnungen von Matthias Grünewald. Zweiter Teil [Textband], Straßburg 1911, 315).

⁴ Zucker, M.: Die früheste Erwähnung Grünewalds, Kunstchronik. Beiblatt zur Zeitschrift für bildende Kunst. N.F. X. Nr. 32, 1898/99, 503–505.

⁵ Melanchthon, Philipp: Elementorum rhetorices libri duo. – In: OPERA QUAE SUPERSUNT OMNIA, edidit Carolus Gottlieb Bretschneider, Corpus Reformatorum (CR) Volumen XIII, Halle 1846 (First reprint, 1963), Sp. 413–506 (504). Hervorhebung wie-

(genus grande, genus humile und genus mediocre) Albrecht Dürer, Lucas Cranach und Mathias Grünewald. Die Redegattungen unterscheiden sich (in Entsprechung zu den griechischen Stilgattungen) in ihren jeweiligen Ausformungen: „großartig“, „einfach“ oder gar „Maß und Mitte.“ Die dritte Gattung nimmt eine Sonderstellung ein, weil sie sich wohl von den Spitzen nach beiden Seiten hin untersteidet, aber eben so auch sich auf beide beziehen kann. An ihr wird exemplarisch deutlich, daß es die Formen jeweils nur in Brechungen und Mischungen gibt, die etwas spüren lassen von den jeweils unterschiedenen Auswirkungen. In diesem Kontext veranschaulicht Melanchthon seine Unterscheidung der drei Redegattungen am Kunstschaffen der drei Maler.

Plurimum etiam conducit ad iudicandum, agnoscere diversa genera dicendi. Nam ingeniorum dissimilitudo, diversas formas, seu ut Graeci nominant *χαρακτῆρας* operum, non solum in hac arte, sed in plerisque aliis peperit. Et tamen certi quasi gradus animadversi sunt, intra quos hae formae consistunt, videlicet humile genus, et illi oppositum grande. Tertium est mediocre, quod primo genere plenius est, et tamen aliquantulum a summo abest, in picturis facile deprehendi hae differentiae possunt. *Durerus enim pingebat omnia grandiora, et frequentissimis lineis variata. Lucae picturae graciles sunt, quae et si blandae sunt, tamen quantum distent a Dureri operibus, collatio ostendit. Matthias quasi mediocritatem servabat.* Miscentur autem haec genera inter se, sicut musici tonos miscent. Nam et illi qui sunt tenuiores, interdum aliquid efficiunt plenius. Et in eodem tempore alii loci grandes sunt, alii exiles, iuxta rerum varietatem, de quibus dicitur.

Der hervorgehobene Passus wurde unterschiedlich übertragen: „Dürer malte alles in großartiger Erhabenheit mit einem unerschöpflichen Reichtum linearer Nuancierung. Dagegen liebt Lucas schlanke Formen, seine Malerei schmeichelt sich gefällig ein. Und doch zeigt jeder Vergleich, wie sehr sie von Dürers Werk verschieden ist. Zwischen beiden hielt⁶ Mathias die Mittelstraße (Walter Karl Zülch).“⁷ „Dürer malte alles großartig und

dergegeben in: Schmid (s. Anm. 3), 291; vgl. auch Bock, Franz: Die Werke des Mathias Grünewald, Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 54. Heft, Straßburg 1904, 142f.; Hausenberg, Margarethe: Mathias Grünewald im Wandel der deutschen Kunstanschauung, Leipzig 1927, 24; Feurstein, Heinrich: Mathias Grünewald, Bonn 1930, 38; Zülch, Walter Karl: Der historische Grünewald. Mathis Gothardt-Neithardt, München 1938, 376; Behling, Lottlisa: Die Handzeichnungen des Mathis Gothart Nithart genannt Grünewald, Weimar 1955, 78; Kehl, Anton: „Grünewald“-Forschungen, Neustadt a.d. Aisch 1964, 172, Marquard, Reiner: Mathias Grünewald und der Isenheimer Altar. Erläuterungen – Erwägungen – Deutungen, Stuttgart 1996, 30. Die Hervorhebung lautet in der Übersetzung von OStR i.R. Werner H. Hechler, Bensheim-Auerbach, dem ich für wertvolle Anregungen zu danken habe: „Denn Dürer malte alles ziemlich großartig und durch sehr zahlreiche Linien unterschiedlich. Die Gemälde des Lucas sind zierlich; obwohl diese ansprechend sind, zeigt dennoch der Vergleich, wie sehr sie sich von Dürers Werken unterscheiden. Mathias nahm gleichsam eine mittlere Stellung ein.“

⁶ Zülch (s. Anm. 5) fügt ein: „(sc. als er lebte)“.

⁷ Ebd., 57. Pantxika Béguerie und Georges Bischoff (Grünewald. le maître d'Issenheim, Verona 1996, 66) übersetzen „mi-chemin“ [„auf halbem Weg“], Maristella Bodoni und Franco De Poli (Galerie großer Meister – Grünewald, Stuttgart/Hamburg/München 1976, 118): „Mitte“.

durch außerordentlich zahlreiche Linien abgewandelt. Die Gemälde von Lucas sind feingliedriger, sie schmeicheln mehr. Dennoch zeigt jeder Vergleich, wie sehr sie sich von Dürers Werken unterscheiden. Mathias aber trachtete nach Maß und Mitte (Walter Hotz).⁸ „Dürers Stil hatte weiten Atem – er erreichte seine Schattierungen durch das Zusammenwirken feinsten Linien. Die Werke von Lukas (Cranach) haben weniger Kraft; sie sind im Vergleich mit denen Dürers anmutiger anzusehen, doch sind die seinen an Wert nicht ebenbürtig. Mathaeus jedoch steht genau in der Mitte (Maristella Bodoni und Franco de Poli).“⁹ August L. Mayer¹⁰ übersetzt: „Mathias hielt gewissermaßen die Mitte.“

Dieser Vergleich hat in mehrerlei Hinsicht Aufmerksamkeit verdient. Läßt die Bemerkung Melanchthons weiterführende Aussagen zu über

- die Beurteilung der Kunst Mathias Grünewalds (was bedeutet das genus „mediocre“)?
- die Bekanntschaft Melanchthons mit Grünewald (Melanchthon war mit Dürer und Cranach bekannt, darf man im Zusammenhang der Erwähnung der drei bedeutenden Künstler auch mit einer Bekanntschaft Melanchthon-Grünewald rechnen)?
- die Bekanntschaft Grünewalds zu Dürer (die Kunstwissenschaft hat in der Folge epigonenhaft eine Rivalität konstruiert)?
- die Nähe Grünewalds zur reformatorischen Bewegung?

2. Mediocre

In der Kunstwissenschaft hat die Entdeckung der Melanchthon-Notiz erst einmal Irritationen ausgelöst. Aus dem Zusammenhang gelöst mutet die Erwähnung Grünewalds im Konzert mit Dürer und Cranach wie eine wertende Einordnung der jeweiligen Kunst an. Das ‚mediocritatem‘ wurde wie eine Zurücksetzung empfunden. Es war insbesondere die Einordnung hinter Dürer, die die Grünewald-Forschung nicht gut vertrug.¹¹ Im konstruierten Gegensatz Renaissance-Italien-Dürer und Spätgotik-Deutschland-Grünewald meinte man sich anfangs des 20. Jahrhunderts im Gefolge einer nationaler Besinnung (und in weiten Teilen einer daraus resultierenden Erhebung) gerade auf die vermeintlichen deutschen Anteile der Kunstent-

⁸ Übersetzung nach Hotz, Walter: Meister Mathis der Bildschnitzer. Die Plastik Grünewalds und seines Kreises, Aschaffenburg 1961, 119.

⁹ Bodoni/De Poli (s. Anm. 7), 11.13.

¹⁰ Mayer, August L.: Matthias Grünewald, München 1920, 18. Willy Pastor (Matthias Grünewald, Berlin 1921, 79): „Matthias hielt etwa die Mitte zwischen beiden.“

¹¹ August L. Mayer (s. Anm. 10, 18) beklagt, „daß der Ruhm des Meisters wohl zu dem großen Humanisten gedungen war, er aber den Geist seiner Kunst offenbar nicht ganz verstanden hatte.“ Vgl. auch Hausenstein, Wilhelm: Der Isenheimer Altar des Matthias Grünewald, München 1919, 91 („Eine Redensart, die schlechthin nichts bedeutet.“); Pastor (s. Anm. 10), 79f.; Hausenberg (s. Anm. 5), 24; Feurstein (s. Anm. 5), 38; Zülch (s. Anm. 5), 57; Hans Möhle (Der Isenheimer Altar, München 1948, 1) spricht von einer geradezu „hilflosen“ Einordnung; Behling (Anm. 5), 78.

wicklung beziehen zu müssen. Hier bildete Grünewald ein willkommenes Bollwerk gegen transnationale Ansprüche und Prägungen.¹² Erhalten geblieben ist der Grünewald-Forschung der durch diese Melanchthon unterstellte Rangordnung¹³ hervorgerufene Minderwertigkeitskomplex gegenüber Dürer.

Es ist bezeichnend, daß italienische (!) Grünewaldforscher den Weg zu einem angemessenen Verständnis des Vergleichs weisen müssen. Maristella Bodoni und Franco de Poli erläutern: Melanchthon „definierte ihn als Vertreter der *mediocritas*, was nach damaliger Bedeutung nicht ‚mittelmäßig‘ heißen sollte, sondern die genaue Mitte zwischen dem ‚Erhabenen‘ und dem ‚Einfachen‘. Der Kunstgelehrte Eugenio Battisti schrieb: ‚Grünewald ist also der Maler, der quasi *mediocritatem servabat*, der also, indem er dramatische Gegenstände behandelte, sich dem Erhabenen näherte, bis er sich fast mit ihm identifizierte ... doch ohne seinen Formen eine klassische Idealisierung zu geben, wie es Dürer tat.‘ Und, muß man hinzufügen, ohne das Streben nach dem ‚Alltäglichen‘ (also dem ‚Einfachen‘) – einer der Aspekte der Kunst Cranachs.“¹⁴ Giovanni Testori und Piero Bianconi heben die durch diese Bemerkung Melanchthons gewürdigte Originalität Grünewalds hervor: „Wie sehr er von seinen Zeitgenossen in hohen Ehren gehalten wurde, widerspiegelt das einzige kritische Zeugnis aus der Zeit, jenes von Melanchthon, der Grünewald in den Mittelpunkt einer bedeutungsvollen Rangordnung stellt, nach Dürer und vor Cranach, als Exponent eines ‚mittelmässigen‘ Stils (im Sinne der Rhetorik der Renaissance), zwischen dem ‚erhabenen‘ und dem ‚bescheidenen‘: in sehr scharfsinniger Weise erkannte der Humanist so die tiefe Tragik seiner Malerei, die jedoch verwirklicht ohne Konzessionen weder an die idealisierende Erhabenheit Dürers noch an den Alltagscharakter Cranachs.“¹⁵

Sandart hatte bereits 1675 Grünewald entsprechend charakterisiert: „Matthias von Aschaffenburg / in zierlichem Geist; Albrecht Dürer / im universal-Verstand.“¹⁶ „In zierlichem Geist“ übersetzt Sandart in seiner latei-

¹² Selbst ein so verdienstvoller Grünewald-Kenner wie Hanns Heinz Josten (Matthias Grünewald, Bielefeld [1913] ²1921, 6) war nicht frei von solchen Bemühungen: „Aber wenn auch Melanchthon in diesem im Einzelnen schließlich kaum glücklichen Vergleich die Vollberechtigung jeder dieser verschiedenen Arten anerkennt, ist ihm doch der erhabene Stil, und demgemäß das Idealisierende in Dürers Kunst, das Höchste. In diesem Werturteil spricht sich die Anschauung aus, die der italienischen Kunst den Vorrang geben mußte und Grünewald nicht mehr nachzukommen vermochte.“

¹³ „Mitte ... zwischen Dürer und Cranach“ (Mayer [s. Anm. 10], 18; vgl. schon 1911: Schmid [Anm. 2], 9); „Vorrang“ (Josten [s. Anm. 12], 6); „Mittelstellung“ (Feurstein [s. Anm. 5], 38); „merkwürdiges Urteil“ (Zülch [s. Anm. 5], 57); „künstlerisches Werturteil“ ... „Mittelmäßigkeit“ (Zülch, Walter Karl: Grünewald. Mathis Gothardt-Neidhardt, München ²1949, 2); „Rang zwischen Dürer und Cranach“ (Weixlgärtner, Arpad: Grünewald. Vorwort von Erwin Panofsky. Bibliographischer Anhang von Otto Kurz, 114 Bilder, davon 6 farbige, Wien/München 1962, 21).

¹⁴ Bodoni/De Poli (s. Anm. 7), 82.

¹⁵ Testori, Giovanni und Piero Bianconi: Klassiker der Kunst. Das Gesamtwerk von Grünewald. (Einführung: Giovanni Testori; Wissenschaftlicher Anhang: Piero Bianconi), Mailand 1972, 11.

¹⁶ Schmid (s. Anm. 3), 300.

nischen Version von 1683 mit „ingenio elegante.“¹⁷ Das Verklärungsbild zum Heller-Altar nannte Sandrart „eine Mutter aller Gratien.“¹⁸ Sandrart charakterisiert die „ästhetische(n) Kriterien der Malerei Grünewalds und rühmt die Zierlichkeit (Zartheit) der Figuren, die Invention (Erfindung) und das Colorit (Farbigkeit), die Seltsamkeit (Einmaligkeit) sowie Manier (Stil) und Grazie (Anmut) der Gemälde. All diese Begriffe sind höchste Komplimente, die dem altdeutschen Maler attestieren, daß er den Regelkanon neuzeitlicher Malerei beherrschte. Anders ausgedrückt: Grünewald war für Sandrart nicht nur ein großer, sondern ein aktueller, moderner Maler, dem er den Ehrentitel eines ‚hochgestiegenen deutschen Correggio‘ gab.“¹⁹

Melanchthons Notiz wurde als Künstler-Kritik mißverstanden. ‚Mediocritem‘ war für Melanchthon lediglich eine Ortsangabe zwischen zwei Positionen. Der aristotelische Begriff der *μεσότης* (Ethica Nicomachea) wird von Melanchthon positiv verstärkt: Mediokrität ist jene Fähigkeit, in (Selbst-)Begrenzung einer Aufgabe dienlich zu sein, die sich von jenseits der Begrenzung her konstituiert. Maßlosigkeit wäre jene Hybris, die keiner Begrenzung unterworfen sein möchte.

Die Frage nach der Mediokrität ist im Grunde die Frage nach dem Maß aller Dinge. Für die Theologie gilt, daß *maßlos* im guten Sinne Gott allein ist, der sich aber gerade in seiner Maß-Losigkeit erst recht unter die Selbstbegrenzung des fleischgewordenen Wortes begibt. Mediokrität ist die diesem Wort gegenüber angemessene Haltung. Grünewalds Johannes der Täufer ist in dem Maß medioker als er sich mit seinem Standort (unter dem Kreuz) und seiner Haltung (als Hinweisender) einverstanden weiß und von dort her seine Aufgabe erfüllt.

Indem Grünewald nach dem Urteil Melanchthons diese Mitte einnahm, entfaltete er von dort eine Kunst, die Hoffnung und Leiden, Leben und Tod, Erhabenes und Ohnmächtiges nicht auseinanderbrechen läßt, sondern z.B. in seinen Christusdarstellungen immer wieder zusammenführt. So sehr Melanchthon daran gelegen war, durch das Beispiel aus der Malerei den Unterschied der drei Stilgattungen zu verdeutlichen, so sehr hat sich dieser Vergleich eigendynamisch verselbständigt und zu einem Wettbewerb eingeladen, den Melanchthon selbst nicht im Sinn hatte.²⁰

¹⁷ Ebd., 304.

¹⁸ Ebd., 302; Marquard (s. Anm. 5), 118.

¹⁹ Decker, Bernhard: Dürer und Grünewald. Der Frankfurter Heller-Altar. Rahmenbedingungen der Altarmalerei, Frankfurt 1996, 57. Zitat Sandrart bei: Schmid (s. Anm. 3), 304; Marquard (s. Anm. 5), 120.

²⁰ Schon Margarete Hausenberg hatte 1927 (s. Anm. 5, 24) bereits einschränkend angefragt, „ob hier nur, wie ich glaube, die Feststellung der Artunterschiede oder zugleich eine wertende Ordnung vorliegt.“ Vgl. auch aaO., 140.

3. Melanchthon und Grünewald

Melanchthons Einschätzung der Kunst Grünewalds verrät Kenntnisse über Mathias Grünewald, die auf eine persönliche Bekanntschaft schließen lassen. Melanchthon nennt wie Cranach so auch Grünewald beim Vornamen, exakt nach dem lateinischen Taufnamen ‚Mathias‘. Es muß Melanchthon bekannt gewesen sein, daß nicht nur Dürer („pingebat“), sondern auch Grünewald bereits gestorben war („servabat“), während Cranach als praktizierender Künstler benannt wird. Dürer wie Cranach haben Melanchthon porträtiert.²¹ Die persönliche wie sachliche Vertrautheit zwischen ihnen legt es nahe, Grünewald in diesen Kreis mit einzubeziehen. Wie anders sollte sich Melanchthon einen Vergleich zwischen dem „Dreigestirn“ (Walter Karl Zülch) gestatten sollen, wenn er nicht zu allen dreien die gleiche Vertrautheit voraussetzen dürfte.²² Es ist anzunehmen, daß Melanchthon auch zu Grünewald persönliche Beziehungen pflegte.²³ Walter Karl Zülch mutmaßt, daß Melanchthon Grünewald in Halle kennengelernt hat.²⁴ Eine solche Zuschreibung ist vage. Die uns bekannten Quellen geben keine konkreten Anhaltspunkte. In Halle hatte Grünewald 1521/22 die Erasmus-Mauritius-Tafel gemalt und wenige Monate vor seinem Tod im August 1528 im Hause seines Freundes Hans Plock logiert. Wir wissen jedoch nicht, wo Melanchthon und Grünewald sich tatsächlich begegnet sind (denkbar wäre auch Frankfurt). Daß Melanchthon durch einen Abstecher von Hagenau aus in Isenheim einen nachhaltigen Eindruck von der Kunst Grünewalds vermittelt bekommen hat, ist denkbar:

Das von Nikolaus Herman 1560 zum Johannestag gedichtete Lied „Wir wollen singn ein' Lobgesang“ (4. Strophe: „Er zeigt ihn mit dem Finger an“)²⁵ geht zurück auf ein Gedicht von Melanchthon.²⁶

²¹ Dürer: (1526) nach seiner Federzeichnung [Scheible (s. Anm. 1), 54f.; Hausteint, Jörg (Hg.): Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene. Bensheimer Hefte 82, Göttingen 1996, 166]; Cranach: Der Wittenberger Reformatorentar (zusammen mit Lukas Cranach d.J. (vor 1539 bis 1547) [aaO., 119]; Das Dessauer Abendmahl (1565) [aaO., 122]; Gemälde (1532) [aaO., 174]; Béguerie/Bischoff (Anm. 7), 65. Melanchthon war mit Dürer bei seinem Besuch in Nürnberg im Mai 1526 persönlich bekannt geworden (vgl. Melanchthons Werke [s. Anm. 2], 260; sowie H. Rupprich, Dürer. Schriftlicher Nachlaß Band 1, Berlin 1956, 288.306.325–328).

²² „Wie gute Freunde und lutherische Glaubensgenossen nennt der Wittenberger Melanchthon den Wittenberger Lukas (Cranach) und den Mathias in der Nachbarstadt Halle mit Vornamen“ (Zülch [s. Anm. 13], 2; vgl. auch Hausenberg [s. Anm. 5], 24). Lukas Cranach gehörte zu den nächsten Wittenberger Freunden Martin Luthers und war insofern auch mit Melanchthon gut bekannt.

²³ Vgl. auch Testori/Bianconi (s. Anm. 15), 11.

²⁴ „Gerade in den letzten Jahren war er viel unterwegs zwischen Mainz, Aschaffenburg-Seligenstadt und Halle. Hier hat er auch Melanchthon kennengelernt, der ihn mit Dürer und Cranach als die drei großen Maler der Zeit nennt. Cranach ist bekannt als Lutheraner, Dürer verehrte den Wittenberger Mönch“ (Zülch [s. Anm. 13], 11; vgl. auch Zülch [s. Anm. 5], 8f.).

²⁵ Evangelisches Gesangbuch (EG) 141, 1–6.

²⁶ Melanchthon, Philipp: De S. Iohanne Baptista, Iambuicum Dimetrum. (No. 209, an. 1544: Aeterno gratias patri). – In: OPERA QUAE SUPERSUNT OMNIA, edidit Carolus

Aeterno gratias patri
 Omnes canant Ecclesiae,
 Quod nuncium verbi sui
 Iohannem nobis miserit.
 Hic mores exui malos
 Iussit, metuque Iudicis
 Mox adfuturi terruit
 Superbas mentes omnium.
 Rursusque perculosos metu,
 In spem vitae certam vocat,
 Et *monstrat* agnum *digito*
 Qui placat unicus Deum.
 Haec ille firmo pectore
 Docet, et Christum praedicat
 Venire, ceu Solem novum,
 Prodire aurora nunciat.
 Nec Pharisei spiritum
 Fregerunt ingentem viri,
 Helias alter hic fuit,
 Hypocritas tunc arguit.
 Te summe rogamus pater,
 Ut corda nostra suscites,
 Ut vere possint credere
 Iohannis testimonio.

Jacobus de Voragine hatte in der *Legenda aurea*²⁷ mehrfach in diesem Sinne von Johannes geschrieben: „Er wies auf Christum mit seinem Finger.“²⁸ Auch wenn die Rede vom Finger („*digito*“), mit dem Johannes auf Christus (oder entsprechend ikonographisch auf das Lamm) zeigt („*demonstro*“), z.B. schon bei Epiphanius nachgewiesen wurde,²⁹ wird man sich die ikonographische Umsetzung bei Grünewald weniger anspruchsvoll vorstellen dürfen, als kunstwissenschaftliche und theologische Gelehrsamkeit sie immer noch mehr ideengeschichtlich einzuordnen versucht. Die *Legenda aurea* ist m.E. auch für Grünewalds Isenheimer Altar sehr viel mehr Vorgabe und Grundlage seiner ikonographischen Entscheidungen gewesen, als z.B. die so gerne angenommenen tiefsinnigen theologischen Gespräche mit dem Präzeptor und Auftraggeber Guido Guersi. Inwieweit in der Folge die Theologie durch das Altarwerk Grünewalds beeindruckt und beeinflusst worden ist, gerade den Zeigegestus des Johannes entweder im Rahmen einer alt- und neutestamentlichen Verhältnisbestimmung³⁰ oder des Zeugen-

Gottlieb Bretschneider, *Corpus Reformationum* (CR) Volumen X, Halle 1842 (First reprint, 1963), Sp. 587. Hervorhebung R.M.

²⁷ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Gerlingen ¹¹1993.

²⁸ *Legenda aurea* (s. Anm. 27), 413; vgl. ebenso 282.417.

²⁹ Vgl. Vetter, Ewald M.: Die Kreuzigungstafel des Isenheimer Altars, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1968, 2. Abhandlung, vorgelegt von Walter Paatz am 18. November 1996, Heidelberg 1968, 29. Dort weitere Belegstellen des frühen Mittelalters aus Theologie und Kunst.

³⁰ Ewald M. Vetter kommentiert in Bezug auf Grünewalds Johannes m.E. unzutref-

dienstes³¹ zu erörtern, ist davon zu unterscheiden und nur in der Unterscheidung aufeinander zu beziehen. In diesem Sinne kann auch das Gedicht von Melanchthon von der Ikonographie des hinweisenden Fingers des Isenheimer Altars beeinflusst worden sein.

Der hinweisende Finger bestimmt freilich auch die ‚Rechtfertigungsbilder‘ Lukas Cranachs.³² Das Motiv des hinweisenden Fingers bei Cranach (erstmal 1529) erfüllt ikonographisch eine dienstbare Funktion in der Vermittlung des reformatorischen Glaubensinhaltes. Cranachs Rechtfertigungsbilder bedeuten die Fortsetzung der theologischen Standortbestimmung in einem anderen Medium. Die Kunst subordiniert sich dem Wort. Insofern ist sie nicht mehr ausschließlich spirituell, sondern schon Instrument einer sie verzweckenden Pädagogik. In diesem Sinne war Grünewald als Künstler kein Prolongator der reformatorischen Bewegung. Seine Kunst griff die Inhalte aus einer an der Sache selbst begründeten Notwendigkeit heraus auf. Jedwede Instrumentalisierung lag ihm fern. Im Streit um Wahrheit und Gerechtigkeit im Verlauf des Bauernkrieges hat er sozusagen zwischen den Fronten noch in der Tauberbischofsheimer Kreuzigung 1525 eine künstlerische Antwort zu geben versucht (und sie schon mehr als [an-]klagende Frage vorgetragen!), um dann als heimatlos Gewordener regelrecht zu verstummen. M.E. besteht auch hier eine größere innere Nähe zu Melanchthon als zu Luther wie umgekehrt Cranachs Kunst eher die Theologie Luthers als die von Melanchthon befördert. Luthers Adiaphoron-Position, die die Kunst aus der unmittelbaren Verantwortung für den Glauben entließ³³ und diese Stelle mit dem Wort besetzte, bedeutete für die gleich- oder ähnlich gesinnte Kunst, daß sie sich entweder beordnete (Cranach) oder zurückzog (Grünewald). Das Schicksal Grünewalds verdeutlicht die Dramatik des Traditionsabbruches, in den die Kunst durch die Reformation geriet. Weder kann er sich der Reformation künstlerisch als offenkundiger Parteigänger anschließen, noch will er den Bruch mit der christlichen Bildtradition vollziehen.

fund (s. Anm. 29, 8): „Dem Alten Testament noch angehörend, bezeichnet er den Anbeginn des Neuen.“ In der *Legenda aurea* (s. Anm. 27, 417f) heißt es zu Johannes: „Er war mehr als ein Prophet, da er auf Christum mit dem Finger wies. Er war ein Apostel, denn er war von Gott gesandt.“ Vgl. auch Barth, Karl: Erklärung des Johannes-Evangeliums 1925.1926 (GA II), hrsg. von Walter Fürst, Zürich 1976, 137: Der „Täufer ist Zeuge der Verheißung und Erfüllung. Er weissagt Christus nicht nur, sondern er erkennt und benennt ihn. Er steht mit dem einen seiner gewaltigen Füßen (Grünewald!) resolut auf dem Boden des *Neuen Testaments*.“ Vgl. auch Karl Barths „Gespräch mit Michael Wyschogrod“ vom 19. August 1996. – In: Barth, Karl: Gespräche 1964–1968 (GA IV), hrsg. von Eberhard Busch, Zürich 1997, 308f.

³¹ Für die Theologie Karl Barths vgl. Marquard, Reiner: Karl Barth und der Isenheimer Altar, Stuttgart 1995.

³² Vgl. auch Thöne, Friedrich: Lucas Cranach der Ältere, Die Blauen Bücher, Königstein im Taunus, 1965, 8f; Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Veranstaltet vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit dem Verein für Reformationsgeschichte, Frankfurt 1983, 398–400, Nr. 538; Hayum, Andrée: The Isenheim Altarpiece. God's medicine and the painter's vision. Princeton Univ. Press, 1993, 84.

³³ Marquard (s. Anm. 31), 89.136.

4. Grünewald und Dürer

Da der Lindenhardter Altar in der Nürnberger Werkstatt Michael Wolgemuts entstanden ist, hat sich Grünewald um 1503 in Nürnberg aufgehalten.³⁴ Grünewald bemalte die Flügelaußenseiten („Vierzehn Nothelfer“) und die Schreinrückseite („Christus als Schmerzensmann“). Es ist unvorstellbar, daß er in Nürnberg nicht mit Dürer zusammengekommen sein sollte.³⁵ 1505 ist Grünewald als Meister in Aschaffenburg nachgewiesen.³⁶ 1507/1508 beginnt Grünewald zeitgleich mit Dürer mit den Arbeiten am Heller-Altar (Standflügel-Grisailen: „Laurentius“, „Cyriakus“, „Elisabeth“, unbekannte Märtyrerin [Otilie?]; Standflügel-Rückseiten: gemalte Rundpfeiler; Gemälde im Kleeblattbogen des Dreipaßrahmens (?): „Verklärung Christi“) in Frankfurt.³⁷ „Obwohl jedes zeitgenössische Zeugnis für einen Auftrag von Heller an Grünewald fehlt, kann an der Absicht des Bestellers kein Zweifel bestehen: Für die Reputation seiner Altarstiftung wählte er bewußt zwei der führenden deutschen Maler seiner Zeit ... Heller konnte Dürer und Grünewald gewinnen, die damals noch als völlig gleichrangig galten.“³⁸ Es deutet nichts auf eine Rivalität hin, eher werden sich beide Künstler in ihren Leistungen geschätzt haben. Daß Grünewald am Heller-Altar mitgewirkt hat, wird nicht ohne Einflußnahme Dürers möglich gewesen sein, der die Federführung bei diesem Projekt hatte.

Es ist durchaus vorstellbar, daß Dürer während seiner Arbeit am Heller-Altar in Nürnberg oder Frankfurt ein Grünewald-Porträt angefertigt hat. Vielleicht war die Erinnerung wach geblieben an ein Porträt, „welches Albrecht Dürer nach ihm (Grünewald, R.M.) damals, wie sie des Jakob Hellers Altar in obgedachter Prediger-Münch-Kirchen zu Franckfurt aufgericht, verfertigt“ und von Sandrart im guten Glauben aktiviert worden. Sein beigefügter Kupferstich allerdings war diesbezüglich eine glatte Fehlangabe.³⁹

³⁴ Hubach, Hanns: Matthias Grünewald. Der Aschaffener Maria-Schnee-Altar. Geschichte – Rekonstruktion – Ikonographie, Qamrh KG 77, Mainz 1996, 64.239.

³⁵ Vgl. auch Weixlgärtner (Anm. 13), 37.

³⁶ Marquard (s. Anm. 5), 24.

³⁷ Vgl. dazu insgesamt die Studie von Bernhart Decker (s. Anm. 19). Zur Datierung: Decker (s. Anm. 19), 26.93.

³⁸ Decker (s. Anm. 19), 31f. Vinzenz Steinmeyer notiert 1620 in Bezug auf den bei Dürer in Auftrag gegebenen Altar (Decker [s. Anm. 19], 118f): „Ja vber das hat Herr Heller auch alle andere berühmte vnd Kunstreiche Maler vnd Bildhawer, so damalen gelebt, die neben Flügel, vnd anders zum Altar gehörig, machen vnd verfertigen lassen.“ Anton Kehl (s. Anm. 5, 54): „Grünewald gehörte zur Elite der Kunstschaffenden dieser Zeit.“

³⁹ Marquard (s. Anm. 5), 120.106 (Abb. 8). Dem Kupferstich liegt eine Zeichnung von Wolf Huber („Bildnis eines Unbekannten“) zugrunde, die authentisch am linken oberen Rand mit „15.22“ (1522) datiert und mit einem falschen Dürer-Monogramm versehen ist. Sandrart hielt (sofern man ihn im guten Glauben hat handeln lassen wollen) das Monogramm für echt und die Datierung womöglich für unecht. Die Kunstgeschichte jedenfalls kam ihm auf die Schliche: vgl. Fraenger, Wilhelm: Matthias Grünewald, München 1983, 174f und Zülch (s. Anm. 5), 63.65.

Eine weitere (vermutete) Begegnung findet im Zusammenhang der Kaiserkrönung 1520 in Aachen statt. Als Mainzer Hofbeamter wird Grünewald zum Troß Kardinal Albrechts gehört haben. Am 23. Oktober notiert Dürer in seinem Tagebuch, daß er „dem Mathes“ für 2 Gulden Grafik geschenkt habe.⁴⁰ Auf der Rückreise machte Dürer zwischen Seligenstadt und Frankfurt die Bekanntschaft mit Arnold Rücker, dem Seligenstädter Bildhauer und Lehrmeister von Grünewalds Sohn, einem Freund Grünewalds. „Eine Porträtzeichnung ist die Frucht dieser Begegnung. Kaum denkbar, daß dabei nicht ein Wort über Meister Mathis gefallen sein soll.“⁴¹ Die wenigen historisch nachweisbaren Anhaltspunkte reichen aus, um die Bekanntschaft beider Künstler als gesichert ansehen zu dürfen.

Indem Melanchthon noch Grünewald deutlich von Dürer unterscheidet, hat er von beiden einen differenzierten Eindruck. Dieses Differenzierungsvermögen setzt Vertrautheit mit dem jeweiligen Kunstschaffen voraus. Die Tatsache, daß sich im folgenden die Erinnerung an die Person Grünewalds regelrecht verflüchtigte, bedeutet nicht, daß seine Kunst in Vergessenheit geriet. Da man jedoch den Namen nicht mehr erinnerte, suchte man die Kunst angemessen zuzuordnen. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Notiz von Sandrart, daß er in Rom eine Johannes-Tafel gesehen hat „mit herrlicher gratia, so aestimirt, und auch hoch für Albrecht Dürers Arbeit geschätzt worden.“ Sandrart aber kannte sich aus: „da ich aber, von wem es wäre, erkandt, und den Unterschied der Manier gezeigt, habe ich gleich hinterher mit Oelfarbe ... dessen Namen also setzen müssen: Matthaeus Grünwald Alemann fecit.“⁴²

C.M. Engelhardt schreibt in seinem Bericht über das „Musée National de Colmar“ aus dem Jahre 1820 Fragmente des Isenheimer Altars Dürer zu: „Vor allem fesselt ein Werk Albrecht Dürers, ein Altarblatt, vormalis in der

⁴⁰ Vgl. Dürers Tagebuch der Reise in die Niederlande. – In: Albrecht Dürer, Schriften und Briefe, hrsg. v. Ernst Ullmann, Textbearbeitung von Elvira Pradel, Leipzig 1993⁶, 38: „Item dem Mathes hab ich für 2 Gulden Kunst geschenkt.“ Zülch (s. Anm. 5), 369 und (s. Anm. 13), 10 identifiziert diesen „Mathes“ mit Grünewald. „Man hat vermutet, dass Dürer mit diesem Geschenk das Wohlwollen Albrechts von Brandenburg auf dem Umweg über dessen Hofmaler erringen wollte [z.B. Adolf M. Vogt (Grünewald. Mathis Gothart Nithart. Meister gegenklassischer Malerei, Zürich/Stuttgart 1957, 19) und Michael Meyer (Grünewald. Das Werk des Mathis Gothardt Neithardt, Zürich 1957, 10f), R.M.], aber die Tatsache, dass der Nürnberger Meister im Jahr zuvor Albrecht porträtiert hatte [Stich: Der kleine Kardinal], lässt diese Hypothese wohl hinfällig werden“ (Testori/Bianconi [s. Anm. 15], 84). Für eine Identifikation des „Mathes“ mit Mattes Püchler, dem Registrator der kaiserlichen Kanzlei: Geissler, Heinrich: Meister Mathis – Leben und Werk. – In: Max Seidel: Mathis Gothart Nithart Grünwald. Der Isenheimer Altar, 1973, [15–37.267–271], 28.270; Saran, Bernhard: Matthias Grünwald. Mensch und Weltbild, München 1972, 154; sowie die Textbearbeiterin Elvira Pradel in: Albrecht Dürer, Schriften und Briefe, 338.340.

⁴¹ Geissler (s. Anm. 39), 28. Dürer schreibt auf die Zeichnung: „Meister Arnold von Berlin. Seligenstadt 1520“ (Zülch [s. Anm. 13], 9).

⁴² Marquard (s. Anm. 5), 119. In der Folge werden einige Zeichnungen Grünewalds von Sammlern Albrecht Dürer zugeordnet und entsprechend auf den Originalen gekennzeichnet: Gewandstudie von 1511; Studie: Lächelnder Frauenkopf von 1520; Porträtstudie eines Domherrn von 1520/25.

Kirche des Antonierklosters im Ober-Elsässischen Ort Isenheim; denn es ist seines Geistes, wenn wir auch sein Zeichen nicht wahrnehmen.“ Engelhardt beschreibt im folgenden die Erste Öffnung (ohne die beiden Flügel) und Zweite Öffnung des Altars und fährt dann fort: „Aus derselben Antonierkirche zu Isenheim, rührt noch ein treffliches Altarblatt, das Grünewald zugeschrieben wird.“⁴³ Engelhardt beschreibt den Geschlossenen Altar mit Predella (Grablegung) und den Standflügel (Antonius). Ungewollt bestätigt er in seinem Resümee die Bemerkung Melanchthons, wenn er kommentiert: „Diese Bilder Grünewalds sind äußerst vollendet in Zeichnung, voll Wahrheit, aber meist von grausenhafter Wirkung. In den Gesichtern der Maria, Maria Magdalena, Johannes, ist überall der unendliche Schmerz, die starre Verzweiflung ohne Milderung ausgedrückt. Das Colorit ist warm und sehr kräftig, aber mehr dunkel, und trifft, auffallender Weise, mehr mit dem der italienischen Schule bey ihrer völlignen Entwicklung überein, als mit dem frischen, heitern der alten deutschen Meister; so auch in mancher Rücksicht, Zeichnung und Ausführung.“⁴⁴ Engelhardt rückt Grünewald in die Nähe zu Dürer, indem er Teile seiner Kunst als von Dürer gemalt verstand (z.B. ‚Engelskonzert‘ und ‚Menschwerdung‘); jene Teile aber, die das ‚mediocritatem‘ in der Kunst Grünewalds ausmachten (‚Kreuzigung‘ und ‚Grablegung‘: die Macht in der Ohn-Macht, das Helle im Dunklen etc.), schrieb er instinktiv Grünewald selbst zu. Zuschreibungen erfolgten aber auch in die andere Richtung. So schrieb z.B. Clemens Brentano 1810 ein Bild Cranachs (‚Auferstehung Christi‘) Grünewald zu.⁴⁵

5. Grünewald und die reformatorische Bewegung

Als am 21. Oktobers 1528 in der Frankfurter Barfüssergasse im Haus Zum Einhorn des Hans von Saarbrücken der Nachlaß von Mathias Grünewald inventarisiert wird, finden sich Schriften, die Grünewalds Nähe zur reformatorischen Bewegung belegen. Als letzter Posten der ersten Seite der Niederschrift ist festgehalten: „Item 1 cleyn buchelge, ingebunden, erclerung der 12 artikolen“ und fährt auf der zweiten Seite fort: „des cristlichen glaubens.“⁴⁶ <Die gründlichen und rechten Hauptartikel aller Bauernschaft und Hintersassen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, von welchen sie sich beschwert vermeinen> wurden als die sog. Zwölf Artikel zum maßgeblichen Programm der Bauernbewegung: Mitte März 1525 zuerst in Augsburg gedruckt, wurde es in wenigen Monaten in mehr als 25 Nachdrucken verbreitet.⁴⁷ Am 7. Mai 1525 trat Wilhelm von Hohnstein im Miltenberger Vertrag als Vertreter des Mainzer Oberstifts nach Druck durch die Bauernschaft dem Bündnis der neun bedeutenden Städte der Region (Aschaffenburg, Miltenberg, Amorbach, Walldürn, Buchen, Kilsheim, Tauberbischofsheim,

⁴³ Schmid (s. Anm. 3), 364.

⁴⁴ Ebd., 366. Zu Grünewald und Cranach vgl. Behling (Anm. 5), 81f.

⁴⁵ Vgl. Schmid (s. Anm. 3), 368.

⁴⁶ Kehl (s. Anm. 5), 154; vgl. Zülch (s. Anm. 5), 374.

⁴⁷ Vgl. Marquard (s. Anm. 5), 27–31.

Seligenstadt und Dieburg) bei. Bestandteil des Vertrages war das Einverständnis, die Zwölf Artikel der Aufständischen zu geltendem Recht zu erklären. Grünewald hält sich während dieser Zeit im spannungsreichen Dreieck Aschaffenburg (Werkstatt) – Seligenstadt (Werkstatt Arnold Rücker) – Tauerbischsheim (Tafeln) auf. Er ist in jenen Monaten zwangsläufig mit den Zwölf Artikeln in Berührung gekommen. Auch wenn in den ersten Drucken in umständlicher Bezeichnung nur von den „Hauptartikeln“ die Rede ist, wird noch im Jahr der Erstveröffentlichung in Zwickau ein Druck herausgegeben, der im Titel die Rede von den „zwelff hawbt Artickel“ aufführt. Friedrich Weygand spricht in seinem Begleitschreiben zu den Artikeln von der „Grundlage der 12 Artikel“ (Miltenberg, 18. Mai 1525).⁴⁸ Martin Luther hat in seiner Erwiderung auf das Programm der Bauernbewegung im ersten Absatz wie an anderer Stelle seiner Schrift „Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben“ von 1525 nur von den „12 Artikel(n)“ geschrieben.⁴⁹ Das würde bedeuten, daß schon bald nach Erscheinen der Bauernschrift sich der Begriff der „Zwölf Artikel“ durchgesetzt hat. Daß das Inventarverzeichnis mißverständlich von der „Erklärung der 12 Artikel *des christlichen Glaubens*“ spricht, kann darauf zurückgeführt werden, daß die 12 Artikel im Bewußtsein der Öffentlichkeit damals recht bald als die Summa von allem „Christlichem erbieten“ (so im Titel des Zwickauer Druckes!) der Bewegung verstanden wurde. Luther setzt sich deshalb entschieden kritisch mit den 12 Artikeln auseinander, weil er selbst auch den Bauern unterstellt, daß sie ihr Anliegen „unter dem Namen des Evangeliums in den 12 Artikeln vorgewandt haben.“⁵⁰ Insofern erscheint mir trotz der Wortgleichheit zum Inventarverzeichnis ein Zusammenhang mit Urbanus Rhegius' <Erklaerung der zwoelff artickel Christlichs gelaubens> von 1523 weniger überzeugend zu sein.⁵¹ Johan Bischof⁵² und Hans Felser, die beiden

⁴⁸ Vgl. Martin Luther und der Bauernkrieg. Eine urkundliche Darstellung. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Wilhelm Wibbeling, Schlüchtern 1925, 12.

⁴⁹ Luther-Bauernkrieg (s. Anm. 47), 58.63; ebenso in: „Wider die räuberischen und mörderischen Bauern“, aaO., 93.

⁵⁰ Ebd., 93. Auch Philipp Melanchthon, der am 18. Mai 1525 von Kurfürst Ludwig von der Pfalz brieflich um eine Stellungnahme zu den 12 Artikeln gebeten worden war, antwortet in „Eyn schrifft Philippi Melanchthon widder die artickel der Bawrschafft“ 1525 im Sinne Luthers, „dieweyl sich die Bawrschafft auff das heylig Euangelium berufft und das selbig zu eym scheyn fürwendt“ (Melanchthons Werke. 1. Band Reformatorsche Schriften. Hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1951 (190–214), 191. Im „Appendix“ (aaO., 212–214) freilich schlägt Melanchthon versöhnliche Töne an und bittet die Fürsten um Güte und „maß halden.“ In seinem Brief hatte der Kurfürst selbst auch nur von den „XII Artikel“ geschrieben (Melanchthon Werke [s. Anm. 2], 236).

⁵¹ Vgl. Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften, von Maximilian Liebmann, Münster, 373. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Dr. Martin Brecht. Die ideengeschichtliche Verbindung zwischen Inventarverzeichnis und den 12 Artikeln der Bauernschaft allerdings kann er nicht nachvollziehen. In der Anzeige des Inventars („Erklärung der zwölf Artikel christlichen Glaubens“) sei kein beliebiger Titel gewählt, sondern eine apostolische Auslegung angezeigt worden. Das aber ließe als Quelle eher auf Urbanus Rhegius schließen.

⁵² Vgl. Zülch (s. Anm. 5), 51.427; zu Fichard vgl. aaO., 41.359.373.

Richter, und der Gerichtsschreiber Johan Fichard, die die Inventarisierung vornahmen, waren weder Theologen noch Chronisten. Das „cleyn buchelige“ konnte im Fortgang einer langwierigen Niederschrift in seinem umständlichen gesamten Titel unmöglich angegeben werden – so wenig sie auch die im Nachlaß verzeichneten 27 Predigten Luthers exakter benannten, die als Sammlung zuerst 1523 in Straßburg gedruckt worden war und gleichfalls Nachdrucke erfahren hatte: „Item 27 predig Lutters ingebunden.“⁵³

In einer Kiste findet sich „Item 1 rol uff eyn gebugen, [?] der uffror halben.“⁵⁴ Grünewald war unbehelligt von Aschaffenburg nach Frankfurt gelangt. War diese Schriftrolle der Freibrief des Kardinals, der ihn trotz Beteiligung oder Verdächtigung der Strafverfolgung entzog? War das Bürgе des Kardinals eine letzte Geste des Dankes für seinen verdienstvollen Hofmaler, der ihm in Halle in der Erasmus-Mauritius-Tafel ein derart zartfühlendes Porträt gemalt hatte?

Inmitten der mehr oder weniger großen Kisten und Truhen befindet sich „noch ein letgin zugenegelt.“⁵⁵ Dessen Inhalt ist unter den damaligen Bedingungen nicht ohne Brisanz: „Item das nu testament, ingebunden.“⁵⁶ Ein Neues Testament – kostbar in der Anschaffung und erst recht im Gebrauch. Grünewald hat es nicht mit nach Halle genommen. Er hat es für seinen Sohn bestimmt. Verborgen in einer zugenagelten Kiste ist das Testament wie ein stummer Schrei. In all seinen Bildern hat Grünewald diesem stummen Schrei Gehör verschaffen wollen. Das Unterdrückte, Verschlussene, das Dunkle, das Unsichtbare, das Unscheinbare – Grünewalds Gott kennt sich dort aus, wo es dem Menschen ängstet. Er kannte seine Bibel gut. Er liebte die Schrift. Ganz augenfällig liebte er die Schrift – so als ob sie sich diesem stummen Schrei zur Verfügung stellte. Grünewald liebte nicht das Laute, Schrille, nicht das Poltern, das Dröhnen der Wörter und Klirren der Waffen. Sein Morgenstern war von anderer Art. Er war kein Freund der Extreme – in einer Zeit, die kein Maß, keine Linie fand. Selbst das Heilige wurde zertreten im Kampf um die Positionen. Grünewald verbirgt das Neue Testament in einer Kiste und vernagelt sie. Gottes Wort wird fades Salz, wo Menschen es als Gewürz für selbst Angerichtetes mißbrauchen. Grünewald wollte der Wahrnehmung jenes stumm gewordenen Gottes ästhetisch dienlich sein, der im Verstummen, in der Ohnmacht sich bei jenen Gehör verschafft, die selbst an den Rand gedrängt sind. „Grünewald, der die Folter in so vielen Christusdarstellungen als Erlösungswerk gemalt hatte, verstummt. Auf dem theologischen Hintergrund der Zwölf Artikel hätte er nicht zwangsläufig mit seiner Stellung als Hofmaler des Mainzer Kardinals Albrecht von Brandenburg in Konflikt geraten müssen. Jetzt aber nahmen die Ereignisse einen anderen, einen gewalttätigen Verlauf. Wie als ob er diesen Konflikt zwischen theologischer Option für die Sache der Reformation und dem Verständnis für die Bewegung in der Bauernschaft als Last auf sich

⁵³ Kehl (s. Anm. 5), 156; Zülch (s. Anm. 5), 374.

⁵⁴ Kehl (s. Anm. 5), 154; vgl. Zülch (s. Anm. 5), 374. 423–425 sowie 41 (Abb. 20).

⁵⁵ Kehl (s. Anm. 5), 157; Zülch (s. Anm. 5), 374.

⁵⁶ Ebd.

nimmt und ihm dadurch äußerlich wie innerlich die Stellung als (Hof-)Maler unmöglich erscheint, verfällt er in ein Schweigen. Sein Verstummen mutet an wie ein stiller Protest sowohl gegen eine unfähige Obrigkeit, die biblisch fundierte evidente Forderungen nach einer umfassenden sozialen Reformbewegung ignoriert⁵⁷, als auch gegen einzelne Bauernführer, die der Macht der Spieße mehr vertrauten als der Macht des Wortes.“⁵⁸ Das Protokoll weist schließlich geringschätzig „sunst viel scharteken luterich“⁵⁹ aus.

Es muß zweifelsohne zu denken geben, daß Nachlaßinventar, biographische und zeitgeschichtliche Überschneidungen mit der reformatorischen Bewegung und deren Einfluß auf das Kunstschaffen eine Nähe Grünewalds zur Reformation belegen. In seiner ganzen Haltung paßt Grünewald eher zu Melanchthon als zu Luther. Sein Anhalten vor den Extremen, sein Zurückstehen, deuten geradezu auf eine Seelenverwandtschaft zwischen Melanchthon und Grünewald. Eine Interpretation seiner Kunst, die von einer entschiedenen Zuneigung zur religiösen (kirchlichen) und sozialen Erneuerungsbewegung absieht, wird Mathias Grünewald nicht gerecht. Er verblieb ihr gegenüber allerdings in der Haltung des Indikators: *Et monstrat agnum digito*.

⁵⁷ „Kein einziger (der Adeligen, R.M.) von ihnen erwoß den Gedanken, die Hand, die die Bauern ihnen boten, ehrlich zu ergreifen, um mit ihrer Hilfe seinen Staat neu aufzubauen“ (Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt ¹¹1977, 289).

⁵⁸ Marquard (s. Anm. 5), 28.

⁵⁹ Kehl (s. Anm. 5), 157; Zülch (s. Anm. 5), 374.

Zum Aufstieg der Deutschen Christen

Das „Zauberwort“ Volksmission im Jahre 1933

Siegfried Hermle

Die *Deutschen Christen* (DC) treten in der Literatur vor allem als eine kirchenpolitische Gruppierung ins Blickfeld, die die protestantische Kirche in Deutschland zerstörte und sie dem Nationalsozialismus ausliefern wollte. Für ihren raschen Aufstieg werden deshalb vornehmlich deren entschiedene Protektion durch die Nationalsozialisten und das Eintreten der Deutschen Christen für den organisatorischen Umbau der *Deutschen Evangelischen Kirche* (DEK) veranschlagt. Beachtung fand neben einigen Aspekten ihrer – oft wirren – Theologie vornehmlich die gewalttätige, von der NSDAP gestützte Auseinandersetzung um die „Macht“ in der Kirche. Dieser institutionengeschichtliche Ansatz kann zwar die historischen Abläufe durchschaubar machen und auch theologiegeschichtliche Einordnungen ermöglichen, er hilft aber nicht, die unbestreitbare – zumindest zeitweise – Faszination dieser Gruppe zu erklären. Sofern die im politischen Bereich für den Aufstieg des Nationalsozialismus angeführten Gründe – z.B. Arbeitslosigkeit, Diktat des Versailler Vertrages – nicht auch auf die Kirchen durchschlugen, müssen noch andere Faktoren benannt werden können, die für den Zuspruch, den die Deutschen Christen im Jahre 1933 fanden, zu berücksichtigen sind. War es wirklich nur der Gedanke einer „Reichskirche“, der die Deutschen Christen so verlockend machte? Ist es allein die Unterstützung der nationalsozialistischen Partei gewesen, die diesen raschen Aufstieg, der in der Geschichte der Kirche wohl seinesgleichen sucht, bewirkte? Im folgenden soll an einem bislang wenig beachteten Punkt versucht werden, deutlich zu machen, was die Anziehungskraft dieser Bewegung über die organisatorischen Fragen hinaus ausmachte. Gibt es, so soll gefragt werden, auch innerkirchliche theologische Gründe dafür, daß die Deutschen Christen binnen weniger Monate eine solche Bedeutung erlangen konnten?

Daß die am 23. Juli 1933 durchgeführten Kirchenwahlen zu einem „Triumph für die Deutschen Christen“ wurden ist – mit Andreas Lindt – auf das „Trommelfeuer von Propaganda“ zurückzuführen, das vor allem Menschen, die am kirchlichen Leben faktisch nie mehr teilgenommen hatten, „mobilisierte“ und sie meinen ließ, „dadurch ihre vaterländische Pflicht zu erfüllen ..., daß sie den dezidierten Gefolgsleuten Hitlers auch in der Kirche zur Machtübernahme verhelfen“¹. Aber es waren ja nicht nur diese kirchen-

¹ Andreas Lindt: *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch* (CG 13). Stuttgart 1981, S. 157.

fernen Menschen, bei denen in der Tat vornehmlich opportunistische Gründe zu veranschlagen sein mögen, die die DC stützten. Wie stand es mit kirchlich engagierten Personen, die ja offensichtlich ebenso in nicht kleiner Zahl im Juli 1933 der Meinung waren, die DC verträten die Anliegen und das Ziel der Kirche am besten? Diese Menschen können sicherlich nicht allein durch die institutionelle Forderung nach einer „Reichskirche“ und dem im Blick auf das Versagen der Kirche im 19. Jahrhundert immer wieder vorgebrachten Argument, man dürfe nicht nochmals „abseits“ stehen, für die DC motiviert worden sein².

Bei vielen evangelischen Christen wurde 1933 die Erwartung geweckt, die im Begriff „Volkskirche“ proklamierte Einheit von Volk und Kirche könne jetzt realisiert werden³. Hoffnung keimte auf, endlich das schmerzlich empfundene Defizit der mangelnden Verbindung von Volk und Kirche einholen zu können, deren Einheit von Theologen zu Beginn der zwanziger Jahre immer wieder überhöht worden war⁴. Erinnert sei nur an den Vortrag von Paul Althaus (1888–1966)⁵ auf dem Königsberger Kirchentag im Jahre 1927. Unter anderem hatte Althaus ausgeführt, daß die Kirchen darum ringen müßten, „wahrhaft Volkskirche zu werden oder zu bleiben. Darin liegt nun ein Dreifaches“, so Althaus, „Volkskirche – das heißt zunächst: dem Volke als Volke, als Gesamtleben dienend; sodann: ihm in seiner Art dienend, worin wieder zweierlei beschlossen ist: wahrhaft deutsche Verkündigung des Evangeliums und das Eingehen der Kirche in die organischen Lebensformen und die lebendige Sitte des Volkstums“⁶. Es bestehe die Gefahr, „daß wir eine Volkstumsbewegung bekommen, die der Kirche verloren ist, und eine Kirche, die ihr Volk als Volk in seinem heißesten Wollen nicht mehr findet. ... Es wäre das Todesurteil für unser Volkstum, es wäre der Ver-

² Letztere Bemerkung zielte darauf, daß die Kirche nicht noch einmal wie im 19. Jahrhundert die Entwicklung und Ausbildung einer neuen gesellschaftlichen Kraft – seinerzeit die der Arbeiterschaft – versäumen dürfe; vgl. hierzu Paul Althaus, *Kirche und Volkstum* – Vortrag auf dem Königsberger Kirchentag 1927. In: Hans-Walter Krumwiede: *Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik* (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2). Neukirchen-Vluyn 1990, S. 206; vgl. ferner: WuT 1933 H. 10, S. 290; *Pastoralblätter* 75 (1933), S. 452. In diesem Zusammenhang findet sich immer wieder der Hinweis auf Luthers Wort vom „Platzregen“; vgl. Hermann Rückleben/Hermann Erbacher (Hg.): *Die Evangelische Landeskirche in Baden im „Dritten Reich“*. Quellen zu ihrer Geschichte. Bd I: 1931–1933. Karlsruhe 1991, S. 654 (in einer „Kundgebung“ der DC vom 31. Mai 1933 in Freiburg); vgl. ferner: *Die Innere Mission* 28 (1933), S. 279; *Pastoralblätter* 76 (1934), S. 7; *Der Geisteskampf der Gegenwart* 69 (1933), S. 325.

³ Vgl. zum Begriff „Volksmission“ Gerhard Füllkrug: *Handbuch der Volksmission*. Schwerin 1919; Emil Pfennigsdorf: *Praktische Theologie. Ein Handbuch für die Gegenwart*. Bd. 2. Gütersloh 1930, S. 574–580; Volker Drehsen: *Art. Evangelisation, Volksmission*. In: *WdC* S. 324 f.

⁴ Vgl. Erich Stange, in: *Pastoralblätter* 75 (1933), S. 450. – Zur gesamten Problematik vgl. Klaus Tanner: *Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre* (AKiZ B. 15). Göttingen 1989, S. 241–258.

⁵ Zu P. Althaus vgl. Hans Graß: *Art. Althaus, Paul*. In: *TRE* 2, S. 329–337.

⁶ P. Althaus (wie Anm. 2), S. 198; das folgende Zitat ebd., S. 207.

zicht der Kirchen auf ihre Sendung, die Welt zu durchdringen, ein ganzes Volk, für das sie vor Gott verantwortlich sind, ihm zuzuführen“. Diese hehre Einbindung der Kirche in das Volk sah allerdings in der Realität ganz anders aus. Leere Kirchen, eine der Kirche weitgehend entfremdete Arbeiterschaft, hohe Kirchenaustrittsraten und eine zunehmend um sich greifende Säkularisierung und Entkirchlichung weiter Bevölkerungskreise waren zu beklagen⁷. Nun schien mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus ein Wandel, ein tiefgreifender Umbruch möglich.

Besonders eindrücklich kommt dieses Empfinden, in einer gänzlich gewandelten Zeit zu leben, in einem Bericht zutage, den Karl Hutten (1901–1979)⁸ dem Vorstand des württembergischen „Evangelischen Volksbundes“ am 24. April erstattete, also gerade drei Monate nach der nationalsozialistischen Machtergreifung. Der „Evangelische Volksbund“ war nach der Revolution von 1918 „zur Abwehr aller kirchenfeindlichen Angriffe und zum Aufbau einer lebendigen kraftvollen Volkskirche“ gegründet worden⁹. Hutten unterstrich, daß sich der neue Staat „betont auf christlichen Boden“ stelle und bereit sei, „die christlichen Grundsätze [zu] pflegen“. Die Kirche stehe „also zunächst in Bundesgenossenschaft zum Staat“ und diese zeige „sich z.B. in staatlichen Verboten antichristlicher Bewegungen ... und im Kampf für sittliche Erneuerung im Sinn des christlichen Ethos“. Es sei in „den Kreisen der nationalen Bewegung ... eine neue Bereitschaft für das Evangelium“ erwacht und auch innerhalb des Protestantismus habe es einen Aufbruch gegeben¹⁰. Festzuhalten sei, daß die Kirchenrücktritte¹¹ „nicht bloß der Angst und dem Drang, dem Staat auf diese Weise eine Loyalitätserklärung abzugeben“, entsprängen, vielmehr lägen hier „auch wirkliche innere Wandlungen vor“. Mit der Erschütterung des Marxismus sei „die von ihm erfaßte Arbeiterschaft geistig heimatlos und irre geworden“. Deshalb sei „für die Kirche die geschichtliche Stunde gekommen, wo sie diesen Volksteil wieder gewinnen“ könne. Die Kirche habe „heute die größte Missionsaufgabe, die ihr seit Jahrhunderten gestellt wurde“, sie müsse nun zum Angriff übergehen und dieser habe „im Zeichen eines heiligen missionarischen Willens [zu] stehen, der in seiner Kraft, Unerschütterlichkeit und Kompromißlosigkeit das religiöse Gegenstück des politischen Kampfwillens“ sei. Die Folgerungen, die Hutten für die Existenzform des „Volksdienstes“ zog, brauchen hier nicht zu interessieren. Entscheidend ist die Tatsache, daß Hutten in sehr eindrücklicher Weise als *die* entscheidende Aufgabe der Kirche nach dem politischen Wandel eine breit angelegte Missionierung des der Kirche entfremdeten Teiles der Bevölkerung heraushob¹².

⁷ Vgl. Andreas Feige: Art. Kirchenentfremdung/Kirchenaustritte. In: TRE 18, S. 530–535.

⁸ Zu K. Hutten vgl. Rainer Lächele: Art. Hutten, Karl. In: Baden-Württembergische Biographien, hg. von Bernd Ottmad (erscheint demnächst).

⁹ Gerhard Schäfer: Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. 1: Um das politische Engagement der Kirche 1932–1933. Stuttgart 1971, S. 552; das folgende Zitat, S. 515.

¹⁰ Ebd., S. 516.

¹¹ Vgl. unten S. 318 f.

¹² Vgl. hierzu auch den Hirtenbrief des badischen Prälaten Julius Rühlewein (1873–

Für viele Kirchenglieder und verantwortliche Mitarbeiter in der Kirche schienen die DC eine Chance dafür zu bieten, die als belastend und bedrückend empfundene Situation grundlegend zu verändern. Die Versuche, die bislang in der Kirche angestellt worden waren, ihre Botschaft in ihr entfremdeten Kreisen wieder bekannt zu machen, hatten keine großen Erfolge gezeigt. Nun aber wählte man diese mit dem Begriff „Volksmission“ bezeichneten Anstrengungen der Kirche vor ganz neuen Chancen und Aufgaben¹³. – Die These, die im Folgenden ausgeführt und belegt werden soll, lautet: Die Hoffnung, mittels einer breit angelegten Volksmission die in Kirche und Theologie proklamierte Einheit von Volk und Kirche realisieren zu können, hat bei kirchlich gesonnenen Personen im Jahre 1933 eine besondere Rolle gespielt, als sie sich den Deutschen Christen zuwandten.

1. „Volksmission“ bei den kirchenpolitischen Gruppierungen und in Autobiographien – ein Blick auf die kirchliche Statistik

a) Äußerungen kirchenpolitischer Gruppen

Die am 6. Juni 1932 zunächst für die Kirchenwahlen in Preußen begründete „Glaubensbewegung ‚Deutschen Christen‘“¹⁴ erhob in ihren von Joachim Hossenfelder (1899–1976) erarbeiteten ersten „Richtlinien“ zwar vor allem kirchenpolitische Forderungen, die auf die Einrichtung einer geeinten Reichskirche zielten, doch wurde auch die Stärkung der Volkskirche als wichtige Aufgabe genannt. Ohne auf die zahlreichen problematischen Aussagen in diesen „Richtlinien“ einzugehen, sollen drei unseren Zusammenhang betreffende Äußerung angeführt werden. So hieß es in Punkt drei, daß die „Liste ‚Deutsche Christen‘ ... keine kirchenpolitische Partei in dem bisher üblichen Sinne sein“ wolle, da solche Parteien „dem hohen Ziel entgegen[stehen], ein Kirchenvolk zu werden. Wir wollen eine lebendige Volkskirche“, so hieß es weiter, „die Ausdruck aller Glaubenskräfte unseres Volkes ist“¹⁵. Man wolle, so war in Punkt fünf herausgestellt, „das wiedererwachte deutsche Lebensgefühl in unserer Kirche zur Geltung bringen und unsere Kirche lebenskräftig machen“. In Punkt 10 wurde schließlich die

1948) vom 29. März 1933, in: Rückleben/Erbacher (wie Anm. 2), Bd. 2: 1933–1934. Karlsruhe 1992, S. 797 f. und die Äußerung des Bonner Theologieprofessors und Universitätspredigers Emil Pfennigsdorf: Der nationale Aufbruch und die Kirche, in: Der Geisteskampf der Gegenwart 69 (1933), S. 161 ff. Über E. Pfennigsdorf s. u. Anm. 63.

¹³ Vgl. Das Evangelische Deutschland. Kirchliche Rundschau für das Gesamtgebiet der Deutschen Evangelischen Kirche 10 (1933), Ausgabe vom 8. Oktober 1933.

¹⁴ Zur Entstehungsgeschichte vgl. Hans-Joachim Sonne: Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen“ und der Christlich-deutschen Bewegung (GTA 21). Göttingen 1982 und die Übersicht (mit der neueren Literatur) bei Joachim Mehlhausen, Art. Nationalsozialismus und Kirchen. In: TRE 24, S. 48–52.

¹⁵ Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933. Gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt. Göttingen 1934, S. 135.

Verbindung von Kirche und Volk ausdrücklich thematisiert: „Wir wollen eine evangelische Kirche, die im Volkstum wurzelt“¹⁶.

Dieser kirchenerneuernde und damit nicht zuletzt volksmissionarische Impetus durchzog auch Aufrufe, die Landesverbände erließen. So hieß es beispielsweise im Gründungsauftrag der DC Württembergs, daß man „eine starke Bewegung sein [wolle], die Kirchenvolk und Kirchenführung mit neuen Lebenskräften erfüllt“¹⁷. Man bekannte sich „zu einer großen, starken, evangelischen Volkskirche, die den deutschen Menschen zu einem glaubensstarken, opferwilligen, gewissenhaften, verantwortungsbewußten und mutigen Volksgenossen erzieht“ und es wurde zum Ausdruck gebracht, daß man „eine kämpfende und glaubensmutige Kirche [anstrebe], die im Kampf um die seelische Befreiung und Wiedergeburt unseres Volkes“¹⁸ an erster Stelle“ stehe¹⁹. Anlässlich der ersten Landeskirchentagung der DC in Baden wurde zum einen die Hoffnung auf eine Reichskirche formuliert, dann aber herausgestellt, man werde „nicht eher ruhen, bis auch ein neuer lebendiger Geist in der Kirche Einkehr gehalten hat. Unser Volk ... hungert und dürstet nach Kräften, die aus der Ewigkeit der Gottesoffenbarung im Evangelium allein dargereicht werden können“²⁰. Die Mecklenburger Deutschen Christen formulierten in ihren „Grundsätzen und Zielen für die Arbeit der Glaubensbewegung“, die im Frühsommer 1933 verbreitet wurden, daß die „Evangelische Kirche ... nur dann eine wahrhaft evangelische Kirche [sei], wenn sie Kirche im Volk ist, wenn sie Kirche für das Volk ist“²¹. Man mahnte „eine neue Form der Verkündigung [an], die das alte Evangelium dem deutschen Menschen der Gegenwart in seiner Sprache bringt“ und forderte, „daß das Hauptanliegen der Inneren Mission ... die Wortverkündigung und Charakterbildung im Sinne deutschen Christentums“ sein müsse sowie „den tatkräftigen Ausbau der Werke der Inneren Mission, insbesondere auch der Volksmission, der kirchlichen Arbeit in Presse, Rundfunk und Film“²². Bei der ersten, in der Presse viel beachteten Reichstagung der Deutschen Christen im April 1933 in Berlin stand auch ein Vortrag zum

¹⁶ Ebd., S. 136. – Arnold Dannenmann betonte in seiner „Geschichte der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘“ (Dresden o.J.), daß die Führung der DC „nach der Übernahme der Führung der Kirche zu einer großen volksmissionarischen Arbeit in ganz Deutschland aufgerufen“ habe (S. 82). Volksmission heiße, „den Menschen von der Heiligkeit und Erlösungstat Gottes zu überzeugen“.

¹⁷ Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 259.

¹⁸ Vgl. hierzu auch Rückleben/Erbacher Bd. 2 (wie Anm. 12), S. 221; vgl. zudem: Der Geisteskampf der Gegenwart 69 (1933), S. 161, 163, 402.

¹⁹ Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 258 f.; vgl. auch Rainer Lächele: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960 (QFWKG 12). Stuttgart 1994, bes. S. 18 ff.

²⁰ Rückleben/Erbacher Bd. 1 (wie Anm. 2), S. 615.

²¹ Bekenntnisse (wie Anm. 15), S. 150; das folgende Zitat ebd., S. 152.

²² Auch die Entwicklung in Bayern gestaltete sich vergleichbar; Helmut Baier wies darauf hin, daß einer der dortigen Exponenten dieser Gruppe besonders durch „das volksmissionarische Element der Deutschen Christen“ angezogen worden sei; s. Helmut Baier: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes (EKGB 46). Nürnberg 1968, S. 58.

Thema „Kirche und Volk“ auf dem Programm. Bundespfarrer Friedrich Peter (1892–1960) führte aus, daß ein „lebendige[s] Verhältnis des erwachenden Volkes zur Kirche ... [nicht] automatisch eintreten müsse“, vielmehr gelte es, „die Voraussetzungen dazu erst durch unerhörte Akte eines tätigen und geschäftigen Glaubens neu“ zu schaffen²³. Man rufe „auf zu einer neuen, verheißungsvolleren Anschauung der Lehren und Dinge, um die es sich sowohl im Leben der Kirche, als auch im Leben des Volkes handelt“. Man bekenne keinen anderen Gott, sondern erkenne „diesen Gott und sein Gebot an uns in unserer Lebensstunde in einer ganz besonderen Weise“. Das Verhältnis von Kirche und Volk sei neu aufgegangen und man sehe nunmehr neu, „was uns die Kirche bedeutet und ist“²⁴. Die Kirche, als die Gemeinschaft der Menschen, die an Jesus Christus glauben, sei eingebunden in die „Ordnungen und das Gefüge, in die Gott den Menschen in diese Welt stellt“, in die „Familie, Sippe, Stamm, Volk“. Gott lasse einen doppelten Ruf an seine Kinder ergehen, er rufe „sie zum Volke, er ruft sie zur Kirche“. Beides gehöre untrennbar zusammen²⁵.

Kurt Meier resümierte, daß es den Deutschen Christen nicht allein „um die Vormacht in der Kirche“ gegangen sei, vielmehr sollte sich ihrer Ansicht nach „in der Kirche tatsächlich auch vieles ändern; mit schwärmerisch anmutender Berufung auf den ‚Ruf Gottes‘, den man im ‚Aufbruch‘ der NS-Bewegung zu erkennen meinte, wollte man in umfassendem volksmissionarischen Vorstoß die Kirche im nationalsozialistischen Geist ‚erneuern‘, und diese so umgestaltete Kirche sollte ein wirksamer Faktor im Volksleben des ‚Dritten Reiches‘ werden“²⁶. Dieser Anspruch, an einer tiefgreifenden Erneuerung der Kirche mitzuwirken, die Hoffnung, die Verbindung von Kirche und Volk wieder in die Wege leiten zu können, war es, die neben den machtpolitischen Aspekten die Deutschen Christen „in ihren Anfängen beeseelte“. So betonte der Reichsreferent für „Sozialfragen“ bei den DC, daß man von den Mitgliedern seiner Organisation erwarte, daß sie im „Gottesdienstbesuch, Gemeindeamt, Besuchsarbeit, Männer- und Frauendienst ... die Treuesten sein“ sollten. „Wir müssen“, so hieß es weiter, „eine SA Christi [werden], in der wir als seine Soldaten schlicht und treu unseren kirchlichen und evangelischen Dienst tun“²⁷.

Das hier zum Ausdruck kommende Ziel, Kirche und Volk wieder eng aneinander zu binden, ja, beide als Gottesordnungen ernst zu nehmen und dies den Menschen vor Augen zu stellen, ließ auch in kirchlichen Kreisen die Erwartung wachsen, daß die Deutschen Christen tatsächlich einen neuen Anfang in der Beziehung von Volk und Kirche würden einleiten kön-

²³ Pastoralblätter 75 (1933), S. 453.

²⁴ Ebd., S. 454; das folgende Zitat S. 455.

²⁵ Nicht eingegangen werden kann in diesem Zusammenhang auf die Folgerungen, die F. Peter im Blick auf eine rasse- und artgemäße Arbeit der Kirche zog. So bekannte Peter: „Ich kann nur ein deutscher Christ sein“ (ebd., S. 456). Die Kirche müsse „stets dazu helfen, daß ihre Glieder ihrem Volke freudig zugetan und nicht entfremdet werden“ (ebd., S. 457).

²⁶ Kurt Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“. Halle u. Göttingen 1976, S. 62.

²⁷ Ebd.

nen. Und daß in dieser Sache Einigkeit auch mit dem kirchenpolitischen Gegner der DC, der Jungreformatorischen Bewegung, bestand, belegen Äußerungen eines ihrer Hauptvertreter, des Mitarbeiters der „Apologetischen Centrale“ in Berlin, Walter Künneth (geb. 1901)²⁸. In einer „Denkschrift der Jungreformatorischen Bewegung über ihre Stellung zur Reichsbischofsfrage“ hob Künneth eingangs hervor, daß eine „große Anzahl der Forderungen der Deutschen Christen ... durchaus berechtigt [schien] und ... weiteste Zustimmung gefunden“ habe²⁹. Man habe die Jungreformatorische Bewegung gegründet, um zum Ausdruck zu bringen, daß es nicht berechtigt sei, wenn „von Seiten der Deutschen Christen der Anspruch erhoben wurde, allein als Vertreter des Kirchenvolkes aufzutreten und allein eine kirchliche Erneuerungsbewegung zu sein“. Man wollte „gerade die theologischen und missionarischen Kräfte, die schon seit Jahren bewußt aus dem Evangelium und der reformatorischen Neubewinnung heraus die Arbeit an dem Neubau einer lebendigen Gemeinde in Angriff genommen haben“ zusammenfassen. Man wisse sich, so betonte Künneth für die Jungreformatorische Bewegung, „mit den Deutschen Christen eins in dem radikalen Reformwillen“, man unterscheide sich von ihnen jedoch „durch die Ablehnung aller politischen Gesichtspunkte“. In einer Kundgebung der Jungreformatorischen Bewegung nach der Vollendung des Verfassungswerkes wurde die neue Verfassung begrüßt, da durch sie ein äußerer Rahmen geschaffen worden sei, „aber die *eigentliche und wesentliche kirchliche Aufgabe ist dadurch erst gestellt*“³⁰. Es bedürfe „einer *inneren theologisch-missionarischen Neuorientierung der Kirche*“ und dieses kirchliche und missionarische Wollen erfordere eine ernsthafte und tiefe Besinnung und theologische Begründung, denn es gehe darum, daß die deutsche Kirche, „gerade als *Volkskirche wirkliche Kirche des Evangeliums*“ sein müsse. Als Aufgabe für die Zukunft wurde in diesem, am 14. Juli verfaßten Aufruf herausgestellt, daß es „in der Gegenwart einer umfassenden *volksmissionarischen Arbeit*“ bedürfe³¹. Allerdings besage der Begriff „Volksmission“ „nicht die Wiedergewinnung des Volkes für die Kirche nach Art politischer Massendemonstrationen, sondern umschreibt die universale Aufgabe der kirchlichen Verkündigung, das Wort Gottes allen Schichten des Volkes, gerade auch den kirchenentfremdeten zu bringen“³².

²⁸ Vgl. zur „Apologetischen Centrale“ Harald Iber: Die Apologetische Centrale und der Centralausschuß für die Innere Mission. Zur Geschichte der Apologetischen Centrale bis 1934. In: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.): *Diakonie im „Dritten Reich“* (VDWI 3). Heidelberg 1990, S. 108–124 und Rainer Lächele: *Apologetik zwischen Konfrontation und Dialog. Von der Apologetischen Centrale zur Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, in: BWKG 95 (1995), S. 232–262.

²⁹ *Junge Kirche* 1 (1933), S. 1; folgende Zitate S. 2.

³⁰ Ebd., S. 45.

³¹ Ebd., S. 46.

³² Hingewiesen sei noch auf die bekannte „Erklärung“ der Jungreformatorischen Bewegung nach der Kirchenwahl vom 23. Juli 1933. Die *kirchenpolitische* Betätigung sei beendet; man wolle sich nun ganz „auf die *innerkirchliche Arbeit in Theologie und Gemeinde*“ konzentrieren (ebd., S. 80). Die Jungreformatorische Bewegung habe „als rein kirchliche Bewegung immer entschlossen“ eine staatspolitische Stellungnahme abge-

Diese wenigen Bemerkungen machen deutlich, daß auch auf Seiten der Jungreformatorischen Bewegung zu Anfang des Jahres 1933 eine Erwartungshaltung entstanden war, die eine baldige und tiefgreifende Erneuerung eben nicht nur des Staates, sondern auch in der Kirche erwarten ließ. Der Stuttgarter Dekan Richard Lempp (1883–1945) formulierte diese Entwicklung sehr anschaulich, wenn er in seinem Dekanatsbericht ausführte: Es schien „im Frühjahr dieses Jahres [1933] ..., als sollte unserer Kirche sozusagen ohne Kampf der Sieg zufallen und Deutschland mit einem Schlag wieder christlich werden“³³. Und die besondere Stimmung jener Zeit wird auch lebendig, wenn in den *Pastoralblättern* als Sehnsucht des Volkes formuliert wurde: „Wir wollen wieder ein frommes, deutsches Volk sein“³⁴. Daß diese Erwartung ein wichtiges und prägendes Moment des Jahres 1933 war und zunächst tatsächlich „Erfolge“ zu verzeichnen waren, soll durch Äußerungen in Autobiographien konkretisiert werden.

b) Äußerungen von Zeitgenossen

Der spätere bayerische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger (1908–1984) schrieb in seinen Erinnerungen, „daß sich viele Christen, auch junge Theologen, und selbst solche, die nicht den ‚Deutschen Christen‘ angehörten, von der neuen politischen Bewegung zunächst auch eine religiöse Erweckung erhofften“³⁵. Und um die Zusammengehörigkeit des Volkes augenfällig zu demonstrieren sei auch unter den Pfarrern „die Parole ausgegeben worden“, am 1. Mai 1933 „im großen Zug des erwachten Volkes mitzumarschieren und dafür Hakenkreuzarmbinden anzulegen“³⁶. Nach Otto Dibelius (1880–1967)³⁷ hatten die Kirchenleitungen nach der „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten „den Eindruck, daß hier eine neue volksskirchliche Epoche heraufziehe; man müsse diesem Neuen irgendwie entgegenkommen“³⁸ und der spätere Berliner Propst Heinrich Grüber (1891–1975)³⁹ hob hervor, daß einige „Pfarrer – und nicht die schlechtesten Amtsbrüder – glaubten, bei den Deutschen Christen einen ‚Aufbruch‘ zu neuen volksmissionarischen Möglichkeiten zu sehen. Die zum Gottesdienst und zu kirchli-

lehnt, allerdings – und dies versuchte man unmißverständlich deutlich zu machen – stehe man auf dem „Boden des nationalsozialistischen Dritten Reiches“ (ebd., S. 81).

³³ Evang. Gemeindeblatt für Stuttgart 29 (1933), Ausgabe vom 26. November 1933.

³⁴ Pastoralblätter 76 (1934), S. 21.

³⁵ Hermann Dietzfelbinger: Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen. München 1984, S. 111.

³⁶ Vgl. hierzu auch Siegfried Hermle/Rainer Lächele/Albrecht Nuding (Hg.): Im Dienst an Volk und Kirche. Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen. Stuttgart 1988, Abb.3 und Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 458.

³⁷ Zu O. Dibelius vgl. Robert Stupperich: Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Göttingen 1989 (Lit.).

³⁸ Otto Dibelius: Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende. Stuttgart 1961, S. 174.

³⁹ Zu H. Grüber vgl. Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder: Juden-Christen-Deutsche Bd. 2/II 1935–1938 Entrechtet. Stuttgart 1992, S. 259 ff. (Lit.).

chen Amtshandlungen kommandierten SA-Leute und Mitglieder anderer NS-Organisationen gaben manchem Pfarrer Chancen, die er bisher nicht gehabt hatte⁴⁰. Wilhelm Stählin (1883–1975) führte aus, daß damals der Eindruck entstanden sei, „auch die evangelische Kirche [könne] von dem großen Umbruch nicht unberührt bleiben“⁴¹. Dieser Umstand „erfüllte alle diejenigen mit weitgespannten Hoffnungen, die unter dem bisherigen Zustand der Kirche, unter der Unlebendigkeit der kirchlichen Bürokratie, unter dem mangelnden Kontakt mit den Kräften der Zeit gelitten hatten und nun die Stunde für eine tiefgreifende Erneuerung der evangelischen Kirche gekommen glaubten. An solchen Erwartungen hatten auch solche teil, die nicht Nationalsozialisten waren und aus ihrem Gegensatz zu den Ideen der Partei kein Hehl machten“. Albrecht Schönherr (geb. 1911) bemerkte, daß viele „sich von der Partei machtvollen Rückenwind bei einer Rechristianisierung des deutschen Volkes“ erhofften⁴². Hinzuweisen ist noch auf eine Aussage Reinold von Thadden-Trieglaffs (1891–1976)⁴³, die allerdings bereits stark von einer rückblickenden Bewertung gekennzeichnet ist: „Als Camouflage und als eines Stoßtrupps zugleich bediente man sich hier der ‚Bewegung Deutscher Christen‘ ..., deren vorgetäuschter Charakter als kirchliche ‚Gruppe‘ ihr bei allen Ahnungslosen das Zutrauen eintrug, sie habe es nur mit innerkirchlichen Erneuerungsabsichten und mit dem schönen vaterländischen Plan zu tun, die patriotischen Empfindungen des Kirchenvolkes mit der Botschaft eines ‚positiven Christentums‘ in Einklang zu bringen“⁴⁴.

Diese Hoffnungen wurden zunächst nicht enttäuscht. Die vorher schon angeführten Gottesdienstbesuche von NS-Verbänden erregten Aufsehen und immer wieder wurde davon berichtet, daß sich Paare „nachträglich kirchlich“ trauen ließen⁴⁵; andere „brachten ihre Kinder zur Taufe“⁴⁶. Das „Zurückfluten der Massen [sei] überall festzustellen“⁴⁷. War vorher bei Grüber schon davon die Rede, daß NS-Formationen geschlossen an Gottesdiensten teilnahmen, so weiß Kurt Scharf (1902–1990) davon zu berichten,

⁴⁰ Heinrich Grüber: *Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten*. Berlin 1968, S. 89.

⁴¹ Wilhelm Stählin: *Via vitae. Lebenserinnerungen*. Kassel 1968, S. 270.

⁴² Albrecht Schönherr: ... aber die Zeit war nicht verloren. *Erinnerungen eines Altbischofs*. Berlin 1993, S. 53.

⁴³ Zu R. v. Thadden vgl. Friedebert Lorenz: Reinold von Thadden-Trieglaff. In: *Gestalten der Kirchengeschichte*, hg. von Martin Greschat, Bd. 10,2: *Die neueste Zeit IV*. Stuttgart 1986, S. 176–186.

⁴⁴ Reinold von Thadden: *Auf verlorenem Posten? Ein Laie erlebt den evangelischen Kirchenkampf in Hitlerdeutschland*. Tübingen 1948, S. 73.

⁴⁵ In einer Kirche im Berliner Norden wurden im Herbst 1933 an einem Sonntag 70 Paare „nachgetraut“ (Kirchl. Anzeiger für Württemberg vom 18. Januar 1934, S. 15). – Vgl. auch das Bild einer solchen Massenhochzeit bei Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder: *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung*. Stuttgart 1982, S. 27 oder die Bemerkung bei Schönherr, daß sich „SA-Leute ... zu Hunderten vor den Altären der christlichen Kirchen nachtrauen“ ließen; s. Schönherr (wie Anm. 42), S. 53 f.

⁴⁶ Ebenfalls aus Berlin wird berichtet, daß 160 Kinder an einem Sonntag nachgetauft wurden (Kirchl. Anzeiger für Württemberg vom 18. Januar 1934, S. 15).

⁴⁷ Pastoralblätter 76 (1934), S. 9, 18.

daß „die SA zum ‚Feiertag der Arbeit‘ in die Kirche getrieben“ wurde und aus diesem Anlaß „am Altar ... die deutsche und NS-Flaggen und Embleme aufgestellt“ wurden⁴⁸. Günther Dehn (1872–1970)⁴⁹ erzählt, daß in jener Zeit zu einem Kollegen die SA geschlossen in den Gottesdienst marschiert sei⁵⁰. Hans Asmussen (1898–1968)⁵¹ räumte in seinem Rückblick auf das Jahr 1933 ein, daß „hier und dort zu den Deutschen Christen vortreffliche Leute, welche das Beste der Kirchen wollten“ gehörten⁵². Gescheitert seien die Deutschen Christen sicher „auch an ihrem mißgeleiteten Missionswillen, in welchem sie die Entfremdeten wiedergewinnen wollten“. Die Deutschen Christen konnten keinen Erfolg haben, so Asmussen, weil sie „weder eine vorhandene Lehre vorfanden, in welcher die Menschen, die aus irgendeinem Grund nach Christus zu fragen begannen, eine Antwort auf ihre Frage fanden, noch eine Kirche, in welche man die Missionierten einladen konnte.“ Was sich seinerzeit „Kirche“ nannte, habe geradezu zur Revolte ermutigen müssen; doch „die Deutschen Christen brachten nichts mit, was sie hätten an die Stelle setzen können. Braunhemden und Knallen mit den Hacken können die Lehre und eine aus dem Wesen der Kirche wachsende Organisation nicht ersetzen. ... Einige Deutsche Christen wußten das, hofften aber, das Fehlende werde sich allmählich ersetzen lassen“⁵³.

c) Die kirchliche Statistik

Was in diesen autobiographischen Notizen im Blick auf die Auswirkungen der veränderten Situation andeutungsweise hervortrat, wird durch die offizielle kirchliche Statistik des Jahres 1933 bestätigt. Als Beispiel seien die Zahlen aus der größten deutschen Landeskirche, der Altpreußischen Union (ApU) angeführt und die Angaben für die Jahre 1932 und 1933 miteinander verglichen⁵⁴. Nach der Volkszählung des Jahres 1933 umfaßte die ApU 19.287.217 Gemeindeglieder. Im Jahre 1932 wurden in dieser Kirche 267.803 Taufen gezählt, im folgenden Jahr 292.247. Diese signifikante Steigerung um 25.000 Taufen läßt sich spezifizieren, da die Kirchenbehörde seinerzeit interessanterweise angeordnet hatte, für das Jahr 1933 auch die Zahl der nachgeholteten Taufen zu erheben. Für die ApU ergab sich hier eine Zahl

⁴⁸ Kurt Scharf: *Widerstehen und Versöhnen. Rückblicke und Ausblicke*. Stuttgart 1987, S. 73.

⁴⁹ Zu G. Dehn vgl. J. F. Gerhard Goeters: Art. Dehn, Günther. In: TRE 8, S. 390–392.

⁵⁰ Vgl. Günther Dehn: *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*. München 1962, S. 292.

⁵¹ Zu H. Asmussen vgl. Enno Konukiewitz: Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf (LKGG 6). Gütersloh 1984; Ders., *Leben und Werk von Hans Asmussen*. In: BThZ 5 (1988), S. 85–102.

⁵² Hans Asmussen: *Zur jüngsten Kirchengeschichte. Anmerkungen und Folgerungen*. Stuttgart 1961, S. 32.

⁵³ Ebd., S. 33 f.

⁵⁴ Nach: Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen vom Jahre 1932. Im Kirchenstatistischen Amt der Deutschen Evangelischen Kirche nach amtlichen Angaben gefertigt. Statistische Tabellen II betreffend Äußerungen des kirchlichen Lebens im Jahre 1932; ebenso „1933“.

von immerhin 31.482 nachgeholten Taufhandlungen. Ein ähnliches Bild bieten die Angaben für die Trauungen: 1932 waren es 123.031 Paare, die sich kirchlich trauen ließen, im folgenden Jahr 175.220. Auch hier war nach der Zahl der nachgeholten Trauungen gefragt worden, und es wurden 13.606 Amtshandlungen gemeldet, die über einen Monat nach der standesamtlichen Trauung stattfanden. Am auffallendsten jedoch waren die Veränderungen im Blick auf die Aus- und Eintritte in die ApU. 1932 suchten 27.374 Personen um Aufnahme in die Kirche nach, wovon 13.919 Menschen bei ihrem Antrag keiner Religionsgemeinschaft angehörten; unter diesen wiederum wurden 11.653 als „Rückkehrer“ bezeichnet, waren also irgendwann einmal aus der Evangelischen Kirche ausgetreten. Diese Zahlen erfuhren im Jahre 1933 einen dramatischen Anstieg. Insgesamt baten 144.219 Menschen – das heißt fünfmal soviel wie im Jahr zuvor – um Aufnahme in die ApU; 120.551 davon waren konfessionslos und 113.034 „Rückkehrer“ zur Evangelischen Kirche⁵⁵. Im genau umgekehrten Verhältnis hierzu entwickelten sich die Austritte: Kehrten 1932 noch 106.647 Menschen der ApU den Rücken – 101.569 in die Religionslosigkeit –, so verminderte sich diese Zahl im Jahr 1933 auf lediglich 26.358, wobei 22.533 als Dissidenten bezeichnet wurden.

Diese Statistik – die sich im übrigen bei nahezu allen Landeskirchen vergleichbar darstellt – zeigt, daß in der Evangelischen Kirche im Jahr 1933 ein entscheidender Wandel in der Mitgliederentwicklung festzustellen war. Die hohe Zahl von Austritten, die während der gesamten Weimarer Republik Anlaß zur Sorge bot, war im Vergleich der Jahre 1932 und 1933 plötzlich nur noch ein Viertel so groß, während auf der anderen Seite die Zahl der Eintritte fünfmal so hoch war. Auch die nicht geringe Zahl von Nachtaufen und Nachtrauungen schien darauf hinzudeuten, daß ein neues Verhältnis zwischen Volk und Kirche in greifbarer Nähe war.

2. Die Volksmission

Die von Johann Hinrich Wichern (1808–1881)⁵⁶ Mitte des 19. Jahrhunderts begründete Innere Mission⁵⁷ konzentrierte sich recht bald im wesentlichen auf die Liebestätigkeit an notleidenden oder kranken Menschen. Die von Wichern ebenfalls intendierte, im engeren Sinne missionarische Arbeit wurde zunächst nicht aufgenommen⁵⁸. Erst im Jahre 1908, zum 100. Geburtstag

⁵⁵ Diese Entwicklung führte dazu, daß Kirchengemeinden z. T. spezielle Grußworte an Neueingetretene herausgaben; vgl. *Das Evangelische Deutschland* (wie Anm. 13), Ausgabe vom 15. Oktober 1933, S. 198. Vgl. auch den Beitrag „Der Weg zurück“. In: ebd. 25. Mai 1933, S. 198.

⁵⁶ Zu J. H. Wichern vgl. Helmut Talazko: Johann Hinrich Wichern. In: *Gestalten* (wie Anm. 43), Bd. 9,2: Die neueste Zeit II. Stuttgart 1985, S. 44–63.

⁵⁷ Die Literatur ist jetzt gut zugänglich bei Volker Hermann/Jochen-Christoph Kaiser/Theodor Strohm (Hg.): *Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart u. a. 1997, S. 30–37.

⁵⁸ Vgl. Füllkrug (wie Anm. 3), S. 1–15 und Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin u. a. 2. Aufl. 1994, S. 160 f.

Wicherns, wurde dessen volksmissionarisches Erbe wieder belebt und durch die Gründung einer „Wichern-Vereinigung“ ein organisatorischer Rahmen geschaffen. Einem Arbeitsbericht der „Wichern-Vereinigung“ aus dem Jahre 1933 ist zu entnehmen, daß diese sieben Berufsarbeiter, Theologen und Laien, angestellt hatte. Man evangelisiere „nicht auf eigene Faust“, sondern gehe jeweils dorthin, „wo Pfarrämter und Gemeinden“ dies erbeten⁵⁹. Seit 1926 betrieb die „Wichern-Vereinigung“ eine Arbeiterrevangelisation und machte „den Versuch, die gesamte organisierte Gegnerschaft einer Großstadt oder eines Landkreises, vor allem Freidenkertum, zur öffentlichen Auseinandersetzung zu zwingen“. Erstmals habe man im Frühjahr 1932 eine solche Aktion in Hamburg durchgeführt, weitere Veranstaltungen dieser Art folgten dann in Kassel und Leipzig. „In den letzten Jahren [wurden] regelmäßig rund 200 volle Evangelisationswochen in Deutschland“ angeboten; im Sommer 1932 habe man „rund 85.000 Erwachsene und 30.000 Kinder erreicht“. Angeführt sei noch, daß die „Wichern-Vereinigung“ auch im Ausland tätig war. So fand 1927 eine Missionierung unter dem Auslandsdeutschtum in Brasilien statt, seit 1929 arbeitete man auch in Siebenbürgen und seit 1932 in der Tschechoslowakei. Getragen und finanziert werde diese Arbeit durch einen Freundeskreis, in dem sich 18.000 Menschen zusammenfanden; dieser steuere 60 % der benötigten rund 100.000 Mark pro Jahr bei.

Nach dem Ersten Weltkrieg nahm sich auch der „Central-Ausschuss“ der Inneren Mission der Volksmission⁶⁰ an und gründete seinerseits eine „Volksmissionsabteilung“⁶¹. Um die Aktivitäten aller Stellen, die sich für die Volksmission verantwortlich wußten, zu koordinieren wurde 1925 unter dem Vorsitz von Gerhard Füllkrug (1870–1948) ein „Deutscher Evangelischer Verband für Volksmission“ ins Leben gerufen. In dessen Satzung war als Hauptaufgabe herausgestellt: „Der Deutsche Evangelische Verband für Volksmission ist ein Zusammenschluß evangelischer Vereinigungen, die unter den dem Christentum und der Kirche innerlich oder äußerlich entfremdeten Gliedern unseres Volkes Mission treibt. Zweck des Verbandes ist die Förderung der Volksmissionsarbeit durch Stärkung der Einigkeit im Geiste, durch die Pflege persönlicher Beziehungen und die Besprechung und Durchführung gemeinsamer Arbeiten und Aufgaben“⁶². Als Aktivitäten

⁵⁹ Nach: „Arbeitsbereich und Organisation der Wichern-Vereinigung“. In: EZA Berlin 1 / A 4 46.

⁶⁰ Der Aufschwung, den die Bemühungen um eine Volksmission in jener Zeit nahmen, ist mit auf die Wirksamkeit des Rostocker Professors für Praktische Theologie Gerhard Hilbert (1868–1935) zurückzuführen. Er hatte 1916 eine Schrift mit dem programmatischen Titel „Kirchliche Volksmission“ herausgegeben (vgl. Füllkrug [wie Anm 3], S. 13 und Heinrich Rendtorff: Art. Evangelisation und Volksmission. In: RGG Bd. 2, 3. Aufl. Sp. 770–775, bes. Sp. 772 f.).

⁶¹ Vgl. hierzu die Beiträge von Martin Gerhardt: „Aus 25jähriger volksmissionarischer Arbeit der Wichernvereinigung“ (in: Die Innere Mission 28 [1933], S. 89 ff.) und ders.: „Wichern als Bahnbrecher der Volksmission“ (in: ebd. Heft 12, S. 269 ff.) sowie Walter Jeep: „Die Gemeinde in der Volksmission“. In: WuT Heft 3 1933, S. 40 ff. Vgl. auch Iber (wie Anm 28), S. 112 f.

⁶² Nach: „Der Deutsche Evangelische Verband für Volksmission“ (EZA Berlin 1 / A 4, 46, S. 1 f.).

wurden „Volksmissionswochen mit evangelistischen Abendvorträgen, Sprechstunden, besonderen Bibelstunden, Hausbesuchen, Sondervorstellungen für Männer, Frauen, Jugendliche usw. und Festgottesdiensten“ genannt. Ebenso solle die Schulungsarbeit unter „der vom Freidenkertum beeinflussten Arbeiterschaft“ betrieben werden, sollten Aufbauwochen in ganzen Kirchenkreisen durchgeführt oder in den Sommermonaten durch eine Wagenmission möglichst viele Menschen und vornehmlich die Landbevölkerung erreicht werden. Im Bereich der Stadtmission habe man Hausbesuche gemacht „und die kirchenentfremdete Großstadtbevölkerung in regelmäßigen Versammlungen zusammenzuschließen“ versucht. Ferner gab es Wochenendmission, die Mission unter den Gebildeten, die Jugend- und Frauenmission, die Strand- und Bädermission, die Posaunen-, Zelt- und Mitternachtsmission sowie volksmissionarische Pfarrerlehrgänge.

3. Äußerungen zur Volksmission in der kirchlichen Publizistik

Im folgenden seien einige – wie mir scheint – repräsentative Darlegungen und Äußerungen in der kirchlichen Publizistik zu der neuen Chance, die sich der Volksmission im Jahre 1933 bot, vorgestellt. Eingegangen wird vor allem auf einen der Hauptprotagonisten der Volksmission, den Bonner Professor für Praktische Theologie Emil Pfennigsdorf (1868–1952), der etwa sechs Jahre lang Mitglied der Deutschen Christen und bis zum Januar 1938 Förderndes Mitglied der SS war⁶³. Darüber hinaus wird auf vier Beiträge aufmerksam gemacht, die in der Zeitschrift „Pastoraltheologie“ erschienen sind.

Pfennigsdorf äußerte sich im Laufe des Jahres 1933 mehrfach in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Der Geisteskampf der Gegenwart“ zur „Volksmission im Neuen Reich“ wie eine seine Beiträge zusammenfassende Monographie überschrieben war. Eindeutig war für ihn, daß mit der Macht ergreifung der Nationalsozialisten eine neue Lage für die Kirche entstanden sei und daß die Stellung der nationalen Bewegung zur Kirche von der ersten als eine Schicksalsfrage angesehen werden müsse. Die nationale Bewegung könne „ihren letzten Sinn und ihr tiefstes Recht nur begreifen, wenn sie sich unter den Willen Gottes“ stelle⁶⁴. Die „deutsche Freiheitsbewegung“ werde „ohne den Dienst der evangelischen Kirche verkümmern“; die Kirche aber müsse erkennen, daß für sie „der nationale Aufbruch ... eine Rettung“ bedeute⁶⁵. Da die materialistische Grundhaltung, die in den letzten Jahrzehnten vorgeherrscht habe, durchbrochen worden sei, böten sich der Kirche neue Wirkungsmöglichkeiten und neue Aufgaben: Sie habe abgeschlossen zu sein für das Werden und Streben des Volkes und zugleich „für

⁶³ Zu E. Pfennigsdorf vgl. Heiner Faulenbach (Hg.): Das Album Professorum der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1818–1933 (Academica Bonnensia 10). Bonn 1995, S. 228–231.

⁶⁴ Emil Pfennigsdorf: Der nationale Aufbruch und die Kirche. In: Der Geisteskampf der Gegenwart 69 (1933), S. 161.

⁶⁵ Ebd., S. 163.

Gottes ewigen Willen und Rat“⁶⁶. Die Kirche dürfe „sich nicht aus dem nationalen Leben“ ausschalten, vielmehr sei der „nationale Aufbruch ... zugleich der mächtigste Aufruf an die Kirche“. In einem wenig später veröffentlichten Beitrag hob Pfennigsdorf darauf ab, daß die Kirche „dem neuen Staate nicht nur die Möglichkeit eines freien Wirkens [verdanke], sie verdankt ihm ihre eigene Existenz als Volkskirche“⁶⁷. Der Staat warte auf den Dienst der Kirche und diese müsse sich grundsätzlich auf den Weg besinnen, der ihr „gemäß ihrem ewigen Auftrag durch die jetzt vorhandene Lage vorgezeichnet“ sei⁶⁸. Pfennigsdorf sah in einer „kirchlichen Volksmission“ – im Gegensatz zur bislang praktizierten pietistisch-individualistischen Art – die neue angemessene Arbeitsweise. Sei es jener nicht gelungen, „die Verbindung zwischen Kirche und Volk herzustellen“, so müsse nun, da das Volk wirklich Volk werden wolle, auch die Botschaft Gottes so verkündigt werden, daß sie von dem „um seine Existenz ringenden Volke gehört“ werde⁶⁹. Pfennigsdorf resümierte: „Weil in der gegenwärtigen Lage Kirche und Volk, Christentum und Volkstum sich finden sollen, darum besteht die volksmissionarische Aufgabe heute vornehmlich darin, gerade von der Volksverbundenheit aus die Einzelnen unter die rufende, richtende und rettende Macht des Evangeliums zu stellen und dadurch offenbar zu machen, daß nur rechte Christen rechte Deutsche sein können, und daß wir umgekehrt rechte Deutsche nur werden können, wenn wir rechte Christen werden“.

In einer diese Beiträge zusammenfassenden und ergänzenden Broschüre beurteilte Pfennigsdorf die „Möglichkeiten in der nationalsozialistischen Welt“ im Detail⁷⁰. Hervorgehoben wurde, daß der Nationalsozialismus eine „durchaus elementare, in den Tiefen der deutschen Seele begründete Bewegung“ sei. Sie sei erfüllt von naiver Gläubigkeit und bestimmt von dem Anspruch, daß sich jeder Mensch ganz dem Volk zur Verfügung stellen müsse. Die NSDAP kämpfe „gegen den bürgerlichen Liberalismus und den sozialdemokratischen Marxismus“ und sei geprägt von der „Hochschätzung des Führerprinzips“⁷¹. Der Nationalsozialismus sei ohne „die deutsche Reformation mit ihrer grundsätzlichen Anerkennung von Volk, Staat und Obrigkeit als eigenständiger, gottgewollter Ordnungen nicht denkbar“⁷². Die Bewegung sei aufgeschlossen „für die das Leben des Volkes wirklich tragenden Kräfte und von seiner unmittelbaren Gläubigkeit an das deutsche Volk und seine Zukunft“. Dies müsse der Kirche den Anstoß geben, „von der Herrlichkeit, Lebensmacht und geheimnisvollen Tiefe dieser bisher vielfach überse-

⁶⁶ Ebd., S. 165. – Vgl. auch die Predigt Pfennigsdorfs zum Sonntag Jubilate über Hes 34,21 (ebd., S. 201 ff.).

⁶⁷ Emil Pfennigsdorf: Der Weg der Kirche ins Volk. In: ebd., S. 402.

⁶⁸ Ebd., S. 403.

⁶⁹ Ebd., S. 404 f.; folgendes Zitat ebd., S. 405. – Vgl. zu letzterem auch ders.: Die Volksmission im neuen Reich (Deutschtum und Christentum 2). Frankfurt 1933, S. 13.

⁷⁰ Kapitelüberschrift – ebd.; das folgende Zitat ebd., S. 14.

⁷¹ Ebd., S. 15.

⁷² Ebd., S. 16. – Pfennigsdorf gab sich auch davon überzeugt, daß gegenüber dem Grundsatz von einer freundlichen Haltung zum Christentum „die hie und da hervorbrechenden Ideologien von geringer Bedeutung“ seien.

henen Realitäten Zeugnis zu geben und auf diese Weise zu dem Herrn des Lebens und der Geschichte emporzuleiten“. Die Kirche habe daher die Aufgabe, dafür zu sorgen, „daß das durch diese Bewegung emporgetragene Gesetz dem Volke als solches machtvoll begegnet“ und „dieses Gesetz auf den verschiedenen Gebieten des volklichen Lebens als Gottes Gesetz in seiner unentrinnbaren Hoheit“ zu bezeugen. Dieser Grundzug der Verkündigung müsse im Blick auf die nationalsozialistischen Formationen umgesetzt werden. Zunächst gelte es, sich den „Sturmabteilungen und Schutz-Staffeln“ zuzuwenden. Am besten könnte dies geschehen, „wenn beiden Konfessionen die Möglichkeit geboten würde, durch eigens dafür ausgebildete und berufene Pfarrer“ in diesen Organisationen zu wirken⁷³. Dies sei jedoch wegen der Stellung der katholischen Kirche zu den nationalsozialistischen Organisationen mit gewissen Problemen behaftet. Evangelische Gemeindepfarrer sollten durch das Angebot spezieller Gottesdienste, in denen auch Laien zu Wort kommen müßten, diesen Gruppen Anlaß zu Gottesdienstbesuchen geben. Zudem wäre es wünschenswert, wenn „möglichst viele Pfarrer ... der SA oder der SS angehören“, da auf diese Weise noch intensivere und direktere Wirkungsmöglichkeiten eröffnet werden könnten⁷⁴. Problematisch gestalteten sich nach der Ansicht von Pfennigsdorf die Arbeitsmöglichkeiten in der Hitlerjugend, da diese „ohne kirchliche Führung und Leitung“ sei. Die Kirche könne es aber „unmöglich billigen ...“, wenn ihre Jugend in der entscheidenden Zeit ihrer Entwicklung dem kirchlichen Einfluß entzogen“ werde. Es sei darauf zu dringen, daß die Kirchen die Möglichkeit erhielten, „entweder innerhalb der Hitlerjugend selbst ... oder ... durch Einrichtung besonderer offizieller Frühgottesdienste“ zu wirken⁷⁵. Auch im Arbeitsdienst⁷⁶ und im Wehrsport der heranwachsenden Jugend eröffne sich ein Arbeitsfeld für die Kirche. Die besonderen Anforderungen dieses Dienstes machten es notwendig, „daß der Redner in enger persönlicher Verbundenheit mit den Hörern steht und aus ihr heraus das Wort zu prägen vermag“. Das „wochen- und monatelang währende Zusammenleben bietet eine Fülle von Gelegenheiten persönlicher und gemeinsamer Ansprache“ und deshalb sei zu wünschen, daß „freie Kreise, christliche Verbindungen, BKler, Theologiestudenten“ hier wirkten oder daß die Kirchen „Lagerdienst- und Wehrsportpfarrer“ anstellten. Entscheidend sei, daß die Volksmission als das Herz der Kirche und der Gemeindegemeinschaft begriffen werde: Das Ziel aller Gemeindegemeinschaft müsse die Volksmission sein. So könnten durch Besuchsverein oder Bibelstunden, durch Vortragstätigkeit oder Gemeindefeiern, durch die Begehung der von der Bewegung herausgestellten Gedenktage – 1. Mai und „Tag des deutschen Bauern“ – in das Volk hineingewirkt werden. Aufgabe der Volksmission sei es, „die Einzelnen zu diesem Volke [Gottes] hinzuführen und dabei die natürlichen Bindungen, in denen sie als Familienglieder, Volksgenossen und Staatsbürger stehen, als die gott-

⁷³ Ebd., S. 19.

⁷⁴ Ebd., S. 20.

⁷⁵ Ebd., S. 21; das folgende Zitat S. 22.

⁷⁶ Vgl. Alfred Dedo Müller: Die Verkündigung im Arbeitsdienstlager als Problem der Volksmission (Deutschtum und Christentum 3). Frankfurt o.J.

gesetzten Wege anzusehen, auf denen sie der Botschaft des Evangeliums begegnen sollen“⁷⁷. Abschließend regte Pfennigsdorf an, in gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen mehrmals im Jahr die Gemeinde zusammenzuführen und in diesen dann den Vertretern der unterschiedlichen kirchlichen Arbeitsbereiche das Wort zu geben. Er war überzeugt, daß nichts „die ‚Pastorenkirche‘ so gründlich im Bewußtsein der Gemeinde zu überwinden [vermöge], als diese Gemeindefeier, in der die verschiedenen Laienkräfte als berufene Mithelfer neben dem Pfarrer sichtbar werden“. Die volksmissionarische Arbeit müsse in den Gemeindegottesdienst eingeordnet werden, da sie nur so „die ihr gebührende Ehre“ gewinne⁷⁸.

Was Pfennigsdorf hier entwickelte war ein Gesamtkonzept von volksmissionarischer Arbeit in der Kirche, die sowohl speziell an die NS-Formationen gerichtet war als auch Auswirkungen in jeder einzelnen Gemeinde haben sollte. Überzeugt war Pfennigsdorf davon, daß die Botschaft der Kirche in der Situation des Jahres 1933 für das Wohl des Staates und die Fortentwicklung der Bewegung unabdingbar sei. Für ihn war es deshalb selbstverständlich, daß nicht nur die Kirche ein Interesse an dieser volksmissionarischen Arbeit habe, sondern daß diese auch durch den Staat ausdrücklich gewünscht und gefordert werden müsse.

Daß das vorgetragene Konzept von zahlreichen Theologen geteilt wurde, zeigen Ausführungen eines erfahrenen Volksmissionars sowie drei Aufsätze, die in der Zeitschrift „Pastoraltheologie“ erschienen.

Der in der westfälischen Kirche im Dienst der Volksmission stehende Theologe Johannes Müller-Schwefe (1874–1955)⁷⁹ wählte die „Stunde der Volksmission“ gekommen und gab seiner Überzeugung Ausdruck, daß der „Geist von 1789“ nun überwunden sei⁸⁰. Der Staat rufe die Kirche zur Mitarbeit. Damit ergebe sich eine gänzlich veränderte Lage für die Volksmission. Neue Wege müßten nun erprobt werden, zumal die bislang praktizierte Form der Volksmission zwei entscheidene Mängel aufwies: Es fehlte oft die Vor- und Nacharbeit. Deshalb habe die organisierte Kirche selbst mitzuarbeiten. Arbeitsmöglichkeiten eröffneten sich zum einen in der Auseinandersetzung mit den dem Evangelium „entgegenstehenden Gedanken und Einstellungen“⁸¹. Ein möglicher Ort für solche Begegnungen könne – laut Müller-Schwefe – beispielsweise ein Konfirmandenunterricht für Erwachsene sein, ein anderes „wundervolles Mittel“ seien Freizeiten, da man in diesem Rahmen „in der Stille all die Probleme und Fragen, die dem Einzelnen not machen“, verhandeln und klären könne. Weil die Bevölkerung gegen Pfarrer oft ein Mißtrauen hege, sei es entscheidend, daß zunächst eine größere Zahl von hierzu fähigen Christen zu „Kämpfern und Missionaren“ geschult würden. Volksmission habe „heute ganz große Aufgaben“, sie könne sich

⁷⁷ Pfennigsdorf, Volksmission (wie Anm. 69), S. 24.

⁷⁸ Ebd., S. 25.

⁷⁹ Zu J. Müller-Schwefe vgl. Bernd Hey: Die Kirchenprovinz Westfalen 1933–1945 (BWFKG 2). Bielefeld 1974, S. 212 ff.

⁸⁰ Vgl. [Johannes] Müller-Schwefe: Die Stunde der Volksmission. In: Das Evangelische Deutschland (wie Anm. 13), Ausgabe vom 8. Oktober 1933, S. 359 f. und Ausgabe vom 15. Oktober 1933, S. 369 f.

⁸¹ Ebd., S. 370.

nicht auf Einzelaktionen beschränken, sondern es müsse „das große, planmäßige und umfassende Hilfswerk zum Aufbau einer lebendigen Gemeinde, ja Kirche“ angegangen werden. Zu fordern seien vier Dinge, so Müller-Schwefe abschließend: „1. der Frontalangriff mit dem Evangelium, 2. die Klärung und Befestigung der Erfaßten, 3. die Schulung von volksmissionarischen Kämpfern und 4. die Eingliederung in den Gemeindedienst“. Dies alles müsse „zu einem lebendigen Organismus zusammenwachsen, wenn wir Volksmission im wahren Sinne bekommen sollen“.

Hatte Erich Stange (1888–1972), der Reichswart des Evangelischen Jungmännerwerks, bereits im Augustheft der von ihm herausgegebenen „Pastoralblätter“ unter der Überschrift „Durchbruch der Kirche zum Volk?“ beklagt, daß die evangelische Volkskirche schon in ihrem Namen eine weitgehende Fiktion sei und herausgestellt, daß die Kirche nun vor Möglichkeiten unerhörten Ausmaßes stehe⁸², so widmete er das erste Heft des Jahrgangs 1934 weitgehend dem Thema „Volksmission“. In seinem einleitenden Aufsatz führte Stange aus, daß jetzt eine tiefverwandelte evangelische Kirche und eine aufgerüttelte Pfarrerschaft anzutreffen seien⁸³. Zum einen habe sich der Staat aufs Engste mit der Kirche verbunden, zum andern sei die volksmissionarische Verantwortung in ganz neuer Weise erwacht. In der Vergangenheit hätten Millionen der Kirche den Rücken gekehrt, doch Gott wolle nun noch einmal eine Erweckung schenken. Sei die Kirche bislang der Volksmission gegenüber zwar wohlwollend, aber ohne Leidenschaft gewesen, so müsse die Volksmission nun in die Kirche zurückgeführt, müsse zu dem eigentlichen Thema der Kirche werden.

Der Leipziger Superintendent Andreas Fröhlich machte auf die neuen Aufgaben der Volksmission aufmerksam, die künftig durch die organisierte Kirche zu betreiben sei. Die „Objekte der Volksmission“ seien „in erster Linie die zur Kirche Zurückgekehrten“ und „die von der Freiheitsbewegung Ergriffenen“⁸⁴. Man habe das Evangelium zu verkündigen, die Christuspredigt in den Mittelpunkt zu stellen und ethische Fragen aufzugreifen; beispielsweise könnte ausgehend vom ersten Artikel des Credo die Naturverbundenheit des Christentums herausgestellt werden. Umgehend sollten Schulungskurse für Pfarrer und Laien angeboten und noch im Winter müßte ein Viertel aller Gemeinden durch die Volksmission erfaßt werden.

Der Leiter der sächsischen Deutschen Christen und Dresdener Oberkirchenrat Walter Grundmann (1906–1976) widmete sich in einem längeren Beitrag dem Thema „Volksmission in der neuen Stunde von Kirche und Volk“⁸⁵. Er hob eingangs hervor, daß die Kirche „die große volksmissionari-

⁸² Vgl. Erich Stange: Durchbruch der Kirche zum Volk? In: Pastoralblätter 75 (1933), S. 449 ff.

⁸³ Vgl. Erich Stange: Heimkehr der Nation zu ihrer Kirche? In: Pastoralblätter 76 (1934), S. 1 ff.

⁸⁴ Andreas Fröhlich: Neue Aufgaben der Volksmission. In: ebd., S. 11.

⁸⁵ Walter Grundmann: Volksmission in der neuen Stunde von Kirche und Volk. In: ebd., S. 14 ff.; das folgende Zitat S. 14. – Zu W. Grundmann vgl. Susannah Heschel: Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. In: Christlicher An-

sche Arbeit in diesem Augenblick als die besondere Aufgabe der Stunde“ erkennen müsse. Auch wenn es Kräfte in der Kirche gebe, die „dem neuen volksmissionarischen Wollen reserviert oder ablehnend“ gegenüberstünden, wie Karl Barth mit seiner Betonung des „Wortes Gottes“ und der Ablehnung einer jeglichen „Kairosphilosophie“ oder anderen, die eine Politisierung der Kirche befürchteten, so müßte die Kirche doch die neuen Verhältnisse in Volk und Staat anerkennen, zumal „der neue deutsche Staat durch den Mund des Führers selbst der Kirche ihren Platz angewiesen“ habe⁸⁶. Im Blick auf die praktische Arbeit hob Grundmann darauf ab, daß an Christi statt die Botschaft den Kämpfern in SA und SS sowie den Arbeitern auszurichten sei. Zwar sei im ganzen Volk „ein neues Gottsuchen“ angebrochen, doch fehle „das Unterscheidungsvermögen zwischen Gott und Göttern“⁸⁷. Die Arbeit der evangelischen Kirchen könne sich nicht – wie Barth propagierte – „so fortsetzen wie der Horengesang von Maria Laach“⁸⁸, vielmehr müsse den Deutschen von 1933 in der Sprache des Volkes die Botschaft zu Gehör gebracht werden. Die volksmissionarische Verkündigung habe das Ziel, zuerst „eine neue deutsche Glaubensfrömmigkeit“ und dann eine neue deutsche Kirche zu bilden⁸⁹. Die Volksmission dürfe sich freilich „nicht der Täuschung“ hingeben, so gab Grundmann zu bedenken, „ein ganzes Volk christlich zu machen und in die Gemeinschaft Gottes zu führen“⁹⁰; diese Illusion werde ihr durch das Wissen um die Sünde verwehrt. Dennoch habe die „organisierte Kirche die Aufgabe zu sagen: Hier bin ich, sende mich!“ Und die Sendung dieser Kirche heiße „Volksmission“. Grundmann sah Wirkungsmöglichkeiten für die Volksmission vor allem in Kundgebungen und Versammlungen; auch müsse die Kirche bei Feiern des neuen Staates präsent sein und natürlich die Bibelstunden sowie ständisch ausgerichtete Angebote weiterführen. Eine besondere Schulung sei zum Gelingen dieses Werkes unabdingbar und jeder „Volksmission treibende Mann, ob er nun Pfarrer oder Laie ist“, müsse „ein Mann sein, der ganz christlicher offenbarungsgläubiger Theologe ist, der Evangelium verkündet“⁹¹.

Diese Beiträge veranschaulichen, wie die 1933 in der evangelischen Kirche sich ausbreitende Aufbruchstimmung als Impuls zu einer breit angelegten Volksmission aufgenommen wurde und die Erwartung nährte, diese Stimmung könne mittels der Volksmission für die Kirche fruchtbar gemacht

tijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, hg. von Leonore Siegele-Wenschkewitz. Frankfurt/M. 1994, S. 125–170 und Klaus-Peter Adam: Der theologische Werdegang Walter Grundmanns bis zum Erscheinen der 28 Thesen der sächsischen Volkskirche zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche Ende 1933. In: ebd., S. 171–199.

⁸⁶ Grundmann (wie Anm. 85), S. 15 f.

⁸⁷ Ebd., S. 18.

⁸⁸ Vgl. Karl Barth: Theologische Existenz heute!, hg. von Hinrich Stoevesandt (TEH 219). München 1984, S. 26.

⁸⁹ Grundmann (wie Anm. 85), S. 21 f.

⁹⁰ Ebd., S. 23.

⁹¹ Ebd., S. 25. – Vgl. Predigt über das 1. Gebot in einem Sondergottesdienst für Angehörige der NSDAP, in: Pastoralblätter 76 (1934), S. 26 ff. oder „Wachstum zum Licht“ (Ein Volksmissionsvortrag). In: ebd., S. 268 ff.

werden. Auch diese Einschätzung war nicht nur bei den DC nahestehenden Personen greifbar, sondern sie wurde von Theologen geteilt, die Distanz zu den Deutschen Christen hielten. Nochmals sei Walter Künneth angeführt, der in einem im August 1933 in der Zeitschrift „Wort und Tat“ erschienenen Artikel darlegte, daß eine Wende in der deutschen Kirchengeschichte eingetreten sei; die Christen wüßten, daß hinter dieser Entwicklung Gottes Führung und Wille stehe⁹². Die Kirche sei, trotz der kirchenpolitischen Schatten, zur Mitarbeit aufgerufen und ihr Ziel müsse die innere Erneuerung, vornehmlich die Erneuerung des christlichen Laienstandes sein. Hierzu sei die Volksmission das angemessene Mittel, da durch sie die Masse der Bevölkerung wieder zur Kirche zurückgeführt werden könne. Ferner müsse der Pfarrerstand speziell ausgebildet und die theologische Arbeit verstärkt werden, um gegen die Gefahr alter und moderner Irrlehren gefeit zu sein.

Überblickt man diese Beiträge zum Thema „Volksmission“, so fällt auf, wie sie sich in den Analysen und dem propagierten Vorgehen glichen. In allen wurde hervorgehoben, daß die Gegebenheiten der Situation des Jahres 1933 Auswirkungen auf die Predigt und die Art der Verkündigung haben mußten. Bemängelt wurde zudem vor allem, daß die Volksmission bislang zu wenig in der Kirche verankert gewesen sei. Einmütig wurde gefordert, die Volksmission neu als einen Dienst der Kirche zu verstehen und sie eng an die Institution zu binden. Allen Autoren erschien eine intensive Schulung vor allem auch der Laien als unabdingbar und ein unmittelbares Einwirken auf die nationalsozialistischen Formationen das Gebot der Stunde zu sein.

4. Konkrete Aktionen

Noch bevor auf Reichsebene diese Anregungen aufgenommen und gezielte volksmissionarische Initiativen gestartet wurden, hatte es in einzelnen Landeskirchen bereits entsprechende Vorstöße gegeben.

a) Maßnahmen in Landeskirchen

Da die in Württemberg am 4. Januar 1933 gegründeten Deutschen Christen nicht im Landeskirchentag, dem Kirchenparlament, vertreten waren, die Kirchenleitung aber auf deren Mitarbeit nicht verzichten wollte, berief Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953) am 5. Mai 1933 Arbeitsausschüsse, die anstelle der offiziellen Ausschüsse des Landeskirchentags den weiteren Weg der Kirche beraten sollten⁹³. Bei der gemeinsamen konstituierenden – und einzigen – Sitzung der drei Arbeitsausschüsse, die jeweils mit Vertretern des Oberkirchenrats, des bisherigen Landeskirchentags und Repräsentanten der Deutschen Christen besetzt waren, hielt Wurm ein Referat, in dem er

⁹² Vgl. Walter Künneth: Um die Kirche! In: WuT 1933 Heft 8, S. 228 ff.

⁹³ Vgl. Siegfried Hermle: Der Württembergische Landeskirchentag in den Jahren 1933 bis 1947. In: Ders.: Kirchenleitung und Landessynode. Geschichte und Bedeutung der Landessynode in der württembergischen Landeskirchenverfassung im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart 1995, S. 171 ff.

zunächst auf kirchliche Verfassungsfragen einging und dann ausführte, daß die ihm eigentlich wichtige Frage die nach „der Rückgewinnung der dem kirchlichen Leben Entfremdeten“ sei⁹⁴. Gegen den Atheismus der marxistischen Arbeiter und die Abwanderung der Bildungsschicht habe weder die liberale Theologie noch der Pietismus etwas auszurichten vermocht. Trotz des teilweise nicht unproblematischen Verhältnisses von Kirche und Nationalsozialismus in der Vergangenheit stelle sich jetzt – so Wurm – die „Frage: Sollte nicht aus der Bewegung, die von der Politik her die Kirche ergriffen hat, dadurch, daß die Kirche sich dieser Bewegung öffnet, eine Bewegung werden können, die von der Kirche her das politisierte Volk ergreift und ihm mit dem Vaterland auch den Glauben der Väter wiedergibt?“⁹⁵. Der zweite Ausschuß müsse daher seine ganze Aufmerksamkeit einer neuen Volks-evangelisation „schenken“. – Dieser erste Vorstoß zu einer organisatorischen Verklammerung von Volksmission und Landeskirche führte nicht weiter, da die DC mit nach Wurms Auffassung überzogenen personellen Forderungen eine Zusammenarbeit unmöglich machten. Doch das Thema blieb auf der Tagesordnung.

Der Geschäftsführer des „Evangelischen Volksbundes“, Gotthilf Weber (1900–1987), legte Wurm am 12. August 1933 ein Gutachten zur Volksmission vor. Weber betonte in seinem Schreiben zunächst, daß „die Zeit der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen“ hoffentlich vorbei sei und nun „die praktischen Aufgaben, voran die volksmissionarische“ warteten⁹⁶. Er habe den Eindruck, „Pfarrer und ernste Kirchenglieder warten auf die Parole“, damit im Herbst und Winter die volksmissionarische Arbeit beginnen könne. Seine Ausführungen über die weltanschauliche Lage beschloß Weber mit dem Hinweis, daß die Umwälzung in Deutschland „zur Stunde der Kirche“ werde und nunmehr „volksmissionarische Aufgaben von kirchengeschichtlichem Rang gegeben“ seien. Die künftigen Bemühungen müßten vier Personengruppen gelten: Zunächst sei dem in seiner Kirche verwurzelten Menschen vom ersten Glaubensartikel her die besondere Bedeutung von „Volk, Rasse, Rassenpflege usw.“ darzulegen, die bislang in der Kirche kaum eine Rolle gespielt und dadurch vielen Christen den Zugang zur nationalen Bewegung erschwert hätten. Dann sollte Menschen, die nur aus opportunistischen Gründen Distanz zur Kirche gehalten hatten, der Weg zurückgewiesen werden; dem aktiv in marxistischen Organisationen Beheimateten aber müsse die Kirche eine neue Sinngebung anbieten und den „Fanatisierten“ zumindest offen begegnen. Als dritter Gruppe gelte es, sich den Mitgliedern der völkischen Bewegung zuzuwenden. Dem kirchlich gesonnenen Nationalsozialisten bedeute die neue Situation „die offizielle Legitimierung des eigenen Standpunktes“⁹⁷. Daneben gebe es noch Nationalsozialisten, die aus Parteidisziplin, Kirche und Christsein bejahten und auch solche Mitglieder, die einer „radikal- völkische[n] anti- und achristliche[n] Gruppe“ zuzurechnen seien. Zuletzt wies Weber noch auf die „Welt der Ge-

⁹⁴ Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 459.

⁹⁵ Ebd., S. 461.

⁹⁶ Ebd., S. 555; die folgenden Zitate S. 556 f.

⁹⁷ Ebd., S. 558.

bildeten“ hin, die in der Gefahr stünden, „im Suchen nach neuem Weltanschauungsgrund allerlei modernen Pseudo-Religionen (Aberglaube u.a.) zum Opfer“ zu fallen⁹⁸. Mit praktischen Folgerungen schloß Weber seine Denkschrift. Unter anderem wurde angeregt, daß der Landesbischof einen Ständigen Ausschuß für Volksmission berufen solle, daß eine Bibelschule zur Ausbildung der Kirchengemeinderäte und übrigen Mitarbeiter gegründet und daß das Problem auf Pfarrer- und Vikarskonferenzen aufgenommen werden solle. Ferner regte Weber an, Vortragsreihen in Gemeinden, Bibelkurse und weltanschauliche Ausspracheabende zu organisieren⁹⁹.

Diese Vorschläge aufnehmend wandte sich Landesbischof Wurm am 27. Oktober 1933 an alle Dekanat- und Pfarrämter der Landeskirche und forderte, daß der „kommende Winter ... die Evangelische Landeskirche ... mit aller Kraft in der volksmissionarischen Arbeit sehen“ solle¹⁰⁰. Da die „bisherige Arbeit auf diesem Gebiet unter einer Uneinheitlichkeit und Zufälligkeit, ja gelegentlich unter unwürdigem Wettbewerb verschiedener Gruppen“ gelitten habe, suche man nun „die Sammlung“ und den planvollen „Einsatz der Kräfte auf dem Boden der Kirchengemeinde“. Es dürfe keinerlei Sonderarbeit mehr geschehen; jede geplante Veranstaltung sei „in den Arbeitsplan der Kirchengemeinde“ einzufügen. Wenig später führte Wurm dann vor den Dekanen der Landeskirche aus, daß „die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen nun aufhören“ müßten, damit die „Wiedergewinnung der Entfremdeten für eine erneuerte Kirche“ gelingen könne: „Volk und Kirche sollen sich wieder finden, die Kirche soll volksverbunden, unser Volk wieder gottverbunden werden“¹⁰¹.

Um die anvisierte Zentrierung der Kräfte zu erreichen, wurde in Württemberg nun die bislang vor allem von einem freien Verein, eben dem „Evangelischen Volksbund“, getragene Volksmission direkt der Kirchenlei-

⁹⁸ Ebd., S. 559.

⁹⁹ Angefügt sei noch eine Bemerkung, die der Abgeordnete Ludwig Vöhringer (1872–1949) am 13. September 1933 vor dem württembergischen Landeskirchentag, also der württembergischen Landessynode, machte. Vöhringer legte dar, daß die erste und wichtigste Aufgabe nun die Volksmission sei. Zwar habe es schon immer Volksmission gegeben, doch müsse man es nun „der Bewegung unseres Volkskanzlers [danken], daß sie uns den Zugang zu einem großen Teil unserer Volksgenossen überhaupt wieder geöffnet hat“ (ebd., S. 561). Der Abgeordnete Richard Lempp (1883–1945) betonte, daß man zwar schon viel Volksmission gehabt habe, daß sie aber nicht das erreichte, „was wir in erster Linie jetzt wollen: Zutritt zu denen, die uns noch ferne stehen“ (ebd., S. 563). Aufgenommen wurden diese Beiträge in einem Antrag, der von der pietistisch-konservativen Gruppe „Evangelisch kirchliche Arbeitsgemeinschaft“ in der zweiten Sitzung des im Juli neu gewählten Landeskirchentags eingebracht und schließlich auch mit den Stimmen der die Mehrheit der Abgeordneten stellenden DC angenommen wurde. In diesem Antrag wurde die Kirchenleitung unter anderem ersucht, „die dringend notwendige Aufgabe einer evang[elischen] Volksmission auch ihrerseits in Angriff [zu] nehmen und den Gemeinden und Pfarrern für diese Aufgabe Anleitung [zu] geben und gangbare Wege [zu] zeigen, um die Verbundenheit unseres Volkes mit seiner Kirche zu erhalten und wiederherzustellen“ (ebd., S. 565).

¹⁰⁰ Schäfer (wie Anm. 9), Bd. 2: Um eine deutsche Reichskirche 1933. Stuttgart 1972, S. 758.

¹⁰¹ Ebd., S. 773.

tung zugeordnet¹⁰². Im Dezember wurde im Amtsblatt die Gründung eines *Gemeindedienstes* bekannt gemacht, dessen Hauptaufgabe die Volksmission sein sollte¹⁰³. Einer der Geschäftsführer dieses Gemeindedienstes wurde der noch vom „Volksbund“ eingestellte Otto Lohss (1881–1961). Lohss hatte nicht nur Erfahrung in der volksmissionarischen Arbeit – er wirkte in Süddeutschland seit 1925 im Auftrag der Basler Mission –, sondern er schien durch seine Kontakte zu Gemeinschaftskreisen und den DC die Gewähr zu bieten, daß die angestrebte Verzahnung und Bündelung der Volksmission gelingen konnte¹⁰⁴. In den Richtlinien, die dem Erlaß über die Bildung des Gemeindedienstes beigegeben waren, wurde ausgeführt, daß diesem die „Erfassung der Kämpfer des Dritten Reichs, der Wehrverbände, der NS-Jugend und ihre Einfügung in die Gemeinde“ anvertraut sei. Ferner sollte er sich der „Werbung unter den Entfremdeten und Ausgetretenen, [der] Sonntagsheiligung“ sowie „Kirchenbesuch, Hausbesuche, Schriftenmission, Auseinandersetzung mit Deutschglaube, Irrglaube, Aberglaube“ annehmen. Erreicht werden sollte dies unter anderem durch „Einzelvorträge und Vortragsreihen, Ausspracheabende, Bibelkurse, Evangelisationen, Aufbauwochen, Zellenbildung [und] Pressedienst“¹⁰⁵.

In einem „Ausschreiben des Landesbischofs über Volksmission“ vom 30. Dezember 1933 wurde die Volksmission als „ein neues Ernstmachen mit den Forderungen des Evangeliums auf allen Arbeitsgebieten der Kirche und gegenüber allen Gliederungen und Gliedern unseres national geeinten Volks“ herausgestellt¹⁰⁶. Der bislang schon wahrgenommene Dienst der Volksmission weite sich aus und erfordere mehr Kräfte sowie eine planvollere Zusammenarbeit. An die Kirche ergehe „Gottes Ruf, unserem Volk, das auf das Wort und die Tat seiner Kirche wartet, in neuer Hingabe und auch auf neuen Wegen zu dienen“. Wurm betonte, er „erwarte, daß in diesem Sinn in allen Kirchengemeinden und Kirchenbezirken alsbald zur Ausführung geschritten wird“¹⁰⁷.

Auch in anderen Landeskirchen wurden vergleichbare Schritte eingeleitet; beispielhaft seien noch Initiativen aus Niedersachsen, Sachsen und Bayern vorgestellt.

Der Organisationsleiter Niedersachsen der DC, der Auricher Pastor Heinrich Meyer¹⁰⁸, legte „Richtlinien in Betreff der Volksmissionsarbeit der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘“ vor, in denen er darauf abhob, daß es die Pflicht der Kirche sei, nun sofort ans Werk zu gehen, da „mit dem Auf-

¹⁰² Vgl. Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 571; endgültige Auflösung des „Volksbundes“ im April 1934.

¹⁰³ Vgl. Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg Bd. 26, Nr. 18 vom 2. Januar 1934, S. 205 ff.

¹⁰⁴ Um dieses Aspektes willen wurden Bedenken wegen der Gefahr politischen Schwärmertums zurückgestellt; vgl. Schäfer Bd. 1 (wie Anm. 9), S. 568f, 571.

¹⁰⁵ Amtsblatt (wie Anm. 103), S. 207.

¹⁰⁶ Ebd., Nr. 19 vom 10. Januar 1934, S. 213.

¹⁰⁷ Ebd., S. 213 f. – Die volksmissionarische Arbeit sei, so Wurm, eine „Arbeit auf lange Sicht“ und „ihr Ertrag [könne] nicht äußerlich gemessen werden“ (ebd., S. 214).

¹⁰⁸ Zu H. Meyer vgl. Eberhard Klügel: Die lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Bischof 1933–1945. Berlin/Hamburg 1964, S. 8; 18; 349 f.; 481 ff. u.ö.

bruch des Volkes auch die Kämpfer für völkische Religiosität und eine dritte Kirche“ aktiv geworden seien¹⁰⁹. Die „untragbare Entfremdung von Kirche und Volk“ könne nun überwunden werden und es gehe „darum, dem Volke des Dritten Reiches die Wege zu bahnen zu dem Herrn des Volkes und zu dem Herrn der Kirche“. Der Hauptfehler der früheren Volksmission dürfe nicht wiederholt werden: Diese sei wirklichkeitsfremd und volksfremd gewesen; gefordert aber seien Volksnähe und Volkstümlichkeit. Man könne von der nationalsozialistischen Propaganda die Konzentration auf ein klares Ziel, die unermüdliche Werbung und „die eindrucksvolle und doch so schlichte Durchführung der Versammlungen“ lernen. Träger der Volksmission könnten nur Kräfte sein, „die mit dem nationalsozialistischen Volke aufs Engste verbunden sind“, also durch die DC. Alle bisher tätigen Kräfte müßten sich dem Führungsanspruch der DC unterordnen. Es biete sich eine Gliederung der Arbeit nach den drei Gebieten „Männerwerk, Frauenwerk, Jugendwerk“ an, und man habe sich besonders den Ausgetretenen, den Unkirchlichen und den Sekten zu widmen. Bei alledem dürfe aber nicht vergessen werden, daß letztlich alles von der Gabe des Heiligen Geistes abhängen. Man sei aufgerufen, an diesem Werk Gottes mitzuarbeiten: „Wir sind es dem Führer des Volkes und dem Volk des Dritten Reiches schuldig“.

Unter dem deutschchristlichen Landesbischof Friedrich Coch (1887–1945)¹¹⁰ wurden in Sachsen „Richtlinien über die Durchführung der Volksmission in Sachsen“ erarbeitet, in denen hervorgehoben war, daß man nicht nach den alten Methoden weiterarbeiten dürfe, sondern man habe „wirklich dem Volke zu dienen“¹¹¹. Landeskirche bzw. Kirchengemeinde veranstalteten die Volksmission, Trägerin aber sei die jeweilige Ortsgruppe der DC. Daher habe sich der Vertrauensmann des Kirchenkreises ins Benehmen mit dem Kreisleiter der DC zu setzen und die Gemeinden auszuwählen, in denen die Volksmission durchgeführt werden solle. Dabei sei darauf zu achten, daß nicht die Ortsgeistlichen selbst diese Aufgaben wahrnahmen, sondern daß ein gegenseitiger Austausch stattfinde. In jeder Gemeinde sollten mindestens vier Vorträge gehalten werden, zunächst in einem Saal, dann könne die Arbeit in einer Kirche fortgesetzt werden. Zu beginnen sei jeweils mit „den Problemen des Tages Blut – Rasse – Art“, ehe dann ins christliche Zentrum vorgestoßen werde. Besonders die Jugend, die Belegschaft der Fabriken und die Mitglieder der Wehrverbände der SS und SA müßten angesprochen werden. Die Veranstaltungen, in denen auch die örtlichen Kirchenchöre mitwirken sollten, müßten mit einer großen Kundgebung und einem besonderen Gottesdienst abgeschlossen werden. Zu achten sei ferner darauf, daß es keine Kollisionen mit Terminen von nationalsozialistischen Organisationen gebe und daß die Veranstaltungen in der Presse vorbereitet wür-

¹⁰⁹ Nach: EZA Berlin, 1 / A4 44. – Der Text kann frühestens Ende August 1933 entstanden sein, da Mayer mit „Kommissar[ischer] Generalsuperintendent“ unterzeichnete, eine Funktion, die ihm Ende August übertragen wurde; vgl. Klügel (wie Anm. 108), S. 71.

¹¹⁰ Zu F. Coch vgl. Joachim Fischer: Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937. Halle 1972, bes. S. 20 f.

¹¹¹ Nach: EZA Berlin 1 / A4 47.

den. Der Aufruf schloß mit dem Hinweis, daß dem Landesbischof über die Durchführung Bericht zu erstatten sei und daß sich alle Kirchenglieder „werbend dafür einsetzen und betend dahinterstehen [sollten]. Unsere Losung bleibt“, so hieß es abschließend emphatisch: „Das Sachsenvolk, ein Volk Gottes“¹¹².

Während diese beiden Ansätze stark von der Mitwirkung durch die Deutschen Christen geprägt waren, und die Bereitschaft, von der nationalsozialistischen Propaganda zu lernen, offen erkennen ließen, wurde das entsprechende Konzept der bayerischen Landeskirche mit einem stärkeren innerkirchlichen Akzent versehen. In einem Arbeitspapier mit der Überschrift „Was ist lutherische Volksmission?“ wurde zwar auch eingangs für die Gegenwart ein völliger Wandel konstatiert, doch ordnete man dann die Volksmission als Teilaufgabe in die gesamte Missionsarbeit der Kirche ein. Volksmission sei an die getauften Glieder der Kirche gerichtet, sie spreche „den Einzelnen in seiner gliedlichen Verbundenheit im Ganzen des Volks und damit das Volk als Ganzes“ an. Daher sei Volksmission zunächst einmal die gesamte Wortverkündigung der Kirche, die durch das Amt geschehe. Nur wo diese nicht ausreiche, müsse sie durch eine Volksmission im engeren Sinn ergänzt werden. Volksmission unterscheide sich daher „vom Inhalt ihrer Verkündigung in keiner Weise von der Verkündigung des ordentlichen Amtes“. Sie sei deshalb eine Angelegenheit der verfaßten Landeskirche, stehe unter der Aufsicht der Kirchenleitung und könne nur durchgeführt werden, wenn sie vom Landesbischof anerkannt und aufgetragen sei. Spezifisch seien allerdings die Mittel der Volksmission: „Evangelistischer Vortrag, Freizeit und Schulung, ... Blätter- und Schriftenmission“. Die Eigenart der volksmissionarischen Aufgabe erfordere, daß auf „Verständlichkeit und echte Volkstümlichkeit“, „Gegenwartsnähe“, „Verständnis für die jeweilige innere und äußere Lage der Zuhörer“ sowie auf unbedingte „Wahrhaftigkeit“ Wert gelegt werde. Eine Gefahr bestehe darin, daß Mission mit Propaganda verwechselt werden könne. Mission sei keine „Stimmungsmache, Verflachung, unnützes Geschwätz ..., Schmeichelei den Massen, Demagogie, Verrat des Evangeliums an den Zeitgeist“. Da Gott durch den Heiligen Geist das Predigtwort fruchtbar mache, verwerfe „die lutherische Volksmission jede falsche Bekehrungssucht, jede bloße Betriebsamkeit, jeden schwärmerischen Optimismus und alle anderen Formen des Synergismus“¹¹³.

b) Die Initiative der Reichskirchenregierung

Mit der Wahl des Reichsbischofs auf der Wittenberger Nationalsynode am 27. September 1933 und der Einsetzung des Geistlichen Ministeriums schienen für viele in der Kirche die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen

¹¹² In Sachsen löste sich Ende 1933 die DC von der Reichsbewegung und firmierte ab 13. Dezember 1933 als „Volksmissionarische Bewegung Sachsens (Deutsche Christen)“; vgl. Meier Bd. 1 (wie Anm. 26), S. 485.

¹¹³ EZA Berlin 1/A4 44. – Zur Entwicklung in Bayern insgesamt vgl. die in Anm. 22 genannte Untersuchung von H. Baier.

beendet zu sein. Es machte sich nicht nur bei Ludwig Müller (1883–1945)¹¹⁴ die Hoffnung breit, nun die eigentliche Aufgabe angehen zu können: die Wiedergewinnung der der Kirche und dem Glauben entfremdeten Menschen in Deutschland. Daß dieser Plan einer weit ausgreifenden Volksmission im Denken Müllers einen breiten Raum einnahm, wird aus verschiedenen Äußerungen von ihm deutlich. So erklärte er am 27. Juni 1933, daß nun zunächst die Kirchenverfassung erstellt werden müsse, damit Ruhe in der Kirche eintrete. Dann aber gelte es im Winter eine große Aufgabe anzugehen: Die „Durchmissionierung des ganzen Volkes“. Achtzig Prozent des Kirchenvolkes in Preußen sei ohne Kontakt zur Kirche. Er habe keinen anderen Gedanken und Willen, „als zu erreichen, daß die große Masse das Wort gesagt bekommt“¹¹⁵. Für Müller schien die Volksmission geradezu ein „Zauberwort“ zu sein, an das er sich im Herbst des Jahres 1933 klammerte¹¹⁶. Müller wollte mit Hilfe der Volksmission dem Dilemma entgegen, „zwischen der wachsenden Opposition ... einerseits und den radikalen Deutschen Christen andererseits“ zerrieben zu werden¹¹⁷. Die Volksmission, die Müller eine „Herzensangelegenheit“ war, erschien ihm nicht nur als Brücke zwischen den Parteien, sondern auch als ein probates Mittel, in der Kirche Akzeptanz zu finden und nach seiner Wahl zum Reichsbischof öffentlichkeitswirksam die große Aufgabe der Evangelischen Kirche anzugehen, nämlich wahre Volkskirche zu werden. Deutlich wird dies in der ersten „Kundgebung“, die er nach seiner Wahl veröffentlichen ließ. Müller gab sich in diesem Text überzeugt, daß ein neuer „Geschichtsabschnitt“ begonnen habe, daß man nun *eine* Deutsche Kirche bauen wolle¹¹⁸. Die „deutsche Freiheitsbewegung“ sei ein „Geschenk Gottes“ und der Auftrag der Kirche in dieser Stunde laute: „Heran an das deutsche Volk mit ihrer befreienden, helfenden, fröhlichen Botschaft von Christus dem Kämpfer, dem Heiland, dem Herrn“¹¹⁹. Man müsse dieses Evangelium dem Volk in seiner Sprache und Art bringen und man müsse eine neue, in lebendiger Volksverbundenheit stehende Pfarrerschaft heranbilden. Der Aufruf schloß: „Der kirchenpolitische Kampf ist vorbei, der Kampf um die Seele des Volkes beginnt“. In einem Grußwort an die Gemeinden rief Müller die „Evangelischen Glaubensgenossen“ auf, „zu Kampf und Arbeit für Christus und sein Evangelium, für unsere geeinte Deutsche Evangelische Kirche, für unser geliebtes Volk und Vaterland“¹²⁰.

¹¹⁴ Zu L. Müller vgl. Thomas Schneider: Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit (AKiZ B. 19). Göttingen 1993.

¹¹⁵ Verantwortung für die Kirche. Stenographische Aufzeichnungen und Mitschriften von Landesbischof Hans Meiser 1933–1955. Bd. 1: Sommer 1933 bis Sommer 1935, bearb. von Hannelore Braun und Carsten Nicolaisen (AKiZ A. 1). Göttingen 1985, S. 59; 61.

¹¹⁶ Klaus Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt/M. u.a. 1977, S. 676.

¹¹⁷ Schneider (wie Anm. 114), S. 160.

¹¹⁸ Das Evangelische Deutschland (wie Anm. 13), Ausgabe vom 1. Oktober 1933, S. 349.

¹¹⁹ Ebd., S. 350; das folgende Zitat ebd., S. 351.

¹²⁰ Ebd., Ausgabe vom 8. Oktober 1933, S. 359; vgl. auch Schäfer Bd. 2 (wie Anm. 101), S. 393.

In der von Müller eingesetzten Reichskirchenregierung wurde dem ansonsten für die Angelegenheiten der Union zuständigen, zum Bischof von Brandenburg ernannten DC-Pfarrer Joachim Hossenfelder auch eine neu geschaffene Abteilung für Volksmission übertragen. Als eine der ersten Maßnahmen richtete Hossenfelder eine Anfrage an sämtliche Landeskirchenleitungen, in wieweit bei Wehrverbänden, Arbeitsdienst oder Hitlerjugend eine seelsorgerische Betreuung möglich sei. Die Antwortschreiben aus den Landeskirchen geben zu erkennen, daß bislang noch keine Vereinbarung mit den zuständigen Organen getroffen worden war. Nur der Evangelische Oberkirchenrat in Stuttgart erklärte, daß ein Geistlicher hauptamtlich mit der seelsorgerischen Betreuung der SA-Truppen beauftragt sei, daß jedoch bei der HJ kaum eine kirchliche Arbeit geleistet werden könne, da zahlreiche Führer der HJ gegen die Kirche eingestellt seien¹²¹. Die Badische Landeskirche wies darauf hin, daß einem Oberkirchenrat die „volksmissionarische Arbeit an den Wehrverbänden“ übertragen wurde und daß für jede Standarte ein bestimmter evangelischer Geistlicher verantwortlich sei, allerdings habe eine „offizielle Ernennung [nicht] erreicht werden“ können¹²².

Um sich einen Überblick über die bislang geleistete volksmissionarische Arbeit zu verschaffen lud Hossenfelder auf den 3. November 1933 zu einer Aussprache nach Berlin ein und erbat zugleich Berichte aus allen Landeskirchen über den Stand der Volksmission¹²³. Die eingegangenen Schreiben machen deutlich, daß vornehmlich in den Kirchen der ApU bislang durch den „Verein für Innere Mission“ das Anliegen der Volksmission vorangetrieben worden war, während in Hamburg die „Wichern-Vereinigung“, in Thüringen ein „Volksdienst“ und in Württemberg der schon erwähnte „Volksbund“ für diese Aufgabe zuständig waren. Fast alle Landeskirchen berichteten darüber hinaus, daß zwischenzeitlich ein besonderes Amt eingerichtet bzw. eine Person ernannt worden sei, der künftig die Koordination der Volksmission obliegen solle¹²⁴. Besonders erwähnenswert sind zwei Stellungnahmen. Die sächsische Landeskirche hob hervor, daß man bereits im Oktober mit einer umfangreichen Volksmission begonnen und schon 1.500 Vorträge durchgeführt habe. Die neue Kirchenregierung habe „die Volksmission als Leitmotiv ihres gesamten Handelns“ proklamiert¹²⁵. Die hannoversche Kirchenleitung führte aus, daß die Volksmission im *neuen* Sinn erst in den Anfängen liege, man sei sich allerdings bewußt, daß „alle Arbeitsgebiete unter dem Ruf Gottes an die Kirche und damit unter das Ziel evangeli-

¹²¹ Schreiben Hossenfelders an die Landeskirchen vom 24. Oktober 1933. In: EZA Berlin, Bestand B3 / 435 Bd. 3 Januar 1929 bis Dezember 1933.

¹²² Rückleben/Erbacher Bd. 2 (wie Anm. 12), S. 217.

¹²³ Vgl. EZA Berlin, Bestand I A4 / 45; vgl. auch 43.

¹²⁴ So wurde in Hamburg und Oldenburg jeweils eine Person beauftragt; in Hannover, Nassau, Sachsen, Württemberg, Posen, Rheinland, Anhalt und Bayern hingegen wurde ein Amt eingerichtet. – Vgl. Artikel in: Das Evangelische Deutschland (wie Anm. 13, Ausgabe vom 12. September 1933) in dem berichtet wurde, daß in der braunschweigischen Landessynode ein Ermächtigungsgesetz zur Einstellung von Nichttheologen als Volksmissionare angenommen (S. 337) und in Bayern die Ernennung eines Sonderbeauftragten für Volksmission durch die Landessynode gefordert worden sei (S. 347).

¹²⁵ EZA Berlin, Bestand B1 A4 / 45.

scher Neuschöpfung gestellt“ seien. Es werde ein „Führerrat für Volksmission“ unter dem Landesbischof gebildet, der 15 Personen umfasse, elf Theologen und vier Laien.

Noch ehe diese Berichte bei Hossenfelder eingetroffen waren, startete dieser – wohl mit angeregt durch die Ergebnisse der Besprechung vom 3. November – eine Aktion, die die Volksmission entscheidend fördern sollte. Hossenfelder sicherte sich die Mitarbeit der seinerzeit mit den Fragen der Volksmission wohl am besten vertrauten Persönlichkeit in der Kirche: des Vorsitzenden der Wichern-Vereinigung, Walter Birnbaum (1893–1987)¹²⁶. Birnbaum erhielt den Auftrag, für Hossenfelder „programmatische Richtlinien für eine Volksmission der Reichskirchenregierung zu entwerfen“¹²⁷. Die große Eile mit der Hossenfelder vorging, erklärt sich auch dadurch, daß er unbedingt am 10. November 1933, also am seinerzeit mit großem Aufwand herausgestellten 450. Geburtstag Martin Luthers, seine Initiative auf den Weg bringen wollte. Es überrascht nicht, daß er seinen „Baut mit uns die deutsche Volkskirche“ überschriebenen Aufruf mit einem pathetischen Hinweis auf dieses Lutherfest begann: „... zum erstenmal feiert so eine deutsche Kirche ein großes Lutherfest“¹²⁸. Dieser Geburtstag Luthers solle „der Anfang eines gemeinsamen Werkes sein“. Es gelte, „den entscheidenden Kampf um die Seele des deutschen Volkes“ zu führen¹²⁹. „Die Stunde der Volksmission ist da“. Hossenfelder rief die arbeitenden Männer auf, ihren „Beruf wieder Gottesdienst werden“ zu lassen, Frauen und Mütter wurden aufgefordert, „ihr Haus mit christlichem Geist [zu] erfüllen und ihre Kinder frei und fröhlich zu Christenmenschen“ zu erziehen. Lehrer und Jugendführer sollten „in Schule und Arbeitsdienst, in SA und HJ das junge Deutschland zur Ehrfurcht vor Gott“ führen. Älteste und Gemeindevertreter wurden ermahnt, „durch Mitarbeit und Vorbild evangelischen Geist und Liebe zur Kirche in der ganzen Gemeinde heimisch zu machen“¹³⁰. Man müsse um den deutschen Sonntag kämpfen, und „dafür sorgen, daß die Predigt des Pfarrers wieder lebensnah wird“. Akademien und Schulungsstätten sollten eingerichtet werden, „wo die Volksgenossen jeden Standes und jeden Alters vom Evangelium aus Klärung der Lebensfragen finden“ könnten. Die Kirche stehe nun nicht mehr im Winkel, die Zeit des Terrors sei vorbei, deshalb müsse nun jeder Volksgenosse „bei diesem großen Werk der deutschen Volksmission“ mithelfen. Der Aufruf schloß mit den Sätzen: „Zumal ihr evangelischen Männer der SA, SS, des Stahlhelms, und ihr von der natio-

¹²⁶ Vgl. Walter Birnbaum: Zeuge meiner Zeit. Aussagen zu 1912 bis 1972. Göttingen 1973, S. 148; folgendes Zitat S. 149. – Zu W. Birnbaum vgl. Cornelius Heinrich Meisiek: Evangelisches Theologiestudium im Dritten Reich (EHS.T 481). Frankfurt/M. 1993, S. 262 f. (Lit.).

¹²⁷ In seiner Autobiographie betonte Birnbaum, daß die schließlich veröffentlichten Texte weitgehend von ihm ausgearbeitet worden seien und daß Hossenfelder lediglich einige Bemerkungen im Blick auf SA- und SS-Verbände hinzugesetzt habe.

¹²⁸ Text in: Das Evangelische Deutschland (wie Anm. 13), Ausgabe vom 19. November 1933, S. 416.

¹²⁹ Ebd., S. 416 f.

¹³⁰ Ebd., S. 417.

nalsozialistischen Jugend, – ihr wißt, der Führer ruft nach diesem Dienst der Kirche im Dritten Reich, – enttäuschen wir ihn nicht! Baut mit uns die deutsche Volkskirche, – kämpft mit! Das Gesicht des neuen Deutschland soll das eines christlichen Volkes sein!“

Diesem Aufruf waren Richtlinien für die Volksmission sowie ein „Sofortprogramm“ beigegeben. In letzterem ordnete Hossenfelder an, daß jeder Gottesdienst an einem ersten Sonntag im Monat innerhalb der DEK einheitlich gestaltet werden solle. Für den ersten Advent wurde als Predigttext Joh 18,37 und als Hauptlied „Macht hoch die Tür“ vorgegeben¹³¹. Für den 2. Advent wurde angeregt, „in einem Nachmittagsgottesdienste der Muttergemeinde eine liturgische Adventsfeier zu veranstalten“, in der die „christlichen und deutschen Adventssitten und -bräuche von der Adventsbotschaft her“ gedeutet werden sollten. Zudem schlug Hossenfelder vor, einmal im Monat „in einem Hauptgottesdienst jede evangelische Schule zum Singen in der Kirche heranzuziehen“¹³².

Was aber war nun in den „Richtlinien der Reichskirchenregierung für die Volksmission“ vom 10. November 1933 bestimmt, die ja für alle Landeskirchen Gültigkeit haben und den Rahmen für die künftige volksmissionarische Arbeit vorgeben sollten? In einer Präambel wurde auf Ausführungen des Reichsbischofs Bezug genommen, der die Volksmission als „wichtigsten Frontabschnitt“ im Kampf der Kirche „um die Seele des deutschen Volkes“ bezeichnet habe¹³³. Die Volksmission erfülle die „Verpflichtung der Kirche, allen Ständen und Altersklassen des Volkes die starke und frohe Botschaft von Jesus Christus zu verkünden“. Besonders aber suche die Volksmission „den Weg zu den Kämpfern des Dritten Reiches, zu den Wehrverbänden und zu der nationalsozialistischen Jugend“. In einem ersten Abschnitt wurde dann die Basis dieser Arbeit ausführlich benannt, indem unter Bezug auf § 1 der Reichskirchenverfassung herausgehoben wurde, daß das Evangelium von Jesus Christus Grundlage jeglicher Arbeit sei – allerdings gelte es, sich „um ein neues Verständnis des Evangelium und um zeitgemäße Entfaltung des Bekenntnisses zu mühen“. In einem zweiten Abschnitt wurden zahlreiche Themen aufgeführt, denen man sich zuwenden müsse¹³⁴ und in

¹³¹ Ebd., S. 418. – Joh 18,37 „Da fragte ihn Pilatus: So bist du dennoch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.“

¹³² Auch für die Monate Januar bis März wurden Predigttexte vorgegeben (7.1.: 2Kor 3,18; 4.2.: Phil 1,27; 4.3.: Hebr 12,2), die jedoch in den Landeskirchen kaum mehr Beachtung fanden. Der württembergische DC-Pfarrer Immanuel Schairer (1885–1963) schrieb deshalb an den Reichsbischof, man möge ihm doch diese Texte direkt mitteilen, damit er sie wenigstens an die DC-Pfarrer weiter melden könne (EZA Berlin, Bestand A4 / 50 Bd. IV Oktober 1933 – März 1934).

¹³³ Text u.a. in: Amtsblatt (wie Anm. 103), S. 221; das folgende Zitat S. 222 (auch: Das Evangelische Deutschland [wie Anm.13], Ausgabe vom 26. November 1933, S. 433 ff.).

¹³⁴ Z. B.: Gott oder Schicksal; Blut, Boden und Rasse im Licht des Evangeliums; Die Wirklichkeit der Sünde; Der arische Christus; Kirche und Arierparagraph; Evangelium und germanische Lebenshaltung.

einem dritten schließlich hervorgehoben, daß es auf die „rechte Art“ der Vermittlung ankomme: die Verkündigung müsse „deutsch, anschaulich, schlicht, fesselnd, zeitgemäß und auf den Hörer eingestellt“ sein¹³⁵. Zudem sei eine gründliche Eindeutschung verschiedener theologischer Grundbegriffe wie „Sünde, Erbsünde, Buße, ..., Rechtfertigung, Demut“ notwendig. Die Gegner dieser Arbeit wurden im folgenden Abschnitt in den Blick genommen. Man dachte an das Freidenkertum, „das liberal-individualistisch und intellektualistisch eingestellte Bürgertum“ sowie an die Sekten und den „Aberglauben“. In den Abschnitten fünf bis sieben wurden die Aufgaben der DEK, der Landeskirchen sowie der einzelnen Gemeinden skizziert. Die DEK sei „Träger der Volksmission“, sie habe die Richtlinien aufzustellen und für die Zusammenfassung aller Kräfte zu sorgen sowie die Arbeit durch Fühlungnahme mit staatlichen Behörden und nationalen Verbänden, der Presse und ähnlichen Stellen zu befördern. Die Landeskirchen würden vom Reichsbischof mit der Durchführung der Volksmission beauftragt, die nach einem einheitlichen Plan voranzutreiben sei. Die gesamte kirchliche Arbeit müsse nach volksmissionarischen Gesichtspunkten ausgerichtet werden, beispielsweise sei bei der Besetzung von Pfarrstellen darauf zu achten, daß besonders volksmissionarisch begabte Personen Verwendung fänden; auch sollten entsprechende Veranstaltungen angeboten und hauptamtliche Volksmissionare berufen werden. Betont wurde, daß alle „volksmissionarisch arbeitenden Kräfte ... klar im Evangelium gegründet“ sein müßten und daß deshalb in erster Linie „die geeigneten Kräfte aus der Glaubensbewegung Deutsche Christen zur Volksmission herangezogen werden“ sollten¹³⁶. Bei den Gemeinden selbst liege die Vorbereitung, die Nacharbeit und die Durchdringung der gesamten Gemeinde mit der Volksmission. Es müsse in den Fabriken, in den Häusern und in den Familien gewirkt werden; es sollten evangelische Volksfeste veranstaltet und durch den christlichen Liebesdienst Einfluß genommen werden. In Abschnitt acht wurde nochmals angemahnt, daß jeder Pfarrer „in volksmissionarischer Haltung“ stehen müsse. Im letzten Abschnitt wurde betont, das „Ziel aller volksmissionarischen Arbeit“ müsse die Schaffung einer wirklichen Volkskirche im Dritten Reich sein, „in der der deutsche Mensch für Jesus Christus und sein Reich gewonnen wird“¹³⁷.

Die Frage war nun, wie dieser Plan in den einzelnen Landeskirchen umgesetzt wurde. Bei den Akten finden sich lediglich zwei kritische Schreiben: Ein Notbund „Junge Kirche“ aus Halle wandte sich am 23. November 1933 an Hossenfelder und stellte heraus, daß die Volksmission nicht nur von den „DC“ zu tragen sei. Durch eine solche Äußerung mache man alle den DC nicht angehörende Kirchenglieder zu Christen zweiter Klasse.¹³⁸ Landesbischof Wurm bat in einem Schreiben vom 24. November 1933 darum, von der Festlegung eines Predigttextes für den ersten Sonntag im Monat abzuse-

¹³⁵ Amtsblatt (wie Anm. 103), S. 223.

¹³⁶ Ebd., S. 225.

¹³⁷ Ebd., S. 226.

¹³⁸ Vgl. Schreiben vom 23. November 1933. In: EZA Berlin, Bestand A 4 / 50 IV Oktober 1933 – März 1934.

hen. Es bestehe die Gefahr, daß auf diese Weise die Sonntage, die als besondere Festtage innerhalb einer Landeskirche festlägen, in ihrem besonderen Charakter gestört und geschädigt würden¹³⁹. Doch trotz dieser nur geringfügigen Kritik kam die mit so großem Elan begonnene Arbeit nicht von der Stelle. Durch die Ereignisse der „Sportpalastkundgebung“ wurde Hossenfelder – der in seiner Rede übrigens zur Volksmission aufgerufen hatte¹⁴⁰ – und mit ihm die gesamte Reichskirchenregierung so desavouiert, daß ein Rücktritt unumgänglich war. In weiten Teilen der Kirche stand nun die Frage nach der Kirchengemeinschaft mit den DC im Vordergrund; die Volksmission geriet weitgehend aus dem Blickfeld. Dennoch erbrachte eine noch im November 1933 angestrengte Umfrage bei den Landeskirchen nach den Reaktionen auf die Richtlinien, daß in fast allen Landeskirchen nunmehr eigenständige Ämter eingerichtet wurden, daß die Pfarrämter gezielt von den Maßnahmen in Kenntnis gesetzt und zum Teil bereits Volksmissionare eingestellt worden waren. Die Kirchenleitung in Aurich allerdings bemerkte, daß durch die Unruhen in der Kirche eine Verzögerung bei der Umsetzung dieses Programms eingetreten sei¹⁴¹.

5. Resümee

In dem Gefühl, in einer geschichtsträchtigen Stunde zu leben und Zeitgenossen eines epochalen, auch kirchengeschichtlich bedeutsamen Wandels zu sein, in dem sich der Staat wieder an die Seite der Kirche stelle und von der Kirche Unterstützung und Hilfe erwarte, hofften evangelische Christen in Deutschland, daß nun auch eine religiöse Erweckung des Volkes einsetzen werde. Man meinte, Zeuge eines „Rufes Gottes“ zu sein, schätzte sich glücklich, in einer Zeit zu leben, in der endlich die Verbindung von Kirche und Volk, ja, eine Rechristianisierung des ganzen Volkes verwirklicht werden könnte.

1. Schon bald nach der nationalsozialistischen Machtergreifung wurde die neue Konstellation als außerordentlich günstige Gelegenheit für die Arbeit der Kirche eingeschätzt und manche Kirchenglieder sahen die Volksmission als den Schlüssel an, um die neue Situation für die Kirche fruchtbar zu machen. Man wollte unter allen Umständen die sich bietende Chance wahrnehmen und setzte daher darauf, die in der Zeit der Weimarer Republik mit bescheidenem Erfolg arbeitende Volksmission zu einer großen, schlag-

¹³⁹ Vgl. oben Anm. 132.

¹⁴⁰ Vgl. Scholder (wie Anm. 116), S. 703.

¹⁴¹ In den folgenden Jahren wurde mit großer Regelmäßigkeit durch die Reichskirchenregierung eine Umfrage bei allen Landeskirchen gestartet, welche Fortschritte die Volksmission gemacht habe (vgl. EZA Berlin, Bestand 7, Nr. 3854, Band III: Ausführliche Berichte aller zur ApU gehörenden Kirchenprovinzen über den Umgang mit dem Hossenfelderschen Erlaß). So forderte auch der EOK in Berlin am 30. Januar 1939 alle Konsistorien auf, einen Überblick über den Stand der Volksmission zu geben (vgl. ebd., Nr. 3855 Band IV).

kräftigen Bewegung zu machen. Gefordert wurde eine Intensivierung der Volksmission durch eine Konzentration der Kräfte und vor allem durch eine enge Anbindung dieses bislang weitgehend von freien Verbänden oder Vereinen getragenen Arbeitszweiges an die Kirche: Die Landeskirchen sollten sich selbst für die Volksmission verantwortlich wissen. Diese organisatorische Maßnahme der Einbindung der Volksmission in die Arbeit der Landeskirchen sollte allerdings der einzig dauerhafte Erfolg der Vorstöße des Jahres 1933 bleiben¹⁴². Im übrigen nährten die signifikant veränderten Ein- und Austrittszahlen die Hoffnung, daß ein einschneidender Wandel im Verhältnis der Bevölkerung zur Kirche beginnen und ein „Zurückfluten der Massen“ in die Kirche einsetzen werde.

2. Als Adressaten der volksmissionarischen Aktivitäten wurden in erster Linie die der Kirche entfremdete Arbeiterschaft, die in Distanz zur Kirche stehenden Bildungsbürger und die Mitglieder der NS-Verbände genannt. Besonders um erste und letztere wollte man sich kümmern. Allerdings waren nicht nur bei der Führung der HJ große Vorbehalte gegen die Kirchen vorhanden, sondern auch die Führer von SA und SS waren nicht immer gewillt, kirchliche Veranstaltungen für ihre Verbände zuzulassen. Vorgeschlagen wurde von Kirchenleitungen daher, daß sich kirchliche Mitarbeiter – und vor allem auch Pfarrer – diesen Organisationen anschließen sollten, um direkte Einwirkungsmöglichkeit zu haben. Anzufügen ist noch, daß nach nahezu einhelliger damaliger Ansicht derartige volksmissionarische Veranstaltungen nicht nur von den Pfarrern, sondern auch von Laien durchgeführt werden sollten, da Volksverbundenheit und Volksnähe gerade bei Laien am überzeugendsten seien. Einig waren sich alle Protagonisten der Volksmission auch darin, möglichst umgehend eine gezielte Schulung von geeignet erscheinenden Personen durchzuführen.

3. Auch in den evangelischen Landeskirchen war die Überzeugung anzutreffen, daß ein Neuansatz nur mit unverbrauchten, jungen, in die bisherigen Kirchenstrukturen noch nicht eingebundenen Kräften gelingen könne. Viele setzten deshalb darauf, daß Personen, die sich der nationalsozialistischen Sache verschrieben hatten, am ehesten in der Lage sein würden, die Kirche auf neue Wege zu leiten. Die Vertreter der Deutschen Christen schienen besonders gut geeignet zu sein, die als notwendig empfundene neue Art der Verkündigung und den zeitgemäßen Umgang mit den Menschen bewerkstelligen zu können. Das Stichwort „Volksmission“ trug viel dazu bei, Menschen – und auch kirchenleitende Organe – für die Deutschen Christen zu öffnen und sie als eine zwar noch unruhige, aber doch für den Weg der Kirche in diesem „neuen“ Reich entscheidende Gruppe anzusehen. Deshalb versuchte etwa die württembergische Kirchenleitung, die DC in die Planung der kirchlichen Arbeit einzubinden. Der sächsische DC-Bischof Coch wies ihnen sogar die gesamte Volksmission zu und auch in den „Richtlinien“ der

¹⁴² Weitere Forschungen sind nötig, um zu klären, ob es über die organisatorischen Vorarbeiten hinaus tatsächlich größere volksmissionarische Veranstaltungen im Sinne der von der Reichskirchenregierung erlassenen Richtlinien gab. Wie liefen solche Veranstaltungen ab, welche Inhalte wurden angesprochen?

Reichskirchenregierung zur volksmissionarischen Arbeit spielten die DC eine herausgehobene Rolle¹⁴³.

4. Reichsbischof Ludwig Müller und die unter Druck stehende Reichskirchenregierung sahen gegen Ende des Jahres 1933 in der Volksmission vor allem eine Chance, über die kirchenpolitischen Gruppierungen hinweg aktiv zu werden und so eine Beilegung der Differenzen anzubahnen; man suchte eine Brücke zwischen den Landeskirchen und der Reichskirche sowie zwischen den zerstrittenen kirchenpolitischen Gruppen zu schlagen¹⁴⁴. Die Zeit der kirchenpolitischen Konflikte sei vorbei, es gelte nun zusammenzuwirken und die Volksmission zum Anfang eines gemeinsamen Weges zu machen. Jeder sollte sich unter dem Motto „Volksmission“ in ein großes gemeinschaftliches Werk eingebunden sehen, dem ein Ziel vor Augen stand, das eigentlich keinem Christen gleichgültig sein konnte: Die Wiedergewinnung der der Kirche entfremdeten Menschen und die Herstellung einer wahren Volkskirche.

5. Was aber verstanden die Deutschen Christen unter Volksmission? Es ist deutlich, daß für sie die Volksmission ein Propagandainstrumentarium war, durch das in der Sprache der Zeit und den Formen der Zeit für die Kirche geworben werden sollte. Die DC hofften, durch Massenkundgebungen Menschen anzusprechen und sie setzten darauf, daß durch die getreue Kopie von NS-Aufmärschen und Versammlungen die Menschen in gleicher Weise für die Kirche gewonnen werden könnten, wie sie zuvor für die nationalsozialistische Bewegung aufgerüttelt worden waren¹⁴⁵. Nur zu bald wurde aber deutlich, daß der von den DC proklamierte Aufbruch nichts anderes als eine hohle Imitation der politischen Bewegung war und daß sich die DC als Trittbrettfahrer der nationalsozialistischen Bewegung erwiesen, die durch Äußerlichkeiten Menschen wieder für die Kirche zu interessieren suchten. Damit aber hatte man keinen Erfolg, zumal die Kopie in der Regel immer schlechter ausfällt als das Original. Die DC mußten mit ihrem Plan scheitern, da sie keine neue, theologisch tragfähige Konzeption von Kirche hatten. Auf seiten der sich entwickelnden Bekennenden Kirche fragte man konkret nach den Inhalten der Verkündigung und legte Wert auf deren Bekenntnisgemäßheit.¹⁴⁶ Man konnte deshalb nur solange eine zumindest

¹⁴³ Auffallend ist, daß einerseits in der bayerischen Landeskirche *jeder* kirchliche Dienst als Volksmission galt und damit alle Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter zu diesem Dienst aufgefordert waren. Andererseits aber – wie in Sachsen – wurden die DC ausschließlich als die die Volksmission tragende Kraft angesehen.

¹⁴⁴ Daß man bestrebt war, im Bereich der Volksmission eine möglichst breite Akzeptanz zu erzielen, zeigen die im November 1933 verabschiedeten „Richtlinien“. Man formuliert das Programm so, daß es möglichst von allen gebilligt werden konnte; ja, man stellte im Blick auf die kirchliche Opposition die Bekenntnisgrundlage der volksmissionarischen Arbeit in besonderer Weise heraus.

¹⁴⁵ Man vgl. exemplarisch das um Volkstümlichkeit höchst bemühte „Programm“ einer volksmissionarischen Versammlung („Kundgebung“) der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ vom 27. Juni 1933 bei Joachim Gauger: Chronik der Kirchenwirren 1. Teil (Gotthard-Briefe 138–145). Elberfeld o.J. [1934], S. 85.

¹⁴⁶ Zur „neuen Kirchensprache der Deutschen Christen“ und den entsprechenden Abgrenzungsbemühungen der Vertreter der Bekennenden Kirche vgl. Joachim Mehl-

vage Hoffnung auf ein gemeinsames Agieren haben, bis der grundsätzliche Dissens im Blick auf das Evangeliums- und Kirchenverständnis zutage trat. Dies aber war spätestens dann der Fall, wenn den großen Worten und Plänen gezielte Aktionen folgen mußten. „Volksmission“ blieb ein leeres Schlagwort ohne integrierende Kraft¹⁴⁷.

Die Hoffnung, daß die Kirche in einer als herausgehobene geschichtliche Situation empfundenen Zeit tatsächlich Volkskirche werden könnte, war für die Haltung zahlreicher kirchlich eingestellter Menschen zu den Deutschen Christen entscheidend. Denn diese Gruppierung schien die Gewähr dafür zu bieten, daß mit Hilfe einer engagiert und konsequent betriebenen Volksmission ein entscheidender Umschwung in der innerkirchlichen Lage realisiert werden könnte. Klaus Scholders Ansicht, die Forderung nach einer Reichskirche sei die einzig zugkräftige Parole der Deutschen Christen gewesen¹⁴⁸, ist dahingehend ergänzungsbedürftig, daß in kirchlichen Kreisen die mit dem Stichwort „Volksmission“ verbundene Hoffnung nach einem Erstarken der Kirche – und einer Umkehr des seit dem Ende des Kaiserreichs besonders schmerzlich empfundenen Trends „weg von der Kirche“ – mit ausschlaggebend war für die Akzeptanz und Unterstützung der Deutschen Christen in der Situation des Jahres 1933.

hausen: Der Schriftgebrauch in Bekenntnissen und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage aus der Anfangszeit des Kirchenkampfes. In: Hans Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hg.): *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*. Gütersloh 1991, S. 213–228.

¹⁴⁷ Wie sich die volksmissionarische Arbeit in der Zeit des Nationalsozialismus weiter gestaltete, kann im Rahmen dieser Studie nicht verfolgt werden, angedeutet sei allerdings, daß sich auch die Vorläufige Leitung der BK in einer 1935 einsetzenden Diskussion mit dem Thema Volksmission beschäftigte und schließlich eine volksmissionarische Kammer einsetzte (vgl. EZA Berlin, Bestand 50/154; vgl. auch Dietrich Bonhoeffer: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Eberhard Bethge. Bd. 4: *Auslegungen und Predigten*. München 1975, S. 275 ff.).

¹⁴⁸ Vgl. Scholder (wie Anm. 116), S. 263: „Tatsächlich war die ‚Reichskirche‘ die einzig wirklich zugkräftige Parole, mit der die Deutschen Christen auch außerhalb ihrer unmittelbaren Anhängerschaft Zulauf gewannen.“

Ökumene im Krieg

Evangelisch-katholische Gespräche und innerprotestantische Vergewisserungen in der Endphase des „Dritten Reiches“

Christoph Mehl/Jörg Thierfelder

„Die Bedrohtheit durch den *Angriff des Dritten Reiches gegen die Kirchen* führte dazu, daß die beiden Konfessionen nicht nur äußerlich näherrückten, sondern sich auch auf die gemeinsamen Glaubensgüter besannen, die sie zu verteidigen hatten.“¹ Für diese Beobachtung des württembergischen Pressepfarrers Kurt Hutten von 1947 lassen sich einige Belege gerade aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs finden.

In dieser Zeit fanden auf verschiedenen kirchlichen Ebenen eine Vielzahl von öffentlichen und nichtöffentlichen Gesprächen über zentrale Glaubensinhalte zwischen katholischen und evangelischen Christen statt. Es waren dies Gespräche, in denen zwar auch alte Vorurteile gegenüber der anderen Konfession und Befürchtungen vor Vereinnahmung wieder aufbrachen. Entscheidendes Gewicht in diesem Dialog bekamen jedoch neue selbstkritische theologische Einsichten, die durch das Lernen von den Positionen des konfessionellen Gegenübers und durch eine große Bereitschaft, die Standpunkte des Gesprächspartners ernstzunehmen, geprägt wurden. Daß diese Gespräche auf der Ebene der Gemeinden (s.u. 2) fast im Sinne einer „Bewegung“ wirkten, aber auch eine große Unterstützung erhielten durch prominente Theologen wie Hans Asmussen und Wilhelm Stählin, versucht der folgende Beitrag aus evangelischer Perspektive darzustellen. Gleichzeitig sahen sich protestantische Kreise veranlaßt, durch innerprotestantische Gespräche den Dialog mit der katholischen Kirche vorzubereiten (s.u. 3). Eine konkrete Form der Zusammenarbeit ergab sich im gemeinsamen Protest gegen die Kirchenpolitik der NS-Regierung (s.u. 4). In der Nachkriegszeit konnten begonnene Ansätze unter Schwierigkeiten fortge-

¹ Kurt Hutten, Das Gespräch zwischen den Konfessionen, in: FAB 1 (1947), S. 197. – Zur Situation der Kirchen im Zweiten Weltkrieg vgl. allg. Ludwig Volk, Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg, Teil I: Lebensvernichtung und Klostersturm, Teil II: Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staates, in: StZ 198 (1980), S. 597–611 und S. 687–702, und Leonore Siegele-Wenschkewitz, Die evangelische Kirche in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges 1939–1945, in: EvTh 39 (1979), S. 389–409.

setzt werden (s.u. 5). Der erste Abschnitt dieses Beitrages beschreibt zunächst die Schritte der Annäherung, die ein ökumenisches Gespräch auf breiter Basis bahnten.

1. Evangelisch-katholische Annäherungen in den Jahren 1933 bis 1939

1.1. *Von der Rivalität zum Respekt*

Noch im Jahr 1933 gelang es Adolf Hitler, die beiden großen Konfessionen in Deutschland gegeneinander auszuspielen, um seine kirchenpolitischen Ziele durchzusetzen.² Kamen die Konkordatsverhandlungen mit dem Heiligen Stuhl ins Stocken, so ließ Hitler seine katholischen Gesprächspartner wissen, daß eine von ihm propagierte starke evangelische Reichskirche die rechtliche Sicherung des deutschen Katholizismus notwendig mache. Und der „Tag von Potsdam“ am 21. März 1933, der ja ganz bewußt an preußisch-protestantische Traditionen anknüpfte, wie auch die mit großem staatlichen Pomp unterstützten Luther-Feiern im November 1933 mußten bei den deutschen Katholiken wieder alte Ängste schüren, daß die Protestanten bevorzugt würden. Andererseits haben die überaus zügig geführten Verhandlungen um das Reichskonkordat im Protestantismus Befürchtungen hervorgerufen, daß der in der Zeit der Weimarer Republik bereits große Einfluß der katholischen Kirche noch verstärkt werde. Es ist keine Frage, daß Hitler diese Ängste willkommen waren, um die Protestanten auf seine Pläne für eine unter NS-Einfluß stehende Reichskirche einzuschwören.

Eine Änderung in der gegenseitigen Wahrnehmung der Kirchen trat erst ein, als sich 1934 neue Entwicklungen abzeichneten: Der zunehmende Einfluß Rosenbergs auf die NSDAP, die Propagierung eines „Neuheidentums“ und einer völkischen Nationalkirche, der Versuch, die Reichskirche noch zentralistischer zu gestalten, und die mangelnde Bereitschaft des NS-Staats, weitere Verhandlungen zur Ausgestaltung des Reichskonkordats zu führen, – dies alles ließ innerhalb der beiden Kirchen die Einsicht wachsen, daß man sich eine solche Rivalität gar nicht mehr leisten könne. Man begann sich gegenseitig mit Respekt wahrzunehmen. Es gibt genügend Beispiele dafür, wie etwa die Bekennende Kirche solidarisch auf die Angriffe der Nationalsozialisten auf die katholische Kirche reagierte und andererseits wie katholische Kirchenmänner den Kampf der Bekennenden Kirche gegen die Deutschen Christen mit Respekt und Anerkennung beobachteten. Es dürfte freilich in beiden Kirchen noch genügend Kräfte gegeben haben, die auf Abgrenzung setzten – bei den Protestanten vor allem die Deutschen Christen.

² Vgl. zum Folgenden Jörg Thierfelder, Die Ökumene der Bedrängten, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch*, Göttingen 1986, S. 192–206, hier S. 194 f.

1.2. Der Evangelisch-katholische Dialog und die Una-Sancta-Bewegung Max Josef Metzgers

Verstärkt wurde durch die gemeinsame Bedrückung im Dritten Reich aber auch der katholisch-evangelische Dialog, der schon vor dem Dritten Reich begonnen worden war. Auf katholischer Seite gab es Kreise, die solche abgrenzenden Positionen wie in der Enzyklika „Mortalium animos“ von 1928 (Verbot der Mitarbeit bei ökumenischen Bestrebungen sowie deren Unterstützung) überwinden wollten. Auf evangelischer Seite drängten Vertreter der ökumenischen Bewegung wie Adolf Deißmann und einzelne Gruppen wie die „Hochkirchliche Bewegung“ Friedrich Heilers, der „Berneuchener Dienst“ sowie die „Michaelsbruderschaft“ um Wilhelm Stählin und Karl-Bernhard Ritter auf Gespräche mit den Katholiken. Neuorientierungen in der evangelischen und katholischen Theologie erleichterten diese Gespräche.³ Nachzuweisen sind einzelne Theologentreffen,⁴ aber auch evangelisch-katholische Arbeitskreise in einzelnen Orten Deutschlands.⁵

Der evangelisch-katholische Dialog wurde zweifellos stark gefördert durch die Aktivitäten des Freiburger Diözesanpriesters Max Josef Metzger (1887–1944).⁶ Metzger, ein überzeugter Pazifist, hatte über den „Internatio-

³ Über diese Entwicklung berichtete 1943 Adolf Köberle, Professor für Systematische Theologie, in einem Vortrag in Stuttgart: „Das Interesse der katholischen Kirche und Theologie an evang[elischer] Theologie und evang. Kirchentum ist in den letzten 12 Jahren stärker denn je geworden. Lange Zeit sah die kK [= katholische Kirche] in der evangelischen Kirche nur den verdünnten Rationalismus. Diese Schau ist heute weitgehend revidiert – vor allem auch unter dem Eindruck der Haltung der BK. Eine solche Standhaftigkeit war nur möglich, wenn die evang. Kirche ein festes Fundament hatte. – Auch der evang. Theologie stellt sich der Katholizismus vielfach heute anders dar als zur Zeit unserer Väter. Wir sind kritischer geworden gegenüber unserer eigenen Vergangenheit, deshalb positiver zur kK. Wir erkennen die Gefahr eines überzüchteten Individualismus gerade auch bei den Pfarrern! Wir müssen zugeben, daß die Heilsbedeutung der Kirche den Katholiken oft viel klarer ist als den Gliedern unserer Kirche. Der Sakramentsgebrauch ist bei uns viel schwächer als bei der kK. Wir waren so stolz auf unsere Geistigkeit! Die Beichte ist bei uns seltener. Wir waren stolz auf unsere Lehrfreiheit; daraus wurde leider oft der Jahrmarkt der Fakultäten. Nur deshalb war Karl Barths fast päpstliche Gegenwirkung so groß. Weitere Punkte wären z.B.: Askese, Zölibat, Liturgie, Gebet, Verhältnis zum Staat. Es ist fast überall dasselbe. Was wir ablehnten, wird vielfach als Mangel bei uns selbst spürbar. Wer für diese Mangelkrankheiten kein Empfinden hat, ist heute nicht geeignet zur Hilfe am Neubau. Wir dürfen also nicht nur fragen, was wir zu bringen haben, sondern müssen auch fragen, was wir zu lernen haben. Wir stecken noch viel zu viel in konfessioneller Selbstzufriedenheit.“ (Adolf Köberle, Die Kirche und die Konfessionen, Vortrag in Stuttgart v. 27.9.1943, LkA Stuttgart, Altreg. 513/I)

⁴ Vgl. Wilhelm Stählin, *Via Vitae. Lebenserinnerungen*, Kassel 1968, S. 247 f. – Stählin datiert die erste evangelisch-katholische Theologenkonferenz auf Ostern 1934; an der Tagung in Berlin-Hermsdorf hätten teilgenommen: Karl-Bernhard Ritter, Pfarrer Georg Schulz, der Leiter der ‚Sydower Bruderschaft‘, der schwedische Gesandtschaftspfarrer Birger Forell und Stählin selbst; auf katholischer Seite nahmen u.a. Romano Guardini und Damasus Winzen teil.

⁵ Vgl. Thierfelder, *Ökumene der Bedrängten* (wie Anm. 2), S. 199 f.

⁶ Zu Max Josef Metzger (1887–1944) und zur Una-Sancta-Bewegung siehe Rupert

nen Versöhnungsbund“ Menschen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften kennengelernt. Er beschäftigte sich seit den 20er Jahren intensiv mit der Frage der christlichen Einheit. Metzger nahm an der Weltkirchenkonferenz von „Faith and Order“ in Lausanne 1927 teil. Die Teilnahme daran war allen Katholiken verboten worden, aber Metzger konnte für sich eine kirchliche Genehmigung erwirken. Metzger forderte von seiner Kirche ein offenes Bekenntnis zur Mitschuld der katholischen Kirche an der Trennung im 16. Jahrhundert. Metzger war und blieb ein überzeugter Katholik, wußte sich freilich „den gutgläubigen und gewissenstreuen evangelischen Brüdern in Christo Jesu von der Taufe und vom gemeinsamen Bekenntnis des gleichen Herrn her ebenso verbunden [...] wie den Brüdern, mit denen ich die Gemeinschaft des heiligen Sakraments der Einheit und des Friedens pflegen darf“.⁷ Metzger forderte für den interkonfessionellen Dialog: „Jeder Teil muß den anderen liebend zu verstehen trachten mit dem *Anliegen*, das er glaubt auf Grund des Evangeliums vertreten zu müssen; dabei muß er sich hüten, die Sprache des anderen nach der eigenen Terminologie zu beurteilen, vielmehr muß jeder sich zuvor mit der Sprache und der Ausdrucksform des anderen befassen, um überhaupt verstehen zu können, was der andere mit seinen Worten meint. Interkonfessionelle Sprachwissenschaft ist nicht die geringste Voraussetzung fruchtbarer Begegnung“.⁸

Im Mai 1939 gründete Metzger in Meitingen bei Augsburg die „Bruderschaft Una Sancta“.⁹ Sie sollte eine Art Dachorganisation für alle Gruppen sein, die sich dem Ziel der Einheit der Christenheit verpflichtet wußten. Die Glieder der Bruderschaft verpflichteten sich zum Gebet um die Einheit: Ihre Aufgabe sahen sie „in der Suche und Förderung gegenseitige[r] Begegnung in persönlicher brüderlicher Aussprache sowie im gemeinsamen Dienst an Aufgaben der christlichen Hilfsbereitschaft“.¹⁰ Metzger warb mit vielen Vorträgen und Traktaten für den Una-Sancta-Gedanken. In einigen Städten

Feneberg/ Rainer Öhlschlager (Hgg.), Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil, Hohenheimer Protokolle, Stuttgart 1987; darin vor allem: *Marianne Möhring*, Max Josef Metzger – Wegbereiter für die Einheit, S. 43–50 (i.F. zit. = Möhring, Wegbereiter). Vgl. auch *Friedrich Siegmund-Schultze*, Max Josef Metzger, in: *Günter Gloede* (Hg.), Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Stuttgart 1961, S. 354–370; *Marianne Möhring*, Max Josef Metzger (3. Februar 1887 bis 17. April 1944), in: Georg Schwaiger, *Bavaria Sancta*, Zeugen des christlichen Glaubens in Bayern, Bd. II, Regensburg 1971, S. 403–416; *Joachim Lell*, Art. Una-Sancta-Bewegung, in: RGG³ Sp. 1117–1119; *Paulus Engelhardt*, Max Josef Metzger. Bruder Paulus, Meitingen-Freising 1980; *Thomas Schnabel*, Max Josef Metzger. Katholischer Pfarrer aus Schopfheim, in: *Michael Bosch/ Wolfgang Niess* (Hgg.), *Der Widerstand im deutschen Südwesten 1933–1945*, Stuttgart 1984 (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 10), S. 105–116.

⁷ Testament Metzgers von 1942, zit. nach *Engelhardt*, Metzger (wie Anm. 6), S. 34.

⁸ Ebd., S. 33 f.

⁹ Vgl. *Möhring*, Wegbereiter (wie Anm. 6), S. 46. – Der Una-Sancta-Namen begegnet in den Quellentexten in unterschiedlicher Schreibweise (una sancta, Una Sancta oder Una-Sancta); i.F. wird die Schreibweise „Una-Sancta“ verwendet, sofern es sich nicht um Zitate handelt.

¹⁰ Zit. nach *Hutten*, Gespräch (wie Anm. 1), S. 199 f.

Deutschlands entstanden unter tätiger Mithilfe Metzgers Una-Sancta-Kreise. Hatte sich Metzger in den 20er Jahren eine sichtbare Einheit der Christenheit nur als Rückkehr der Kirchen und Konfessionen in die römisch-katholische Kirche vorstellen können,¹¹ so sprach er nach 1939 auch von „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ und „Mannigfaltigkeit in der Einheit“, was dem heute in den ökumenischen Dialogen verwendeten Begriff „versöhnter Vielfalt“ sehr nahe kommt.¹² In vielen Schriften legte sich Metzger freilich darin nicht fest, wie er die Verwirklichung der Einheit sah, was ihm von Gegnern immer wieder auch zum Vorwurf gemacht wurde. Noch in seinem Testament von 1942 sah er sich als treuen Sohn „der einen Kirche Christi [...], deren Einheit ich nach Christi Willen im Heiligen Vater in Rom dargestellt und gesichert sehe“.¹³

Von seiten der deutschen katholischen Bischöfe wurden Metzgers Initiativen mit Zurückhaltung aufgenommen. Zwar wurden seine Bemühungen um möglichst weitgehende Beziehungen zu den evangelischen Brüdern ausdrücklich begrüßt, weiterführende Bestrebungen jedoch abgelehnt.¹⁴ Besonders Metzgers Heimatbischof, der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, zeigte sich beunruhigt über die „Grenzöffnung anderen Kirchen gegenüber im Zusammenhang mit der Zielsetzung ‚una sancta‘“.¹⁵ In ähnlicher Weise distanzierte sich auch das Konveniat der Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz im März 1941: „So sehr auch das Konveniat alle Bestrebungen zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen begrüßt, wird doch den Konfessionsgesprächen gegenüber, wie sie von der ‚Meitinger Una-Sancta-Bewegung‘ geführt werden, eine gewisse Zurückhaltung für angezeigt gehalten. Die Grundsätze, die in der Enzyklika Pius XI. ‚Mortale animos‘ ausgesprochen sind, sind auf das Gewissenhafteste zu beachten.“¹⁶

¹¹ Vgl. Möhring, Wegbereiter (wie Anm. 6), S. 44.

¹² Ebd., S. 46.

¹³ Zit. nach Engelhardt, Metzger (wie Anm. 6), S. 34. – Vgl. auch Joachim Köhler: „Soweit ich sehe, hat Metzger sich nie gegen das unfehlbare Lehramt des Papstes geäußert – im dogmatischen Sinne. Aber er hat praktisch den Auswirkungen des unfehlbaren Lehramtes entgegengewirkt, – gegen die Uniformierung, gegen römische Klischees, gegen den römischen Integralismus.“ (Joachim Köhler, Die Aktivitäten Max Josef Metzgers im Urteil der Hierarchie seiner Zeit, in: Feneberg/ Öhlschlager (Hgg.), Metzger (wie Anm. 6), S. 37–42, hier S. 37 f.)

¹⁴ Vgl. Engelhardt, Metzger (wie Anm. 6), S. 31 f.

¹⁵ Schreiben Gröbers an Orsenigo, Mitte März 1940; zit. nach Schnabel, Metzger (wie Anm. 6), S. 110.

¹⁶ Niederschrift über das Konveniat der Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz in Kevelaer am 3. und 4. März (Tagesordnungspunkt 8); zit. nach Ludwig Volk (Bearb.), Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. V: 1940–1942, Mainz 1983 (VKZG A 34), S. 322.

2. Evangelisch-katholische Gespräche und Tagungen: Die Una-Sancta-Bewegung nach 1939 am Beispiel von Bayern, Württemberg und Berlin

Die von Metzger geleitete Una-Sancta-Bewegung war in den beiden süddeutschen Landeskirchen, Bayern und Württemberg, am stärksten vertreten. Aber auch in Berlin gab es eine starke Gruppierung von ökumenisch engagierten Theologen, Geistlichen und Laien auf evangelischer wie auch auf katholischer Seite. Einzelne Anhänger fand die Bruderschaft Una-Sancta auch in anderen Landeskirchen, ohne dort jedoch eine besonders herausragende Rolle zu spielen.¹⁷

Bekanntgeworden durch Rundbriefe Metzgers gab es bald an vielen Orten einzelne Initiativen für ökumenische Zusammenkünfte, die sich anlässlich von Vorträgen Metzgers bildeten und meist von katholischer Seite ausgingen. Die Bildung solcher Kreise, die sich nicht immer der Una-Sancta-Bewegung anschlossen, wurde überall von den kirchenleitenden Behörden aufmerksam verfolgt.¹⁸ Dabei gab es durchaus unterschiedliche Positionen in den Kirchenleitungen. In *Bayern* arbeitete der Landeskirchenrat auf eine wohlwollend-kritische Erklärung zur Una-Sancta-Bewegung hin, während in *Württemberg* der zuständige Oberkirchenrat Wilhelm Pressel glaubte, vor Una-Sancta-Veranstaltungen warnen zu müssen. Eine besondere Situation bestand in *Berlin*, wo sich die „offizielle“ Kirchenleitung kritisch bis uninteressiert zeigte, während einzelne Vertreter der Bekennenden Kirche wie etwa Hans Asmussen¹⁹ zu engagierten Kämpfern für einen ökumenischen Dialog wurden; eine äußerst knapp gehaltene Erklärung der 2. Vorläufigen Kirchenleitung (= 2. VKL) konnte dagegen kaum eine Wirksamkeit entfalten.

Am Beispiel der lutherischen Landeskirchen von Bayern und Württemberg sowie von Kreisen der Bekennenden Kirche in Berlin soll im folgenden der Stand der Una-Sancta-Bewegung nach 1939 dargestellt werden.

¹⁷ In Hannover wurde 1944 nach dem Tode Metzgers im Landeskirchenamt aktenkundig, daß es in der Landeskirche Anhänger der Una-Sancta-Bewegung gab; vgl. LkA Hannover, L 2 Nr. 750/ 03.

¹⁸ Mitte 1939 sandte der Stuttgarter Oberkirchenrat an den bayerischen Landeskirchenrat eine Anfrage, in der er um Information und Aufklärung über die Aktivitäten der Bruderschaft Una-Sancta bat. Im Gegenzug überließ einige Jahre später Oberkirchenrat Pressel dem zuständigen Sachbearbeiter im Landeskirchenrat die württembergischen Akten „betr. Una Sancta“, um Abschriften herzustellen; LkA Nürnberg LKR XIV 1610a.

¹⁹ Zur Rolle Asmussens im ökumenischen Dialog und zu seinem Gewicht bei der Klärung theologischer Fragen, die das Verhältnis zur katholischen Kirche betrafen, siehe *Enno Konukiewicz*, Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf, Gütersloh 1985, S. 227–230; vgl. auch *Wolfgang Lehmann*, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988, S. 72 f.

2.1. Die Una-Sancta-Kreise in Bayern

Seit Anfang 1939 gingen im bayerischen Landeskirchenrat verschiedene Stellungnahmen zur Una-Sancta ein, die in durchaus unterschiedlicher Weise über deren Aktivitäten berichteten. Eine positive Grundhaltung zu ökumenischen Gesprächen nahm z.B. ein Münchner Pfarrer ein, der dem Landeskirchenrat anlässlich einer an Pfingsten 1939 von der Una-Sancta veranstalteten Tagung in Meitingen von ersten Anfängen im Gespräch der Konfessionen referierte: „Von irgendwelcher Proselytenmacherei war bei diesem Beisammensein nichts zu spüren, auch sollte nicht etwa die konfessionelle Wahrheitsfrage irgendwie als bedeutungslos beiseite geschoben werden. Spürbar war nur das Verlangen, einmal miteinander ins Gespräch zu kommen und durch persönliche Begegnung und vertrauensvolle Aussprache zunächst einmal die Fremdheit zu überwinden, um dann weiter durch solche Aussprachen Mißverständnisse aufzuklären und Vorurteile, wie sie auf beiden Seiten gegeneinander bestehen, zu beseitigen. Es war ein williges Aufeinanderhören, wobei namentlich auf kath. Seite die Bereitschaft erkennbar war, das Anliegen der Reformation zu würdigen und ernst zu nehmen.“ Zugleich aber betonte der Berichterstatter, daß die Bemühungen um ökumenische Verständigung nicht allein an die Person Max Josef Metzgers und die Bruderschaft Una-Sancta gebunden seien; weitere Kreise gebe es „ganz unabhängig von Meitingen schon seit Jahren an verschiedenen Orten Deutschlands“.²⁰ Die vom Münchener Kreis unternommenen Schritte zu einem Gespräch der Konfessionen wurden von seiten der offiziellen katholischen Kirche mit Wohlwollen zur Kenntnis genommen. In einer Predigt des Kardinals Michael von Faulhaber hieß es: „Wie freut sich der Erzbischof von München, daß auch hier eine Gruppe besteht, die von den Religionskämpfen vergangener Zeiten abrückt und Brücken der Verständigung und der Versöhnung und Liebe schlagen will.“²¹

Bis Anfang 1941 bildeten sich in Bayern einzelne Initiativen für Una-Sancta-Kreise in Aschaffenburg, Augsburg und Bayreuth. Hier blieb es jedoch bei seltenen oder einmaligen Zusammenkünften; meist wurde von katholischer Seite aus zu einer ökumenischen Veranstaltung eingeladen. Regelmäßige ökumenische Gesprächskreise gab es dagegen in Nürnberg, wo seit Mitte 1940 monatlich ein „Begegnungsabend“ zwischen evangelischen und katholischen Geistlichen tagte, in Tutzing (hier unter reger Beteiligung auch von Gemeindegliedern) und in München, wo der erwähnte Arbeitskreis Gebetsgottesdienste veranstaltete. Der Landeskirchenrat ließ sich über

²⁰ Teilgenommen haben von evangelischer Seite Superintendent i.R. Joachim Ungrad aus Berlin, zwei bayrische Pfarrer, einer aus Württemberg und etliche Laien (darunter der Philosophie-Professor Urbach aus Hannover); Bericht von Pfarrer Rehbach (München) an den Landeskirchenrat v. 6. 7. 1939, LkA Nürnberg LKR XIV 1610a Bd. I.

²¹ Auszug aus einer Predigt von Kardinal Faulhaber in München am 3. 3. 1940; EZA Berlin 50/ 559/ 82. – Zur Person: Ludwig Volk, Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952), in: Dieter Albrecht (Hg.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze von Ludwig Volk*, Mainz 1987 (VKZG B 46), S. 201–251; vgl. *Ludwig Volk (Bearb.)*, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945*, 2 Bde., Mainz 1975/ 1978 (Die zitierte Stellungnahme zur Una-Sancta ist hier nicht aufgenommen; d. Verf.).

diese Kreise berichten, zunächst noch ohne sich auf eine positive oder negative Stellungnahme festzulegen.²² Dennoch war Bayern die einzige Landeskirche, die eine ausführliche Stellungnahme zur Una-Sancta-Bewegung veröffentlichte (s.u. 3.2.).

2.2. Der Stuttgarter Una-Sancta-Kreis

In der württembergischen Landeskirche konnte die Una-Sancta-Bewegung vor allem in den östlichen Dekanatsbezirken, in denen sie von Meitingen aus Einfluß gewonnen hatte, Anhänger gewinnen. Ein selbständiger Kreis entstand in Stuttgart. Im Gegensatz zu Bayern nahm die württembergische Kirchenleitung schon frühzeitig eine kritische Haltung zur Una-Sancta ein.

In Stuttgart fand am 30. November 1940 ein Gespräch über die Una-Sancta-Bewegung statt, über das ein ausführliches Protokoll von Oberkirchenrat Pressel vorliegt.²³ Das Gespräch kam erst auf mehrfache mündliche und schriftliche Bitten Metzgers beim Oberkirchenrat zustande und fand – wohl um ihm jeden offiziellen Charakter zu nehmen – im Privathaus des Fabrikanten Willi Knoll statt. Etwa gleich stark waren Katholiken und evangelische Christen, Theologen und „prominente“ Laien vertreten. Die Aussprache begann mit einer längeren Rede Metzgers über die Ziele der Una-Sancta, die Oberkirchenrat Pressel als „sehr innerlich und ausgesprochen akatholisch“ bezeichnete. Laut Pressel wies Metzger auf Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche hin, die ein Aufeinanderzuehen nach Jahrhunderten der Konfessionskämpfe nun möglich machen: „Die katholische Kirche wird über manches Buße tun müssen. Sie hat als Kirche des Sakraments wieder neu entdeckt das Wort“; weiter sei hinzuweisen auf die „biblische Orientierung der katholischen Theologie der Gegenwart“ und die „Bereitschaft, auch die der andern Konfession geschenkte Erkenntnis ernst zu nehmen!“ Die Una-Sancta habe zwar keine konkreten Vereinigungsabsichten, aber sie arbeite auf „das allein im Geheimnis Gottes beschlossene Ziel der ecclesia Christi hin, ohne die Absicht, die andern herüberziehen zu

²² Ergebnisse einer Umfrage des Landeskirchenrats v. 14. 10. 1940; LkA Nürnberg LKR XIV 1610a (Slg.).

²³ „Bericht über eine Aussprache mit Vertretern der Una Sancta in Stuttgart am 30. September 1940“ (Protokoll v. 17. 10. 1940); LkA Stuttgart Altreg. 513/I. – Als Teilnehmer werden genannt: Auf evangelischer Seite u.a. Wilhelm Pressel als Vertreter des Oberkirchenrates, Stadtpfarrer Richard Lempp und Pressepfarrer Kurt Hutten sowie eine Reihe kirchlich engagierter Laien, Direktor Theodor Bäuerle, Fabrikant Willi Knoll, außerdem Prokurist Bernhard Müller und Kaufmann Bruno Friedemann, letzterer als Mitglied der Una-Sancta. Katholische Vertreter waren neben Max Josef Metzger u.a. Dekan Dr. Norbert Lämmle (Esslingen), die Stadtpfarrer Hermann Breucha und Anton Weber sowie als Vertreter der katholischen Pressearbeit Dr. Heinrich Getzeny und drei weitere namentlich nicht genannte Laien (zu Getzeny vgl. *Joachim Köhler/ Jörg Thierfelder, Anpassung oder Widerstand? Die Kirchen im Bann der „Machtergreifung“ Hitlers*, in: *Thomas Schnabel* (Hg.), *Formen des Widerstandes im Südwesten 1933–1945*, Scheitern und Nachwirken, Ulm 1994, S. 53–94, hier: S. 56).

wollen [...]. Es werde wohl darum gehen, daß die Evangelischen katholischer werden und die Katholischen evangelischer.“

Pressel beantwortete diesen Vortrag mit nüchternen und mißtrauischen Hinweisen auf die Schwierigkeiten des Dialogs: Er erinnerte zunächst an die „schwere historische Belastung (Tridentinum, Vatikanum, Enzyklika *mortalium animos*)“ und stellte die Frage, „ob nicht von katholischer Seite aus jedes Bemühen um Wiedervereinigung [...] eben nichts anderes bedeuten könne, als Rückführung in den Schoß der ‚allein seligmachenden römisch-katholischen Kirche‘, [...] in welcher nach unserer reformatorischen Sicht das Evangelium eingekapselt sei.“ Er betonte, eine Aussprache wie diese könne doch „nur das eine sehr bescheidene Ziel haben: gegenseitig vorhandene Vorurteile und Mißverständnisse und Fremdheiten auszuräumen“. Diese vor allem auf Abgrenzung bedachte Position blieb nicht unwidersprochen, wie Pressel selbst in seinem Protokoll anmerkte: Es wurde „bezeichnenderweise von den evangelischen Nichttheologen mein Verhalten und meine Ausführungen als entschieden zu kühl und betont distanzierend bezeichnet und kritisiert.“ In einem handschriftlichen Schlußvermerk, der nur für die Akten bestimmt war, führte Pressel aus, wie er wirklich über die ökumenische Bewegung dachte: „Die ‚Una Sancta‘ hat mit ihren gefällig gedruckten Einladungen schon viele Pfarrhäuser (u. wohl auch Privathäuser) überschwemmt. [...] Daß württ. Laien diesem Unternehmen wärmer gegenüberstehen als der theol. u. geschichtlich Geschulte, ist bei dem schwach entwickelten kirchl. Selbstbewußtsein in Württ. (vgl. Haltung gegenüber der Allianz) nicht anders zu erwarten. Man muß die Laien direkt warnen.“

Trotz der kritischen Haltung Pressels fanden in Stuttgart weitere Gespräche zwischen evangelischen und katholischen Christen statt. Vermutlich im Januar 1941 wurde der Stuttgarter Una-Sancta-Kreis auf Initiative des evangelischen Fabrikanten Bruno Friedemann gegründet; die Leitung des Kreises nahmen der katholische Pfarrer Hermann Breucha (Degerloch) und der evangelische Stadtpfarrer Rudolf Daur (Markuskirche) wahr.²⁴ Bald wurden neue Kreise gegründet: Pressel berichtete für den Stand vom Dezember 1942, daß in Stuttgart mehrere kleinere Una-Sancta-Kreise bestünden, die seit Sommer 1942 in größeren Zusammenkünften zusammentrafen.²⁵ Bei einer Veranstaltung am 30. November 1942 referierten vor etwa 100 Teilnehmern (darunter 10 evangelische und 4 katholische Theologen) Hermann Breucha und Rudolf Daur über „die Sakramente nach katholischer und evangelischer Auffassung“. Mißtrauisch protokollierte Pressel, Breuchas Vortrag sei „für den unkritischen und weniger Orientierten sehr sympathisch und versöhnlich [gewesen], die gefährlichen Punkte und Angriffsflächen geschickt verhüllend und mögliche Einwände von vornherein abbiegend“. Dagegen habe Daur „unzulänglich und unerfreulich“ referiert: „Leider versäumte Daur zu sagen, was die genuine Sakramentsauffassung

²⁴ Vgl. Joachim Köhler (Hg.), *Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte*, Ostfildern 1990, S. 86.

²⁵ Protokoll v. 2. 12. 1942 unter dem Titel: „betr. Una sancta in Stuttgart (Tagung am 30.11.1942)“; LkA Stuttgart, Altreg. 513/I.

Luthers und der auf seinen Spuren gehenden älteren und neueren Theologie sei“.²⁶

Zentrale Themen des ökumenischen Dialogs griff auch eine dreitägige Tagung der Una-Sancta in Tübingen im April 1943 auf. Hier berichteten und diskutierten die Teilnehmer über ihr Verständnis von Messe, Priesteramt und das Thema „Gnade und gute Werke“. Nach der Einschätzung eines evangelischen Teilnehmers, Pfarrer Oskar Weitbrecht (Bad Mergentheim), hatten solche ökumenischen Gespräche deutliche Grenzen, aber auch Chancen: Man sei sich bewußt gewesen, „daß solche Begegnungen noch weit entfernt sind, eine gegenseitige Annäherung der Kirchen darzustellen. Keine Seite war von einem offiziellen Kirchenregiment autorisiert und wir waren uns darüber klar, daß [es] noch sehr viele andere wichtige Themen gibt, die zu erörtern sind: Primat des Petrus, successio apostolorum, Kirchenrecht und Stellung zur Welt. Aber zu einer Entgiftung der Atmosphäre aus dem Geiste Jesu [...] trug die Tagung bei. Wir hatten nicht den Verdacht, daß auf der kath. Seite kirchenpolitische taktische Erwägungen maßgebend gewesen wären.“²⁷

Insgesamt gewinnt man den Eindruck, daß Pressels kritische Haltung sich nicht bei den im ökumenischen Dialog unmittelbar beteiligten evangelischen Teilnehmern durchsetzen konnte. Vielmehr verlagerte sich die Una-Sancta-Arbeit an die kirchliche Basis (s.u. 5) und das Interesse an der Gewinnung der Kirchenleitung für die eigene Sache ließ nach.

2.3. Una-Sancta-Kreise der Bekennenden Kirche in Berlin

Ein größerer Una-Sancta-Kreis war auch in Berlin durch Vortragsreisen Max Josef Metzgers zustande gekommen. Durch diesen Kreis wurde bereits an Pfingsten 1939 eine ‚Ökumenische Rüststunde‘ veranstaltet, zu dem Metzger und der Prior der Dominikaner Aurelius Arkenau einlud. Von evangelischer Seite nahmen u.a. Superintendent i.R. Joachim Ungnad, der BK-Pfarrer Walter Dress und der ‚nichtarische‘ Pfarrer Paul Mendelson teil.²⁸ Die Zusammensetzung allein schien dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Theodor Heckel, verdächtig genug, um darüber dem Geistlichen Vertrauensrat Bericht zu erstatten; er sehe in solchen ökumenischen Bestre-

²⁶ Ebd. – Mit seiner Kritik wandte sich Pressel auch direkt an Daur, der darauf folgendermaßen antwortete: Es sei nicht seine Absicht gewesen, die Lehrdifferenzen der beiden Konfessionen über die Sakramente darzulegen, sondern es sei ihm auf die Unterschiede der religiösen Grundhaltung in beiden Konfessionen angekommen; Pressel an Daur v. 28. 12. 1942 u. Daur an Pressel v. 13. 1. 1943; beide Schreiben LkA Stuttgart Altreg. 513/I.

²⁷ „Bericht über eine Tagung der Una Sancta, Tübingen, 27.-29. April 1943“ (Protokoll v. 9.5.1943); LkA Stuttgart Altreg. 513/I.

²⁸ Zu Mendelson vgl. Eberhard Röhm/ Jörg Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. I, Stuttgart 1990, S. 234–239; bes. S. 238. – Weitere Teilnehmer der Tagung waren laut Heckel (siehe Anm. 29): Der evangelische Pfarrer Dr. Bachmann, der dem Jesuitenorden angehörige Prinz Georg v. Sachsen und der katholische Dichter und Pfarrer Thraolt.

bungen den Versuch der Wehrkraftzersetzung, denn es handle sich um eine durch Rom ferngesteuerte „Aktion der friedlichen Durchdringung des Protestantismus“, die dazu geplant sei, dem Vorwurf Nahrung zu geben, „daß der Protestantismus das geistige Einfallstor für den Seelenkampf der Feinde bildet.“²⁹

Am 5. und 6. November 1940 fand eine weitere, von 80 Teilnehmern besuchte Veranstaltung statt, an der sich so bekannte evangelische Theologen der BK wie Hans Asmussen, Heinz Kloppenburg, Fritz Söhlmann und Günther Dehn beteiligten. Asmussen hielt hier ein Grundsatzreferat über „Amt und Verfassung in der Kirche“, ein Vortrag, der einigen evangelischen Teilnehmern zu weit ging.³⁰ Ein Pfarrer berichtete über die Tagung voller Sorge an den Bruderrat der Altpreußischen Union und bat diesen dazu Stellung zu nehmen, ob es wirklich die evangelische Lehre vom Amt sei, wenn Asmussen betone, daß sich Amtsträger in geistlicher Hinsicht von Laien unterschieden: „Ich werfe Bruder Asmussen nicht vor, daß er katholisieren wollte. Ich möchte aber den Bruderrat auf diese Tagungen der ‚Una Sancta‘ aufmerksam machen, die mir nicht unwichtig und nicht ungefährlich erscheinen.“³¹ Kritisch berichtete auch Günther Dehn an Hans Böhm: „Im ganzen habe ich den Eindruck gewonnen, daß bei uns ein starkes Verlangen nach Ausgleich mit der katholischen Kirche besteht. [...] Asm[ussen] geht offensichtlich auf den Bischof aus, der stärkere geistliche Qualität besitzt als der gewöhnliche Amtsträger. [...] Ich glaube, daß uns die Tendenz zur römischen Kirche hin noch recht zu schaffen machen wird. Ich für meine Person kann sie nur ansehen als ein Zeichen des Schwindens des Glaubens an die eigene Sache.“³² Auch Dietrich Bonhoeffer schrieb, es gehe zu weit und zeuge von mangelnder Festigkeit, wenn es wahr sei, daß Asmussen in einem Una-Sancta-Gottesdienst gepredigt habe.³³

Asmussen seinerseits versuchte in einem Schreiben an Pressel, der von der Tagung erfahren hatte und ihn um Auskunft gebeten hatte, zu erläutern, daß ihm ein freies Erörtern wichtig sei: „Es würde mich nicht erschrecken, wenn bei einigen Evangelischen gegenüber meinem Vortrag mancherlei Vorbehalte vorhanden gewesen sein mögen, denn ich bin der Überzeugung, daß man ausgefahrene Geleise nicht betreten soll, wenn man denn überhaupt schon einen Vortrag hält. Das gilt besonders darum, weil nach

²⁹ Heckel an Hymmen v. 23. 5. 1940; EZA Berlin 1/ C3/ 318. – Zu Theodor Heckel siehe Birger Maiwald, Eine biographische Notiz: Theodor Heckel, in: Wolf-Dieter Hauschild/ Carsten Nicolaisen/ Dorothea Wendebourg (Hgg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit. FS Georg Kretschmar, Stuttgart 1986, S. 189–234; Rolf-Ulrich Kunze, Theodor Heckel. 1894–1967. Eine Biographie (KoGe 13), Stuttgart 1997.

³⁰ Asmussen referierte nach eigenen Angaben „in populärer Weise [...], was ich in meinem Buch geschrieben habe.“ (Asmussen an Pressel v. 16. 11. 1940; LkA Stuttgart Altreg. 513/ I.) Es handelt sich dabei wohl um Asmussens Schrift „Die Kirche und das Amt“, München 1939.

³¹ Pastor Hinz (Elstal) an den Bruderrat der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union v. 12. 11. 1940; EZA Berlin 50/ 559/ 67.

³² Dehn an Böhm v. 17. 11. 1940; EZA Berlin 50/ 559/ 62.

³³ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, GS 2, München 1956, S. 380; vgl. ebd. Überlegungen „zur katholischen Frage“.

meinem Eindruck die Situation bei den Römern in der Tat verändert ist. Wer versucht, sie totzuschießen mit den Patronen, die der Gustav-Adolf-Verein und der Evangelische Bund liefert, wird darum ohne Erfolg sein, weil er mit Platzpatronen schießt. [...] Man erlebt es vielfach, daß römische Theologen sich durch die bei uns üblichen Schlagworte überhaupt nicht getroffen fühlen. Das ‚allein durch den Glauben‘ wird anerkannt. Die Deutung der Messe als eines Opfers, wohl gar als der unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers Christi, wird abgelehnt, mindestens aber in Frage gestellt. [...] Ich habe in der besagten Versammlung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß ich mir von Konversionen und Unionen nichts verspreche, aber ebenso deutlich muß ich jetzt sagen, daß es bestimmte Dinge gibt, die nach einer Klärung schreien. Die Römer sind uns nicht nur praktisch, sondern auch theologisch über in Sachen des Gebetes und der Gebetsordnung, in Sachen des Amtes und seiner Anerkennung, um nur zwei Punkte zu nennen.“³⁴

Asmussen brachte seine Position nicht nur in Berlin zur Sprache, wo er Anfang 1941 verschiedene Gemeindevorträge in Lichterfelde und Dahlem zu den Themen „Verhältnis zur Römischen Kirche“, „Abendmahl“ und „Messe und Abendmahl“ hielt.³⁵ Seine führende Rolle im ökumenischen Gespräch dokumentierte sich auch in seiner Teilnahme an dem ökumenischen „Bonner Gespräch“ am 7. März 1941 zwischen evangelischen und katholischen Theologen über das Thema „Wort Gottes und Sakrament“.³⁶ Darüberhinaus leistete er wichtige Vorarbeit zum Entwurf der Erklärung der 2. VKL (vgl. 3.1) und versandte eine ausführliche Stellungnahme zur Denkschrift des bayerischen Landeskirchenrats (vgl. 3.2).

3. Innerprotestantische Klärungen ab 1941

In allen Landeskirchen zeigte sich im weiteren Verlauf der ökumenischen Diskussion eine ähnliche Entwicklung: Nach intensiven ökumenischen Gesprächen in den Jahren 1939 und 1940 stellte sich auf evangelischer Seite das Bedürfnis nach einer grundsätzlichen theologischen Klärung des Verhältnisses zur katholischen Kirche heraus. Dies erfolgte in drei verschiedenen Zusammenhängen: Zunächst wurde von der 2. VKL eine Erklärung zur Una-Sancta-Bewegung vorbereitet (3.1), sodann erschien das etwa zeitgleich verfaßte Wort des bayerischen Landeskirchenrates (3.2), und drittens wurden im Rahmen des Einigungswerkes Tagungen initiiert, die eine Positionsklärung zum Ziele hatten (3.3).

³⁴ Asmussen an Pressel v. 16. 11. 1940; EZA Berlin 50/ 559b/ 63–66; auch LkA Stuttgart Altreg. 513/I.

³⁵ Vortrag in der Johanneskirche Lichterfelde am 2. 2. 1941, EZA Berlin 50/ 559b/ 88–102; referiert bei Konukiewitz, Asmussen (wie Anm. 19), S. 229. Vortrag in der Johanneskirche Lichterfelde am 23. 2. 1941; EZA Berlin 50/ 559/ 111–122. Vortrag im Helferkreis Dahlem am 15. 3. 1941; EZA Berlin 50/ 559/ 125–136.

³⁶ Das Protokoll fertigte Heinz Kloppenburg an; EZA Berlin 50/ 559/ 137–143; referiert bei Konukiewitz, Asmussen (wie Anm. 19), S. 229 f.

3.1. Die Erklärung der 2. Vorläufigen Kirchenleitung vom 19. Januar 1941

Im Berliner Kontext waren Ende 1940 mehrere Faktoren dafür maßgebend, daß führende Vertreter der Bekennenden Kirche einen besonderen Klärungsbedarf hinsichtlich der Stellung zur katholischen Theologie feststellten. Tagungen der Una-Sancta in dichter Folge hatten stattgefunden und hatten neben Zustimmung auch kritische Stellungnahmen hervorgerufen. Besonders Asmussen nahm eine engagierte, aber nicht immer unumstrittene Rolle im ökumenischen Gespräch wahr. Zum dritten hatte Martin Niemöllers Absicht, zur katholischen Kirche zu konvertieren,³⁷ innerhalb der Bekennenden Kirche für Aufregung gesorgt. Das Bedürfnis nach einer klärenden Stellungnahme auf Seiten der Bruderräte und der 2. VKL mündete in eine kurze Erklärung: das am 29.1.1941 herausgegebene „Wort der Vorläufigen Kirchenleitung“ zum Verhältnis der evangelischen zur katholischen Kirche.

Initiator dieser Erklärung war ein Berliner Gesprächskreis, in dem sich seit Herbst 1940 führende Vertreter der BK versammelten. Asmussen berichtete von einem „freien Besprechungskreis, bei dem ich manchmal anwesend bin, dem von evangelischer Seite u.a. Dr. [Günther] Harder und Prof. [Günther] Dehn angehören“. Dieser Kreis habe auch Max Metzger öfters eingeladen und die Una-Sancta-Tagung im Herbst 1940 vorbereitet.³⁸ Die evangelischen Mitglieder dieses Kreises trafen sich später auch in privatem Rahmen zum Thema „Verhältnis zur katholischen Kirche“. Als sowohl Asmussens Positionen wie auch Niemöllers Konversionsabsichten für weiteren Gesprächsbedarf sorgten, lud Martin Albertz die Mitglieder eines ähnlichen Gesprächskreises in Halle zu einer Besprechung nach Berlin im Januar 1941 ein. In diesem Zusammenhang teilte er Prof. Ernst Wolf (Halle) mit, „daß wir bereits im Herbst eine ähnliche Besprechung mit dem gleichen Thema [Verhältnis zur katholischen Kirche] gehabt haben hier in meiner Wohnung.“ Man möge sich doch auf einen gemeinsamen Termin einigen und zu einer Aussprache nach Berlin kommen, für die Asmussen Thesen vorbereitet habe.³⁹

Auf dem Theologen-Treffen in Berlin, das vom 7. bis 9. Januar 1941 stattfand, legte Asmussen unter dem Titel „Das Verhältnis des evangelischen Christen und der evangelischen Kirche zu Rom“ eine Thesenreihe vor, mit der er „angesichts der beginnenden Berührung evangelischer Christen mit römischen Christen“ Leitlinien zum Verhalten gegenüber der „römischen Kirche“ geben wollte. Unter der Voraussetzung, „daß Gottes offenes Wir-

³⁷ Zu Niemöllers Konversionsabsichten und den Reaktionen in der Bekennenden Kirche: Carsten Nicolaisen, Niemöller, Martin (1892–1984), in: TRE XXIV, S. 502–506, hier: S. 504; Hannes Karnick/Wolfgang Richter (Hgg.), Protestant. Das Jahrhundert des Pastor Niemöller. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung in Wiesbaden und Berlin im Frühjahr 1992, mit Beiträgen von Matthias Benad, Karl Herbert und Leonore Siegele-Wenschkewitz, Frankfurt/M. 1992, S. 165 f; vgl. auch Dietmar Schmidt, Martin Niemöller. Eine Biographie, Stuttgart 1983, S. 154–158; Lehmann, Asmussen (wie Anm. 19), S. 73 u. S. 75–77; Konukiewitz, Asmussen (wie Anm. 19), S. 220 f.

³⁸ Asmussen an Pressel v. 16.11.1940; EZA Berlin 50/ 559/ 63–66.

³⁹ Martin Albertz an Ernst Wolf (Halle) v. 31. 12. 1940; EZA Berlin 50/ 559/ 68.

ken in der römischen Kirche nicht geleugnet werden kann“, müsse man sich auf evangelischer Seite dazu bereitfinden, mit überkommenen Methoden zu brechen: „Das Aufrechnen tatsächlicher oder vermeintlicher Schulden aus vergangenen Zeiten ist mit höchster Vorsicht zu unternehmen und nie ohne ein Schuldbekenntnis für die eigenen Vorväter!“ Dagegen habe man von der katholischen Kirche zu lernen, „daß der Gottesdienst und die Gottesverehrung unser ganzes Leben bestimmen will und soll.“ Die gesamte Kontroverstheologie sei nach mehreren Seiten hin zu überprüfen: „Die evangelische Kirche und ihre Glieder würden töricht handeln, wenn sie nicht sehen wollten, daß die römische Kirche ihr in einer ganz anderen Weise als zur Zeit der Reformation von der Schrift her begegnet.“ Dennoch sei der „größte Stein des Anstoßes“ das Papsttum; „Konversion und Union können heute nicht angeraten werden.“⁴⁰

Im Anschluß an das Gespräch formulierte Martin Albertz im Auftrag der Teilnehmer der Tagung einen Entwurf für eine Erklärung der Bekennenden Kirche, die ganz von der Barmer Theologischen Erklärung her konzipiert war und im Gegensatz zu Asmussens Vorlage vor allem vom Bemühen um Abgrenzung geprägt war. In der Präambel des Entwurfes hieß es: „Ein verantwortliches Gespräch zwischen den beiderseitigen Kirchenleitungen findet nicht statt und kann nicht stattfinden. Ein verantwortliches Gespräch zwischen Gliedern beider Kirchen kann nur Frucht bringen, wenn es in echter kontroverstheologischer Haltung verläuft.“ Die Bekennende Kirche müsse ausgehend von den Bekenntnisschriften und von der Barmer Theologischen Erklärung „in Auseinandersetzung mit der Lehre des Tridentinums vom Zentrum aus die Wahrheitsfrage“ stellen. So sei von Barmen I her die Frage zu stellen: „Verträgt der absolute Herrschaftsanspruch des einen Wortes Gottes, Jesus Christus, neben sich die natürliche Theologie und die kirchliche Tradition der päpstlichen Kirche?“ Ausgehend von Barmen IV sei an die katholische Kirche die Frage zu richten: „Verträgt sich die Hierarchie der Ämter, insbesondere die monarchische Spitze im Papsttum mit der Alleinherrschaft Christi über die Kirche?“ In Anlehnung an Barmen VI sei zu fragen: „Verträgt sich der Versuch der päpstlichen Kirche, durch Beichte, Messe und Inquisition über Christus und seinen Leib, die Kirche, Verfügungsrecht zu gewinnen, mit der Ausrichtung der Botschaft von der freien Gnade Gottes durch Predigt und Sakrament?“⁴¹

Der Entwurf von Albertz erfuhr heftige Kritik durch Heinz Kloppenburg, der weder die Präambel noch die Formulierung der Kernsätze in rhetorischen Fragen unterschreiben mochte.⁴² Auch Hermann Albert Hesse machte Änderungsvorschläge.⁴³ Besonders ablehnend reagierte Asmussen, dessen Kritik die Schwächen des Entwurfs deutlich machte: „Ihre Fragen sind überhaupt keine echten Fragen [...]. Die Antwort ist immer schon in der Frage enthalten [...]. Dazu kommt, daß die Fragen in ihrem 1. Teil dem Gegner immer etwas unterstellen, was scheinbar selbstverständlich und von

⁴⁰ EZA Berlin 50/ 559/ 69–72.

⁴¹ EZA Berlin 50/ 559/ 77–78.

⁴² Kloppenburg an Albertz v. 23. 1. 1941; EZA Berlin 50/ 559/ 73–75.

⁴³ EZA Berlin 50/ 559/ 76.

diesem auch anerkannt sein müßte, was aber von diesem erfahrungsgemäß und mit einem sehr weitgehenden Recht nicht anerkannt wird.⁴⁴

Die Bezugnahme auf die Barmer Theologische Erklärung wurde schließlich fallengelassen. Nach weiterer Beratung – die Einzelheiten des Zustandekommens sind aufgrund der unvollständigen Aktenlage derzeit nicht zu klären – verabschiedete die Leitung der 2. VKL am 29. Januar 1941 eine kurze Erklärung, die überwiegend seelsorgerlichen Charakter hatte und Einzelheiten der Kontroverstheologie weder im Sinne von Asmussen noch im Stile der Albertz-Fragen aufgriff. Sie hat folgenden Wortlaut: „Es ist ein eigentümliches Zeichen der Zeit, wenn in der Bedrängnis der Christenheit auf allen Seiten die Sehnsucht nach der Einheit der Kirche wach wird und mannigfache Berührungen schafft zwischen denen, die sich bisher, in die Mauern ihrer Konfession eingeschlossen, fremd gegenüber gestanden haben. Das gilt insbesondere für das Verhältnis der römischen Christen zu den Gliedern der Bekennenden Kirche. Die Zusammenkünfte, die im ganzen Reich hier und da stattgefunden haben, zeigen den Willen, zusammenzurücken, aber haben stets auch offenbar gemacht, wie notwendig es ist, daß solche Aussprache zwischen römischen und evangelischen Christen nicht unter Umgehung der Wahrheitsfrage erfolgen darf. So sehr daher die Vorläufige Leitung solche Aussprachen begrüßt, so sehr muß sie darauf dringen, daß das Gespräch auf evangelischer Seite von solchen geführt wird, die ebenso fest auf dem Boden ihres Bekenntnisses stehen, wie sie auch über die theologischen Grundvoraussetzungen der Anderen Bescheid wissen müssen. Es ist darum erforderlich, daß um der Wahrheit willen die Fragen mit dem anderen Teil besprochen werden, die entscheidend seit den Tagen der Reformation zwischen den Kirchen stehen. Die Bitte Jesu im Hohenpriesterlichen Gebet: ‚auf daß sie alle eins seien‘, muß uns ein steter Stachel sein, nach der Einheit zu rufen, so wie wir uns selber auch in steter Prüfung an der Heiligen Schrift von den anderen in diese Einheit rufen lassen müssen.“⁴⁵

3.2. Die Stellungnahme der bayerischen Landeskirche zu ökumenischen Gesprächen vom 11. März 1941

Die bayerische Landeskirche hatte auf die ökumenische Bewegung zunächst mit einer Umfrage reagiert. Schließlich war Pfarrer Kurt Frör mit der Ausarbeitung eines Entwurfes für eine Stellungnahme beauftragt worden. Nach mehreren Vorentwürfen⁴⁶ wurde eine Fassung den Teilnehmern einer Konferenz des Lutherrates am 29. Januar 1941, bei der sich auch die Mitgliederkirchen des Lutherischen Paktes trafen, vorgelegt. Die Änderungsvorschläge der Konferenz arbeitete der zuständige Referent Hans Greifen-

⁴⁴ Asmussen erhielt erst später von diesem Entwurf Kenntnis; vgl. Asmussen an Albertz v. 14.3.1941; EZA Berlin 50/ 559/ 85–87.

⁴⁵ Albertz teilte diese Erklärung in einem Brief vom 8. 2. 1941 mit. Die Durchschrift im EZA Berlin (50/ 559/ 146–148) trägt keine Angaben über den Adressaten; das Original konnte nicht aufgefunden werden.

⁴⁶ Verschiedene Vorentwürfe liegen vor in: LkA Nürnberg LKR XIV 1610a/ Bd. I.

stein in einen neuen Entwurf ein. Schließlich nahm Bischof Meiser, mit dessen Unterschrift die Erklärung verabschiedet wurde, selbst die Endredaktion in die Hand. Unter dem Datum vom 11. März 1941 erschien die Erklärung als Stellungnahme des Landeskirchenrates im Amtsblatt.⁴⁷

In einem ersten Abschnitt unter der Überschrift „Die wahre Einheit der Kirche“ wird unter Verweis auf Art. 7 der Confessio Augustana festgestellt, daß „die eine heilige christliche Kirche überall dort Wirklichkeit“ werde, „wo Christus als der erhöhte Herr in seinem Wort und Sakrament wirksam ist.“ Dieser Glaube bewahre vor dem „Mißverständnis, als hätten wir Ruf und Auftrag, die *una sancta ecclesia* erst zu schaffen und zu bauen oder wiederherzustellen.“ Andererseits sei das „Ringens um die äußere Einheit“ – so der Titel des zweiten Abschnittes – „eine stets neu gestellte Aufgabe. Wo die Einheit fehlt, fehlt der Christenheit ein wirksames Stück ihres Zeugnisses vor der Welt.“ Diese Aufgabe müsse gleichwohl in „heiliger Nüchternheit“ erfolgen: „*Die wichtigste Aufgabe* der Gegenwart liegt durchaus noch auf dem *Vorfeld* der konfessionellen Beziehungen und erstreckt sich vor allem auf die *Entgiftung der Atmosphäre* durch Aufrichtigkeit der Gesinnung“.

Der unter der Überschrift „Der Katholizismus von heute“ veröffentlichte dritte Teil der Erklärung hat eine interessante Entstehungsgeschichte, die zeigt, welche besonderen Schwierigkeiten für einen ökumenischen Dialog gerade in den lutherischen Landeskirchen bestanden: Während in den ersten beiden Kapiteln gegenüber Frörs Entwurf nur geringfügige Änderungen einzelner Formulierungen vorgenommen wurden, erfuhr der Schlußteil mit seinen praktischen Anweisungen deutliche Veränderungen, die vor allem auf Kritiker im Lutherrat und in der eigenen Landeskirche Rücksicht nahmen.

Ein ursprünglich geplanter vierter Teil („Die gemeinsame Betätigung für die *Una Sancta*“) sprach von den „Voraussetzungen, Grenzen und Gefahren“ der Mitarbeit an der *Una-Sancta*. In diesem geplanten Kapitel wurden seelsorgerlich die praktischen Probleme der Zusammenarbeit von Katholiken und Evangelischen in der *Una-Sancta*-Bewegung erörtert; auf der anderen Seite wurde die praktische Zusammenarbeit als Tatsache beschrieben und damit faktisch gebilligt: „Wenn sich evangelische und katholische Christen im Sinne der *Una Sancta* betätigen wollen, so erfordert dies zartesten Takt, lauterste Gesinnung und zuchtvolle Klarheit [...]. Die Teilnehmer dürfen sich auch nicht verhehlen, daß die intensive und liebevolle Einfühlung in den Reichtum anderer Frömmigkeitsformen, Kultübungen und Glaubenslehren leicht die *Gefahr der Entwurzelung und Entfremdung* von der kirchlichen Heimat mit sich bringt“.⁴⁸

⁴⁷ Die Erklärung trägt den Titel: „An unsere Geistlichen! Betreff: *Una Sancta*.“ und ist unterzeichnet mit „Evang.-Luth. Landeskirchenrat. D. Meiser“; abgedruckt in: Kirchliches Amtsblatt Nr. 6 v. 7. 4. 1941 (Beilage); LkA Nürnberg. Auszugsweise zitiert bei: Helmut Baier, Kirche in Not. Die bayrische Landeskirche im Zweiten Weltkrieg, Neustadt a. d. Aisch 1979, S. 94 f.; vgl. auch Thierfelder, Ökumene der Bedrängten (wie Anm. 2), S. 204 f.

⁴⁸ Entwurf der Denkschrift, S. 10; LkA Nürnberg LKR XIV 1610a/ Bd. I.

Gerade dieser vierte Teil stieß in der Besprechung des Lutherrates und des Lutherischen Paktes auf „stärkste Bedenken“. „Es ist ja nicht einzusehen“, so schloß sich der Berichterstatter des Landeskirchenrates in seinem Bericht an Meiser den Bedenken an, „weshalb die evangelische Kirche das offizielle Ja zu den Arbeitsgemeinschaften im Sinne der U[na-] S[ancta-] B[ewegung] sprechen soll, das die katholische Kirche (sicher bewußt!) vermeidet.“ Man solle stattdessen dieses Kapitel streichen und durch den Hinweis ergänzen, daß das konfessionelle Gespräch nur das Ziel haben könne, „Mißverständnisse und unnötige Gegensätze und die zur Gewohnheit gewordene Gegensatzhaltung auszuräumen“, daß aber „an eine fruchtbare Zusammenarbeit“ derzeit ohne offizielle Anerkennung der ökumenischen Arbeit durch die Leitungen beider Kirchen noch nicht zu denken sei.⁴⁹ Besonders zu kritisieren sei auch der Schlußabsatz zum dritten Kapitel, der im Entwurf folgendermaßen formuliert war: „Wir können freilich diese Sätze über den Katholizismus von heute nicht beschließen ohne in aufrichtiger Buße der Tatsache zu gedenken, daß das Evangelium auch in den Kirchen der Reformation auf weite Strecken durch ein nur notdürftig verkleidetes Heidentum ersetzt ist.“⁵⁰

In dem von Bischof Meiser unterzeichneten „richtunggebenden Wort“ wurde – dem Vorschlag Greifensteins folgend – der Schlußabsatz über die Buße gestrichen und durch den von Greifenstein vorformulierten Hinweis auf die Unverbindlichkeit des theologischen Gesprächs zwischen den Konfessionen ergänzt.⁵¹ Vom kritisierten vierten Kapitel wurde nur der Grundtenor, die Forderung nach dem evangelischen Standpunkt der Teilnehmer, beibehalten. Durch die Wortwahl wurde aber die Tatsache der faktisch bestehenden ökumenischen Arbeit verschleiert und dadurch aller Anschein einer offiziellen Billigung vermieden: „Wir möchten unsere Darlegungen nicht abschließen, ohne noch ein Wort in Bezug auf die zu sagen, die mit warmem und aufrichtigem Herzen für die Verständigung der Konfessionen aktiv tätig werden möchten“ – im Entwurf war an dieser Stelle⁵² noch von konkreten „Teilnehmern“ und von „Betätigung für die Una Sancta“ die Rede.

Letztlich bedeutete das Münchener Wort, daß evangelischen Christen die Teilnahme an der Una-Sancta nicht verboten und das grundsätzliche Anliegen einer Verständigung über Mißverständnisse und Gegensätze sogar gebilligt wurde. Die Teilnahme wurde aber an starke konfessionelle Bedingungen geknüpft, die den Bewegungsspielraum für ökumenische Annäherung einengen sollten. Besonders die auf Wahrung der eigenen Identität bedachten Passagen riefen dann auch die Kritik von Asmussen hervor, der sich gegenüber Bischof Meiser zur Erklärung äußerte: „[Die Verlautbarung] ist

⁴⁹ Aktennotiz Greifensteins v. 6. 2. 1941 mit Anlage: Entwurf der Denkschrift mit handschriftlichen Randnotizen von der Konferenz der Paktkirchen am 29. 1. 1941; LkA Nürnberg LKR XIV 1610a/ Bd. I.

⁵⁰ Entwurf der Denkschrift, S. 8; LkA Nürnberg, LKR XIV 1610a/ Bd. I.

⁵¹ Kirchliches Amtsblatt Nr. 6 v. 7.4.1941 (Beilage); LkA Nürnberg. Der abgeänderte Schlußabsatz ist zitiert bei Baier, Kirche in Not (wie Anm. 47), S. 95.

⁵² Entwurf der Denkschrift, S. 10; LkA Nürnberg LKR XIV 1610a/ Bd. I.

starr und scheinbar kräftig wie alles Starre. Aber hinter der Starrheit steht doch auch die Schwäche der Furcht, es möchten Gemeindeglieder zur anderen Konfession konvertieren. Ich sehe das als die notwendige Folge einer Grundhaltung an, in welcher eine Konfession ihren Lehrbesitz als Besitz der anderen entgegenhält, ohne ihn in ein lebendiges Angebot umsetzen zu können.“⁵³

3.3. Gespräche über das Verhältnis zur katholischen Kirche im Rahmen des Kirchlichen Einigungswerks

Durchgesetzt hat sich auf evangelischer Seite zunächst nicht der in der bayerischen Stellungnahme vom 11. März 1941 propagierte Vorschlag auf „Fortführung des theologischen Gesprächs zwischen den Konfessionen“, sondern eher die Überlegung, die bei einer Expertentagung am 21. September 1942 geäußert wurde, „daß für ‚offizielle‘ Gespräche die Dinge gerade auf evangelischer Seite noch nicht reif sind, daß hier vordringlich ist die Gewinnung eines consensus intra nos“.⁵⁴

Die hier vorgeschlagenen innerprotestantischen Klärungen fanden im Rahmen des Kirchlichen Einigungswerks statt.⁵⁵ Diese vom württembergischen Landesbischof Theophil Wurm initiierte Aktion wollte in den letzten Kriegsjahren den völlig zersplitterten Protestantismus wieder einigen. Dadurch kam es während der Kriegszeit zu Annäherungen zwischen den Fronten, die nach Kriegsende dazu führten, daß schon im August 1945 die evangelischen Landeskirchen Deutschlands sich eine „Vorläufige Ordnung“ und eine zwölköpfige Leitung gaben.⁵⁶ Ab 1942 wandte sich das Einigungswerk zunehmend solchen Fragen zu, die nach Kriegsende von besonderer Bedeutung werden würden. Dazu zählten auch die interkonfessionellen Fragen. Das Kirchliche Einigungswerk beschäftigte sich in zweifacher Weise mit diesen Fragen: zum einen in Form einiger Fachtagungen und zum andern mit Hilfe einer Fragebogenaktion.

In den Jahren 1942/43 wurden drei mit wirklichen Experten besetzte theologische Aussprachen über interkonfessionelle Fragen durchgeführt. Die erste Tagung fand am 21. September 1942 in Stuttgart statt.⁵⁷ Unter Vor-

⁵³ Asmussen an Meiser v. 8. 5. 1941; EZA Berlin 50/ 559/ 47–52.

⁵⁴ Pressel, Protokoll der theologischen Aussprache am 21. 9. 1942 (datiert auf den 1.10.1942); LkA Stuttgart Altreg. 513/I.

⁵⁵ Vgl. dazu Jörg Thierfelder, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, Göttingen 1975 (AKZG 1), S. 218–220 u. S. 229 f, sowie Stählin, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 258 f.

⁵⁶ Zur Entstehung der EKD siehe Gerhard Besier/ Hartmut Ludwig/ Jörg Thierfelder (Hgg.), *Der Kompromiß von Treysa. Die Entstehung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1945. Eine Dokumentation*, Weinheim 1995; vgl. auch Carsten Nicolaisen/ Nora Andrea Schulze (Bearb.), *Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 1945/1946, Göttingen 1995 (AKZG A 5), hier: S. 1–21 (Dok. 1A–E) u. Einleitung (Wolf-Dieter Hausschild), ebd. S. I–XLIII.

⁵⁷ Vgl. Protokoll Pressel (wie Anm. 54). Zur Tagung siehe auch Stählin, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 258.

sitz von Wurm trafen sich die Professoren Paul Althaus, Heinrich Hermelink, Adolf Köberle, Friedrich Delekat und Heinrich Bornkamm mit Theologen aus der württembergischen Landeskirche.⁵⁸ Den Teilnehmern lagen Thesen des Kirchenhistorikers Hermelink vor („Evangelische Antwort auf die Thesen von Joseph Lortz“)⁵⁹ sowie eine Thesenreihe des (verhinderten) Neutestamentlers und Systematischen Theologen Hans Emil Weber (Bonn): „Die Einheit der Kirche im NT und die Aufgabe der Evangelischen Theologie im Gespräch der Konfessionen“. Weber sprach sich dafür aus, „der neuen gottgeschenkten Stunde der *Una Sancta* bewußt u. froh zu werden“. Theologische Ausprachen hätten „das gegenseitige Verständnis unter dem Leitgedanken der in Christus geschenkten Einheit zu fördern.“ Auch wenn es nicht darum gehe, „letzte Fernziele“ anzustreben, „so gewiß sollen die Nahziele nicht bloß praktische Konjunkturforderungen sein, sondern als weiterweisende Zeichen der in Christo geschenkten Einheit gewertet werden! Darum haben wir gewiß auch kein Recht zu dem Satz, daß es bei den Nahzielen *bleiben* müsse, sollen vielmehr offen sein für alles weiterführende Walten des Herrn“.⁶⁰ Als Zielsetzung der Lutherinterpretation von Lortz sah Hermelink die „Rückführung von Luthers Werk in die Fülle der römischen Kirche ‚gemäß dem Testament Christi‘ (Johannes 17). Parole ist hier das zugespitzte polemische Schlagwort: *tota (nicht sola!) scriptura!*“

Einig waren sich die Teilnehmer, daß man jetzt noch nicht das offizielle Gespräch mit der katholischen Kirche suchen, vielmehr im evangelischen Raum erst die notwendigen Klärungen herbeiführen sollte. Dabei sollte das Ziel solcher theologischen Gespräche „keine Annäherung auf halbem Weg, wohl aber gründliche Überprüfung unseres ganzen Verhältnisses zur katholischen Kirche“ sein. „Die uns durch die katholische Kirche zur Besinnung gestellten Fragen“ seien mit der Bereitschaft zu erörtern, „die eigene Kirche, ihre Lehre und Ordnung durch das biblische Wort korrigieren und reformieren zu lassen“.⁶¹

Aus Hermelinks Thesen ergab sich für die nächste Aussprache am 22. Februar 1943 das Referat von Althaus „Das evangelische und das römisch-katholische Schriftprinzip“.⁶² Althaus stellte die jeweiligen Prinzipien der Schriftauslegung so gegensätzlich dar, daß manche Teilnehmer „keinerlei Möglichkeit eines fruchtbaren Gesprächs mit der anderen Seite“ sahen. Im Gespräch wurde die vermeintlich unverrückbare Gegensätzlichkeit bestritten „unter Hinweis auf einen gewissen Aufbruch in der katholischen Theologie und Kirche, worin ein positives Zeichen für die Lebendigkeit und Un-

⁵⁸ Von der württembergischen Landeskirche nahmen teil: Prälat Karl Hartenstein, Oberkirchenrat Pressel sowie die Pfarrer Schmidt, Dipper und Dieterich; Protokoll Pressel (wie Anm. 54).

⁵⁹ Hermelinks Antwort bezog sich auf das Buch von *Joseph Lortz*, *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg 1939/40.

⁶⁰ Thesen Webers v. Juli 1942, LkA Stuttgart, Altreg. 513/I.

⁶¹ Protokoll Pressel (wie Anm. 54).

⁶² Vgl. Protokoll Pressel v. 18. 3. 1943, LkA Stuttgart, Altreg. 513/I. Zu den bisherigen Teilnehmern stießen jetzt Stählin, Prälat Theodor Schlatter von der württembergischen Kirchenleitung sowie die Pfarrer Menn (Andernach) und Stange (Kassel).

widerstehlichkeit des Wortes Gottes gesehen werden dürfe.“ Ein evangelischer Gesprächsteilnehmer beklagte nach der Tagung, daß man viel zu einseitig die katholische Kirche angegriffen habe: „Die Lage der Kirchen ist doch vielmehr diese, daß beide nichts so nötig haben, wie sich an die Brust zu schlagen aus Kummer über ihre Härtigkeit gegenüber dem Evangelium“. Und er bezeichnete als „das Beglückende bei manchen interkonfessionellen Gesprächen“, an denen er teilgenommen habe, „daß hier sich Menschen begegneten, die nicht krampfhaft die Gerechtigkeit der eigenen Kirche gegenüber der anderen behaupteten“. ⁶³

Bei der letzten Tagung am 27. September 1943 war Adolf Köberle Referent zum Thema „Die Kirche und die Konfessionen“. Anwesend waren die Professoren Heinrich Bornkamm, Martin Dibelius und Friedrich Delekat, sowie eine größere Zahl von Pfarrern aus Württemberg und anderen Landeskirchen. ⁶⁴ Im Mittelpunkt der Aussprache standen die von Köberle als unzureichend beurteilten „Theorien zur Rechtfertigung des Bestehens der Konfessionen“ und die Frage der „Schuld an den Kirchentrennungen“. Am Schluß der Aussprache wurde die Frage der Fortführung der Gespräche von seiten der Teilnehmer bejaht. Doch wurde gefordert: „Das Endziel auch dieser vorbereitenden Gespräche bleibt eine Aussprache mit Männern der kK. [katholischen Kirche] selbst. Würden wir hier resignieren, so würde das für weite Kreise eine Enttäuschung bedeuten.“ ⁶⁵ Doch fanden tatsächlich keine weiteren Aussprachen mehr statt. Die Verschärfung der Kriegslage dürfte sie unmöglich gemacht haben.

Neben diesen theologischen Aussprachen bot das Einigungswerk noch eine andere Möglichkeit zur interkonfessionellen Klärung. Anfang 1944 entschied der Leitungskreis des Einigungswerks, einen Fragenkatalog herauszugeben mit der Maßgabe, „daß es den für unsere Anliegen offenen Amtsbrüdern und Gemeindegliedern erwünscht sein wird, zu konkreten Fragen Stellung nehmen zu können, und dazu beizutragen, daß in wichtigen Dingen eine gemeinsame Marschrichtung gewonnen werden kann“. ⁶⁶ Ein Teil der Fragen galt dem Thema „Evangelische Kirche und Römisch-katholische Kirche“. ⁶⁷

Es gingen eine ganze Reihe von Voten ein, darunter eines von Stählin, an dem auch Kloppenburg mitgewirkt hatte. ⁶⁸ Für Stählin war der Sinn solcher

⁶³ Schreiben o. Verf. an Bischof Wurm v. 26. 4. 1943, EZA Berlin 50/ 559/ 10–14, hier: 10. – Stählin bemerkte später über das Referat von Althaus: „Ich war mit diesem Vortrag nicht zufrieden, weil er den römisch-katholischen Vorwurf, die Protestanten hätten nur einen Teil der Schrift wirklich ausgewertet, entschieden zu leicht nahm.“ Stählin, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 258.

⁶⁴ Vgl. Protokoll von Stadtvikar Wolfgang Schweitzer, o.D., LkA Stuttgart, Altreg. 513/ I. – Laut Protokoll waren von der württembergischen Landeskirche anwesend: Wurm, Dipper, Haug, Lempp, Planck, Pressel, Sautter, Schaal, Schmidt, Thielicke, und von weiteren Landeskirchen: Bender, Dürr, Langenfaß, Menn und Stange.

⁶⁵ Protokoll Schweitzer (wie Anm. 64).

⁶⁶ Thierfelder, *Einigungswerk* (wie Anm. 55), S. 287.

⁶⁷ Ebd., S. 288.

⁶⁸ Das Votum Stählins liegt vor in: LkA Stuttgart D1/ 181; vgl. dazu Stählin, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 500 f. Weitere Voten in: LkA Stuttgart Altreg. 116e.

Besprechungen „das innerkirchliche Streitgespräch, das heißt das Ringen um das rechte Verständnis des Evangeliums und die rechte Gestalt der Kirche im Unterschied von einer unbußfertigen Polemik“. Solche Gespräche mußten auch die Überprüfung der eigenen Position einschließen. Die evangelischen Gesprächsteilnehmer dürften nicht nur vor einer „Verkürzung oder Verfälschung zentraler kirchlicher Erkenntnisse“ warnen. Sie müßten sich fragen, „ob nicht bestimmte Seiten der biblischen Botschaft und bestimmte echt christliche Anliegen des gottesdienstlichen Lebens in der römisch-katholischen Kirche treuer bewahrt worden“ seien als in der evangelischen Kirche.⁶⁹

Die Protokolle der theologischen Aussprachen zeigen, wie wenig einheitlich in der evangelischen Kirche die Frage nach Notwendigkeit und Sinn von Gesprächen mit der katholischen Kirche beantwortet wurde. Problematisch war doch vor allem der Versuch, erst in den eigenen Reihen zu einer einheitlichen Position zu kommen und erst dann das Gespräch mit den „anderen“ zu suchen. Zu einer solchen kontrovers-theologischen Methodik ist kritisch anzumerken, daß man die eigene Position kaum anders als im Gespräch mit den „anderen“ unter gemeinsamer Unterordnung unter die „übergeordnete“ Schrift finden kann.⁷⁰

4. Gemeinsame Aktion der Kirchen im Zeichen der Bedrohung: Denkschriften für Hitler (1941)

So zurückhaltend viele führende evangelische Kirchenmänner in Bezug auf einen Dialog mit den Katholiken waren, so interessiert waren sie an einem taktischen Zusammengehen mit ihnen. Gerade beim württembergischen Landesbischof Wurm scheint der Aufbau einer gemeinsamen „christlichen Abwehrfront“ gegen das zunehmend kirchenfeindlicher werdende NS-Regime eine nicht unwesentliche Rolle gespielt zu haben.

4.1. Die Notwendigkeit eines taktischen Zusammenrückens der Kirchen im Krieg

Der Hintergrund für das gemeinsame Vorgehen der evangelischen und katholischen Kirche im Dezember 1941 war der beide Kirchen gleichermaßen betreffende Druck seitens des NS-Staates seit Frühjahr 1941. Am Anfang des Krieges hatte Hitler noch in einer Führerweisung dekretiert, daß er für die Dauer des Krieges „jede Aktion gegen die katholische und evangelische Kirche“ ablehne.⁷¹ Innere Auseinandersetzungen sollten vermieden wer-

⁶⁹ Dazu schrieb Stählin später: „[...] welche Hoffnung konnte daraus erwachsen, wenn D. Wurm durch seine Fragen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kreisen eine so radikale Selbstprüfung und Selbstkritik des herkömmlichen Protestantismus erweckt!“ *Stählin*, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 501.

⁷⁰ Vgl. *Thierfelder*, *Ökumene der Bedrängten* (wie Anm. 2), S. 205, Anm. 57.

⁷¹ Diese Führerweisung ist in einem SS-Befehl enthalten, der bei *Friedrich Zipfel*, *Kirchenkampf in Deutschland 1933–45*, Berlin 1965 (VHK 11), S. 226, Anm. 25, abgedruckt ist. – Zum Folgenden vgl. *Thierfelder*, *Einigungswerk* (wie Anm. 55), S. 5.

den, um alle Kräfte für den „Endsieg“ zu mobilisieren. So ließ der Druck gegen die Kirchen etwas nach. Das hinderte die Partei freilich nicht, 1940 im neu geschaffenen Reichsgau Wartheland, einem „konkordatsfreien Raum“, Pläne zu einer radikalen Trennung von Staat und Kirche zu verwirklichen.⁷² Wie unsicher der von Hitler ausgerufene „Burgfrieden“ war, wurde im Frühjahr 1941 deutlich, als sich der Druck gegenüber den Kirchen wieder verstärkte. Womöglich wollte der NS-Staat die günstige Kriegslage zu einem Schlag gegen die Kirchen ausnutzen.⁷³ Viele kirchenfeindliche Maßnahmen wurden mit Kriegsnotwendigkeiten begründet. Doch war dies nur ein Vorwand, da beispielsweise die allgemeine Presse nur um 30 % eingeschränkt worden war. Auch wenn der Druck gegen die Kirchen ab Sommer 1941 wieder etwas nachließ, weil Hitler z.B. weitere Beschlagnahmen verbot, ließen sich doch radikale Parteikreise durch Hitlers Mahnungen nicht daran hindern, gegen die Kirchen vorzugehen. Das zeigt etwa die eigenwillige Interpretation der Wünsche Hitlers durch Robert Ley: „Der Wunsch des Führers, während des Krieges alle konfessionellen kirchlichen Fragen zurückzustellen und sie nicht zu einem Streitobjekt zu machen, darf aber nicht aufgefaßt werden, als ob der Partei selbst irgendwelche Fesseln auferlegt wären, klare Entscheidungen herbeizuführen.“⁷⁴

Der zunehmende Druck auf die Kirchen verstärkte einzelne Proteste gegen die NS-Kirchenpolitik. In den Predigten des Bischofs von Münster, Clemens A. v. Galen, erreichte der Protest gegen die kirchenfeindlichen Maßnahmen der Partei eine große kirchliche Öffentlichkeit.⁷⁵ Auf evangelischer Seite war es Landesbischof Wurm, der am 2. September 1941 vor dem württembergischen Landeskirchentag die antikirchliche Politik des NS-Staates scharf kritisierte.⁷⁶ Schließlich kam es unter der Regie von Bischof Wurm zu

⁷² Vgl. *Paul Gürtler*, Nationalsozialismus und Evangelische Kirche im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat, Göttingen 1958 (AGK 2).

⁷³ Einschneidende Maßnahmen waren die Reduktion der evangelischen Presse auf 0,8 % ihres bisherigen Umfangs, zunehmende Beschlagnahmen kirchlichen Eigentums, wie z.B. der traditionsreichen Evangelisch-Theologischen Seminare in Württemberg und katholischer Konvikte und Klöster, drastische Kürzungen der Staatsleistungen, die vor allem die Anstalten und Heime der Inneren Mission und der Caritas betrafen, sowie verstärkte Eingriffe in den Religionsunterricht. – Vgl. *Karl-Heinz Melzer*, Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (AKZG B 17), Göttingen 1991, hier: S. 204–253.

⁷⁴ Vgl. *Zipfel*, Kirchenkampf (wie Anm. 71), S. 11–17.

⁷⁵ Vgl. etwa die Predigt von Galens v. 3. 8. 1941, in: *Volk*, Akten (wie Anm. 16), S. 497–505. – Zur Person: *Peter Löffler* (Bearb.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1945, 2 Bde., 2. erw. Aufl. Paderborn 1996 (VKZG A 42); *Joachim Kuropka*, Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster, Münster 1992; *ders.*, Clemens August Graf von Galen. Sein Leben und Wirken in Bildern und Dokumenten, Cloppenburg 1992.

⁷⁶ Vgl. *Gerhard Schäfer/Richard Fischer* (Hgg.), Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940–1945. Eine Dokumentation, Stuttgart 1968, hier: S. 255–257. – Reinhold Heydrich bezeichnete in einem Schreiben an Reichsminister Lammers v. 12. 4. 1942 diese Rede „als evangelisches Gegenstück zu den bekannten Hetzpredigten des katholischen Bischofs Galen von Münster“; BA Koblenz, R 43 II, 165a.

einem gemeinsamen Schritt der Kirchenführerkonferenz und der Fuldaer Bischofskonferenz.

4.2. Schritte der Annäherung auf höchster Ebene – Die Entstehungsgeschichte der Denkschriften

Wurm ließ auf der Sitzung der evangelischen Kirchenführerkonferenz vom 20. September 1941 den Entwurf „eines gemeinsamen Wortes evangelischer und katholischer Bischöfe an die Mitglieder der Reichsregierung“ vortragen.⁷⁷ Am 21. Oktober wurde in der Kirchenführerkonferenz erneut über Wurms Vorschlag eines gemeinsamen Vorgehens debattiert. Trotz Bedenken einzelner Kirchenführer wurde Wurm dazu ermächtigt, mit einem Kooperationsangebot an die katholische Seite heranzutreten, die ebenfalls in den vergangenen Monaten ein Protestschreiben vorbereitet hatte.⁷⁸

Bereits am folgenden Tag, am 22. Oktober 1941, traf Wurm in Berlin die Bischöfe Wilhelm Berning (Osnabrück), Konrad von Preysing (Berlin) und Weihbischof Heinrich Wienken (Berlin), wobei sich Wurm mit dem Vorschlag eines gemeinsamen Schreibens offenbar nicht durchsetzen konnte. Bischof Berning notierte zu diesem Gespräch: „Es ist von katholischer und evangelischer Seite parallel eine Denkschrift ausgearbeitet worden über alles, was auf die Vernichtung der Kirche abgestellt ist. Die Denkschrift soll in der nächsten Zeit in der Reichskanzlei persönlich überreicht werden mit dem Ersuchen, Gelegenheit zu einer mündlichen Besprechung beim Führer zu haben. Bischof [Wienken] von Berlin wird die Denkschrift bearbeiten.“⁷⁹

Die Frage, ob das Protestschreiben als Hirtenbrief, also als Kundgebung für die kirchliche Öffentlichkeit, oder als vertrauliche Denkschrift herausgehen sollte, war auf katholischer Seite zu diesem Zeitpunkt noch offen. Bei einem Treffen der Bischöfe Berning, von Preysing und Wienken am 11. November wurde noch vereinbart: „Der geplante Hirtenbrief kann und soll überall verlesen werden.“⁸⁰ Schließlich erteilte die Bischofskonferenz ihre Zustimmung zu einem parallelen Vorgehen der beiden Kirchen: Unter Punkt 1 der Tagesordnung der Konferenz der Bischöfe der Paderborner und

⁷⁷ Heinrich Hermelink, *Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstandes und des Aufbaus der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1933–1945*, Tübingen 1950, S. 538 f. – Wurm selbst war bei dieser Sitzung durch Krankheit verhindert.

⁷⁸ Zur Vorgeschichte der evangelischen Denkschrift siehe Thierfelder, *Einigungswerk* (wie Anm. 55), S. 67 f; vgl. Baier, *Kirche in Not* (wie Anm. 47), S. 302; Volk, *Akten* (wie Anm. 16), S. 630 f, Anm. 4. – Zur Vorgeschichte der katholischen Denkschrift siehe Ludwig Volk, *Die Fuldaer Bischofskonferenz von der Enzyklika ‚Mit brennender Sorge‘ bis zum Ende der NS-Herrschaft*, in: StZ 178 (1966), S. 241–267, hier: S. 250–256.

⁷⁹ Volk, *Akten* (wie Anm. 16), S. 630, Anm. 4.

⁸⁰ So die Aufzeichnungen Bernings; zit. nach Volk, *Akten* (wie Anm. 16), S. 631, Anm. 4. Vgl. den Bericht Kammerers vor der Kirchenführerkonferenz v. 21. 10. 1941: Jede Seite solle eine eigene Denkschrift erstellen, die gemeinsam abgegeben werden sollten; anzustreben sei inhaltlich „eine öffentliche Erklärung über die künftige Stellung des Staates zu den Kirchen und eine Rückgängigmachung der rechtswidrigen Wegnahme kirchlichen Eigentums.“ LkA Stuttgart D1/105.

Kölner Kirchenprovinz, die in Paderborn am 24. und 25. November 1941 tagte, wurde über die Form eines Protestschrittes an höchster Stelle beraten.⁸¹ Einer öffentlichen Kundgebung wurde aber von der Konferenz vor allem aufgrund von Einwänden Kardinal Adolf Bertrams, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz,⁸² eine Absage erteilt. Eine gewichtige Rolle spielte auch die angestrebte Parallelität des Vorgehens, denn auch innerhalb der evangelischen Kirche wäre ein einheitlicher „Hirtenbrief“ aller Landeskirchen nicht durchsetzbar gewesen.

Der von Wienken vorbereitete Entwurf wurde nacheinander durch Berning und von Preysing überarbeitet, dann von Bischof Joseph G. Machens (Hildesheim) und Erzbischof Lorenz Jaeger (Paderborn) Korrektur gelesen und an „einzelnen Stellen systematisch geändert“.⁸³ Auch die evangelische Denkschrift erfuhr noch einige Änderungen durch die Kirchenführerkonferenz am 28. Oktober.⁸⁴ Die konzertierte Aktion der Kirchen kündigte Wurm dem Reichsminister Lammers in einem Schreiben vom 1. November an. Die Übergabe der evangelischen Denkschrift erfolgte dann durch Wurm am 10. Dezember 1941 in der Reichskanzlei. Einige Tage später wurde auch die katholische Denkschrift übergeben.⁸⁵

4.3. Der Text der Denkschriften

Beiden Denkschriften⁸⁶ gemeinsam ist die mit der Kritik an der NS-Kirchenpolitik verknüpfte Betonung der vaterländischen Haltung und grundsätzlichen Staatsloyalität der Kirchen. So verwies die Denkschrift der Kirchenführerkonferenz zunächst darauf, daß „die evangelische Kirche getreu ihren vaterländischen Traditionen nichts versäumt [habe], um die Opferbe-

⁸¹ Volk, Akten (wie Anm. 16), Dok. 724, S. 630 f.

⁸² Zu Bertrams zögernder Haltung in der Frage eines Hirtenbriefes siehe Volk, Episkopat (wie Anm. 1), S. 607; vgl. auch Volk, Akten (wie Anm. 16), S. 680, Anm. 4. – Zur Person siehe Ludwig Volk, Adolf Kardinal Bertram (1859–1945), in: Albrecht (Hg.), Katholische Kirche (wie Anm. 21), S. 252–263.

⁸³ Aufzeichnungen Bernings von einem Treffen mit Machens und Preysing am 8. 12. 1941 in Berlin; abgedruckt in: Volk, Akten (wie Anm. 16), Dok. 731. Nach Volk ist der Entwurf nicht erhalten.

⁸⁴ Vgl. Thierfelder, Einigungswerk (wie Anm. 55), S. 68.

⁸⁵ Der ins Auge gefaßte gemeinsame Übergabetermin am 10. 12. 1941 konnte von der katholischen Seite nicht eingehalten werden, da Bertram erst am 9. 12. von Berning den Text erhielt und noch weitere Unterschriften fehlten. Nachdem sich am 9. 12. in Breslau Bertram mit dem Wortlaut „grundsätzlich einverstanden“ zeigte, verfaßte dieser unter dem Datum des 10. 12. ein Begleitschreiben. Beide Texte wurden einige Tage später als die evangelische Denkschrift (nicht vor dem 12. 12.) in der Reichskanzlei übergeben. Vgl. Volk, Akten (wie Anm. 16), Dok. 731, S. 650, Anm. 2.

⁸⁶ Abdruck der katholischen Denkschrift bei: Volk, Akten (wie Anm. 16), Dok. 732; S. 651–658. Abdruck der evangelischen Denkschrift bei: Schäfer/ Fischer (Hgg.), Landesbischof D. Wurm (wie Anm. 76), S. 275–279, nachfolgende Zitate ebd. – Zu beiden Denkschriften siehe Roman Bleistein, Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden, in: StZ 203 (1985), S. 159–169, hier: S. 166; vgl. auch Volk, Fuldaer Bischofskonferenz (wie Anm. 78), S. 254.

reitschaft der zu ihr haltenden Volkskreise zu stärken“; nun aber seien die Gemeinden „durch harte und rücksichtslose Maßnahmen“ in eine wachsende Mißstimmung hineingetrieben“ worden. Demgegenüber sei es jedoch (besonders im Krieg) im Interesse des Staates, den Kampf gegen die Kirchen aufzugeben: „Wer jetzt innere Gegensätze aufreißt und vertieft, handelt unverantwortlich und volksschädlich. Vieles ist geschehen, was nur der feindlichen Propaganda nützen konnte; wir rechnen dazu auch die Maßnahmen zur Beseitigung der Geisteskranken und die sich steigende Härte in der Behandlung der Nichtarier, auch derer, die sich zum christlichen Glauben bekennen.“

In ähnlicher Weise erinnerte die sehr viel umfangreichere Denkschrift des Episkopats zunächst an die „immer wieder“ an die Gläubigen ergangenen Aufrufe „zu treuer Pflichterfüllung, zu tapferem Ausharren, opferbereitem Arbeiten und Kämpfen im Dienste unseres Volkes in schwerster Kriegszeit“; gleichzeitig wurde betont, daß die durch die „Bedrückung der katholischen Kirche“ entstandene „schwere Beunruhigung [...] sicherlich nicht dem Wohl des Staates dienen und darum nicht in der Absicht der Reichsregierung liegen kann.“ Ausführlicher als in der evangelischen Denkschrift werden die Angriffe auf die Kirche in der Denkschrift des Episkopats benannt. In einem ersten Abschnitt wird die Verletzung der im Konkordat vom 20. Juli 1933 zugesicherten Freiheit der Kirche angeprangert. Die Verletzung der Rechte der Kirche äußere sich in der allgemeinen Verdrängung aus der Öffentlichkeit, in der „Behinderung der Religionsausübung“ im Gottesdienst und im Religionsunterricht, in der Überwachung der Priester in Ausübung ihres Amtes und in der Inhaftierung von Geistlichen in Konzentrationslagern „ohne entsprechendes Gerichtsverfahren“, im Verbot der kirchlichen Presse und in der Schließung von Kirchen, Priesterseminaren und Klöstern: „Es ist, als wenn das Zeichen Christi, das im Jahre 313 aus den Katakomben glorreich in die Öffentlichkeit treten durfte, in die Katakomben wieder zurückgedrängt werden soll.“

In einem zweiten Abschnitt wird in aller Deutlichkeit auf die Verletzung „natürlicher Menschenrechte“ hingewiesen: Sehr viele kirchliche Besitzungen und besonders Ordenshäuser⁸⁷ seien „ohne gesetzlichen Grund durch Gewaltakte der Geheimen Staatspolizei“ enteignet worden: „Wir protestieren gegen jene Willkürakte auch um des Gemeinwohles willen.“ Insbesondere sei es „Unrecht und Gefährdung der Gemeinschaftsordnung, wenn [...] durch Gewaltakte der Geheimen Staatspolizei Männer und Frauen in großer Zahl ohne Verteidigungsmöglichkeit und ohne Beweis einer Schuld aus Heimat und Wirkungskreis vertrieben und verbannt, gefangengehalten, ja mißhandelt und ums Leben gebracht werden.“ Besonders gravierend sei die „Tötung Unschuldiger“: „Mit tiefem Erschrecken hat das christlich-deutsche Volk es vernommen, daß auf Anordnung staatlicher Stellen zahlreiche geisteskrankte Menschen, die den Heil- und Pflegeanstalten anvertraut wa-

⁸⁷ Zum sog. „Klostersturm“ vgl. *Bleistein*, Nationalsozialistische Kirchenpolitik (wie Anm. 86); *Ludwig Volk*, Nationalsozialistischer Kirchenkampf und deutscher Episkopat, in: *Klaus Götto/Konrad Reppen* (Hgg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, Mainz ³1990, S. 49–91, hier: S. 83–86.

ren, als sogenannte ‚unproduktive Volksgenossen‘ ums Leben gebracht worden sind.“⁸⁸ Mit großem Nachdruck wird schließlich eine Änderung der Kirchenpolitik gefordert. Die Mehrheit des deutschen Volkes „erwartet mit Recht eine baldige offene Stellungnahme der Reichsregierung gegen die ungerechte Bedrückung des Christentums und der Kirche. [...] Wenn die Reichsregierung auch diesmal unseren Appell mißachtet, so übernimmt sie die Verantwortung für die unheilvolle Entwicklung der Zukunft.“

4.4. Die Nachgeschichte

Abgesehen von einer Bestätigung des Erhaltes der Denkschriften reagierte weder Hitler selbst, noch Mitglieder der Reichsregierung auf die inhaltlichen Forderungen der Denkschriften.⁸⁹ Beide Kirchen hatten wenigstens mit einer Antwort Hitlers, wenn nicht mit einem Empfang gerechnet und konnten sich mit dem negativen Ergebnis nicht zufrieden geben, wie die jeweils nachfolgenden Schriftwechsel mit der Reichskanzlei zeigen. In beiden Kirchen wurden diejenigen bestätigt, die eine Veröffentlichung der Denkschriften forderten.

Auf evangelischer Seite war es Wurm, der in wiederholten Nachfragen hinsichtlich der Behandlung der Denkschrift seinen Protest gegen die Kirchenpolitik bei aller Loyalität zur Kriegsführung des Staates wiederholte: „Ist es nicht ungeheuerlich“, schrieb Wurm unter Bezug auf die Vielzahl der Einberufungen evangelischer Christen zum Kriegsdienst an Reichsminister Lammers, „wenn bei dieser Sachlage durch die Parteiagitation dem christlichen Volksteil als Lohn für alle Blutopfer und soviel tiefes Leid die Ausmerzungen von Christentum und Kirche in Aussicht gestellt wird?“⁹⁰ Am 2. März 1942 schrieb Wurm erneut an Hitler und bat ihn, zur Denkschrift Stellung zu nehmen und „dem unheilvollen Kulturkampf, den die Partei mitten im Kriege führt, ein Ende zu setzen“. Seiner Bitte verlieh er Nachdruck mit dem Hinweis, daß schon öfters „Schriftstücke, die durchaus nicht für weitere Kreise bestimmt sind, heute – selbstverständlich ohne jede Beteiligung kirchlicher Stellen – ihren Weg in die Öffentlichkeit und ins Ausland finden.“⁹¹

Nachdem auch diese Briefe ohne jede Antwort blieben, erfolgte ein Schritt in die kirchliche Öffentlichkeit. Die Kirchenführerkonferenz vom 28. April 1942 verabschiedete ein von Wurm entworfenes „Wort an die

⁸⁸ Die von gegensätzlichen Anschauungen über die Notwendigkeit eines gemeinsamen Vorgehens gekennzeichneten Positionen der Bischöfe zur Euthanasie-Aktion schildert Volk, Episkopat (wie Anm. 1), S. 600–604.

⁸⁹ Vgl. Thierfelder, Einigungswerk (wie Anm. 55), S. 69 f.

⁹⁰ Wurm an Lammers v. 18. 2. 1942; zit. nach Schäfer/ Fischer (Hgg.), Landesbischof D. Wurm (wie Anm. 76), S. 291–293. – Wurm konnte dabei als Beleg für seine Beobachtung der Parteiagitation das geheime Rundschreiben Bormanns v. 9. 6. 1941 in Abschrift seinem Brief beifügen; in diesem Rundschreiben kündigte Bormann an, daß der Einfluß der Kirchen „restlos und endgültig gebrochen werden müsse“; vgl. KJ 1933–1945, Gütersloh 1948, S. 470–72.

⁹¹ Wurm an Hitler v. 2. 3. 1942; Schäfer/ Fischer (Hgg.), Landesbischof D. Wurm (wie Anm. 76), S. 294 f, hier: S. 295.

Pfarrer und an die kirchlichen Vertretungen“, das über die Maßnahmen zur „Zurückdrängung der kirchlichen Arbeit“ und über die seitens der Kirchenführerkonferenz erfolgten Protestschritte informierte. Über den Inhalt der Denkschrift wurde jedoch nur durch ein besonders staatsloyales Zitat Mitteilung gemacht: Man bitte darum, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß „wir mit der gleichen Treue und der gleichen Einsatzbereitschaft gute Deutsche und gute evangelische Christen sein dürfen.“⁹²

Bedeutend früher als die evangelische Kirche reagierten auf katholischer Seite die Bischöfe der Paderborner und Kölner Kirchenprovinz auf das Ausbleiben einer Antwort. Am 23./24. Februar 1942 beschloß das Konveniat, daß die Eingabe durch ein in allen Kirchen zu verlesendes Hirtenwort mitgeteilt werden sollte.⁹³ Nachdem hierfür ein Entwurf⁹⁴ vorgelegt worden war, der die Denkschrift in gekürzter Form mitteilte, sahen sich sowohl der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, wie auch der Freiburger Erzbischof Gröber nicht in der Lage, diesen Beschluß mitzutragen, woraufhin eine geänderte Fassung erarbeitet wurde, die den Bedenken Rechnung tragen sollte.⁹⁵

Die revidierte Fassung des Hirtenwortes gab schließlich den Wortlaut der Denkschrift in nochmals gekürzter Form wieder, wobei nicht nur die Bezugnahmen auf die Verletzung der Konkordatsbestimmungen und alle Hinweise auf konkrete „Gewaltakte“ und „Willkürmaßnahmen“ getilgt wurden. Darüber hinaus wurde in einer neuen Einleitung der Protestcharakter der Denkschrift wesentlich abgemildert: Noch im Entwurf war die Lage der Kirche dem Kirchenvolk in aller Deutlichkeit erläutert worden; seit Jahren tobe „ein Kampf gegen Christentum und Kirche, wie er in dieser Schärfe noch nie geführt wurde“.⁹⁶ In der revidierten Fassung wurde – die reale Situation verschleiern – lediglich Klage geführt „über drückendste Gewissensnot, die im Inneren des Landes besteht“. Schließlich endet das revidierte Hirtenwort mit einem kaum zu überbietenden Appell an die Staatsloyalität der katholischen Christen – als ob nicht der eigentliche Anlaß des bischöflichen Schreibens ein Widerspruch gegen die staatliche Kirchenpolitik gewesen war: „Was wir Bischöfe heute aus schmerzlich bewegter Seele euch sagen mußten, darf aber für niemanden ein Vorwand werden, seine nationalen Pflichten zu vernachlässigen. Im Gegenteil! Mit der ganzen Autorität unseres heiligen Amtes rufen wir auch heute euch wieder zu: Erfüllet in der Kriegszeit eure vaterländischen Pflichten aufs treueste! Lasset euch von niemanden übertreffen an Opferwilligkeit und Einsatzbereitschaft! Seid treu zu unserm Volke!“⁹⁷

⁹² Schäfer/ Fischer (Hgg.), Landesbischof D. Wurm (wie Anm. 76), S. 299 f.

⁹³ Protokoll über das Konveniat der Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz, Kevelaer 23./24. 2. 1942, *Volk*, Akten (wie Anm. 16), Dok. 744; zum Beschluß siehe ebd. S. 680, Anm. 4.

⁹⁴ *Volk*, Akten (wie Anm. 16), Dok. 751/ I.

⁹⁵ Zu den Bedenken von Bertram und Gröber vgl. *Volk*, Akten (wie Anm. 16), S. 680, Anm. 4 sowie Dok. 748.

⁹⁶ *Volk*, Akten (wie Anm. 16), Dok. 751/ I, S. 700.

⁹⁷ Hirtenwort der Bischöfe der Paderborner und Kölner Kirchenprovinz v. 20. 3. 1942; abgedruckt bei *Volk*, Akten (wie Anm. 16), Dok. 751/ II.

Es zeigte sich, daß die ursprüngliche Hoffnung, ein gemeinsames Vorgehen könne das Anliegen der Kirchen bei den Machthabern nachhaltiger zu Gehör bringen, getrogen hatte. Eine nachträgliche Wirksamkeit konnten diese Eingaben, die einzelne mutige Sätze der Kritik an der weltanschaulichen Haltung und am Unrechtscharakter des NS-Staates enthielten, nicht entfalten, weil man in beiden Kirchen vor einer rückhaltlosen Veröffentlichung dieser Sätze zurückschreckte. Die Bedeutung dieser Denkschriften wird von evangelischer Seite her darin zu sehen sein, daß sich in der Kirchenführerkonferenz seit langem zum erstenmal eine Mehrheit der Kirchenleitungen zu einem gemeinsamen Protestschritt zusammenfand und daß darüber hinaus die Einsicht in gemeinsame kirchenpolitische Anliegen der beiden christlichen Kirchen gewachsen war.

5. Entwicklungen nach 1945

5.1. Fortführung des Dialogs

Nach dem Ende des nationalsozialistischen Regimes nahmen ökumenische Initiativen zunächst einen verheißungsvollen Aufschwung. Auf verschiedenen Ebenen wurde die begonnene Zusammenarbeit vertieft.⁹⁸

Zwischen einzelnen Kirchenleitungen gab es schon vor Kriegsende Gespräche mit dem Ziel, sich mit einem ökumenischen Wort nach der Kapitulation an das Kirchenvolk zu wenden. In Stuttgart war es der Gründer des Una-Sancta-Kreises Bruno Friedemann, der schon im Januar 1945 bei Landesbischof Wurm und beim Bischof von Rottenburg, Joannes Baptista Sproll, für die Idee eines gemeinsamen Wortes bei Kriegsende warb und in Geheimverhandlungen als Kurier zwischen Stuttgart und Rottenburg agierte. Friedemann hatte dabei – wie er später berichtete⁹⁹ – die Hoffnung, „daß im bevorstehenden Zusammenbruch des NS-Gewaltregimentes die beiden Kirchen Seite an Seite stehend auf dem Platz befunden würden, den im öffentlichen und privaten Leben einzunehmen die Aufgabe der Stunde sein würde.“ Sowohl Wurm als auch der Rottenburger Generalvikar Kottmann hatten die Zusammenarbeit in Aussicht gestellt, wobei die katholische Seite – „aus Vorsichtsgründen, weil man sich in Rottenburg durch die Gestapo sehr beobachtet wisse“ – bis Kriegsende noch nicht über einen konkreten Wortlaut beraten wollte. Dennoch scheiterte das Vorhaben, offenbar weil Rottenburg nun seine Position „einer fast totalen Änderung gegenüber der vereinbarten Haltung unterzogen“ hatte. Beide Bischöfe meldeten sich getrennt voneinander in der Öffentlichkeit zu Wort.¹⁰⁰ Der Wille zur Zusam-

⁹⁸ Zur Nachkriegsentwicklung der evangelisch-katholischen Beziehungen vgl. *Hans Vorster*, Das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland 1945 bis 1985, in: *Maron* (Hg.), *Evangelisch und ökumenisch* (wie Anm. 2), S. 207–227.

⁹⁹ Friedemann an Wurm v. 29. 5. 1945, 12 Seiten; LkA Stuttgart D1/ 240.

¹⁰⁰ Wurm ließ am Pfingsten 1945 von allen Kanzeln ein „Wort des Landesbischofs zur gegenwärtigen Stunde“ verlesen; abgedruckt bei *Jörg Thierfelder*, *Zusammenbruch und Neubeginn. Die evangelische Kirche nach 1945 am Beispiel Württembergs*, Stuttgart 1995, S. 17 f. Bischof Sproll äußerte sich, nachdem er Mitte Juni 1945 aus dem Exil nach

menarbeit wurde aber von Bischof Wurm in einem Schreiben an den Rottenburger Bischof im Juni 1945 im Blick auf die Vergangenheit und die Gegenwartsaufgaben nochmals hervorgehoben: „Die Bedrängung durch den gemeinsamen Feind der ganzen Christenheit, besonders auch die Ausnützung der Kriegsverhältnisse zur Unterdrückung der kirchlichen und charitativen [sic] Wirksamkeit hat durch Gottes Gnade dazu geführt, daß an Stelle früherer Reibungen und Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Konfessionen vielfach eine große Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfeleistung getreten ist. Es wird auch Ihr Anliegen sein, daß das künftig so bleiben möge.“¹⁰¹

Was in Württemberg nicht gelang, glückte in anderen Landeskirchen: In Hessen wurde eine gemeinsame Erklärung der katholischen und evangelischen Kirche zum Kriegsende veröffentlicht.¹⁰² In Bayern wandten sich die Bischöfe Faulhaber und Meiser mit gemeinsamen Denkschriften an die Militärregierung.¹⁰³

Die theologische Arbeit auf höchster Ebene wurde in der Nachkriegszeit fortgeführt durch eine von Wilhelm Stählin, nunmehr Bischof in Oldenburg, und Erzbischof Jaeger (Paderborn) ins Leben gerufene regelmäßige „Konferenz katholischer und evangelischer Theologen zur Erörterung kontrovers-theologischer Fragen“. Diese Konferenz tagte regelmäßig ab April 1946 zweimal, später einmal jährlich mit offizieller Zustimmung der Fuldaer Bischofskonferenz und unterstützt durch die Kanzlei der EKD.¹⁰⁴

Auch auf anderen Ebenen arbeiteten die Kirchenleitungen zusammen: Die Einsicht, daß die Not der Nachkriegszeit nur durch gemeinsame Anstrengungen zu bewältigen war, führte zur Gründung von Arbeitsgemeinschaften zwischen Innerer Mission und Caritas auf landeskirchlicher Ebene.¹⁰⁵ Zu einer Zusammenarbeit in einem gemeinsamen „Hilfswerk“ auf

Rottenburg zurückgekehrt war, erst Ende August in der Öffentlichkeit, zunächst in mehreren Vorträgen zur katholischen Jugend; vgl. *Joachim Köhler (Hg.)*, *Katholiken in Stuttgart* (wie Anm. 24), S. 101.

¹⁰¹ Wurm an Sproll vom 9. 6. 1945; LkA Stuttgart, Altreg. 513/ II.

¹⁰² Gemeinsame Erklärung der Kirchen in Hessen, Mainz, den 26. 7. 1945; LkA Stuttgart D1/ 240.

¹⁰³ Vgl. *Ludwig Volk* (Bearb.), *Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. VI: 1943–1945, Mainz 1985 (VKZG A 38), Dok. 1006a u. Dok. 1066.

¹⁰⁴ Zu Gründung und Zielsetzung des ökumenischen Arbeitskreises, der in der Anfangszeit nach den Gründern bzw. dem Tagungsort auch Jaeger-Stählin-Kreis oder Paderborner Kreis genannt wurde, siehe *Barbara Schwahn*, *Der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975*, Göttingen 1996 (FSÖTh 74), hier: S. 17–24. Vgl. ebd. S. 22, zum Verhältnis zur Una-Sancta-Bewegung: „Landläufig wird der ÖAK [ökumenische Arbeitskreis; d. Verf.] in die während und nach dem Krieg aufgekommene Una-Sancta-Bewegung eingeordnet. Er muß jedoch infolge seiner Entstehung, seiner Anbindung an die Kirchenleitungen und vor allem infolge seines Charakters und seiner Zielsetzung zumindest deutlich von der Una-Sancta-Bewegung im engeren Sinne unterschieden werden“. Vgl. zur Gründungsgeschichte auch *Stählin*, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 554 f.

¹⁰⁵ Bereits wenige Wochen nach Kriegsende wurde in Hannover – noch vor Gründung des Evangelischen Hilfswerkes im August 1945 – eine Arbeitsgemeinschaft gegründet, in der Innere Mission und Caritas zusammenarbeiteten, um Geld- und Sach-

„nationaler Ebene“ kam es nicht, obwohl es Überlegungen hierzu von seiten Eugen Gerstenmaiers gab.¹⁰⁶ Besonders in der Frage der Unterbringung von Flüchtlingen war man zur Zusammenarbeit gezwungen, denn die Behörden nahmen bei der Zuteilung von Flüchtlingskontingenten auf die konfessionelle Zusammensetzung von Bevölkerung und Flüchtlingen keine Rücksicht. Trotz vieler Schwierigkeiten und Konflikte ergaben sich auch konkrete Formen der Zusammenarbeit, etwa in der gegenseitigen Benutzung von Kirchengebäuden in Diasporagebieten, und Begegnungen zwischen den Konfessionen, die das jeweils eigene kirchliche Leben befruchteten.¹⁰⁷

Das Näherrücken der Konfessionen im Dritten Reich hatte seine Auswirkungen auch auf die Neuformierung des politischen Lebens nach Kriegsende. Schon im politischen Widerstand gegen Hitler hatten Katholiken und Protestanten an Neukonzeptionen für das Nachkriegsdeutschland zusammengearbeitet, z.B. im „Kreisauer Kreis“ und im „Freiburger Konzil“.¹⁰⁸ Jetzt entstanden in einzelnen Städten interkonfessionelle Arbeitsgemeinschaften. In Freiburg bildete sich eine „Christliche Arbeitsgemeinschaft“, in der sich Katholiken und Protestanten „mit wöchentlicher Aussprache zwecks Vorschlägen zur praktischen Behebung der ärgsten täglich wachsenden Nöte“ trafen. Einer ihrer Initiatoren, der Rechtsprofessor Erik Wolf sagte dazu: „Für politische Neubildungen halten wir uns ganz offen (insbesondere nach links), nehmen deshalb keine früheren Politiker und Parteimänner (vor 1933) auf.“¹⁰⁹ An anderen Orten, wie etwa Stuttgart, trafen sich frühere Politiker des Zentrums mit solchen des Christlich-Sozialen Volksdienstes und gründeten die Christlich-Soziale Volkspartei. Sie nannte sich seit Januar 1946 Christlich-Demokratische Union.¹¹⁰ Ganz bewußt verzich-

spenden zu verteilen und Flüchtlingsunterkünfte zur Verfügung zu stellen; LkA Hannover, Best. E2a 1551. – Zur Gründung des Hilfswerkes der EKD vgl. allg. *Johannes Michael Wischnath*, Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission, Göttingen 1986 (AKZG B 14).

¹⁰⁶ Vgl. hierzu *Thierfelder*, Zusammenbruch und Neubeginn (wie Anm. 100), S. 132 f.

¹⁰⁷ Vgl. *Thierfelder*, Zusammenbruch und Neubeginn (wie Anm. 100), S. 124–127.

¹⁰⁸ Vgl. *Joachim Köhler/Jörg Thierfelder*, Anpassung oder Widerstand? (wie Anm. 23), S. 83 f. – Zum „Freiburger Konzil“ als einem der drei Freiburger Arbeitsgemeinschaften im Widerstand siehe *Dagmar Rübsam-Haug*, Widerstand und Nachkriegsplanung. Der „Freiburger Kreis“ als Beispiel kirchlich-akademischen Widerstands gegen den Nationalsozialismus, in: *Schnabel* (Hg.), Formen des Widerstandes (wie Anm. 23), S. 114–123, hier: S. 114 u. ebd. Anm. 4 (Lit.). – Zum Kreisauer Kreis siehe v.a. *Roman Bleistein* (Hg.), Dossier: Kreisauer Kreis. Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Frankfurt 1987.

¹⁰⁹ *Gerhard Besier/Hartmut Ludwig/Jörg Thierfelder/Ralf Tyra* (Hgg.), Kirche nach der Kapitulation, Bd. 2, Stuttgart 1990, S. 50.

¹¹⁰ Zur Frühgeschichte der CDU vgl. *Winfried Becker*, CDU und CSU 1945–1950. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei, Mainz 1987 (Studien zur politischen Bildung 13); *Rudolf Uertz*, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949 (Schriftenreihe der VZG 43), Stuttgart 1981.

teten diejenigen, die sich für eine interkonfessionelle Partei einsetzten, auf die Wiederbelebung der alten konfessionellen Parteien¹¹¹ und wußten sich dabei unterstützt durch katholische Kirchenmänner wie Erzbischof Gröber oder durch Vertreter der evangelischen Kirche, die nach der Kirchenkonferenz von Treysa 1945 im „Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben“ ausdrücklich solche Bestrebungen begrüßten, die „ein politisches Zusammengehen beider Konfessionen auf dem Boden christlicher Union [...] ermöglichen.“¹¹² Dieser Satz traf freilich auf heftige Kritik bei anderen Vertretern der evangelischen Kirche, z.B. bei Hermann Diem, der darin die Gefahr sah, daß die Kirche „selbst Partei [werde] und sich auf einen bestimmten politischen Kurs“ festlege.¹¹³

5.2. Die Una-Sancta-Bewegung nach 1945

Einen kräftigen Aufschwung erlebte die Una-Sancta-Bewegung in der Nachkriegszeit¹¹⁴ nicht zuletzt durch den Wegfall der ständigen Beobachtung und Bedrohung der Arbeit durch das NS-Regime und durch die im Krieg gewachsene Sehnsucht nach einem nachhaltigen Frieden, auch zwischen den Konfessionen. Eine Darstellung aus dem Jahre 1949 spricht von zehntausend in der Una-Sancta-Bewegung engagierten Christen.¹¹⁵

In Stuttgart wuchs die Zahl der Kreise in der Nachkriegszeit auf vier Hauskreise, zwei themenorientierte Arbeitskreise und einen Jugendkreis; außerdem wurden mehrere Vortragsveranstaltungen und eine jährliche „Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung der getrennten Brüder“ ins Leben gerufen.¹¹⁶ Die erste Tagung nach Kriegsende setzte die Arbeit der er-

¹¹¹ Auch der Christlich-Soziale Volksdienst verstand sich als „betont evangelische Gruppierung“, vgl. Eberhard Röhm/ Jörg Thierfelder, Die evangelischen Landeskirchen von Baden und Württemberg in der Spätphase der Weimarer Republik und zu Beginn des Dritten Reiches, in: Thomas Schnabel (Hg.), Die Machtergreifung in Südwestdeutschland. Das Ende der Weimarer Republik in Baden und Württemberg 1928–1933, Stuttgart 1982 (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs 6), S. 219–256, hier: S. 228.

¹¹² Der Text ist in Treysa nicht als Beschluß der Kirchenkonferenz verabschiedet worden, vgl. Besier/Ludwig/Thierfelder (Hgg.), Kompromiß (wie Anm. 56), Dok. 45 (zur Textgeschichte). Siehe auch Kurt Nowak, Gerhard Ritter als politischer Beobachter der EKD (1945–1949), in: Victor Konzernius/ Martin Greschat/ Hermann Kocher (Hgg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünningen/Bern (Schweiz) 1985, Göttingen 1988, S. 235–256, hier: S. 239.

¹¹³ Interview mit Radio Stuttgart am 24. 2. 1946, in: Hermann Diem, Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat, Stuttgart 1974, S. 166 f.

¹¹⁴ Die Geschichte der Una-Sancta-Kreise nach 1945 ist noch nicht geschrieben. Immerhin liegt für den Stuttgarter Una-Sancta-Kreis eine ungedruckte wissenschaftliche Arbeit vor: Claudia Klozenbücher, Auf dem Weg zur Una Sancta. Die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Stuttgart, wissenschaftliche Arbeit im Fach Katholische Theologie (Lehramt an Gymnasien), Tübingen 1989.

¹¹⁵ Edgar Grueber, Das ökumenische Gespräch. Seine Geschichte und Entwicklung, Luzern 1949, S. 17.

¹¹⁶ Vgl. Klozenbücher, Auf dem Weg (wie Anm. 114), S. 16–37.

sten Tagung aus dem Jahre 1943 fort und war von mehr als 50 Teilnehmern besucht.¹¹⁷ In einem Bericht hieß es: „Das enge Zusammensein sollte dem gegenseitigen Verstehen dienen. Der eine Tag begann mit der kath. Messe, in die zuvor eine feinsinnige Einführung gegeben wurde. Am zweiten Morgen wurde ein Abendmahl in der Form der Deutschen Messe gehalten. Je zwei evang. und katholische Redner hielten Vorträge. Sie und die Aussprachen halfen manche Fremdheit, manches Mißverständnis und Mißtrauen zu beseitigen.“¹¹⁸

Die Una-Sancta-Arbeit wie auch die gesamte ökumenische Arbeit überhaupt stießen auch auf Kritik und erlebten schwere Belastungen. Typisch für viele andere Beispiele der Kritik an ökumenischer Arbeit ist der Vorwurf „katholisierender Neigungen“,¹¹⁹ den sich Wilhelm Stählin nach seiner Amtseinführung als Oldenburger Bischof in einem anonymen Flugblatt eines Pfarrers gefallen lassen mußte.¹²⁰ Stählin antwortete darauf in einem Rundschreiben mit dem Titel „Was sind katholisierende Tendenzen?“, in dem er schrieb: „Wer vor ‚katholisierenden Neigungen‘ warnt, muß sich ernsthaft fragen lassen, wogegen er eigentlich kämpft; [...] ob er kämpft gegen ein Erbe, das ihm unbekannt geworden ist, vielleicht sogar gegen die echte Substanz des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche, von der er sich so weit entfernt hat, daß er sie für katholisch hält.“¹²¹

Während die Kritik aus den Gemeinden noch Gelegenheit zur Auseinandersetzung bot, schien ein kirchenamtliches Verbot des Vatikans die Una-Sancta-Arbeit entscheidend zu schwächen: In einem „Monitum“ der „Obersten Heiligen Kongregation des Heiligen Offiziums“ in Rom vom 5. Juni 1948 wurde – wenige Wochen nach der Amsterdamer Kirchenkonferenz, auf der sich der Ökumenische Rat der Kirchen konstituiert hatte – Laien und Geistlichen mitgeteilt, daß es verboten sei, an ökumenischen Versammlungen, auf denen Glaubensfragen behandelt würden, teilzunehmen, geschweige denn diese vorzubereiten.¹²² Das Monitum – eine Erinnerung an die Grundsätze der Enzyklika „Mortalium animos“ von 1928 – führte zunächst zu einem deutlich bemerkbaren Einbruch der bisherigen Arbeit: Eine im Sommer 1948 geplante überregionale ökumenische Tagung in Seeshaupt am Starnberger See wurde abgesagt, da mit einem Verbot gerechnet wurde; die Tagungsarbeit wurde zunächst aufgegeben und man beschränkte sich auf Hauskreise, von denen nicht wenige ihre Arbeit für einige Zeit

¹¹⁷ Siehe *Thierfelder*, Zusammenbruch und Neubeginn (wie Anm. 100), S. 80–82. Zu den Tagungsteilnehmern gehörten u.a. Pfarrer Rudolf Daur, Fabrikant Bruno Friedemann, Professor Friedrich Delekat und Ministerialdirektor Hermann Gögler.

¹¹⁸ Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg v. 7. 7. 1946.

¹¹⁹ Den Vorwurf der „Katholischmacherei“ bekam auch Pfarrer Rudolf Daur aus seiner Stuttgarter Gemeinde heraus zu hören; vgl. *Thierfelder*, Zusammenbruch und Neubeginn (wie Anm. 100), S. 82 f.

¹²⁰ Vgl. *Stählin*, *Via Vitae* (wie Anm. 4), S. 431 f.

¹²¹ Gesetz- und Verordnungsblatt für die Evangelische Kirche in Oldenburg, Nr. 4/1946 v. 5. 7. 1946.

¹²² Zum „Monitum“ und seinen Auswirkungen vgl. *Köhler* (Hg.), *Katholiken in Stuttgart* (wie Anm. 24), S. 86; *Klozenbücher*, *Auf dem Weg* (wie Anm. 116), S. 44–56.

ruhen ließen.¹²³ Die durch das rigide Verbot hervorgerufene Unsicherheit über den weiteren Weg der Una-Sancta-Arbeit wurde zwei Jahre später durch eine „Instruktion“ wenigstens teilweise aufgehoben, in der nun ökumenische Gespräche über Glaubensfragen an die Genehmigung der Diözesanbischöfe gebunden wurden.¹²⁴

In der Zwischenzeit hatte man es in Una-Sancta-Kreisen bereits verstanden, dem „Monitum“ eine günstige Auslegung zu geben, wie der katholische Pfarrer Hermann Breucha berichtete: „Gewiß, auch wir waren über seinen Ton und noch mehr über seine Art der Propagierung überrascht, sagten uns jedoch gleich von Anfang an, daß man [...] sich durch den römischen Kurialstil nicht irritieren lassen dürfe. Tatsächlich haben in der Folgezeit mündliche und schriftliche Kommentare sowie das wirkliche Verhalten Roms in Einzelfällen gezeigt, daß das Monitum nicht jede Una-Sancta-Arbeit verhindern und verbieten wollte. Es wollte auf diesem Gebiet vielfach zu beobachtendem Wildwuchs Inhalt gebieten und die Una-Sancta-Arbeit unter eine straffere Führung und Kontrolle der Bischöfe und des Apostolischen Stuhles bringen.“¹²⁵

Auch wenn die ursprünglich als „Bewegung“ entstandenen ökumenischen Gesprächskreise nun durch das Eingreifen Roms in kanalisierte Bahnen gelenkt wurden und eine gewisse Ernüchterung über Möglichkeiten des Aufeinanderzugehens von Katholiken und Protestanten eingekehrt war, so nahm doch die Intensität der Gespräche in den einzelnen Kreisen nicht ab. Ein vorläufiges Fazit aus der Arbeit in der Una-Sancta-Bewegung zog Rudolf Daur in einer Predigt: „Was kommt bei unserer ganzen Una-Sancta-Arbeit heraus? Keine Konversionen. Es werden nicht Evangelische zu Katholiken gemacht oder umgekehrt. Wir haben auch keine Formel geprägt, mit der diese oder jene Streitfrage geklärt und beseitigt worden wäre, wir haben keinen Antrag auf Einigung oder auch nur Einigungsverhandlungen an die beiderseitigen Kirchenleitungen gestellt. Nichts dergleichen. Es ging, es geht uns um viel Schlichteres. Zunächst einmal einfach darum, einander besser kennenzulernen, ‚Affekte abzubauen‘, wie sehr gut gesagt wurde, Affekte, die oft trennender sind als Anschauungen. Wir haben manche Fremdheit, manches Mißverständnis und Mißtrauen beseitigt und wollen darin fortfahren. Wir haben voneinander gelernt und wollen weiter voneinander lernen in Ehrfurcht vor des andern Art und geschichtlicher Führung [...]. [Wir] werden dabei immer katholischer in dem Sinn, in dem die Reformatoren katholisch waren und sein wollten, allumfassend, der ganzen Christenheit verpflichtet, dem König zu eigen, der ein Herr ist aller Herren, und darum in Liebe verbunden mit allen, die ihn liebhaben.“¹²⁶

¹²³ Vgl. *Klozenbücher*, Auf dem Weg (wie Anm. 114), S. 32, 50 f u. 56.

¹²⁴ Ebd., S. 52 f.

¹²⁵ Vortrag von Pfarrer Hermann Breucha unter dem Titel: „Ökumene oder Una Sancta“, S. 19 f; zit. nach *Klozenbücher* (wie Anm. 114), S. 49.

¹²⁶ Stadtpfarrer Rudolf Daur, Predigt in der Markuskirche Stuttgart, 5.5.1946; zit. nach *Köhler (Hg.)*, Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 24), S. 88.

6. Zusammenfassung

In der Kriegszeit wurden die evangelisch-katholischen Gespräche intensiviert; sie wurden vornehmlich an der kirchlichen Basis geführt. Die evangelischen und katholischen Kirchenleitungen reagierten im allgemeinen mit Zurückhaltung in der Beurteilung, ja auch mit offener Kritik auf diese Bewegung. Die evangelischen Gesprächsteilnehmer sahen sich durch den Dialog auch verunsichert und glaubten, zunächst eine gemeinsame Linie in den eigenen Reihen finden zu müssen. Ein gemeinsamer Schritt der beiden Kirchenleitungen, die koordinierte Abfassung von Denkschriften, machte das große Interesse am Aufbau einer einheitlichen kirchlichen Abwehrfront angesichts der Bedrohung durch das NS-Regime deutlich.

Auch wenn die ökumenischen Pioniere, die sich für den evangelisch-katholischen Dialog einsetzten, in ihren Kirchen eine Minderheit waren, sollte ihre Bedeutung für die „spürbare klimatische Veränderung in den traditionellen Beziehungen der beiden Großkirchen“, ¹²⁷ die sich in und nach der Zeit des Nationalsozialismus zeigte, nicht unterschätzt werden.

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Siegfried Hermle, Dietrich-Bonhoeffer-Platz 1, 70839 Gerlingen

Dekan Dr. Reiner Marquard, Philipphöhe 9, 64625 Bensheim

Vikar Christoph Mehl, Denkendorfer Straße 5, 71636 Ludwigsburg

Prof. Dr. Jörg Thierfelder, Im Greut 29/3, 73770 Denkendorf

¹²⁷ *Eugen Gerstenmaier*, *Streit und Frieden hat seine Zeit*, Frankfurt ²1982, S. 176.

Literarische Berichte und Anzeigen

Reformation und Neuzeit

Erich Kleineidam: Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil II: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461–1521 (= Erfurter theologische Studien 22), Leipzig (St. Benno-Verlag) 1992, 26, 399 S., kt., ISBN 3-7462-0603-0.

Als letzten der vier Bände seiner Erfurter Universitätsgeschichte (vgl. die Besprechungen in ZKG 100 [1989] 115–117 und 104 [1993] 233–235) hat der greise Autor nun auch den II. Band überarbeitet und 1992 im Druck herausgebracht. Der Band, der die Zeit von 1461 bis 1521 behandelt, ist in erster Auflage 1969 im gleichen Verlag erschienen. Der Umfang des Bandes entspricht dem der ersten Auflage, obwohl Kl. die Literatur der letzten gut 20 Jahre gewissenhaft eingearbeitet hat. Auch der Aufbau des Werkes wurde nicht wesentlich verändert. Doch ist das Inhaltsverzeichnis nunmehr ausführlicher gestaltet. Dies zeigt sich auch darin, daß der Stoff des bisherigen 9. Kapitels auf die Kapitel 9, 11 und 12 verteilt wurde.

Der erste Abschnitt des Bandes (S. 3–266) bietet die Darstellung der Universitätsgeschichte in den angegebenen 60 Jahren. Auch in diesem 2. Band stellt Kl. die Erfurter Universitätsgeschichte in den Rahmen der politischen, kirchlichen und religiösen Ereignisse der Zeit. Ein wichtiges Anliegen ist es ihm, die geistige Physiognomie der Universität und ihre Beeinflussung durch die verschiedenen geistigen Strömungen zu erfassen. An verschiedenen Beispielen weist er nach, wie stark die theologische und philosophische Fakultät auf die *Via moderna* ausgerichtet waren. Ein eigenes Kapitel ist den damals an der Universität blühenden mathematischen und astronomischen Studien gewidmet. Ausführlich handelt Kl. vom Frühhumanismus in Erfurt und kann in der 2. Auflage seine Ausführungen über Erfurter Studenten in Italien mit den Ergebnissen neuer Forschungen A. Sottili's, Turin, ergänzen.

Die letzten zwei Jahrzehnte des 15.

Jahrhunderts brachten der Stadt Erfurt politischen und wirtschaftlichen Niedergang, was auch die Universität und ihre Fakultäten nicht unberührt ließ und deren Verhältnis zur Stadt weniger glücklich als in der vorhergehenden Zeit gestaltete. In einem weiteren Kapitel handelt der Autor von den „religiösen Verfestigungen“ und der „religiösen Unruhe“ jener Jahrzehnte: In der Theologie wurde das bisherige Ausbildungssystem hinterfragt und Aristoteles der Kampf angesagt. Wiederholt mußte die Universität zu Exzessen der Volksfrömmigkeit und zum Schwärmertum Stellung nehmen. Der ehemalige Erfurter Professor Johannes von Wesel wurde 1479 wegen unkirchlicher Lehren durch ein Mainzer Inquisitionsgericht verurteilt. Gleichzeitig zeigte sich in Erfurt eine Krise des klösterlichen Lebens; in vielen der Männerklöster – der reformierte Augustinerkonvent ausgenommen – war das geistig-religiöse Leben erschlaft. In einem Kapitel über die Universitätsgründungen dieses Zeitraumes konnte Kl. in der 2. Auflage, gestützt auf neuere Studien J. Pinborgs, noch die von Kopenhagen aus dem Jahr 1479 anfügen, deren Anfänge ebenfalls einen ansehnlichen Einfluß der Erfurter Universität erfuhren. Sie hatte freilich zur Folge, daß Studenten aus den nordischen Ländern in Erfurt sehr selten wurden. Ein eigenes Kapitel, das nur der 2. Auflage beigegeben ist, handelt auch über die Universitätsgründungen von Wittenberg und Frankfurt/Oder. Während die zweite für Erfurt keine Einbuße bedeutete, wurde die erste, wie Kl. in seiner Neuauflage mit Recht betont, für die Erfurter Universität eine Gefahr, einmal wegen der geschickten Berufungspolitik des Kurfürsten Friedrich des Weisen, sodann durch den Generalvikar der Augustiner-Observanten Johannes von Staupitz, der im Laufe von 20 Jahren mehr als 100 Studenten der Klöster seiner Kongregation nach Wittenberg zur Ausbildung sandte.

Die restlichen rund 120 Seiten des ersten Abschnitts beschäftigen sich mit den letzten Jahrzehnten der in dem Band behan-

delten Periode. Es war eine Zeit des Umbruchs von gewaltigem Ausmaß. Die mittelalterlichen gesellschaftlichen Strukturen begannen zu zerfallen. „Nicht nur ein neuer *modus loquendi*, sondern auch ein neuer *modus cogitandi* und *modus vivendi*“ suchten sich durchzusetzen. Die wirtschaftliche und finanzielle Lage der Stadt verschlechterte sich immer mehr, auch wenn das Ansehen der Universität einstweilen noch ungebrochen war und ihre ehemaligen Schüler als Bischöfe, als Kanzler und Rechtsberater von Fürsten und Städten, auch als Professoren an anderen Universitäten für sie eine gute Empfehlung bedeuteten. Immer stärker zeigte sich an der Universität der Einfluß des Humanismus. Dessen aggressivem Drängen folgten Unruhen zwischen Bürgern und Studenten. Die festgefügte Ordnung des Universitätsbetriebes war in Auflösung. Auch lähmte 1505 eine furchtbare Pest das gesamte Leben der Universität. Die Koexistenz von Scholastik und Humanismus fand ihr Ende. Im August 1510 kam es zu einem ersten Tumult zwischen Studenten und Landsknechten, der zur Plünderung des Collegium maius der philosophischen Fakultät führte und für die Universität einen schweren Schock bedeutete. Es folgte der erbittert geführte Streit um Reuchlin, in den der Erfurter Kreis um Mutianus Rufus mit den bekannten „*Epistolae obscurorum virorum*“ von 1515 eingriff; einzelne der Briefe sparten auch nicht mit Kritik an Erfurter Verhältnissen, insbesondere an der im Universitätsbetrieb noch herrschenden scholastischen Methode und an der üblichen jährlichen Quodlibetdisputation.

Die letzten vier Jahre der Universitätsgeschichte dieser Periode hat der Verfasser unter die Überschrift gestellt: „Die Universität im Zeichen des Erasmus und Martin Luthers 1517–1521.“ Beide haben nach Kl. „als Leitbilder“ die folgenden Jahre der Universitätsgeschichte bestimmt und geprägt. Der Humanismus an der Universität machte weiterhin Fortschritte, zumal als der gefeierte Dichter Eoban Hessus offizieller Universitätslehrer wurde. Gleichzeitig wuchs der Einfluß des Erasmus auf die Erfurter Universität, auch auf alterfahrene Theologen wie Truttfetter und Bartholomäus von Usingen. In der Erfurter Theologie kam es zu einem durchgreifenden „Methodenwechsel“. Man bemühte sich von jetzt an um die Kenntnis der biblischen Sprachen, auch des Griechischen und Hebräischen und um das Studium der Kirchenväter. In Erfurt erschien 1519 eine Anleitung des Erasmus zum Lesen der

Heiligen Schrift mit dem Titel „*Paraclesis*“, 1520 auch deren deutsche Übersetzung. Die Hochschätzung der Erfurter Humanisten für Erasmus zeigte sich im Herbst 1518, als Eoban Hessus nach Löwen reiste mit vielen Huldigungsbriefen der Erfurter, die Erasmus einzeln beantwortete. Nicht weniger bedeutsam war die Reise des damaligen Erfurter Universitätsprofessors Justus Jonas im April des folgenden Jahres, der Erasmus auch Briefe des Kurfürsten Friedrich des Weisen und Martin Luthers überbrachte. Im Wintersemester 1519/20 erfolgte an der Erfurter Universität eine Studienreform im Sinn des Humanismus, wobei auch Lektorenstellen für lateinische Grammatik, für die „*litterae humaniores*“ wie Quintilian und für Griechisch eingerichtet wurden.

Was Martin Luther betrifft, so verweist Kl. einleitend in seiner neuen Auflage auf die „anspruchswosen, frommen Erbauungsschriften“ des Wittenberger Augustiners aus diesen Jahren, die aufbauen und „ins Herz treffen“ wollten, die deshalb von Polemik und theologischer Begriffssprache absahen und „doch schon von einer neuen großen Theologie getragen“ waren, Schriften, welche Luther die Herzen des einfachen Volkes, aber auch des gebildeten Bürgertums und selbst des Adels gewannen. Ausführlich handelt Kl. von der Erfurter Reaktion auf Luthers Thesen „*Contra theologiam scholasticam*“ vom Herbst 1517, die ziemlich negativ war, und auf die 95 Thesen zum Ablauf vom Allerheiligenfest des gleichen Jahres; ferner von der Heidelberger Disputation und von der Ablehnung der „*theologia crucis*“ Luthers durch seine von ihm geschätzten Erfurter Lehrer Truttfetter und Usingen; von der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, für die der Erfurter Universität das Schiedsrichteramt übertragen, jedoch von ihr abgelehnt wurde; von Erfurter Reaktionen gegen die Bulle „*Exurge Domine*“ vom 15. Juli 1520; schließlich von dem ehrenvollen Empfang Luthers in Erfurt durch große Teile der Bevölkerung und der Universität, dem aber ein unerwünschtes Nachspiel von Seiten der Stiftsdekane von St. Marien und St. Severi folgte. Bei alledem hat sich Kl. bemüht, die Ergebnisse der reichen Lutherliteratur der achtziger Jahre zu berücksichtigen, kam aber zu der Feststellung, daß sie für die Erfurter Universitätsgeschichte „kaum neue Erkenntnisse“ brachte (S. VII).

Kl. schließt seine Darstellung der Universitätsgeschichte mit den Ereignissen des Jahres 1521. Die vielfachen Krisenerscheinungen der Zeit führten auch in Er-

furt zu langdauernden Unruhen der Studenten, die im April 1521 die Häuser von Geistlichen plünderten und, verstärkt durch jugendliche Handwerker und Bürger, zwei Monate später alle Häuser der Kanoniker und Vikare stürmten und plünderten, ohne daß der Stadtrat etwas dagegen unternahm. Martin Luther wie auch ein Großteil der Humanisten waren gegen diese Aufstände. Zu allem Unglück kam in diesem Sommer noch eine neue Pestwelle über die Stadt. Die Mehrzahl der Universitätsprofessoren und der Studenten verließen die Stadt und kehrten auch nach dem Abklingen der Seuche nicht wieder zurück. Denn die Unruhen unter den Studenten dauerten an. Ein geregelter Universitätsbetrieb war auf Jahre hinaus nicht möglich. Der Autor schließt: „Das Schicksal der Universität Erfurt war besiegelt ... Die große Zeit der Erfurter Universität, dieses „einzigartige und ausgezeichnete Kleinod, das einst so viele hervorragende Männer erzogen hat, daß es ganz Deutschland mit Gelehrten reichlich versah“, wie Bartholomäus von Usingen 1522 rückschauend sagte, war enggültig zu Ende.“ (S. 265 f.).

Der zweite, wesentlich kürzere Abschnitt des Bandes (S. 269–374) befaßt sich mit den vier Fakultäten der Universität in dem angegebenen Zeitraum 1461–1521. Er bietet für die theologische, juristische und medizinische Fakultät auch erschöpfende Listen der Doktoren und Lehrstuhlinhaber. Den einzelnen Namen hat der Verfasser ziemlich erschöpfende biographische Notizen, auch Hinweise auf ihre erhaltenen Schriften und auf einschlägige Literatur beigelegt. Für die philosophische Fakultät findet man in dieser zweiten Auflage erstmals ein volles Verzeichnis der rund 750 Magistri des angegebenen Zeitraums. Doch mußte Kl. in diesem Fall, wie er im Vorwort bedauernd mitteilt, „aus Raumgründen“ auf biographische Notizen und Literaturangaben verzichten. – Den Abschluß bilden gründlich gearbeitete Register der Sachen, Personen und Autoren. Man wird dem Autor dankbar sein, daß er in der zweiten Auflage auch ein Register der modernen Autoren beigegeben hat.

Ein paar kleine Ergänzungen, die sich aus Veröffentlichungen der allerletzten Jahre zu einigen theologischen Magistri der Erfurter Universität aus diesem Zeitraum ergeben, seien beigelegt. Eine Korrektur zum Schrifttum des Johannes von Paltz ergibt sich aus dem 1989 erschienenen dritten Band seiner Werke (der Band erschien wohl erst nach Abschluß der Ar-

beit Kl.s an seiner neuen Auflage; vgl. das vom 31. 3. 1989 datierte Vorwort). Die beiden vom Rezensenten seinerzeit entdeckten anonymen Erfurter „Collationes in synodo“ von 1488 und 1489 sind im Appendix (S. 454–494) des erwähnten Bandes kritisch ediert und aufgrund einer neustens aufgefundenen Zurschrift der ersten Collatio in der Gießener Handschrift 696 dem angesehenen Erfurter Prediger und Magister der Theologie aus dem Weltklerus Sebastian Winman von Oschatz († 1510) zugeeignet worden; sie sind somit bei Paltz (Kl. S. 283) zu streichen und bei Winman (S. 287) einzufügen. Nebenbei sei bemerkt, daß Winman im Personenregister der ersten und auch der zweiten Auflage fehlt.

Über das Autograph des Bartholomäus von Usingen, das sich heute in der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/Main unter der Signatur Dombibl. B 29 befindet (siehe Kl. S. 290 und 301), existiert jetzt eine umfangreiche Untersuchung vom Rezensenten: „Ein Manuskript des Bartholomäus von Usingen OSA († 1532) mit unbekannten Predigten des Andreas Proles OSA († 1503), des Johannes Drolmeyer OSA († vor 1505) und anderer Erfurter Prediger“, in: *Anal. Aug.* 58 (1995) 5–43. – Über sechs weitere Handschriften des Usingen, die sich nachweislich noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts in der Bibliothek des Würzburger Augustinerklosters befanden, die aber spätestens seit 1824 verschollen sind, berichtet ebenfalls der Rezensent in seinem Aufsatz „Der Verlust der Manuskripte des nichtsäkularisierten Würzburger Augustinerklosters in den Zeiten der Säkularisation“, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 56 (1994) 379–390, hier 385 f.

Was der Rezensent schon 1989 bei seiner Besprechung des überarbeiteten ersten Bandes hervorgehoben hat, gilt in gleicher Weise für diesen zweiten Band: Mit umfassender Kenntnis der historischen Quellen und der weitverzweigten Literatur, auch unter Berücksichtigung vieler einschlägiger mittelalterlicher Manuskripte hat der Verfasser für die Zeit der Spätscholastik, des Humanismus und der Reformation hier ein Werk vorgelegt, an dem kein Historiker, der über diese Geistesströmungen in Deutschland handelt, unbeachtet vorbeigehen kann. Und für die Geschichte der deutschen Universitäten wird Kl.'s vierbändige Erfurter Universitätsgeschichte auf lange Zeit einen Markstein bedeuten.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Christine Shaw: *Julius II. The Warrior Pope*, Oxford/Cambridge, Mass. (Blackwell) 1993, 8, 360 S., Ln., geb., ISBN 3-631-16738-2.

Die Autorin ist durch ihre Dissertation zur politischen Rolle der Orsini im Kirchenstaat zwischen 1480 und 1534 (Oxford 1983) als Kennerin der politischen Geschichte des Papsttums um 1500 ausgewiesen. Mit der weitgehenden Fundierung der anzuzeigenden Arbeit auf unveröffentlichtem Aktenmaterial, besonders des Archivio Segreto Vaticano, des Archivio Gonzaga in Mantua und des Archivio Sforzesco in Mailand stellt die Autorin auch ihre Kennerschaft der einschlägigen Quellen unter Beweis.

Das Renaissancepapsttum steht für eine der schillerndsten und bewegtesten Epochen in der Geschichte der katholischen Kirche, und die meisten seiner Päpste gehörten bereits bei den Zeitgenossen wie bei den Historikern zu den am heftigsten umstrittenen Stellvertretern Petri. Mit Julius II. widmet sich die Verf. einem Papst, der positive und vor allem negative persönliche Eigenschaften mit einer gewalttätigen militärischen Politik verband, die das Renaissancepapsttum verdunkeln.

Giuliano della Rovere wurde 1443 in der Nähe von Savona geboren und machte während des Pontifikats Sixtus' IV. rasch Karriere als päpstlicher Nepote: 1471 Kardinalpresbyter von S. Pietro in Vincoli, 1479 Kardinalbischof von Sabina und 1483 von Ostia (S. 9–50). Diese starke Position und wichtigen Ämter ermöglichten ihm, sich während des Pontifikats Innozenz' VIII. als Graue Eminenz zu etablieren (S. 51–79). Nicht zuletzt der Neid, den er sich in dieser Zeit zuzog, zwang ihn, unter dem Borgiapapst Alexander VI., der ohnehin keine Opposition im Kardinalkollegium duldeten, für mehr als zehn Jahre ins Exil, zunächst nach Ostia, aber schließlich nach Frankreich (S. 81–115). Nach dem Tod Alexanders kehrte er im August 1503 nach Rom zurück, konnte sich im Konklave aber nicht gegen seine Konkurrenten Caraffa und Piccolomini durchsetzen. Als Piccolomini aber bereits nach wenigen Wochen als Pius III. starb, wurde della Rovere am 1. Nov. 1503 zum Papst gewählt (S. 117–125). Sofort ging er an die Umsetzung seiner großen politischen Ziele, wobei ihm fast durchweg Erfolg beschieden war. So drängte er den Einfluß der Borgias und der Bentivoglio zurück und sicherte den Besitz des Kirchenstaates für das Papsttum (S. 127–161). Er trat der Liga von Cambrai gegen

die Venezianer zwar relativ spät und nach einigem Zögern bei, darf jedoch als einer der Hauptnutznießer dieser Allianz gelten: Nach der Niederlage der Venezianer gegen die Franzosen 1509 konnte er die von Venedig besetzten Gebiete der Romagna und der Marken wieder in Besitz nehmen (S. 209–243). Jetzt verbündete er sich mit den Venezianern und bekämpfte die in Italien übermächtigen Franzosen. Seine Erfolge einerseits und seine militärischen Abenteuer andererseits ließen die kritischen Stimmen im Kardinalskollegium immer lauter werden (S. 245–278). Schließlich riefen fünf Kardinäle in enger Absprache mit dem französischen König und mit der Billigung Maximilians I. ein allgemeines Konzil zum 1. Sept. 1511 nach Pisa ein. Dem setzte Julius das 5. Laterankonzil entgegen, für das er auch den Kaiser gewinnen konnte. Dies und seine kirchliche Autorität sowie machtpolitische Stärke verhinderten das drohende Schisma. Mit der von ihm ins Leben gerufenen „Heiligen Liga“ gelang schließlich ab 1511 die vorübergehende Vertreibung der Franzosen aus Italien (S. 279–315).

Das verflochtene diplomatische Wechselspiel, die langsamen, teilweise aber auch abrupten Veränderungen im Ringen um politischen Einfluß in Rom, die Kämpfe innerhalb des Kardinalskollegiums um die Ziele und die Durchsetzung der päpstlichen Politik stellt die Verf. minutiös und flüssig dar. Besonders hervorzuheben ist dabei die Aufmerksamkeit, die Julius' Zeit als Kardinal gewidmet wird (S. 15–114), da sich in dieser Phase gewissermaßen sein Machtinstinkt und politischer Erfahrungshorizont herausbildeten. Abgesehen von den Kapiteln 6 „The Papal Court“ (S. 163–188) und 7 „Julius Caesar Pontifex II?“ (S. 189–207) beschäftigt sich die Darstellung mit der politischen Ereignisgeschichte. Darin liegt die Stärke und zugleich auch die Schwäche dieser Biographie. Um den modernen Ansprüchen einer wissenschaftlichen politischen Biographie zu genügen, wünschte sich der Leser die festere Einbindung sowohl in die längerfristigen ereignisgeschichtlichen Zusammenhänge, wie auch in die strukturellgeschichtlichen Gegebenheiten und Entwicklungen. Die Arbeiten N. Rubinstein zum politischen System Italiens in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und die Untersuchungen W. Reinhardts zum Nepotismus wie zur sozialen Herkunft der Päpste böten hier bequeme Einstiegsmöglichkeiten. Besonders schmerzlich empfindet man dieses Defizit im sechsten Kapitel. Die vielfältigen Zugriffe, die

die Forschung zu mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Höfen in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelt hat, bleiben ungenutzt zu Gunsten einer streng deskriptiven Darstellung des päpstlichen Hofes. Die Julianische Begeisterung für Schiffe und die Seefahrt, der er bei seinen Aufenthalten in Ostia frönte, erscheint bereits in diesem Kapitel deplaziert, aber die Frage ob diese „passion ... had developed when he was a boy at home in Savona ...?“ (S. 170) kann der Rezensent nur mit einem weiteren Fragezeichen versehen.

Gewiß waren das militärische und politische Engagement sowie das Mäzenatentum prägend für das Image dieses Papstes. Dennoch wäre eine tiefergehende Beschäftigung mit der kirchengeschichtlichen Bedeutung seines Pontifikats denkbar, etwa mit den Reformmaßnahmen bei einigen Orden, mit der Bistumspolitik in den überseeischen Kolonien und nicht zuletzt mit dem von ihm einberufenen, letzten „vorreformatorischen“ Konzil.

Dies alles kann jedoch nicht die grundsätzliche Hochachtung vor einem Werk mindern, zu dem nicht allein die Historiker des Renaissancepapsttums greifen sollten. Jedem, der sich für die italienische Geschichte und die Mächtepolitik zu Beginn der frühen Neuzeit interessiert, bietet dieses Buch einen verlässlichen Leitfaden durch die politische Geschichte dieser Zeit.

Berlin

Holger Th. Gräf

Charles Morerod *OP: Cajetan et Luther*. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, 2 Bde. (= Cahiers Oecuméniques 26), Fribourg (Universitätsverlag) 1994, 676 S., kt., ISBN 2-8271-0686-8.

Cajetans und Luthers Begegnung in Augsburg im Jahre 1518 bildet ein kirchen- wie theologiegeschichtlich bedeutungsvolles Ereignis. Einerseits kam es hier zu entscheidenden Weichenstellungen hinsichtlich der Spaltung der Kirche, andererseits lassen sich in der Auseinandersetzung eines führenden Vertreters der scholastischen Theologie mit dem Protagonisten der Reformation die wesentlichen theologischen Streitpunkte markieren. Da es auf Grund der päpstlichen Vorgabe an Cajetan, diese Begegnung als ein Verhör zu gestalten, nicht zu einer wirklichen Diskussion kam, ist den vorbereitenden Reflexionen Cajetans um so mehr Ge-

wicht beizumessen. Diese sind in seinen *Opuscula* festgehalten, deren kritische Edition mit dem hier angezeigten Werk nun vorliegt.

Die eigentliche Edition und französische Übersetzung der Texte (Kap. IV, S. 181–423) wird eingerahmt von einer historischen Einleitung, die die Umstände von Cajetans Delegation schildert (Kap. I), einer Zusammenfassung der Texte Luthers, auf die Cajetan Bezug nimmt (Kap. II), editionstechnischen Erläuterungen (Kap. III) sowie einem umfangreichen theologischen Kommentar, der sich den 'zentralen Punkten' widmet (Kap. V) und von da aus die theologischen Grundlinien nachzeichnet (Kap. VI).

Der historische Kontext des Augsburger Gesprächs ergibt sich aus den politischen Problemstellungen dieser Zeit sowie der spezifischen kirchenpolitischen Rolle Cajetans, wobei dessen grundsätzlicher Reformwille vom Verf. hervorgehoben wird (15–22). Vorgeschichte und Atmosphäre des Gesprächs wurden ganz entscheidend beeinflusst von der diplomatischen Rücksichtnahme Cajetans einerseits, die sich aus der Verquickung der causa Lutheri mit den politischen Intentionen seiner Delegation auf den Reichstag und gewissen antirömischen bzw. -italienischen Aversionen in Deutschland ergaben, sowie bestimmten Voreinstellungen andererseits, insofern Luther in seinem Gesprächspartner, insbesondere weil dieser Dominikaner war, einen theologischen Gegner sah (38–41), während Cajetan sich dessen bewußt war, daß er als Repräsentant der Kirche mit juristischen Funktionen aufzutreten hatte (37). Dieser Zwiespalt, den der Verf. als ein „Mißverständnis“ betrachtet sehen möchte (76), mußte notwendigerweise die Möglichkeiten des Gesprächs begrenzen. Gleichwohl bedeutet dieses nicht, daß Cajetan um theologische Argumente verlegen gewesen ist, vielmehr hat er die Diskussion auf zwei Problembereiche fokussiert, die Frage der päpstlichen Autorität und die Bedeutung des Ablasses als eines Gnadenmittels.

Die unmittelbare Nachgeschichte der Begegnung (45–53) wie auch dessen rückblickende Darstellung und Bewertung aus Cajetans sowie aus Luthers Perspektive (53–75) bilden ein Beleg dafür, wie komplex und vielfältig belastet das Treffen war und wie wenig die entscheidenden theologischen Probleme ausdiskutiert wurden. Daß Cajetans *Opuscula* allein der persönlichen Vorbereitung auf das Gespräch dienten und sie erst 1523

veröffentlicht wurden, wie auch die Tatsache, daß Luther sie wahrscheinlich nie gelesen hat, bestätigt für den Verf., daß hier die Möglichkeit einer vertieften Auseinandersetzung verpaßt wurde (76f). Diese Feststellung erhält um so mehr Gewicht, als sich Cajetan im geistesgeschichtlichen Kontext dieser Zeit durchaus auch in gewisser Nähe zu Luther befunden habe (78f).

Im zweiten Teil widmet sich der Verf. den beiden Texten Luthers, auf die sich Cajetan in seinen *Opuscula* bezogen hat. Dabei handelt es sich um die *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* sowie den *Sermo de penitentia*. Deren Aussagen werden fokussiert auf die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des Ablasses im Verhältnis zum schrifttheologisch begründeten Glauben an den Gekreuzigten (126f).

Der Edition der *Opuscula* auf der Basis der ersten Ausgabe von 1523 geht eine schematische Strukturierung der einzelnen Fragestellungen voraus, so daß sowohl die Bezüge zu Luther als auch die formale Orientierung am traditionellen Aufbau einer scholastischen *Quaestio* deutlich werden (146–179). Hinsichtlich der Reihenfolge der einzelnen *Opuscula* schließt sich der Verf. der ältesten Edition an, indem er deren systematische Anordnung übernimmt und nicht der Chronologie ihrer jeweiligen redaktionellen Fertigstellung folgt. Der Verf. begründet dieses einerseits mit dem systematischen Zugang zu dem eigentlichen Inhalt der *Opuscula* und andererseits damit, daß sich nach Cajetans Begegnung mit Luther, die nach Abschluß von *Opuscula* I, X und XI stattfand, in den folgenden *Opuscula* keine Akzentverlagerungen oder gar wesentliche Veränderungen verzeichnen ließen (145).

Der theologische Kommentar konzentriert sich zunächst auf die Themen Ablass und Fegefeuer, Bußsakrament sowie Exkommunikation. Mit dem ersten Themenaspekt ist die Frage der päpstlichen Schlüsselgewalt insofern verknüpft, als Cajetan die Sündenstrafe nicht nur als einen Akt irdischer Gerechtigkeit versteht, sondern sie aus der göttlichen Gerechtigkeit ableitet (430 u. 434). Für Cajetans Verdienstlehre entscheidend ist zunächst seine Unterscheidung zwischen dem *meritum* und der *satisfactio* (I 37 [De thesauro indulgentiarum]; vgl. 440). Gegenüber Luthers christozentrischer Konzeption der Soteriologie wendet er sodann ein, daß das verdienstliche Werk Christi und das Handeln des Menschen nicht in Kon-

kurrenz, sondern als Ergänzung und Steigerung zu betrachten seien (I 65; vgl. 441). Luthers Ablasskritik konnte sich durchaus auch auf die theologische Tradition berufen, insofern in der Scholastik bereits kritische Stimmen zu vernehmen waren und noch Gabriel Biel dieses Problem als eine „offene Frage“ betrachtet hatte (447). Auch Cajetan war sich dessen bewußt, daß Luther hier keineswegs eine bis dahin unbekannte Anfrage formulierte, wenngleich die Radikalität seiner Kritik neu war (453). Cajetan ist allerdings in einer anderen theologischen Tradition verwurzelt, deren Ausprägung der Verf. in diesem Zusammenhang nicht scharf genug konturiert. Hier müßte der spätmittelalterliche Thomismus in seinem ganzen Facettenreichtum stärkere Beachtung finden.

Während sich die Auseinandersetzung um den Ablass letztlich auf die beiden Streitpunkte des theologischen Stellenwertes der scholastischen Distinktionen sowie der soteriologischen Bedeutung menschlichen Handelns konzentriert (454), stellt sich die Debatte um die Buße insofern komplexer dar, als sie vor dem Hintergrund der scholastischen Unterscheidungen zwischen *attritio* und *contritio* einerseits sowie zwischen *fides acquisita* und *fides infusa* andererseits geführt wird. In seinem scholastischen Denkhorizont bekräftigt Cajetan wegen der klar umrissenen und deshalb begrenzten Relevanz des Glaubens und um der Bedeutung der Kirche als Heilsmittlerin willen die soteriologische Funktion der *contritio*, deren Verwerfung für ihn gleichzusetzen ist mit der Konstruktion einer neuen Kirche (472f). Auf der Grundlage thomanischen Denkens und der heilsnotwendigen Korrelation von Erst- und Zweitursachen, die jede Vorstellung einer Konkurrenz zwischen Gott und der Kirche ausschließt, hält Cajetan auch an dem traditionellen Verständnis der Absolution fest, in der sich die Übertragung des Heils durch die Kirche vollzieht (480). Dadurch sieht sich wiederum Luther in den nächsten Jahren zur Präzisierung insbesondere des für seine Theologie fundamentalen Glaubensverständnisses veranlaßt (471).

Die Schlußfolgerung, daß Luther in seiner Konzentration der Heilsgewißheit auf das Gewissen des Einzelnen den sichtbaren Aspekten der Kirche zuviel Gewicht beigemessen habe, kann als zugespitzte Konsequenz von Cajetans Anfrage aufgefaßt werden, erkennt aber die Begründung dieser Gewißheit in der Externität der Gnade in Christo (481). Daß Luther

zudem nur die nominalistische Position Gabriel Biels vor Augen habe und diese mit der Scholastik insgesamt gleichsetze, was insbesondere im Blick auf Thomas als eine verhängnisvolle Fehleinschätzung anzusehen sei (487), ist insofern für die Auseinandersetzung mit Cajetan ohne Bedeutung, als eben beide von den spätscholastischen Problemstellungen her ihren jeweiligen theologischen Ansatz entfalteten. Hingegen ist der Versuch aufzuzeigen, daß Luther auch in bestimmter Hinsicht an Biel angeknüpft hat, nur ein Hinweis auf den komplexen Traditionszusammenhang zwischen der Spätscholastik und der Reformation, der ohne die Berücksichtigung der unterschiedlichen Begründungszusammenhänge theologiegeschichtlich ungenau bleibt (488f). Daß Cajetan das theologische Anliegen Luthers in seinen *Opuscula* nicht in seiner ganzen Breite wahrgenommen hat, führt der Verf. darauf zurück, daß das vollständige Werk des Reformators zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt und auch dessen Lebensgeschichte weitgehend unbekannt war (491). Hinsichtlich der für Luther zentralen Gewißheitsthematik hat Cajetan die traditionelle Position bekräftigt, indem er die Relativierung der Gewißheit mit der Begrenzung menschlicher Möglichkeiten begründete (492f).

Als drittes Hauptthema der *Opuscula* erörtert der Verf. neben den beiden unmittelbar zwischen Cajetan und Luther verhandelten das der Exkommunikation. Cajetan antwortete hier auf einen Sermon Luthers vom August des gleichen Jahres. Dessen Bedenken gegenüber den praktischen Konsequenzen einer ungerechtfertigten Exkommunikation durchaus teilend, entwickelt Cajetan in Anknüpfung an die patristische und thomanische Tradition – und damit aus Sicht des Verf. auf einer breiteren Basis gegenüber Luthers theologiegeschichtlich begrenzteren Perspektive – seine Unterscheidung zwischen den inneren und äußeren Aspekten der in Frage stehenden *communio* (504–512). So geht es für Cajetan letztlich auch hier um ein fundamentales Thema der Ekklesiologie, in der die auf Christus gegründete Kirche Gnadentheologie und kanonisches Recht miteinander zu verbinden trachtete (514f).

Im Schlußteil seines Kommentars versucht der Verf., die theologischen Grundlinien der *Opuscula* nachzuzeichnen und von daher noch einmal die Auseinandersetzung zwischen Cajetan und Luther thematisch und argumentativ zuzuspitzen. Zunächst wird die theologische Methode

Cajetans in ihrem Bemühen um äußerste Präzision wie auch als Reflex spiritueller Erfahrung in den komplexen traditions-geschichtlichen Zusammenhang von Scholastik und Humanismus eingeordnet (517 u. 521). Dann wendet sich der Verf. Cajetans Konzeption der Autorität zu, auch um die gängige Auffassung, daß es in Augsburg wegen Cajetans Fixierung auf diese Frage im wesentlichen um die Autorität des Papstes gegangen sei, zu erweitern und die Korrelationen der verschiedenen Dimensionen von biblischer, kirchlicher und päpstlicher Autorität präziser zu entfalten (522ff). Der Luther gegenüber erhobene Vorwurf traditionsvergessener Neuerung erklärt sich von daher aus Cajetans Forderung der Demut und Ehrfurcht gegenüber der Tradition (540). So war es nicht Cajetans subjektives Interesse, sondern seine theologische Konzentration auf die heilsvermittelnde Rolle der Kirche, die das Autoritätsproblem in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Luther rückte, ohne daß es in Augsburg oder in den *Opuscula* explizit alles beherrschte (544f u. 551). Grundsätzlich habe Cajetan gegenüber Luthers exklusivem Ansatz ein eher integratives Konzept der Theologie und damit auch der Ekklesiologie verfolgt (552f). So habe er – in bestimmter Hinsicht von seinem Ordenslehrer abweichend – durchaus Luthers Antipelagianismus geteilt, um doch zugleich an dem Miteinander von göttlicher Gnade und menschlichem Handeln festzuhalten, die in der grundlegenden Korrelation von Erst- und Zweitursache verwurzelt ist (554ff). Daß Cajetan diesen theologischen Grundsatz in seinen *Opuscula* nicht expliziert, läßt sich nach Ansicht des Verf. darauf zurückführen, daß diese Schriften zunächst nur der persönlichen Vorbereitung auf die Begegnung mit Luther dienten und es dazu einer solchen Explikation nicht bedurft habe, da es hier um ihm Selbstverständliches ging. Cajetan habe diesen Grundgedanken aber auch nicht im Zuge der Veröffentlichung präzisiert, weil er sich in seiner Funktion als Legat nicht in die an diesem Punkt aufbrechenden Streitigkeiten der verschiedenen theologischen Schulen, und hier insbesondere zwischen Thomisten und Scotisten, verwickeln lassen wollte (560f). Deutlich wurde seine Position jedoch in seinem Kommentar zur *Summa Theologiae* (561ff). Hier zeigte sich, daß er sowohl Duns Scotus als auch Luther gegenüber die Eigentätigkeit der *causa secunda* betonte (566f). Für die Auseinandersetzung mit Luther von unmittelbarer Be-

deutung waren die Konsequenzen, die sich daraus für das Verständnis der Kirche ergaben. War Luthers Ekklesiologie zum Zeitpunkt der Augsburger Begegnung noch nicht in ihrer reformatorischen Endgestalt ausgeprägt und betrafen seine Reflexionen und Präzisierungsversuche insbesondere die Verhältnisbestimmung von *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* sc. *abscondita*, so entfaltete Cajetan von seinem Konzept der Ursachenrelationen her ein positives Bild der Kirche auch und gerade in der spirituellen Dimension ihres äußeren Handelns (573ff). Dabei explizierte er seine im Zuge der Schriftauslegung gewonnenen Einsichten mit Hilfe der Partizipationslehre und folgte so dem Beispiel seines Ordenslehrers, die Philosophie in den Dienst der Theologie zu stellen (587f).

Die Schlußfolgerung des Verf., daß Luther die Transzendenz Gottes auf Kosten der Konsistenz menschlicher Werke gewahrt habe (584), ist in der Perspektive Cajetans folgerichtig, wird jedoch in dieser Kürze Luthers rechtfertigungstheologischer Begründung und Entfaltung menschlichen Tuns nicht gerecht. Gleiches gilt für die Beurteilung von Luthers Glaubensverständnis. Wenn Glaube als ein Werk des Menschen verstanden werden soll, so verbleibt diese Anschauung im Rahmen der thomistischen Akt-Potenz-Lehre und kann allein von dieser Voraussetzung her den Vorwurf begründen, Luthers Theozentrik habe zu einer „Entgeschichtlichung“ des Heilsgeschehens beigetragen und dazu geführt, „die weltliche Wirklichkeit mit dem Nicht-Göttlichen zu identifizieren“ (589). Hier wird der christologische Begründungszusammenhang von Luthers Rechtfertigungslehre verkannt, der sowohl sein Glaubens-, als auch sein Kirchen- und Geschichtsverständnis bestimmte.

In seinem Resümee schließt sich der Verf. jenem Urteil an, das die Augsburger Begegnung nur als ein partielles Verstehen der jeweils anderen Position bewertet, wenngleich er insbesondere im Blick auf Cajetan die Frage offenläßt, wie weit dieses Verständnis tatsächlich ging (591ff). Angesichts dieser Einschränkungen und unter Berücksichtigung der mannigfachen Bedingungen, wie sie sich durch die Persönlichkeit Cajetans und sein theologisches Interesse ergaben, erklärt sich für den Verf. der begrenzte historische Stellenwert der Opuscula. Gleichwohl sind sie in seinen Augen von weitreichender Bedeutung, wenn es im gegenwärtigen ökumenischen Dialog nicht um

vorschnelle Einigungsbemühungen und -erklärungen gehen soll, sondern um die Erhellung von theologischen Denkmodellen und Grundsatzfragen (602f).

In dieser Hinsicht werden mit dem vorliegenden Werk entscheidende Perspektiven und Problemstellungen vermittelt. Auf dieser Grundlage eröffnet sich nun die Möglichkeit einer Detailanalyse der einzelnen Opuscula, um so einerseits Cajetans theologische Entwicklung deutlich zu machen und andererseits das kontroverstheologische Gespräch zwischen der scholastischen und der reformatorischen Theologie zu präzisieren.

Bonn

Michael Basse

Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1995, 378 S., kt., ISBN 3-525-52197-9.

Das Werk des im März 1997 verstorbenen Hamburger Kirchenhistorikers bündelt den Ertrag einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit nahezu allen Aspekten von Luthers Lebenswerk. Nachdem 1988 L. Grane, B. Moeller und O. H. Pesch einige Aufsätze des Vf.'s zu seinem 60. Geburtstag (*Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation*) nebst einer Bibliographie herausgaben, zieht er nun selbst die Summe aus seinem Arbeiten und folgt dabei formal seinem posthum 1997 in dritter Auflage erschienenen Standardwerk „Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk (2. Aufl. München 1982)“. Übersichtlichen, jeweils für sich lesbaren Kapiteln ist die als relevant erscheinende Literatur vorangestellt. In der ihm eigenen soliden, präzisen und klar strukturierten Gedankenführung werden eine nahezu unüberschaubare Zahl an Quellen und mannigfache Ergebnisse wissenschaftlicher Lutherforschung in durchweg gut verständlicher Diktion ausgewertet.

Inhaltlich-methodisch bedeutet das Werk einen Neuansatz, der konzipiert und imstande ist, als Standardwerk der Althaus'schen „Theologie Luthers“ den Rang abzulaufen: Diese Darstellung von „Luthers Theologie“ markiert bereits im Titel einen Perspektivwechsel. Der Vf. folgt seiner bereits 1985 formulierten Einsicht, daß Luthers Theologie nur in ihrer „Situationsgebundenheit“, also „unter sorgfälti-

ger Berücksichtigung der verschiedenen Kontroverssituationen erhoben werden“ könne, denen sie entstamme. Es müsse „bei dem Versuch einer systematischen Rekonstruktion“ die Gefahr vermieden werden, daß man „eher eigenen Erwägungen“ folge „als der inneren Bewegung von Luthers Denken“ (Evangelium in der Geschichte, 240). Um diesen Anspruch einzulösen, nimmt Lohse den Ansatz J. Köstlins wieder auf, der bereits 1863 (2. Aufl. 1901) in zwei Teilen Luthers Theologie „in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang“ entwarf. Auch ihm geht es um die Unterscheidung und Verbindung von „historisch-genetischer und systematischer Darstellung“ in der Analyse von Luthers Theologie.

Doch zunächst werden in einem ersten Teil „Vorerwägungen und Voraussetzungen für eine Darstellung von Luthers Theologie“ geklärt, zu denen auch die kirchliche und theologische Lage um 1500, Luthers Werdegang und die Eigenart seiner Theologie gehören. Der zweite Teil zeichnet Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung nach: Diese Darstellung beginnt bei den „Randbemerkungen zu Augustin und Petrus Lombardus“ (1509/10), skizziert den Ertrag der großen Vorlesungen von 1513–1518 und behandelt die Problematik der reformatorischen Entdeckung. Der Ablaßstreit und die Debatten mit Cajetan und Eck werden ausführlich behandelt, die Heidelberger Disputation vom April 1518 hier allerdings lediglich gestreift. Der historisch-genetische Ansatz trägt Früchte, indem die frühe Sakramentstheologie Luthers in den Sermonen des Jahres 1519 von den sich später abzeichnenden Differenzen mit Zwingli und den oberdeutschen Reformatoren abgehoben wird. Die programmatischen Auseinandersetzungen mit den Wittenberger Reformern, den „radikalen Richtungen zur Rechten und zur Linken“ und mit Erasmus werden kapitelweise abgehandelt. Die Analyse der historischen Entwicklung von Luthers Theologie endet mit den Antinomer-Disputationen 1537–1540. Auch der dritte Teil „Luthers Theologie in ihrem systematischen Zusammenhang“, der mit dem Schriftprinzip und der Frage nach dem Verhältnis von ratio und fides einsetzt, dann „in einer ziemlich ‚konservativen‘ Disposition die Hauptstücke der Dogmatik“ (21) erörtert und mit einem Exkurs über „Luthers Haltung zu den Juden“ (356 ff.) endet, verzichtet nicht auf die Berücksichtigung historisch-genetischer Aspekte. Einerseits

wird zwischen Äußerungen Luthers in jeweiligen Schriften und historischen Zusammenhängen differenziert. Andererseits nimmt der Vf. etwa auch bei der Erörterung der „Lehre von den zwei Reichen“ den „historischen und theologischen Ort“ dieser Unterscheidung explizit in den Blick.

Aus zahlreichen Detailergebnissen sind exemplarisch drei Aspekte herauszugreifen: Zunächst die Frage nach den Wurzeln und theologiegeschichtlich prägenden Traditionen von Luthers Theologie. Hier sieht Lohse eine klare Reihenfolge: „An erster Stelle“ stehe „zweifelloso der Erfurter Ockhamismus“, der Luther zum eifrigen Studium der Schriften von Petrus d'Ailly und Gabriel Biel angeleitet habe (35 f.). An „zweiter Stelle“ stehe „sodann Augustin“ (36), der gerade für die Ausbildung von Luthers Gnadenverständnis zentrale Bedeutung gewann. Weitere, nachgeordnete Einflüsse seien Staupitz, dem Humanismus und der Mystik zuzuschreiben. „Sechstens“ wird auf Bernhard von Clairvaux verwiesen. Die Zusammenstellung dieser theologiegeschichtlichen Einflüsse dürfte kaum Widerspruch erfahren, vielleicht aber der Eindruck, daß diese Reihung auch eine Bedeutungshierarchie impliziert und etwas schematisch anmutet. Gerade etwa der Einfluß der Mystik war ja etwa nach K.-H. zur Mühlens Lutherstudie „Nos extra nos“ (1972) der bestimmende „Sprachhintergrund“ für die Entfaltung der frühen reformatorischen Theologie, die es Luther ermöglichte, sich vom habitualen Gnadenverständnis der Scholastik abzuwenden. Zudem scheint es, als würde der Vf. den Einflüssen Augustins auf Luther, die er selbst eingehend analysiert hat, ausführlicheres Augenmerk schenken und auch einen bestimmenderen Einfluß für die reformatorische Theologie zumessen als dem erstgenannten Ockhamismus (vgl. etwa die Verweise im Register). Möglicherweise ist solch empathisch deskriptive Form der Analyse der spannungsreichen Phänomenologie in der Gedankenwelt Luthers auch im Blick auf ihre theologiegeschichtlichen Wurzeln noch eher angemessen; der Vorzug jener Darstellung liegt gewiß in der lernbaren Klarheit und damit in der Brauchbarkeit für Studierende.

Besondere Beachtung verdient auch das Kapitel zur Frage der Datierung der reformatorischen Entdeckung, die mit der Gesamtdeutung von Luthers Theologie eng verbunden ist. Die gerade diesbezüglich disparate Forschungslage hat der Vf. in zwei Aufsatzsammlungen (1968 und

1988) dokumentiert. Erneut skizziert er die Problematik und Forschungsdiskussion zur komplexen Debatte und plädiert für Behutsamkeit in der Positionierung der damit verbundenen Fragen. Doch scheut er sich nicht, eine begründete eigene Terminierung vorzunehmen, weil aus den späten Aussagen Luthers, vor allem aus dem Selbstzeugnis von 1545, die Frage nach einer genaueren Datierung der an Röm 1, 17 gewonnenen Erkenntnis erwachse. Lohse folgt in seinem Versuch einer Terminierung Erich Vogelsang (1929) und dem common sense der Lutherforschung „bis in die späten 50er Jahre des 20. Jahrhunderts“ (101): Auch er setzt den Durchbruch der oder zur reformatorischen Erkenntnis im Kontext der Psalmenvorlesung im Herbst 1514 an. Die Vorsicht, mit der diese Datierung erläutert wird, ist bemerkenswert. Spürbar wird aber auch, daß gerade am überfrachteten Schibboleth der Datierungsfrage die kontroversen Deutungen Luthers, vielleicht sogar des Protestantismus insgesamt ihren Kristallisationspunkt gefunden haben, der seiner immanenten Bedeutung für das Verständnis der Theologie Luthers schwerlich entspricht.

Hier kann vielleicht und drittens die ebenfalls strittige Interpretation von *De servo arbitrio* (1525) tiefere Aufschlüsse vermitteln. Lohse kommt nicht nur im historisch-genetischen Teil seiner Darstellung auf die „Auseinandersetzung mit Erasmus“ (178 ff.) zu sprechen, sondern berührt diese auch in der systematischen Analyse. Er folgt dabei seiner 1989 (Gottes Handeln nach Luthers Schrift „*De servo arbitrio*“, FS Philipp Meyer, 185 ff.) vorgetragenen Deutung, daß Luther von Erasmus zu theologischen Grenzaussagen provoziert werde, die sich an anderen Orten zumindest in dieser Zuspitzung nicht fänden und nicht vorschnell aus dieser polemischen Debatte gelöst werden dürften. Die Unterscheidung zwischen dem *deus absconditus* und dem *deus revelatus* etwa sei einer jener „Spitzensätze“, die man „weder überbetonen noch vorschnell harmonisieren“ dürfe. Immerhin sei Luther auf diese Unterscheidung „in dieser Form niemals wieder zurückgekommen“ (185). Auch fänden sich zwischen Erasmus in seiner Bevorzugung deliberativer Rhetorik und Luthers Interesse an den assertiones in Glaubensfragen kaum wirkliche Berührungspunkte: „ein eigentlicher Sachdialog ist darum gar nicht zustande gekommen“ (181). Doch entsprach ein solcher wirklich der Intention Luthers? In den auseinanderdriftenden Pointen der

beiden Schriften von 1524/25 liegt doch auch der eigentliche theologische Ertrag dieser Debatte. Allerdings läßt sich in einer übergreifenden Darstellung, die Gemeinsamkeiten und unterschiedliche Leitinteressen bei Luther und Erasmus klar herausarbeitet, der andernorts bereits kritisierte Eindruck gar nicht vermeiden, daß Luthers sich in „opposed totalities“ (J. Wicks) vollziehendes Denken auch eingeeht und domestiziert wird. Eine Alternative ist, einzelne theologische Grenzaussagen in *De servo arbitrio* nachzudenken und ihre Bedeutung für andere Aspekte der Theologie Luthers auszumünzen – vgl. etwa E. Jüngel in *EvTh* 1972, „*Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert“ (dieser systematische Aufsatz hätte in der Literaturübersicht oder zu dem entsprechenden Zitat 184, n. 563 immer noch einen Hinweis verdient).

Insofern zeigt auch dieses neue Werk, daß es den Prozeß, „Luthers Theologie“ aus dessen Schriften selbst herauszuarbeiten, natürlich nicht obsolet werden läßt. Dabei werden profunde Übersichtlichkeit und abgerundete Detail- und Gesamtpräzision von Lohses Darstellung, sowie die mannigfachen Literaturhinweise unverzichtbare Anleitung, Klärung und Weiterführung vermitteln.

Aachen

Uwe Rieske-Braun

Heinz Scheible: *Melanchthon*. Eine Biographie. München (Verlag C. H. Beck) 1997, Ln. geb., 294 S., ISBN 3-406-42223-3.

Nach 1996, in dem an Luthers 450. Geburtstag zu erinnern war, ist auch das Jahr 1997 durch ein Jubiläumsdatum der Reformation ausgezeichnet: Am 16. Februar war des 500. Todestages des zusammen mit Luther wichtigsten deutschen Reformators zu gedenken, nämlich Philipp Melanchthons. Mit einer Fülle von Aktivitäten hat nicht nur die Fachwelt von diesem Ereignis Kenntnis genommen, sondern es wurde auch versucht, Melanchthons Nachwirkung und Bedeutung einem weiteren Kreis bekannt und bewußt zu machen. Neben Gedenkfeiern, Vortragsreihen, Symposien und Fachtagungen, Ausstellungen, einschlägigen populären Zeitungsartikeln ist auch das Erscheinen einer Sondermarke der Deutschen Bundespost sowie einer regulären Zehn-Mark-Münze der Deutschen Bundesbank zu

verzeichnen. Und selbstverständlich ist um das Gedenkjahr herum auch ein rapider Anstieg von Titeln der Fachliteratur zu notieren. In diesem Kontext ist das hier zu besprechende Werk „Melanchthon. Eine Biographie“ von Heinz Scheible zu sehen. Der Autor darf wohl zu Recht als einer der versiertesten Melanchthon-Kenner unseres Jahrhunderts bezeichnet werden, leitet er doch seit Jahrzehnten die Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und ediert seit 1977 in dieser Funktion insbesondere die kritische und kommentierte Gesamtausgabe von „Melanchthons Briefwechsel“, mit nahezu 10.000 Briefen eine der umfangreichsten Sammlungen der Geistesgeschichte.

Scheibles Melanchthon-Biographie verknüpft in ihrer Gliederungssystematik verschiedene Ordnungskriterien. Zum einen kommt sie als eine echte Biographie natürlich nicht um ein chronologisches Ordnungsmuster herum, das von der Geburt in Bretten über die verschiedenen Stationen in Pforzheim, Heidelberg, Tübingen und ab 1518 dann in Wittenberg das Leben und Schicksal des Protagonisten bis zu seinem Tod im Jahre 1560 verfolgt. Der Verfasser überlagert jedoch dieses rein chronologische Schema durch inhaltlich-systematische Problemaspekte, so daß sich folgender Gliederungsaufriß ergibt: Herkunft und Ausbildung – Griechischprofessor und Bildungsreformer – Reformator – Philosoph – In der hohen Politik – Melanchthons biblische Theologie – Luther – Flucht und Rückkehr – Ständiger Arger – Eine Reise ohne Ankunft (i.e. Melanchthons intendierte Reise zum Konzil von Trient) – Gescheiterte Gespräche – Antwort an die Inquisition – Mensch in der Geschichte. Es gelingt Scheible in seiner Darstellung, ein knizses Bild der Entwicklung seines Protagonisten Melanchthon zu entwerfen, das von den humanistischen Anfängen in Pforzheim, Heidelberg und Tübingen über die reformatorische „Erschütterung“ in den ersten Wittenberger Jahren mit dem literarischen Höhepunkt der „Loci communes“ von 1521 bis hin zur Konturierung einer neuen Legierung aus Humanismus und reformatorischem Denken in späterer Zeit reicht. Scheible ist wohl zuzustimmen, wenn er in der „Frage nach der Willensfreiheit ein, vielleicht das zentrale Problem im Leben, Denken und Glauben Melanchthons“ ausmacht (S. 10). Und in dem Melanchthon für diese zentrale Problemstellung sowohl der Theologie und der Anthropologie, der Ethik und der Poli-

tik und insbesondere auch der Pädagogik überzeugende Antwortansätze formuliert, gelang es ihm, theoretische und praktische Konzepte zu erarbeiten, die den Protestantismus zu einer relevanten gesellschaftlichen und vor allem auch Bildungsmacht in der Moderne werden ließen. Scheible tut gut daran, die thematische Ebene seiner biographischen Darstellung mit dem Kapitel „Griechischprofessor und Bildungsreformer“ einsetzen zu lassen. Vermutlich hätte man diesen Aspekt in der gesamten Darstellung sogar noch etwas stärker gewichten sollen, liegt hier doch m.E. die eigentliche Bedeutung des „Praeceptor Germaniae“ für die historische Ausprägung des Protestantismus. Ohne diese Absicherung im Schul- und Bildungssektor hätte – soweit ich sehe – der Protestantismus dann in der Moderne nicht seine wirkungsgeschichtliche Virulenz entfalten können. Mit seinem Entwurf des neuzeitlich-modernen „gebildeten“ Individuums, das für sich Willens- und Gestaltungsfreiheit in weltlichen Dingen reklamierte, hat der Protestantismus – und hat damit ganz entscheidend auch Melanchthon! – Gesicht und Gestalt der Neuzeit geprägt. Für Melanchthon war jedoch auch klar, daß Menschsein sich nicht in der Gestaltung der Welt aufgrund der Willensfreiheit und der „Bildung“ erfülle. Letztlich bleibt dieses weltlich-menschliche Streben umfängen von der dem Menschen aufgrund seiner Erlösungsbedürftigkeit zukommenden Gnade Gottes. So gestaltungsfähig der Mensch in immanenten Dingen auch sein mag, im Blick auf die Schaffung des Heils hat er alles auf Gott und seinen Mittler Jesus Christus zu setzen. Dies ist gemein-protestantischer Konsens, aus dem sich auch Melanchthon nicht herausgenommen hat, wie auch die Darstellung Scheibles ergibt.

Scheible gelingt es in seiner Biographie, dies recht überzeugend darzustellen und anhand der Texte und vor allem auch der Briefe Melanchthons zu belegen, ein Metier, in dem der Autor ja besonders zuhause ist. Scheible verzichtet zugunsten einer breiteren Wirkung seiner Melanchthon-Biographie auf explizite Quellenbelege in seiner Darstellung, dies ist natürlich ein Manko, das für die wissenschaftlichen Rezipienten des Werkes besonders schmerzlich ins Auge fällt und das auch nicht gänzlich kompensiert wird durch einen sehr detaillierten und hilfreichen Anhang mit „Quellen und Literatur“, „Biographischer Index“ und „Ortsverzeichnis“. Man möchte dem Autor aber wünschen, daß die von ihm hier auf-

gemachte „Rechnung“ von dem anvisierten „breiten Leserkreis“ (vgl. etwa auch S. 137) honoriert wird.

Würzburg

Horst F. Rupp

Anton Schindling / Walter Ziegler (Hrg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Land und Konfession 1500–1650, Band 4: Mittleres Deutschland (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 52), Münster (Aschendorff) 1992, 288 S., kt., ISBN 3-402-02973-1; Band 5: Der Südwesten (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 53), Münster (Aschendorff) 1993, 323 S., kt., ISBN 3-402-02974-X.

Die Bände 4 und 5 dieser handbuchartigen Darstellung der Reformation und der Konfessionalisierung auf regionaler Ebene runden das Gesamtwerk ab (Bd. 1: Südosten, Bd. 2: Nordosten, Bd. 3: Nordwesten). In Band 4 behandelt *Thomas Klein* mit dem Ernestinischen Sachsen das Kernland der Reformation um Wittenberg. Deutlich wird die „Annäherung an Kursachsen“ (IV, 22) – gemeint ist das seit 1547 mit der Kurwürde ausgestattete albertinische Sachsen –, indem 1573 im Ernestinischen Sachsen die Gnesiolutheraner und 1574 im albertinischen Sachsen die Philippisten unterdrückt wurden. Danach „unterlagen beide Landeskirchen seit der Visitationsordnung von 1577 und der großen Kirchenordnung von 1580 auch den gleichen Ordnungs- und Strukturprinzipien“ (IV, 22). Das erweist die Kritik an der Behandlung des Ernestinischen und des in Band 2 von Heribert Smolinsky dargestellten albertinischen Sachsen in verschiedenen Bänden (dazu die Rezension zu Bd. 2 in ZKG 105, 1994, S. 234 f.) als angebracht. Klein geht auch auf die thüringischen Reichsstädte Mühlhausen und Nordhausen ein. Drei Reichsstädten gilt auch der Artikel von *Anton Schindling* und *Georg Schmidt* über Frankfurt am Main, Friedberg und Wetzlar. Im Mittelpunkt stehen die Durchsetzung der Reformation in Frankfurt und die konfessionellen Minderheiten in der lutherischen Reichsstadt. Dabei geht es auch um die reformierten niederländischen Exulanten. Was die Katholiken betrifft, so wurde deren Lage dadurch verbessert, „daß seit 1562 nicht nur die Wahl, sondern auch die Krönung der römisch-deutschen Kaiser und Könige meistens in der

Frankfurter Bartholomäuskirche durchgeführt wurde, die somit jetzt an die Stelle der Aachener Marienkirche als Krönungskirche des Reiches trat. Das konfessionelle Nebeneinander in Frankfurt ließ die Stadt nach dem Augsburger Religionsfrieden für die Repräsentation des bikonfessionellen Reiches geeignet erscheinen“ (IV, 49). *Manfred Rudersdorf* stellt mit Hessen das Herrschaftsgebiet des Landgrafen Philipp vor, der nicht nur in Hessen die Reformation einführte, sondern auch zwischen Luther und Zwingli zu vermitteln suchte, „eine Rolle, zu der ihn die geographische Lage Hessens als eines Brückenlandes zwischen dem Norden und dem Süden des Reiches geradezu prädestinierte und herausforderte“ (IV, 266). Als wichtige Zäsur erscheint die Landesteilung nach dem Tod Philipps 1567, mit der die vier Teilfürstentümer Hessen-Kassel (Niederhessen), Hessen-Marburg (Oberhessen), Hessen-Rheinfels und Hessen-Darmstadt entstanden, was auch eine „Territorialisierung der gemeinsamen Landeskirche in den vier eigenen Herrschaftsbereichen“ (IV, 276) nach sich zog. Band 4 enthält außerdem Beiträge über Kurmainz (*Friedhelm Jürgensmeier*), Würzburg (*Walter Ziegler*), Fulda (*Johannes Merz*), Bamberg (*Günter Christ*), Eichstätt (*Alois Schmid*), die Reichsritterschaft in Franken (*Christoph Bauer*), Wertheim (*Thomas Wehner*) und Nassau, Ottonische Linien (*Paul Münch*).

In Band 5 arbeiten *Anton Schindling* und *Walter Ziegler* in ihrem Aufsatz über „Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz“ die „höchst wichtige Tatsache“ heraus, „daß die mächtige Stimme der Pfalz“ nach der Niederlage im Landshuter Erbfolgekrieg von 1503 „weitgehend verstummt war, die Pfalz religionspolitisch äußerst zurücktrat“ (V, 15). Das wurde erst anders nach dem Ende der Alten Kurlinie (1556) unter dem Kurfürsten Ottheinrich aus der Linie Pfalz-Neuburg, der nach der Übernahme der Regierung in Heidelberg „geradezu hastig“ an die Durchsetzung der Reformation ging (V, 22), bevor sein Nachfolger Friedrich III. aus der Linie Pfalz-Simmern anstelle des Luthertums das Reformiertentum einführte. „Das Bekenntnis zum Calvinismus bedeutete einerseits eine Kraftanstrengung bis zur Überforderung für die pfälzische Politik, andererseits öffnete es den Heidelberger Hof und die Universität den geistigen und politischen Kräften des westeuropäischen Protestantismus“ (V, 27), bevor das böhmische Abenteuer Friedrichs V. und die Reichsacht von 1621 dem ein Ende mach-

ten. Die Darstellung reicht bis zum Übergang der Kurpfalz an das katholische Haus Pfalz-Neuburg 1685. Nach Straßburg führt der Beitrag von *Francis Rapp*, in dem von der frühen evangelischen Bewegung in Straßburg, vom Wirken Martin Bucers seit 1523, von der protestantischen französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg und von der Hohen Schule Johannes Sturms ebenso die Rede ist wie vom Straßburger Kapitelsstreit der Jahre 1583 bis 1604 und von der Annexion der Reichsstadt durch Frankreich 1681. Von zentraler Bedeutung ist auch der Aufsatz von *Hermann Ehmer* über Württemberg, das von 1519 bis 1534 vom Schwäbischen Bund bzw. von Ferdinand von Österreich regiert wurde, während die Reformation unmittelbar nach der Rückeroberung des Landes durch Herzog Ulrich begann. „Aus Württemberg erhielten andere lutherische Territorien nicht nur leitende Theologen, überhaupt kann die Rolle des leistungsfähigen württembergischen Bildungssystems für die Versorgung mit Theologen für die Reichsstädte, die Reichsritterschaft und die sonstigen kleineren Stände in Südwestdeutschland, ebenso aber auch für die evangelischen Gemeinden der innerösterreichischen Stände kaum überschätzt werden“ (V, 185). Nur bedingt in diesen Band und in dieses Werk gehört der Beitrag von *Hans Berner*, *Ulrich Gäbler* und *Hans Rudolf Guggisberg* † über die Schweiz, stellen diese doch zutreffend fest: „Faktisch hatte (die Eidgenossenschaft) sich schon seit 1499 von sämtlichen Verpflichtungen und institutionellen Bindungen an das Reich gelöst“ (V, 309). Doch bieten die drei Verfasser eine gelungene Zusammenfassung der Geschichte der Zürcher Reformation und der Reformation in Bern, Basel und in der Westschweiz sowie der Entwicklung seit dem Zweiten Kappeler Landfrieden 1531 und darüber hinaus einen der besten Aufsätze des Gesamtwerkes überhaupt, so daß man auf diesen Beitrag nicht verzichten möchte. Die übrigen Aufsätze gelten Kurtzier (*Hansgeorg Molitor*), Lothringen, Metz, Toul und Verdun (*Louis Châtellier*), Baden (*Volker Press* †), Ulm und den evangelischen Reichsstädten im Südwesten (*Wilfried Enderle*), Rottweil und den katholischen Reichsstädten dieses Raumes (*Wilfried Enderle*), Weingarten und den schwäbischen Reichsklöstern (*Armgard von Reden-Dohna*) und den österreichischen Vorlanden (*Dieter Stievermann*). Lobend zu erwähnen ist, wie schon zu Band 2, die Qualität der Karten. Die einzelnen Verfasser bringen, wie es dem Handbuch-

charakter entspricht, kaum „Neues“, sondern zuverlässige Informationen auf der Grundlage des aktuellen Forschungsstandes.

Köln

Harm Kluiting

Hartmut Boockmann (Hrg.): *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*. (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, 206), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1994, 245 S., kt., ISBN 3-535-82593-5.

Berndt Hamm / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg: *Reformationstheorien*. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1995, 139 S., kt., ISBN 3-525-55428-1.

Der zuerst genannte Band vereint die Beiträge einer Göttinger Ringvorlesung, mit der 1992 das gleichnamige Graduiertenkolleg eröffnet wurde. Programmtisch wird dabei die traditionelle Epochen-grenze zwischen spätem Mittelalter und Reformationszeit bzw. früher Neuzeit überschritten. Das hilft zu einer eigenständigen Wahrnehmung des 15. Jahrhunderts, das aus dem Schema von spätzeitlichem „Verfall“ und unproduktiver „Vorbereitung“ befreit wird. Zugleich spitzt sich aber auch die Frage nach dem Gehalt der Reformation noch einmal zu im Blick auf Kontinuitäten und Umbrüche in Religiosität und Gesellschaftsleben. Überschritten werden auch die Grenzen der universitären Disziplinen: neben Historikern und Theologen gehören Literaturwissenschaftler sowie Kunst- und Musikhistoriker zu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an dem vorliegenden Band wie an dem Göttinger Graduiertenkolleg. Dieses hat inzwischen den interdisziplinären Dialog institutionalisiert, dessen Notwendigkeit der Vortragsband mit seinen nur locker durch das Band des gemeinsamen Zeitraumes verbundenen Beiträgen dokumentiert.

Einleitend plädiert Hartmut Boockmann (Das 15. Jahrhundert und die Reformation, S. 9–25) eindringlich für ein „von der reformationszeitlichen Perspektive emanzipiertes 15. Jahrhundert“ (S. 25). Die retrospektive Betrachtung des späten Mittelalters, die selbst in der Mittelalterbegeisterung des 19. Jahrhunderts geprägt blieb von der konfessionellen Konstellation der nachreformatorischen Zeit,

nimmt die Epoche nicht unbefangen wahr und findet keinen Weg zu deren eigenem religiösen und sozialen Lebensgefühl. Während Boockmann einen Blick auf das 15. Jahrhundert gewissermaßen 'remota reformatione' empfiehlt, will *Bernd Moeller* (Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, S. 148–164) nicht auf den Rückblick von der reformatorischen Bewegung auf die Religiosität des 15. Jahrhunderts verzichten. Dabei bestätigt er die Absage an die Deutung des Spätmittelalters als einer Zeit des Verfalls, des Übergangs oder der Krise; es sind gerade die „Linien der Kontinuität“ (S. 163) im religiösen Fragen und Suchen und in der sozialen Verankerung der Religiosität, die den Rückblick erhellend machen: „In der Frömmigkeitsgeschichte des 15. Jahrhunderts war die Frage nach dem Heil weithin ... ins Zentrum der individuellen Lebensanschauung gerückt, und es war der kulturelle Reichtum der Zeit vor allem an einer Stelle stark konzentriert, in den deutschen Städten.“ (S. 164). Es sind die Fragestellungen des späten Mittelalters, die nach Moeller die Durchschlagskraft der frühen Reformation als einer Kommunikationsbewegung plausibel machen. Die Betrachtung der Flugschriftenliteratur in den Jahren 1517 bis 1525 erlaubt es, den Beginn der Reformationszeit als Zeit eines erregten Austausches über heilsbedeutsame, von Luther initiierte religiöse und theologische Positionen zu verstehen. In diesem publizistisch-kommunikativen Aufbruch stellt Moeller wie schon in früheren Untersuchungen eine bemerkenswerte thematische und positionelle Konstanz fest: „Es handelte sich ... beim weitaus größten Teil des Materials um Parteischriften, die um Zustimmung warben oder sie voraussetzten, und in der Regel war es die Position Luthers, die verfochten wurde. Daß die Menschen aus eigenen Kräften nicht instande seien, das Heil zu erwerben, daß man die Wahrheit aus der Bibel zu gewinnen und die Institutionen und Gewohnheiten der herkömmlichen Kirche zu verabscheuen habe, wurde zumeist behauptet – ein Grundkonsens über diese drei Elementaraussagen und damit eine gewisse Konformität mit Luther ist in der großen Mehrzahl der Schriften festzustellen.“ (S. 154). Die Wahrnehmung der frühen reformatorischen Bewegung als Kommunikationsprozeß erlaubt die Einbeziehung von Phänomenen der Differenzierung, etwa der auswählenden, überzeichnenden oder gar sinnentstellenden Rezeption von Luthers Theologie in dieses Bild reformatori-

scher Einheit. Etwa mit dem Bauernkrieg ist nach Moeller die Grenze markiert, von der an die Differenzierung auch innerhalb des reformatorischen Lagers den Prozeß religiöser und theologischer Kommunikation entscheidend zu prägen begann und das reformatorische Anliegen seine Eindeutigkeit verlor. Der Umbruch der Jahre vor 1525 blieb freilich weiter wirksam, da der reformatorische Kommunikationsprozeß Verständigung erzielte „mit der Hauptfolge einer Veränderung des Denkens, die kollektive Züge trug.“ (S. 163). Wie weit diese Grundverständigung über den zentralen Inhalt des „Evangeliums“ auch in der Konstellation einer innerreformatorischen Parteienbildung bewußt und wahrnehmbar blieb, läßt Moeller offen. Ganz verschüttet ist sie aber doch wohl nie gewesen.

Ehe die Kritik an Moellers Sicht der Einheit der Reformation in den Blick gerät, seien die übrigen Einzelbeiträge der Vortragsreihe kurz vorgestellt: Wie lohnend die Mißachtung der überkommenen Periodisierungsgrenzen sein kann, zeigt der höchst instruktive Beitrag von *Wolfgang Petke* (Oblationen, Stolgebühren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation, S. 26–58). Petke macht anhand eines Überblicks über die spätmittelalterliche Abgabenpraxis und des Hinweises auf die durch die reformatorische Verkündigung bewirkten Veränderungen in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts darauf aufmerksam, daß die Finanzierung der Pfarreien zu den zentralen Bedingungen kirchlichen Lebens gehört und daß sich an ihr die Verschiebung der religiösen Mentalität und der mit ihr verbundenen sozialen Situation des Pfarrklerus eindrücklich beobachten läßt. *Klaus Grubmüller* (Geistliche Übersetzungsliteratur im 15. Jahrhundert, S. 59–74) weist auf die literaturgeschichtliche Bedeutung ins Deutsche übersetzter Erbauungsliteratur hin, bei der mit dem Adressatenwechsel eine Generalisierung der religiösen Anrede verbunden ist, die zu einer von den Übersetzern selbst reflektierten Differenzierung des schriftsprachlichen Ausdrucks führt. *Volker Honemann* (Die Sternberger Hostienschändung und ihre Quellen, S. 75–102) beschäftigt sich mit dem Ursprung einer der populärsten Wallfahrten des beginnenden 16. Jahrhunderts, die infolge der Reformation 1533 zum Erliegen kam. An den Quellen läßt sich zeigen, wie innerhalb kurzer Zeit eine geschlossene populäre Erzählung von Hostienschändung und Hostienwunder entstanden ist. *Fidel*

Rädle (Die Epistolae obscurorum virorum, S. 103–115) zeigt, daß die Dunkelmännerbriefe als Zeugnisse einer humanistisch-sprachkritischen Kirchenkritik kaum zur „Vorgeschichte“ der religiös zentrierten Reformation gehören, daß sie infolgedessen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Interesse der humanistischen Bildung ohne Rücksicht auf die konfessionelle Stellung rezipiert werden konnten. *Karl Arndt* (Der historische „Grünwald“, S. 116–147) resümiert die Forschungsdiskussion über den Meister des Isenheimer Altars, besonders die vertrackten Fragen der Situierung und namentlichen Identifizierung. Stichhaltig bleibt die Identifizierung mit Mathis Gotthart Nithart. Der musikgeschichtliche Beitrag von *Martin Staehelin* (Sixt Dietrich, S. 165–185) läßt die Verflechtung eines musikalischen Lebensweges in die Entscheidungen und Scheidungen der Reformationszeit anschaulich werden, indem er eine Persönlichkeit vorführt, „die noch in die Welt einer spätmittelalterlichen Musikübung hineingeboren ist, die dann in Studium und Freundschaft humanistischen Geist aufgenommen und ... praktisch gelebt hat, die unter der Nüchternheit der zwingli-nahen Konstanzer Reformation gelitten und im lutherischen Protestantismus und dessen Musikzuwendung schließlich ihre Erfüllung und künstlerische Berufung gefunden hat.“ (177). *Karl Stackmann* (Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation, S. 186–206) gibt einen Werkstattbericht aus der Arbeit an Flugschriften, die evangelische Prediger an ihre früheren Gemeinden adressiert haben. Dabei kommt es nicht auf die Individualität des jeweiligen Autors an, sondern auf die Unterscheidung des Durchschnittlichen vom Eigentümlichen in einem Querschnitt der Texte. Stackmann betrachtet die meinungsbildenden Inhalte, die Vermittlung der Inhalte und die Überlieferung der Drucke. Hinsichtlich der religiösen Inhalte betont er (ähnlich wie Bernd Moeller schon 1984 in seinem Aufsatz „Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?“, ARG 75, S. 176–193), daß aus der gemeinsamen Gegenwartsdeutung als einer Zeit der Wiederentdeckung des wahren Glaubens sich grundlegende thematische Übereinstimmungen ergeben: „Rechtfertigung allein durch den Glauben, Liebe Gottes und des Nächsten als Früchte des Glaubens, Trennung von Gottes Willen und Menschensatzung.“ (S. 202). *Inge Mager* („Weigert euch des lieben heiligen Creutzes

nicht“, S. 207–224) stellt mit dem Witwentrostbuch der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen, das 1556 anonym erschienen ist, das Zeugnis einer biblisch gebildeten, politisch aktiven Laientheologin des 16. Jahrhunderts vor, in dem das theologische „Plädoyer für die Kreuzförmigkeit christlicher Existenz überhaupt“ verbunden ist mit dem Ziel der „gesellschaftlichen und rechtlichen Neubewertung des Witwenstandes von der Bibel her“ (S. 222), an dem also das Ineinander von Religion und Gesellschaft exemplarisch zu erkennen ist.

Der abschließende Vortrag von *Dorothea Wendebourg* (Die Einheit der Reformation als historisches Problem, S. 225–240) stellt, das will zunächst wohl beachtet sein, die Frage nach der Einheit der Reformation im Blick auf ihren Zusammenhang mit dem Spätmittelalter: Wendebourg macht auf eigene Weise ernst mit dem Programm der Eigenständigkeit des 15. Jahrhunderts, indem sie die Einheit der Reformation nicht schon im Widerspruch gegen dessen Religiosität erkennt, sondern erst durch das externe Urteil der Gegenreformation, namentlich des Konzils von Trient, gebildet werden läßt: „Eine Einheit ist die Reformation nicht in sich; was sie zur Einheit macht, ist vielmehr das Urteil der Gegenreformation.“ (S. 228). Erst im Zuge verbindlicher Lehrfestlegungen hat der innerkirchliche Umkehrruf zur Kirchenspaltung geführt. Die reformatorische Theologie sieht Wendebourg sowohl in den inhaltlich-theologischen Aussagen wie in der Lutherrezeption stärker von Differenzen als von innerer Einheit geprägt; diese Differenzen werden zunehmend als Gegensätze wahrgenommen. Dennoch bleibt die Rede von „der Reformation“ sinnvoll, weil sie vom Ende her die Spaltung der westlichen Kirche mit ihrer Entstehungsgeschichte verknüpft. Das späte Mittelalter, so lese ich den Beitrag im Kontext dieses Sammelbandes, kann dann getrost entlastet werden von der Funktion als „Vorspiel“ oder „Verfallszeit“ vor der Reformation, sondern seine differenzierte Religionskultur kann undogmatisch auf ein ebenso differenziertes Phänomen der frühen Reformationszeit bezogen werden.

Wendebourgs Thesen haben zu einem kirchenhistorischen Disput geführt, dokumentiert in dem Büchlein „Reformationstheorien“, das neben ihrem Vortrag (hier S. 30–51) Bernd Moellers zuerst 1990 erschienenen Aufsatz „Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation“ (mit aktualisiertem Anmerkungs- teil,

S. 9–29) sowie einen zu einem längeren Essay ausgearbeiteten Diskussionsbeitrag von Berndt Hamm unter dem Titel „Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte“ (S. 57–127) enthält, außerdem weitere Diskussionsvoten von Moeller und Wendebourg. Während Moeller die Einheit jedenfalls der frühen Reformation in der verstehenden Rezeption von Luthers theologischen Kernaussagen festmacht und Wendebourg die widerstreitenden reformatorischen Bekenntnisbildungen nur im Lichte einer simplifizierenden gegenreformatorischen Zuschreibung, d.h. zugleich in ihrer kirchenspal tenden Wirkung, als Einheit auffassen kann, versucht Hamm Aspekte der Differenziertheit und der Einheitlichkeit des Reformatorischen auszutarieren, eine „Kohärenz als innere Gemeinsamkeit von Ideen, Programmen und Veränderungen“ aufzuweisen, die vereinbar ist „mit Andersartigkeit, Divergenz und Konflikt“ (S. 58). Das Gemeinsam-Reformatorische erfaßt er in einem offenen Katalog von 33 Punkten (S. 85–97), der dazu einlädt, die Fülle der Einzelphänomene reformatorischen Denkens und Handelns auf die Frage nach der Einheit der Reformation zu beziehen.

Die Bedeutung des kleinen Bändchens dürfte in der Eröffnung eines umfassenden Disputs über unser Bild von der Reformation liegen. Unter den zahllosen Einzelstudien droht ja mitunter die Frage nach dem Gesamtbild eines historischen Vorgangs oder Zeitabschnitts unterzugehen, obwohl erst dieses wieder das Interesse an den Einzelforschungen wecken kann. Es ist wichtig, die historischen Details zu Bildern (oder Theorien) zusammenzufügen, wobei es offensichtlich ist, daß es nicht *ein* normatives Bild der Reformationszeit geben kann, sondern daß die Strittigkeit des Bildes selbst zur Eigenart des abgebildeten Zeitraumes gehört. Insofern bleibt der Ausgang des Disputs offen, läßt die engagierte Auseinandersetzung zur Fortsetzung ein. Der Rezensent fühlt sich ermuntert, einige (ebenfalls unfertige) Bemerkungen beizusteuern:

1. Es leuchtet mir ein, daß das Urteil der Gegenreformation ein Modus ist, in dem Einheit der Reformation hergestellt wird. Es bedürfte dann aber einer zusätzlichen Diskussion darüber, was man unter „Gegenreformation“ verstehen will. Dabei ist nicht erst an die Trienter Canones zu denken, sondern schon an die Bulle „Exurge Domine“ von 1520 (ähnlich Moellers Replik S. 52, Hamm S. 65f). Sie schmiedet

die Anhänger Luthers zu einer Einheit zusammen, und dieses Einheitsbewußtsein kommt in den Reaktionen auf die Bulle deutlich zum Ausdruck. Die Verbrennung der Bulle und des kanonischen Rechts in Wittenberg am 10. Dezember 1520 bringt den Entscheidungscharakter, den die Reformation schon zu diesem Zeitpunkt gewonnen hatte, eindringlich zum Ausdruck. Möglicherweise könnte eine gezielte Untersuchung der Publizistik im Umkreis von Bulle und Bullenverbrennung die inneren Einheitsmomente der Reaktion auf das römische Lehrurteil noch deutlicher herausarbeiten.

2. Daß es eine Einheit der frühen Reformationsbewegung gab sowohl in der formalen wie in der inhaltlichen Rezeption Luthers, gestaltet als ein dynamischer Kommunikationsprozeß (s. Moellers oben referierten Beitrag), der Differenzen im einzelnen nicht ausschließt, der aber so funktioniert, daß er zur Bildung einer „evangelischen“ und einer „papstkirchlichen“ Partei führt und Entscheidungen und Scheidungen hervorruft, scheint mir angesichts des publizistischen Befundes unabweisbar. Inhaltlich ist dieser Prozeß durch die neuartige Strittigkeit des Begriffes „Evangelium“ bestimmt – insofern trifft Moellers veränderte Terminologie von der „evangelischen Engführung“ (S. 21, Anm. 22) den Kern der Sache. Dieser Befund ließe sich vermutlich erhärten durch eine Untersuchung der Verwendung des Begriffes „Evangelium“ in der frühen reformatorischen Publizistik. Die darin verwendeten Kurzformeln zur inhaltlichen Kennzeichnung des „Evangeliums“ sind eine wohl noch zu wenig beachtete Keimzelle einer „evangelischen“ Bekenntnisbildung.

3. Es ist nicht abschließend geklärt, ob es sich bei dem angesichts der innerreformatorischen Differenzen verschiedentlich erkennbaren Einheitsbewußtsein um eine theologiepolitische Taktik oder um ernsthafte Bekundungen einer gemeinreformatorischen Identität handelt. Selbst wenn die taktische Funktionalisierung des Einheitsgedankens dominieren sollte, setze das voraus, daß die Herausstellung des hohen Wertes reformatorischer Einheit auf ein erhebliches Maß an Zustimmung hoffen konnte.

4. Es ist strittig, wie die Frühphase der reformatorischen Bewegung (die Moeller bevorzugt behandelt) und die Phase der Bildung reformatorischer und gegenreformatorischer Bekenntnisse (von der Wendebourg im wesentlichen ausgeht) sich zueinander bzw. zu „der Reforma-

tion“ verhalten. Im Grunde ist es keine historische, sondern eine dogmatische Frage, ob man das „Eigentliche“ der Reformation in einem offenen, an wenige theologische Grundeinsichten gebundenen Kommunikationsprozeß sieht oder in den Aussagen verbindlicher Lehrverpflichtung. Vieles spricht dafür, daß in den frühen reformatorischen Publikationen tatsächlich ein gemeinsamer Kern des „Evangelischen“ faßbar wird und Tendenzen zu einer einheitlichen frühkonfessionell-evangelischen Identität vorherrschen, während in der Phase der Bekenntnisbildung die lehrhafte Differenzierung das wachsende Bewußtsein der Uneinigkeit festhält und fördert. Übrigens ist der Konflikt dieser beiden Reformationskonzepte schon im 16. Jahrhundert im Übergang zur nachreformatorischen Zeit erkennbar; in den innerlutherischen Streitigkeiten nach Luthers Tod wird er im Modus des Streites um dogmatische Orthodoxie ausgetragen.

5. Eine Reformationstheorie (bzw. ein Bild der Reformationzeit) müßte auch die Bildung der neuzeitlichen römisch-katholischen Kirche einschließen. Das römische Urteil über „die Reformation“ definiert nicht nur die gegnerische Einheit, sondern auch die eigene als Einheit unter Ausschluß des „evangelischen“ Anliegens. Sofern schon in den frühen zwanziger Jahren die Notwendigkeit der Entscheidung für eine der in Konkurrenz befindlichen Versionen des Christentums akut wird und zu menschlichen und politischen Scheidungen führt, trägt der römische Katholizismus ebenfalls ab den zwanziger Jahren frühkonfessionelle Züge und steht vor der Aufgabe, seine Identität neu zu bestimmen. Alle im 16. Jahrhundert entstehenden Konfessionskirchen stehen in Tradition zu Entwicklungen des mittelalterlichen Christentums; alle weisen aber auch – höchst unterschiedlich akzentuierte – Neuansätze und Aufbrüche in die Neuzeit auf. Den epochemachenden Umbruch hinsichtlich der Gestalt des Christentums scheint mir der Begriff der „Konfessionalisierung des Christentums“ am präzisesten zum Ausdruck zu bringen, auch wenn der Konfessionalisierungsbegriff von den Frühneuzeithistorikern in den letzten Jahren exklusiv für die Phänomene der konfessionellen Durchformung der Territorien ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (für die ich den in Anlehnung an „Säkularisation“ zu bildenden Begriff „Konfessionalisation“ vorziehen würde) in Anspruch genommen worden ist. Die Einheit

der Reformation ist nicht zuletzt durch das Phänomen der Konkurrentialität verschiedener, sich jeweils exklusiv verstehender Versionen des Christlichen und Ansprüche auf die wahre Gestalt des Christentums konstituiert.

Der Disput mag weitergehen – und ein lebendiges Interesse stiften an der Reformationszeit in ihrer gewiß bleibend strittigen Beziehung zu mittelalterlicher und neuzeitlicher Christlichkeit!

Wuppertal

Hellmut Zschoch

Jean Michel Massing: *Erasmian Wit and Proverbial Wisdom. An Illustrated Moral Compendium for François I. Facsimile of a Dismembered Manuscript with Introduction and Description* (= Studies of the Warburg Institute 43), London (The Warburg Institute) 1995, 212 S., 47 weitere Abb., geb., ISBN 0-85481-096-X.

Nicht häufig werden sensationelle handschriftliche Funde gemacht. Wenn auch sicherlich nicht vergleichbar mit den Überraschungen von Qumran und Nag Hammadi, so bietet die vorliegende Faksimile-Edition (119–212) mit Einleitung (1–59), Beschreibung und Interpretation einer jeden Seite der Handschrift (61–104) des an der Universität Cambridge/England lehrenden bekannten Kunsthistorikers nicht nur dem Fachkollegen ein zum Großteil unbekanntes Zeugnis ersten Ranges, sondern auch denjenigen, die an der Erforschung der bisher weithin im Dunkel liegenden religiösen Persönlichkeit Franz I. interessiert sind. Da die bislang bekannten königsfreundlichen zeitgenössischen Quellen „fast gänzlich die Gedankenwelt und damit auch die religiösen Überzeugungen des Monarchen“ verschweigen (G. Ph. Wolf, Art. Franz I.: TRE 11, 1983, 385–389, 385), übergangen seine Historiographen in der Regel dieses Kapitel oder kamen, wie H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, I, Freiburg 1949, 182f. zu dem Schluß, daß Franz I. „ohne sittlich fundierte Treue und Zuverlässigkeit“ sei und ihm „jede tiefere persönliche Frömmigkeit ab(gehe)“. Das vorliegende Werk wird auch zur Kenntnis nehmen, wer ethik- und bildungshistorischen Fragestellungen nachgeht und vor allem die Erasmusrezeption untersucht.

Die Publikation, die auf Fotografien aus den späten dreißiger oder frühen vierziger Jahren beruht, ist um so bedeutender als das Manuskript selbst heute zerstört und

zu einem Teil verloren ist. Zuletzt wurde die Handschrift im Jahr 1941 auf einer Auktion in London nach Amerika verkauft, danach muß sie vom Einband getrennt und auseinandergenommen worden sein, wobei die Texte der Abbildungen getilgt wurden, „so that a moralistic and didactic manuscript became a collection of individual Renaissance drawings. Most probably the binding as well as the pages of text and the least elaborate of the illustrations were simply discarded at that time“ (If.). Die Bilder wurden schließlich zerstreut und wohl nur zum Teil weiterverkauft. Von den ursprünglich 45 Folios sind noch lediglich die in der Sammlung von Dian und Andrea Woodner befindlichen 35 Blätter (1) erhalten, drei weitere tauchten in einer Londoner Auktion im Jahr 1964 auf (1). Das Manuskript als Ganzes wäre der Forschung verlorengegangen, hätte nicht bereits Fritz Saxl während seiner Zeit als Direktor des Warburg Institute, London, die genannten Fotografien anfertigen lassen und wäre nicht der Verf. bei seiner Straßburger Dissertation über die „Schmähung des Apelles“ (J. M. Massing, *Du texte à l'image. La Calomnie d'Apelle et son iconographie*, Strasbourg 1990, 48.67.81.93.284–286 mit Abb. 8A) durch Elizabeth McGrath auf die Apellesabbildung (Fol. 6^r) aus der Woodner Sammlung hingewiesen worden und seither der Geschichte des Manuskripts, dem sie zugehört, nachgegangen (Pref.).

Datierung, Inhalt und Zweck der Handschrift, zu deren erster Erhellung Saxl selbst noch beigetragen hat (2), hat der Verf. überzeugend bestimmt. Das Manuskript stellt ein *Speculum principis* für Franz von Angoulême, dem nachmaligen König Franz I., dar. Es wurde zwischen 1512 und 1515 von der Hand François Demoulins, einem Freund des Erasmus und Lehrmeister des Prinzen (39–51), geschrieben und von einem anonymen, vermutlich aus dem Loiretal stammenden Künstler illustriert (2f.). Der Prinz selbst wie auch seine Mutter, Louise de Savoie, sind abgebildet. Vielleicht war die Handschrift von Anfang an zusammengebunden mit der anonymen Schrift „Dogma moralium philosophorum“, die womöglich dem Guillaume de Conches zuzuschreiben ist (4f.).

Inhaltlich bietet das Manuskript zwei verschiedene Kategorien von bildhaften Textauslegungen, zum einen die einer Ekphrasis klassischer Epigramme in Latein (14–21) und zum anderen die von Auszügen aus Erasmus' „Adagiorum chiliades“ von 1508 (oder einer wenig späteren Edition), insbesondere der darin enthaltenen

Pythagoräischen „Symbola“ (21–36). Anhand einer knappen Übersicht über die Quellen und Themata der Handschrift ihrer Abfolge nach, die man sich gewünscht hätte, wäre der überragende, wenn auch nicht alleinige Einfluß des Erasmus, den der Verf. herausarbeitet (21–24), noch augenfälliger geworden. Zum einen werden nicht ausschließlich die „Symbola“ selbst illustriert, sondern, wenn ihre Botschaft zweideutig ist, Erasmus' Kommentar zu ihnen (35f.), zum anderen basieren mit Ausnahme von fols. 10^v („Die Wahl einer großen Frau“ [frz.], Quelle unbekannt, cf. Plut., *De lib. ed. 1*), 15^v–16^v (Bernardino Dardano, „Favor humanus in dialogo“; zu diesem Autor cf. 19–21) und 18^r–19^r (B. Dardano, „Dyalogos in spem“) alle Beispieltex-te (auch die klassischen Epigramme) auf Erasmus, sei es auf seinen Übersetzungen, die er von antiken Autoren angefertigt hatte, sei es auf seinen Ad. (zu Einschränkungen, 23f.). Der hier vorliegende „Fürstenspiegel“ bietet eine gewiß vom Inhalt her für die Zeit typische (cf. B. Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland ...*, München 1981, 27) humanistisch geprägte moralische Weltsicht, doch sowohl die konkretisierende Verdeutlichung durch die Bebilderung wie die auf den jungen Franz zugeschnittenen Lehren machen ihn zu einem besonderen Beispiel der Erasmusrezeption. Ihm ist nicht einmal Reinhard Lörich, *Wie iunge fursten und grosser herrnn kinder rechtschaffen instituiert und unterwisen ... mögen werden*, Hadamaro 1537 (wieder gedruckt: Zschopau 1884), zur Seite zu stellen, der zwar ebenfalls auf Erasmus rekurriert, doch weitläufig auch anderes Material verwertet.

Franz wird etwa mit Lucians „imago vitae aulicae“ vor den Gefahren eines Lebens am Hof gewarnt (fols. 3^v–4^r), aber anhand anderer Beispiele auch vor Verleumdung (fols. 5^v–6^r), Heuchelei, Geiz (fol. 14^r) und Sorge (fol. 22^r). Zugleich wird der Prinz neben anderem gemahnt, seine Freunde sorgsam zu wählen (fol. 13^r), und nicht sexuell ausschweifend (fol. 24^v), sondern rein zu leben (41^r). Die moralische Zielsetzung des Werkes macht bereits das erste Blatt der Handschrift deutlich mit dem Pythagoräischen „Y“ in der Interpretation der stoisch-christlichen Zwei-Wege-Lehre, dessen eschatologisch-christliche Ausdeutung auf fols. 29^v–30^r veranschaulicht wird. Hier erscheint die Mutter von Franz, Louise, in der Gestalt der Aufrichtigkeit, die die wenigen guten Menschen zur Unsterblichkeit führt, während sie an anderer Stelle in der Handschrift auch als Weisheit

begegnet (93). Der Verf. summiert: „This diversity and inventiveness on the part of Demoulins and the anonymous master ... testify to their care and ingenuity in creating a book of moral lessons that would divert as well as instruct the young François“ (36). Die Unterweisung aus klassischen und humanistischen Quellen dürfte dem angehenden Monarchen entsprochen haben, ist doch aus zeitgenössischen Berichten bekannt, daß er ein außerordentliches Interesse an den Künsten entwickelt hatte, auch wenn er für seine Lateinschwäche bekannt war (37 f.).

Es folgen noch einige Corrigenda und Addenda, die jedoch marginal sind im Vergleich zu der sorgfältigen, gut dokumentierten, abgewogenen und durchdringenden Studie des Verf.: Die Datierung des von François Demoulins stammenden „Speculum principis. Le fort Chandio“, auf 1512–1515, hätte wohl noch präzisiert werden können auf 1512/1513, wenn die Pontifikatszeit von Julius II (1503–1513) berücksichtigt worden wäre (6). Auf derselben Seite, Anm. 16 (ebenso S. 45, Anm. 61 u. 62) lies: Orth, 1983 (statt: Orth, 1982); S. 36 ist nach „abstinence“ zu ergänzen: (fols. 24^v–25^v); und ebd. nach „purity“: (fol. 41^v); auf S. 89 zu fol. 23^r, S. 91, fol. 25^r (hier wäre auch der Hinweis auf Erasmus als Quelle dienlich gewesen) muß man für die Quellenangaben zu den Sprüchen auf S. 26 zurückblättern; bei der Deutung des „Y“ (fol. 1^v) ist dem Verf. aufgefallen, „the impact of the allegory is ... somewhat spoiled since the artist depicted the narrow way as broad and vice versa“ (63). Ob dies vielleicht nicht dem Künstler, sondern dem Schreiber anzulasten ist, der ganz ähnlich auch auf fol. 2^r bei seiner Beschriftung nicht nur „longe“ und „prope“ fälschlicherweise auf dieselbe Seite schreibt, was eine spätere, zweite Hand (zu der man gerne etwas gelesen hätte) korrigiert, sondern, was unbemerkt blieb, auch bei „mors“ und „vita“ die Seiten verwechselt? Zuletzt der Wunsch des Theologiehistorikers: Über das auf S. 36 hinaus zum Inhalt des titellosen „Speculum principis“ Gesagte wäre es eine lohnenswerte Aufgabe, der spezifischen Zwei-Wege-Moral, die dem späteren französischen König den Weg von der „Nichtmoral“ oder „Indifferenz“ zur Entscheidung zwischen Gut und Böse vor Augen führte, in ihrer Auswirkung auf dessen moralisches Urteil weiter nachzugehen und die Geschichte seiner Glaubensüberzeugungen zu schreiben. Eine Fülle von auch theologischen Beobachtungen hat der Verf. mit dem vorliegenden Werk (inkl. Bibliographie und Regi-

ster) dankbarerweise bereits vorgelegt und die Grundlage zur Erforschung des sonst eher dunklen Kapitels der Jugend dieses französischen Königs erweitert.

Berlin

Markus Vincent

Hans-Jürgen Feulner: *Das „Anglikanische Ordinale“*. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. Band 1: Von den altenglischen Pontificalien zum Ordinale von 1550/52, Neuried (Ars una) 1997, 41, 307 S., 12 Abb., 3 Faltblätter, geb., ISBN 3-89391-852-3.

Die 1874 v.a. von Ignaz von Döllinger auf den Bonner Unionskonferenzen eingeleitete ökumenische Diskussion um die Gültigkeit der anglikanischen Ordinationen ist trotz des autoritativen Schreibens Pp. Leo XIII. „*Apostolicae Curae*“ (ASS 29 [1896/97] 193–203) seither nie mehr ganz zur Ruhe gekommen. Bekanntlich hängt aus katholischer Sicht die apostolische Sukzession der Anglikaner an der zweifelhaften Weihe des Erzbischofs von Canterbury Matthew Parker im Jahre 1559. Der Vf. will mit seiner umfassenden, auf drei Teilbände angelegten Studie nicht die schwierige und komplexe *dogmatische* Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen beantworten. Er möchte vielmehr unter Heranziehung von Handschriften, unveröffentlichten Dokumenten und alten Drucken die liturgie- und kirchengeschichtliche Entstehung der anglikanischen Ordinationsriten von ihren vorreformatorischen Wurzeln bis zur gegenwärtigen Praxis eingehend untersuchen. Dabei soll sich möglicherweise aus liturgiewissenschaftlicher Sicht eine neue Basis in der festgefahrenen Kontroverse um die Anerkennung der anglikanischen Ordinationen eröffnen (S. 1 mit Anm. 2). Neben den liturgischen Quellen berücksichtigt die Studie daher in umfassendem Maße auch die kirchengeschichtlichen Dokumente.

Im ersten Kapitel (S. 7–110) analysiert der Vf. zunächst die altenglischen Ordinationsformulare im vorreformatorischen England. Bereits die Einführung in die altenglischen Liturgieordnungen und die Begründung der überregionalen Bedeutung des „Use of Sarum [= Salisbury]“ im mittelalterlichen England zeugen von großer Vertrautheit mit der Materie (S. 9–15). In einem zweiten Abschnitt (S. 16–40) werden die wichtigsten 12 altenglischen Pontificalien beschrieben und ihre Ordinationsformulare mit denen der älte-

sten römischen und außerrömischen Sakramentare verglichen, was durch die beigegebenen tabellarischen Schemen und Faltblätter erleichtert wird. Dem Vf. gelingt u.a. der überzeugende Nachweis, daß das *Benediktionale v. Erzbischof Robert* einerseits und das *Lanalet-Pontifikale* sowie das *Pontifikale v. Sherborne* andererseits auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen müssen (S. 30 f.). Im dritten Teil (S. 41–110) des ersten Kapitels wird die Entwicklung der Ordinationsliturgie erörtert, so wie sie sich in den altenglischen Pontifikalien vom 9. bis zum 15. Jh. darstellt. Dabei macht der Vf. sowohl den Strukturwandel der einzelnen Ordinationsformulare als auch ihre wechselnde Ausgestaltung v.a. hinsichtlich der sekundären Elemente (z.B. Salbungen, Überreichungen) deutlich. Besonders aufschlußreich ist die ausführliche Behandlung der Besonderheiten in den altenglischen Ordinationsformularen (S. 65–101). Überzeugend wird z.B. glaubhaft gemacht (gegen *J. Prelog*), daß die Ordinationsalbungen wohl doch insularen und nicht westgotischen Ursprungs sind (S. 82–91).

Das zweite, den Ordinationen im reformatorischen England gewidmete Kapitel (S. 111–233) beginnt im ersten Teil mit einer hauptsächlich auf englischsprachiger Literatur beruhenden, knappen Darstellung der ersten Phase der englischen Reformation unter Heinrich VIII. (S. 113–155). Der Vf. macht die entscheidende Rolle des für reformatorische Einflüsse aus Deutschland besonders zugänglichen Erzbischofs Thomas Cranmer von Canterbury deutlich. Mit seiner maßgeblichen Unterstützung setzte bereits unter Heinrich VIII. eine schleichende Reform der kirchlichen Lehre und Liturgie ein. Die in den Jahren 1536 bis 1543 erschienenen Bekenntnisschriften und andere einschlägige Dokumente werden kurz vorgestellt und v.a. hinsichtlich ihrer Aussagen über das sich wandelnde Verständnis von Ordination und Amt untersucht. Im zweiten Teil dieses Kapitels (S. 156–221) behandelt der Vf. auf dem Hintergrund des fortschreitenden Reformationsgeschehens und der Ausarbeitung des *Book of Common Prayer* (1549) die Entstehung des *Ersten Ordinales* von 1550. Dabei kann er deutlich machen, daß das Ordinale noch vor der Einsetzung einer entsprechenden Kommission (2. 2. 1550) von Erzbischof Cranmer im wesentlichen bereits ausgearbeitet vorgelegen haben muß (S. 173–178). Der wichtigste Teil des zweiten Kapitels ist der Vorstellung und Analyse der Ordinationsformulare von 1550 gewid-

met (S. 179–203). Tabellarische Übersichten helfen, die Fortentwicklung der neuen Ordinationsriten in Struktur und Einzelelementen seit dem *Sarum Pontifikale* vergleichend festzuhalten (S. 179–197). Sehr auffällig ist, daß bei der Diakonenordination kein Ordinationsgebet vorhanden ist, während in den „Ordinationsgebeten“ für die Presbyter- und Bischofsordination eine Epiklese fehlt. Die von Thomas Cranmer als wesentlich für die Ordination betrachteten Elemente sind öffentliches Gebet (= Litanei mit ihrem einleitenden und abschließenden Gebet [!]) und Handauflegung (S. 197–201). Sodann kann der Vf. nachweisen, daß Martin Bucer mit seiner Schrift „*De Ordinatione Legitima*“, die er wohl schon 1549 in Straßburg verfaßt hat, *maßgeblichen* Einfluß auf Cranmer bei dessen Ausarbeitung der neuen Formulare ausgeübt hat, wenn auch für Bucer neben der Handauflegung das Ordinationsgebet mit seiner Epiklese das für die Ordination wesentliche Element war (S. 204–221). Ein kurzer dritter Teil behandelt den Weg vom Ersten zum Zweiten Ordinale von 1552 und stellt dessen Änderungen dar (S. 222–233). Jenes zweite Ordinale fand mit nur wenigen Änderungen 1559 bei der umstrittenen Weihe Parkers Verwendung.

Die Ergebnisse der Studie werden am Schluß kurz aufgelistet (S. 235–238). In einem Anhang (S. 239–297) stellt der Vf. die beiden Ordinale von 1550/52 in einer neuen Edition einander gegenüber und fügt eine erstmalige deutsche Übersetzung des gesamten Ordinales bei. Manche Anmerkungen der Arbeit kommen Exkursen gleich, die zu weiterem Studium anregen können.

Aufs Ganze gesehen sind in dieser Studie, die auf einer umfassenden Kenntnis der Quellen und der Literatur beruht, Liturgie- und Kirchengeschichte exemplarisch miteinander verbunden. Neben der Bedeutung für die vergleichende Erforschung der Ordinationsliturgien sollte auch die ökumenische Dimension der Arbeit nicht unterschätzt werden, was nicht zuletzt durch das Geleitwort eines anglikanischen Bischofs (S. V–VI) deutlich wird. Es bleibt zu hoffen, daß die beiden ausstehenden Bände nicht zu lange auf sich warten lassen.

München

Klaus Unterburger

Bernhard Körner: *Melchior Cano. De locis theologicis*. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz (Styria Medienservice) 1994, 446 S., geb., ISBN 3-7012-0023-8.

Die *Loci theologici* (LT) des Melchior Cano zählen zu den einflussreichsten theologischen Werken des 16. Jahrhunderts. In dem zwölf Bücher umfassenden Opus wollte der spanische Dominikaner eine Methodenlehre entwerfen, die den Theologen zur Lehrdisputation befähigen sollte. Cano konnte das Werk, an dem er bis zu seinem Tod 1560 arbeitete, nicht vollenden, es erschien posthum im Jahre 1563 (nicht 1663 wie irrtümlich S. 19 steht). Die letzte und bislang gültige Monographie über die LT stammt von Albert Lang aus dem Jahr 1925. Angesichts neuer Forschungsergebnisse und eines vom Autor konstatierten neuen Interesses an der Theologischen Erkenntnislehre schien es angezeigt, dieses wichtige Buch der neuzeitlichen Theologiegeschichte einer neuen Interpretation zu unterziehen. Die vorliegende Arbeit, die sich dieser Herausforderung stellte, wurde – von Max Seckler inspiriert und begleitet – von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen.

Wer aus dem Titel auf eine theologiegeschichtliche Interpretation der LT schließt, sieht seine Erwartungen nur teilweise erfüllt. Richtungsweisender ist der Untertitel, der einen Beitrag zur (gegenwärtigen) theologischen Erkenntnislehre ankündigt. Die Studie von A. Lang wird daher, soviel sei vorausgeschickt, auch weiterhin benötigt werden. Verf. entwickelt sein Thema in drei großen Abschnitten. Ein erster Teil („Koordinaten für eine Interpretation“ S. 19–89) referiert die unterschiedlichen Deutungsversuche der LT im 20. Jahrhundert und skizziert den historischen Rahmen ihrer Entstehung. Im zweiten Teil werden die zwölf Bücher detailliert vorgestellt und analysiert, wobei auf dem Proemium und Buch I, wo Cano sein Programm vorstellt, ein besonderer Akzent liegt (S. 93–160). Die Bücher zwei bis elf, die die zehn Loci vorstellen, werden jeweils in ihrem Gedankengang paraphrasiert, danach einer theologiegeschichtlichen Einordnung unterzogen (S. 161–274). Bevor er die „theologische Leistung Melchior Canos“ resümiert (S. 329–341), verwendet Verf. große Sorgfalt auf die Analyse des letzten Buches, in der u. a. ein Vergleich der thomastischen Wissenschaftslehre mit der Kon-

zeption Canos angestrebt ist. (S. 275–327). Der dritte Teil schließlich, auf den die beiden vorangehenden hinarbeiten, entwickelt „Prolegomena zur weiteren Rezeption der Lehre von den LT“ (S. 347–427). Dort wird das Schema *De fontibus revelationis* der Vorbereitungskommission des 2. Vatikanischen Konzils als letzte Station der Wirkungsgeschichte der LT kritisch gewürdigt, um dann, ausgehend von der dogmatischen Konstitution *Dei verbum*, Eckpunkte und Optionen für eine theologische Erkenntnislehre zu entwerfen, die dem Anliegen der LT unter den neuen Vorzeichen gerecht zu werden versuchen. In zwei wertvollen Anhängen wird der lateinische Text des Vorwortes und des ersten Buches der LT (S. 429–432) sowie des Schemas *De fontibus revelationis* abgedruckt (S. 433–435).

Das erste Kapitel des Buches bietet einen vorzüglichen Überblick über die Cano-Interpretation des 20. Jahrhunderts, worin deutlich wird, wie sehr jede Auslegung von den jeweiligen theologischen Prämissen beeinflusst ist. Die Beiträge von A. Gardeil, J. M. Levasseur, M. Jacquin, J. Beumer und A. Lang sind spürbar der erkenntnistheologischen Methodologie der Neuscholastik verpflichtet. Sie sehen in Cano den „Begründer der positiven Theologie“ und in den LT „das klassische Werk der Fundamentaltheologie“. Einen neuen Weg schlägt E. Klinger in seiner 1978 erschienen „Ekklesiologie der Neuzeit“ ein. Er sieht die Bedeutung des Spaniers darin, die Kirche als den umfassenden *locus theologicus* entworfen zu haben. Im Begriff der Autorität sei Cano die Integration von positiver und spekulativer Theologie gelungen. Die jüngste Interpretation der LT stammt von M. Seckler in der Festschrift für Kardinal J. Ratzinger aus dem Jahr 1987, der sich Verf. über weite Strecken seiner Arbeit verpflichtet weiß. Nach Seckler stellen die LT „ein Regelsystem nicht nur der dogmatischen Methode und nicht nur der Theologischen Erkenntnis im engeren Sinne des Wortes, sondern überhaupt des Traditionsgeschehens in der Kirche und des geistigen Lebens der Kirche und damit einer topologisch orientierten, sozusagen ‚toponomischen‘ Pragmatik dar“ (S. 43). Die Interpretation Körners kommt im Grunde einer verifizierenden Auslegung der Secklerschen These gleich.

Nur ansatzweise geht Verf. auf die historischen Voraussetzungen der LT, die Biographie Canos, das Spanien des „Goldenen Zeitalters“ und den Zustand von Theologie und Kirche in der ersten Hälfte

des 16. Jahrhunderts ein. Als Referenz dient ihm fast ausschließlich Bd. IV des Handbuchs der Kirchengeschichte von Jedin und die beiden Bände von M. Andrés Martín über die spanische Theologie im 16. Jahrhundert von 1976. Neuere Forschungen, v. a. der spanischen Geschichtswissenschaft, die zum Teil auch in deutscher Sprache erschienen sind, nahm Verf. nicht zur Kenntnis. Zwar schneidet er viele Aspekte der geistigen Situation Spaniens zu jener Zeit an, würdigt aber kaum deren geistesgeschichtliche Brisanz. So erwähnt er den Einfluß des Erasmus, der in der Tat auch für Cano große Bedeutung zeitigte, scheint aber die klassische Monographie von M. Bataillon aus den zwanziger Jahren nicht zu kennen (ND Genf 1991, mehrere Aufl. in Span.). Verf. bedauert den Siegeszug des Thomismus an den Universitäten von Salamanca und Alcalá, bemüht sich aber nicht um die tieferen Zusammenhänge dieses Phänomens, für das er nur auf den Artikel „Thomismus“ im LThK² verweist. In der Biographie Canos gibt es zahlreiche Momente, die mit Blick auf sein Hauptwerk ein Verweilen nahegelegt hätten. So etwa die Tatsache, daß er im Jahr 1550 einen geistlichen Traktat des Baptista Crema ins Spanische übersetzte, wenige Jahre später aber grundsätzliche Vorbehalte gegen jegliche Art volkssprachlicher Theologie hegte. Geben die LT Aufschlüsse über dieses Umdenken? Hierüber bleibt man ebenso im Unklaren wie über die brisante Beziehung Canos zur Inquisition, oder über die (theologischen?) Gründe seiner Aversion gegen die Jesuiten. Auch der Zusammenstoß mit Bartolomeo Carranza, dem Erzbischof von Toledo, dessen volkssprachlichen Katechismus Cano mit äußerst scharfen Gutachten der Inquisition zur Indizierung empfahl, wird nur mit zwei Sätzen erwähnt. Dabei hat gerade in diesem Zusammenhang U. Horst jüngst nachgewiesen, daß Cano die Argumentation seiner Gutachten in den LT bereits theoretisch vorbereitet hatte. Aber auch diese Studie (in: FZPhTh 36. 1989) ist Verf. entgangen.

So schematisch die Darstellung des historischen Hintergrundes ausfällt, so sehr enttäuscht auch ein Blick auf die Ursprünge der Loci-Methode und auf Vorläufer Canos im Bemühen um eine Systematik der theologischen Erkenntnisquellen. Neben den Hinweisen A. Langs stützt sich K. lediglich auf einen 20-seitigen Artikel von Ch. Lohr in dem Sammelband *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985. Die dort vorgestellten Texte von

Ockham, Pierre d'Ailly und Juan de Torquemada scheint Verf. ebensowenig studiert zu haben wie das für die Vorgesichte der LT unerläßliche Buch von H. Schüssler, *Der Primat der hl. Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1977. Dort ist aufgewiesen, wie das Bemühen um eine qualitative Unterscheidung theologischer Aussagen in die Kanonistik des 12. Jahrhunderts zurückreicht. Die Dekretistik entfaltet anhand der Kommentierung von di. 20 c. 3 eine Kriteriologie anhand der Leitfrage: *Quis ordo servandus in solutione alicuius quaestionis?* Die Antwort des Huguccio wurde für die weitere Entwicklung maßgebend. Sie sah die Reihenfolge vor: Schrift – Kanones der Apostel und Konzilien – Papstdekrete – Vätersentenzen – *exempla sanctorum*. Ein Epigone Juan de Torquemadas OP, Antonio da Cannara, schrieb 1443 einen Traktat *De potestate papae*, worin er seine Theorie der Superiorität des Papstes über das Generalkonzil mit 14. Konklusionen untermauert, die er jeweils mit Autoritäten aus sechs verschiedenen theologischen Fundorten (*media*) beweist: *auctoritas sacrae scripturae* – *auctoritas decretalium pontificum* – *auctoritas decretorum universalium conciliorum* – *auctoritas sanctorum doctorum ecclesiae* – *auctoritates et rationes doctorum utriusque iuris* – *auctoritates et rationes sanctorum doctorum theologorum* (v. a. Thomas v. Aquin). Cano ist sich über die Herkunft seiner Systematik durchaus im Klaren, wenngleich er sich von dieser Tradition bewußt abhebt. Nachdem er aus Torquemadas *Summa de Ecclesia* (lib. IV/2, c. 9) die sieben *gradus propositionum catholicarum* vorgestellt hat, ergänzt er, diese seien *more iurisperitorum tradita* (LT XII.7, Salamanca 1563, 411. Die von Verf. benutzte Ausgabe von Cucchi, Rom 1890, die sich auf jene von Serry, Padua 1734 stützt, weicht hier in der Kapitelzählung von der Erstausgabe ab. Vgl. Körner, S. 291). Leider verfolgt Verf. diesen rechtsgeschichtlichen Hintergrund der Einteilung der LT nicht.

Sehr treffend und deutlich hingegen sieht er die Genese der LT aus der Kommentierung der *Summa Theologiae* des Aquinaten, die Franz v. Vitoria OP in Salamanca einführte. Thomas, der in STh I, 1 nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie fragt, geht im achten Artikel auf einige Aspekte der Kriteriologie ein, die die Salmantizenser Theologen zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Methodendehle nehmen (S. 76–86). Verf. berücksichtigt beide Kommentare Canos zur STh, gewinnt aber daraus für die Datie-

rung weder der LT noch des zweiten Kommentars zur STh, den J. Belda Plans ediert hat, neue Aspekte.

Körners Interpretation der LT sucht zunächst nach der präzisen Bedeutung und Herkunft des Begriffs *locus*. Canos Andeutungen im Proemium und im ersten Buch rechtfertigen diesen Ansatz. Der Spanier sieht sein Werk in Entsprechung zur aristotelischen Dialektik, jedoch möchte er eine *alia ars disserendi* mit *alii ad disputandum loci* schreiben, die der Theologie *argumenta propria* liefern sollte. Verf. holt weit in die Philosophiegeschichte aus, indem er die Funktion der Topik bei Aristoteles analysiert und ihre Überlieferung in die frühe Neuzeit nachzeichnet. Dieser Teil des Buch, in dem sich Verf. an den Einsichten der jüngeren philosophiegeschichtlichen Forschung (Green-Pedersen, Pinborg, Bird, Stump) orientiert, darf als der gelungenste bezeichnet werden. Die Topoi sind für den Stagiriten „Gesichtspunkte für die Diskussionspraxis“ (S. 120). Besondere Bedeutung kommt dem aristotelischen Begriff des *endoxon*, des „auf Grund von Verbürgung Anerkannten“, zu, der im Mittelalter in den weiten Begriff der *auctoritas* aufgeht. Durch die Vermittlung der aristotelischen Dialektik über Cicero und Boethius erfuhr das ursprüngliche Anliegen eine Abwandlung, die den Bedürfnissen einer Rhetorikdialektik besser entsprach. Bei Cicero heißen die Loci *sedes et quasi domicilia omnium argumentorum*, eine Formulierung, die schließlich auch Cano aufgreift. Das maßgebliche Lehrbuch der Dialektik in der frühen Neuzeit wurde Rudolph Agricolas *De inventione dialectica* (1479), das wieder stärker auf die rhetorikdialektische Tradition zurückgriff und 1523 in Paris die *Summulae logicae* des Petrus Hispanus ablöste. In dieser Entwicklung sieht Verf. einen Grund, warum bei Cano die Loci keine „Gesichtspunkte“, keine Verbürgungsinstanzen im aristotelischen Sinne mehr sind, sondern „gnoseologische Instanzen“ (S. 153). Aufgrund des dialektischen Kontextes insistiert Verf. auf einer unbedingten Unterscheidung von Argumentations- und Sachebene in den LT. Eine Sonderrolle nimmt in diesem Zusammenhang der *locus ab auctoritate* ein, der in der dialektischen Tradition vom *locus a definitione* unterschieden wird. Wenn Cano, ganz der thomastischen Theorie verpflichtet, dem Autoritätsargument das Vernunftargument gegenüberstellt und ihm den unbedingten Vorrang einräumt, dann ist der ursprüngliche dialektische Zusammenhang überschritten. Cano begreift die er-

sten sieben LT als Instanzen *ab auctoritate* (Schrift, Apostolische Tradition, Katholische Kirche, Konzil, Römische Kirche, Kirchenväter, Theologen/Kanonisten), die drei letzten als *Loci a ratione* (Philosophie, Philosophen, Geschichte).

Bei der Analyse der einzelnen Loci in den Büchern zwei bis elf nimmt man dankbar die textgetreue Paraphrasierung des Inhalts eines jeden Buches zur Kenntnis, anhand derer künftig eine gute und schnelle Orientierung innerhalb der LT ermöglicht ist. Weniger gegückt erscheint mir die „theologiegeschichtliche Einordnung und Analyse“ eines jeden Locus. Verf. holt mitunter zu weit aus, für die sachgerechte Interpretation dagegen fehlen nötige Detailkenntnisse und wohl auch ein Stück Problembewußtsein. Der Autor bezieht sein theologiegeschichtliches Wissen aus wenigen Faszikeln des „Handbuchs der Dogmengeschichte“ sowie aus dem LThK². Wichtige Monographien zu den einzelnen Themenkomplexen, z. B. für die Schrift das bereits erwähnte Buch von H. Schüssler, für die Tradition die berühmte *Quaestio disputata* von J. R. Geiselman, für den Konziliarismus die klassische Studie von B. Tierney usw., kennt K. ebenso wenig wie neuere Ergebnisse der theologischen Mediävistik generell. Bei der Ekklesiologie tritt dieser Mangel besonders eklatant zutage. Der Feststellung, daß es Cano „nicht um eine vollständige Ekklesiologie (gehe), sondern um jene Aspekte der Kirche und ihrer Instanzen, die es ermöglichen, ekklesiale Verbürgungszusammenhänge als für den Glauben und die Theologie bedeutsame Gesichtspunkte zu benennen und argumentierend zu nutzen“ (S. 200), ist angesichts der Tatsache, daß der Spanier die ekklesiologische Diskussion des 15. Jahrhunderts bis in die Feinheiten hinein kennt und genial verarbeitet, mit Vorbehalt zu begegnen. Canos LT stellen sehr wohl auch eine Ekklesiologie auf der Sachebene dar, woraus unter anderem sein unablässiges Bemühen resultiert, die Unfehlbarkeit der Kirche in den anerkannten ekklesialen Verfassungsorganen zweifelsfrei zu erheben. Auch die Feststellung, daß „ekklesiologische Ausführungen für ihn (Cano) nur in dem Ausmaß wichtig (sind), wie sie sich als methodologisch relevant erweisen“ (S. 222), spiegelt das Vorverständnis Verf.s wider, die LT ausschließlich als theologische Methodologie zu begreifen. Läßt sich aber bei solch einem kontrovers-theologischen Buch, wie es die LT sind, die Argumentationsebene real von der Sa-

chebene trennen? Dabei läßt Cano den Leser über seine Motive nicht im Ungewissen: Wiederholt prangerte er das „Wüten der Lutheraner“ an, die die scholastische Theologie verteidelten, und aus dem 12. Buch, das die Anwendung der LT für die scholastische Disputation vermitteln möchte, geht klar hervor, daß Cano die Abwehr der häretischen Bedrohung mittels einer fundierten theologischen Bildung und eines geschulten Urteilsvermögens als einen der Hauptzwecke seines Buches ansieht. Dabei hatte er die Bemühungen der Inquisition vor Augen, von deren Notwendigkeit er ebenso überzeugt war wie von der Unzulänglichkeit ihrer Richter.

Im Rahmen der Interpretation des 12. Buches stellt Verf. einen Vergleich zwischen der thomasischen Wissenschaftslehre und der Konzeption Canos an, wobei die unterschiedliche Akzentsetzung der beiden Dominikanertheologen gut hervortritt: „Den meisten Platz beansprucht jetzt nicht mehr das inhaltliche Bemühen, zu denken, was man glaubt, sondern das Bemühen durch den Nachweis der Verbürgung formal zu legitimieren, was man glaubt.“ Daraus folgt, „daß es Cano nicht in erster Linie um eine Methodologie für die Theologie gegangen ist, sondern um eine Kriteriologie für die kirchliche Glaubenslehre“ (S. 307). Verf. zieht nur STh I, 1, 8 zum Vergleich heran, der für Cano gewiß unmittelbarste Anknüpfungspunkt. Wichtige Aussagen des Aquinaten zum Wesen der *sacra doctrina* finden sich neben STh I, 1 jedoch auch in der *Summa contra gentiles* (die übrigens nicht gegen die Muslime gerichtet ist) und in *Super Boetium de trinitate*. In Anlehnung an Seckler resümiert Verf., daß „das System der LT als eine systematische Ausgestaltung des Traditionsprinzips aufzufassen ist“ (S. 332). Die „ekklesiologische Option“ der LT auf der Sachebene finde sich in der „kirchlichen Vermittlung und Verbürgung theologischer Erkenntnis“ (S. 333). Dennoch siedelt Verf. den Traktat über die LT zwischen dem Glaubens-traktat und der Ekklesiologie an, weil „Canos Ausführungen von Anfang an Erkenntnisbemühungen im Innenraum des Glaubens (darstellen)“ (S. 336). Auch darin stimmt er mit Seckler überein, der die LT in der „Theozentrik der thomasischen analysis-fidei-Lehre“ verwurzelt sieht (S. 339 f.).

Der dritte Teil des Buches („Prolegomena zur weiteren Rezeption der Lehre von den LT“) bietet zunächst einen instruktiven Überblick über die Rezeption der LT in

den Handbüchern der Neuscholastik, die Cano an den Beginn der monographischen Darstellung der theologischen Erkenntnislehre stellen. Dabei kommt sehr gut zum Vorschein, wie mit der Interessenverlagerung auch die ursprüngliche Einheit des Entwurfes der LT verdunkelt wurde. In Abhebung der dogmatischen Konstitution *Dei verbum* des 2. Vatikanischen Konzils vom Schema *De fontibus revelationis*, worin K. ein letztes Zeugnis neuscholastischer Erkenntnislehre erblickt, verläßt der Autor das Feld der Theologiegeschichte und wendet sich den nachkonziliaren Erfordernissen einer Theologischen Erkenntnislehre zu. Das neue Offenbarungs-, Glaubens- und Traditionsverständnis im Gefolge des Konzils erfordert für Verf. auch eine „Neuorientierung der Theologie“. Daher versteht er das letzte Kapitel seines Buches als Plädoyer für eine neue Systematik der Theologischen Erkenntnislehre, die er im großen und ganzen in Aufbau und Durchführung des 4. Bandes des „Handbuchs der Fundamentaltheologie“ verwirklicht sieht. Einen besonderen Akzent legt er dabei auf die „Aktualisierung des topischen Denkens“, womit der Bogen zum ersten Teil geschlagen wird. In Anlehnung an K. Lehmann (1985) und M. Seckler (1987) sowie an die programmatischen Überlegungen von O. Pöggeler zur Toposforschung sieht K. in einer theologischen Topologie vielversprechende, weithin unausgeschöpfte Möglichkeiten für die wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Glaubenserkenntnis.

Die Studie von B. Körner bringt für die Kenntnis der LT Melchior Canos und mehr noch für ihre Rezeptionsgeschichte einen erheblichen Fortschritt. Die Betonung der philosophiegeschichtlichen Wurzeln der Loci-Methode verbunden mit dem Bemühen um einen klaren Begriff dessen, was *locus* in der Dialektik heißt und welche Bedeutung ihm für die Theologische Erkenntnislehre zukommt, verdienen Anerkennung. Gleichwohl weist die Arbeit, die sich durchwegs um ein hohes Reflexionsniveau bemüht, aus theologiegeschichtlicher Sicht erhebliche Mängel auf. Gerade weil Verf. das „Systemganze“ der LT erfassen möchte, dabei aber die Details vernachlässigt, verfehlt er im Grunde eine historisch adäquate Interpretation der Intention Canos. Sein eigenes Postulat, daß nämlich „eine sachgerechte Würdigung seiner (Canos) Leistung nur in Korrespondenz mit einer möglichst exakten historischen Einordnung seines Werkes möglich (ist)“

(S. 329), konnte er aufgrund mangelnder Kenntnis der mittelalterlichen Theologiegeschichte und unzureichender Berücksichtigung der Situation im Spanien des 16. Jahrhunderts nur teilweise einlösen. Cano mußte sich in dieser Darstellung über Gebühr den Erwartungen einer zeitgenössischen, nachkonziliaren Fundamentaltheologie fügen. Das ansprechende Äußere und die sorgfältige Drucklegung werden an einigen Stellen leider durch EDV-Probleme bei der Konvertierung griechischer Buchstaben beeinträchtigt (S. 96, 106, 114, 116, 117, 119, 123, 386, 424). Der auf S. 70, 78 u. 81 genannte D. Baez ist natürlich identisch mit Domingo Báñez OP, dennoch verzeichnet auch das Personenregister beide Formen. Auf S. 201 ist wohl Petrus de Palude OP, nicht Johannes gemeint, und in dem im Anhang gedruckten Vorwort zu den LT muß es S. 429, Z. 13 v. u. *posteriores* statt *posteriore* heißen.

München

Thomas Prügl

Heinrich Richard Schmidt: Dorf und Religion.

Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41), Stuttgart – Jena – New York (Verlag Gustav Fischer) 1995, 425 S., geb., 87 Abbildungen, 25 Tabellen und 1 Daten-Diskette, ISBN 3-437-50391-X.

Vorliegende Untersuchung über die reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit ist eine Habilitationsschrift der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern. Diese aus den Quellen geschöpfte Arbeit ist nicht zuletzt ein grundlegender Beitrag zur Reformationgeschichte. Denn immer wieder wird in der Literatur in herkömmlicher Schwarzweißmalerei die Zeit vor der Reformation als völlig düster dargestellt: Das Volk sei verdorben, der Klerus untuglich. Die Reformation bringt (in dieser schiefen Sicht der Dinge) endlich neuen Glanz. Heinrich Richard Schmidt ermöglicht dagegen durch seine eingehende Untersuchung der Verhältnisse in Vechingen und Stettlen, zwei Orten des Stadtgerichts Bern, einen detaillierten Blick auf die wahren „Erfolge“ der Reformation in Bezug auf das sittliche Leben. Der Verfasser wählte diese beiden Gemeinden aufgrund ihrer räumlichen Nähe zum Machtzentrum in Bern und der ab

1570 nahezu vollständigen Gerichtsmanuale (für die Zeit von 1540 bis 1596 wird vergleichend auf Sittengerichtsmanuale der heute zu Bern gehörenden Stadt Biel verwiesen). Vechingen umfaßte viele Einzelhöfe auf einem Gebiet von 25 km²; Stettlen war im wesentlichen ein Dorf in einer Größe von 3,5 km². In beiden Gemeinden ernährten sich die Menschen durch Gras- und Getreidebau von der Landwirtschaft (es gab keine Leibeigenen mehr, 35% waren Landlose, weitere 35 % bewirtschafteten Zwergbetriebe), im 18. Jahrhundert lebten sie auch von der Weberei. Die demographische Entwicklung ist jeweils relativ konstant. Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts nimmt die Bevölkerung leicht zu. Besonders in Stettlen brachte die Armut, aber auch eine hohe Zuwanderungsrate, Probleme mit sich.

Leider kann die Arbeit keinen Vergleich mit der Zeit vor der Reformation bieten. Denn der Untersuchung sind die Streiftfälle von den erst mit der Reformation eingerichteten Sittengerichten zugrundegelegt. Die sogenannten Chorgerichte lösten die Sitten- und Ehegerichtsbarkeit des Bischofs ab. Sie tagten alle zwei Wochen und bestanden aus einem dem Gremium vorsitzenden Ammann, dem Pfarrer als Akteur und fünf (Stettlen) bzw. zehn (Vechingen) gewählten Assessoren mit dem Titel Chorrichter. An Strafen konnten diese Gerichte Ermahnungen, Geldbußen, Schandsprüche und Gefängnis bis zu drei Tagen aussprechen. Die nächste Instanz war das Obergericht in Bern. Oberste Norm für die Gerichte waren die Zehn Gebote. Verfehlungen gegen diese Richtschnur machten die würdige Teilnahme am Abendmahl unmöglich und forderten das Eingreifen der Chorgerichte. Weil es – in der Vorstellung der Zeit – neben der individuellen auch die kollektive, also eine die ganze Dorfgemeinschaft betreffende, Strafe Gottes gibt, müssen Übertretungen in allen Lebensbereichen geahndet werden. Nur so kann man der Vergeltung Gottes entkommen. Die diesem Denken zugrunde liegende „Vergeltungstheologie“ steht zur reformatorischen Rechtfertigung allein aus dem Glauben allerdings in gewissem Gegensatz.

Wann genau in Bern diese neuen Sittengerichte eingeführt wurden, ist der Arbeit nicht zu entnehmen. Auf Seite 11 heißt es nur lapidar: „Die Berner Sittengerichte wurden direkt mit der Reformation eingeführt.“ Überhaupt sucht man grundlegende Informationen zur Einführung

der Reformation in Bern in der Habilitationsschrift vergeblich. Stand doch Bern nicht zuletzt aufgrund seiner konservativen Landgemeinden lange Zeit unentschieden zwischen den Glaubensparteien, während etwa in Zürich schon 1525 die Reformation zum Durchbruch gelangte. In der Schweiz blieben lediglich die katholischen Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Freiburg, Solothurn und Appenzell treu bei der alten Kirche. In Bern vollzog sich die Einführung der Reformation schließlich infolge der Osterwahlen von 1527 bei denen sich die Neugläubigen (Zwinglianer) im Rat durchsetzten. Das Reformationsmandat vom 7. Februar 1528 wurde dann scheinbar widerstandslos angenommen. Dieses Mandat verfügte die Abschaffung der Messe und führte Wortgottesdienste nach dem Züricher Vorbild ein. Alles katholische Brauchtum wurde verboten. Die Jurisdiktion des Lausanner Bischofs wurde aufgekündigt und die Leitung der Kirche dem Rat übertragen. Der schließlich im Herbst 1528 im Berner Oberland ausbrechende Aufstand (von Obwalden unterstützt) wurde mit überlegener Truppenmacht unterdrückt. Der Übertritt der Stadt gab der reformatorischen Bewegung in der Schweiz insgesamt einen gewaltigen Auftrieb.

Der Verfasser untersucht in den beiden von ihm ausgewählten Berner Gemeinden Verstöße gegen die erste Gesetzestafel im Bereich Religion (Fluchen, Meineid) und Kirche (Fernbleiben bei kirchlichen Veranstaltungen). Auf dem Gebiet der Sittlichkeit nimmt er bei den Geboten der zweiten Tafel den Bereich Sexualität, Ehe und Nachbarschaft in den Blick. Er geht bei seiner Studie stets streng methodisch vor: Zunächst bietet er einen Forschungsüberblick mit Vergleichen zu anderen Gegenden, dann führt er die in Bern jeweils gültigen Normen an, bringt eine Reihe von veranschaulichenden Szenarien und Beispielen, liefert eine quantitative Analyse und hält schließlich die Ergebnisse fest. Zahlreiche Graphiken und Tabellen veranschaulichen die Aussagen. Mit Hilfe einer dem Buch beigegebenen Diskette können die erarbeiteten Datensammlungen eingesehen werden, sofern der Benutzer ein Programm besitzt, das die Formate „dBase“, „Lotus“ oder „SPSS“ verarbeiten kann. Die schnelle internationale Rezeption der Forschungsergebnisse ermöglicht das eigens erarbeitete und dem Buch beigegebene Summary (S. 377 bis 400). Ein schnelles Auffinden einzelner Bereiche erleichtert das Sachregister, in

das auch Ortsnamen aufgenommen sind (S. 421–425).

Um es gleich vorwegzunehmen: Die reformatorischen Sittengerichte brachten in ihrer für etwa zweieinhalb Jahrhunderte untersuchten Wirkungszeit keinen Erfolg im Sinne einer staatlichen Umerziehung. Selbst 80 und 140 Jahre nach der Reformation waren die Predigten und Kinderlehen noch immer schlecht besucht. Im Bereich der Nachbarschaft trat hinsichtlich von Gewalt, Diebstahl und Grenzverletzungen keine signifikante Pazifizierung ein. In Zeiten materieller Not nahmen im Kampf um die eigenen Ressourcen die Verfehlungen sogar zu, vor allem im ärmeren Stettlen. Zum Teil ist sogar überhaupt eine Zunahme der Delikte zu beobachten (z.B. beim Fluchen). Die Gerichte waren aber auch nicht wirkungslos. Zweifelsohne ein Fortschritt ist im Bereich der Ehe die Aufwertung der Frau als „Partnerin“. Die patriarchalische Struktur gerät gegenüber der christlichen Vorstellung von Gleichwertigkeit und Kooperation ins Hintertreffen. Das Gewaltmonopol der Männer wurde durch die christliche Liebesethik stets hinterfragt. Ein Züchtigungsrecht des Mannes wurde nur in sehr engen Grenzen akzeptiert. Einmal zeigte der Pfarrer vor Gericht sogar eine gewisse Genußnutzung über den Fall einer Frau, die ihren betrunkenen Ehemann niedergeschlagen hatte. Die Chorgerichte (in denen nur Männer saßen!) halfen den Frauen gegen das Trinken und Schlagen der Männer. 80 % der Anzeigen im Bereich Ehe stammen von den Frauen.

Für das 16. und 17. Jahrhundert ergibt sich im großen und ganzen eine weitgehende Kontinuität. Der entscheidende Wandel tritt mit der beginnenden Industrialisierung im 18. Jahrhundert ein. Die für das Einschreiten der Sittengerichte so wesentliche Vergeltungstheologie verlor nämlich ihre Wirkung. Während Fluchen in Erwartung des tatsächlichen Eintretens der Verfluchungen lange Zeit als Blasphemie und somit schweres Vergehen geahndet wurden (bis hin zur Enthauptung), glaubte man in der Aufklärungszeit nicht mehr an die Wirkung des Fluches (Entmagiisierung). Lustbarkeiten wie Wirtshausbesuch, Spiel und Tanz wurde vor allem im 18. Jahrhundert (nach der Unterdrückung des Pietismus) nicht mehr als Verfehlung erachtet, zumal oft auch Chorrichter, Ammann und Pfarrer beteiligt waren. Der Gottesdienstbesuch ging nach dem schlechten Beispiel der Hauptstadt zurück. Man kann sogar von einem „Zusammenbruch“ der Religionszucht im

18. Jahrhundert“ (S. 169) sprechen. Besonders deutlich wird die geänderte Situation im Bereich der Sexualität. Das Chorgericht ist in dieser Zeit fast nur noch Paternitätsgericht. Es hilft den Frauen, indem es die Verantwortung der Männer einfordert und häufig noch auf eine nachträgliche Eheschließung hinarbeitet. Prophylaktische Bestrafung von vorehelichen Treffen findet überhaupt nicht mehr statt. Trotz aller Bemühungen der Obrigkeit konstituierte für das Volk die Verlobung (oder stark zunehmend auch die Schwängerung) die Ehe, nicht erst die Trauung. Erschreckend ist in diesem Zusammenhang die zunehmende Vernachlässigung der Kinder bis hin zu Abtreibung und Kindsmord. In diesem Trend liegt auch die Zunahme des Ehebruchs. Die Eheleute waren zu Fehlverhalten mehr motiviert und leichter bereit, wegen des sexuellen Reizes die Ehe aufs Spiel zu setzen. Die Toleranz gegenüber der Scheidung wächst. Die Möglichkeiten der Chorgerichte zur Wiederversöhnung schwanden. Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts war etwa folgende Lösung möglich: Ein Mann kommt „mit seiner Frau zusammen ins Loch, wo beide mit einem Löffel aus einer Schüssel essen sollten, bis sie wieder versöhnt wären.“ (S. 82) Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Delikte im 18. Jahrhundert blieben, aber die Bereitschaft (selbst der Chorrichter) schwand, sie zu verfolgen. Die Pfarrer standen plötzlich allein und waren somit machtlos. Statt von einer Verchristlichung muß man somit sogar von einer Entchristlichung sprechen. Mit dem Verfall der religiösen Zentrierung des Verhaltens, mit zunehmender Individualisierung, Säkularisierung und Distanz zur Kirche, sowie steigender Entfremdung der Chorrichter von der Kirche sank die Akzeptanz der Sittenzucht. Dieser grundlegende Wandel der religiösen Einstellung ist besonders bei den gesellschaftlichen Eliten und bei den ländlichen Handwerkern zu beobachten. Im Bereich der bäuerlichen Schicht ist dagegen von einer größeren Kontinuität auszugehen. Normen wurden nur dann umgesetzt, wenn vor Ort ihr Sinn erkannt wurde. Einer staatlichen Umerziehung von oben war kein Erfolg beschieden. Dies sollte auch heute bedacht werden. „Sittenzucht in Bern war keine Sozialdisziplinierung durch den Staat, sondern christlich inspirierte Selbstregulierung der dörflichen Gemeinde“ (S. 376). Die vom Verfasser knapp vorgestellten und anhand seiner Untersuchungsergebnisse kritisch beleuchteten Evolutionstheorien sind

aufgrund ihrer linearen Struktur alle weitgehend abzulehnen. Eine Entwicklung hin zu mehr Disziplin ist eben eher nicht zu beobachten.

Die Lektüre dieses Buches ist für all jene tröstlich, die meinen, daß es nur heute schwer ist, den Menschen das christliche Leben auch im Alltag nahezubringen. Vieles war eben nur äußerer Zwang; selbst der gegenüber heute bessere Besuch der Gottesdienste muß sehr kritisch gesehen werden. Denn oft waren die „Gläubigen“ während der Messe nicht bei der Sache: „Sei es, daß sie schnarchten, Nüsse knackten und die Schalen umherwarfen, taback gefressen“ hatten oder lachten und schwätzten.“ (S. 124) Als extremer Fall wird einmal von einem Müllersknecht berichtet, daß er „am morgen voll brantenwein und schwankend in die kilchen [= Kirche] kommen, uf [= auf] den lettner [= hier: Empore] sich begeben, daselbst er sich übergeben müessen und in den hutt (s. h.) gekotzet und den unfloth im hutt in wehrendem gesang zur kirchen hinaus getragen.“ (S. 125) Auch die heute immer wieder – sicher zu Recht – angemahnte Heiligung des Sonntags war stets ein Problem. So schreibt der Vechinger Pfarrer Müslin in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts: „Der sonntag ist insonderheit allem jungen volk ein rechter sünden- sauff- spil- tantz- spatzier- buhl- müßigang- und laster-tag.“ (S. 162) So gesehen ist Geschichte immer wieder höchst aktuell.

Augsburg

Thomas Groll

Dominik Daschner: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1570) (= Regensburger Studien zur Theologie 47), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien (Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften) 1995, 57, 682 S., kt., ISBN 3-631-47990-5.

Dominik Daschner hat seine am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg durch Bruno Kleinheyser angeregte und unter dessen Nachfolger August Jilek im Jahr 1994 zu Ende geführte umfangreiche Studie einem Forschungsdesiderat gewidmet, das H. B. Meyer in seiner Monographie über die Eucharistie im Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche“ vermerkt hat: der Behandlung der „spätmit-

telalterlichen und vortridentinischen Meßbücher ... hinsichtlich ihrer Eigenarten und ihrer Unterschiede“ (Band 4, S. 253), wobei er freilich nicht „den ganzen Bereich der römischen Liturgie“ abdecken konnte, sondern sich auf zehn Diözesen im Süden des deutschen Sprachgebietes beschränkte. Die Bistümer Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Freising, Regensburg und Würzburg liegen im heutigen Deutschland; mit den Bistümern Brixen, Passau und Salzburg ist auch das Gebiet Österreichs und Südtirols, mit dem Bistum Konstanz das der deutschsprachigen Schweiz erfasst.

Es ist heutzutage kaum mehr vorstellbar, welch lang ersehnte Hilfe die Erfindung des Buchdrucks den sich für die Liturgie in ihren Ortskirchen verantwortlich wissenden Bischöfen bot, die ob der von Kirche zu Kirche unterschiedlichen, handgeschriebenen liturgischen Bücher zuvor nicht auf eine einheitliche Feier der Liturgie in ihren Bistümern drängen konnten. Als Beispiel schildert der Verfasser die in dieser Hinsicht erfolglosen Unternehmungen des Brixener Bischofs Nikolaus von Cues in der Zeit von 1453 bis 1457 (651 f.). In den Jahren zwischen 1481 und 1493 wurden in den genannten Diözesen endlich die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß dem Wildwuchs in den liturgischen Büchern Einhalt geboten und die Eucharistie nach einem jeweils einheitlichen diözesanen Ritus gefeiert werden konnte; wegen der geringen Auflagenstärken war das Ziel freilich noch lange nicht erreicht (591–595).

Nach einer einleitenden Erörterung des Forschungsstandes (1–12) und der eigenen Arbeitsmethode (13–20) sowie der Charakterisierung der in seiner Arbeit herangezogenen Quellen (21–36) untersucht der Verfasser eingehend in einem ersten Kapitel den *Ordo Missae* (37–217) und in einem zweiten das *Proprium de tempore* (219–590) in den ersten im Süden des deutschen Sprachgebietes verwendeten gedruckten Missalien. Die wörtliche Wiedergabe der unterschiedlichen Texte des *Ordo Missae* und die vielen Tabellen zum *Proprium de tempore* sind wertvolle, ja unerläßliche Hilfen für das Verständnis des Kommentars. In den sieben Abschnitten des ersten Kapitels werden die Eröffnung der Meßfeier, der Wortgottesdienst, der Oblationsritus, das Eucharistische Hochgebet, der Teil vom Herengebet bis zum Friedensgruß, der Kommunionritus und der Abschluß der Meßfeier in den zehn besprochenen Missalien miteinander verglichen. Wenn diese

Meßbücher auch nicht untereinander erheblich differieren, so unterscheidet sich der Meßordo in den süddeutschen Meßbüchern insgesamt doch von seiner in anderen Gebieten verwendeten Fassung, vor allem durch die Parallelisierung der Behandlung von Brot und Kelch bei Gabenbereitung und Kommunion. Die Gegenüberstellung der im *Proprium de tempore* enthaltenen Meßformulare folgt der früher üblichen Aufteilung der im Missale zusammengefaßten Texte in die selbständigen liturgischen Bücher Sakramentar, Lektionar und Antiphonar, wobei jeweils der Fortgang des Kirchenjahres beachtet wird, die besonderen Tage, Gründonnerstag und Karfreitag sowie Oster- und Pfingstvigil, aber gesondert behandelt werden. Es zeigt sich eine noch weitergehende Übereinstimmung der analysierten süddeutschen Missalien nicht nur untereinander, sondern auch mit dem zeitgenössischen Missale des Bistums Rom von 1474, dem Vorläufer des nachtridentinischen *Missale Romanum* von 1570, dessen spätere Übernahme in den süddeutschen Bistümern daher keinen Bruch mit der bis dahin geübten Praxis bedeuten sollte.

Im dritten Kapitel wird der Weg von den gedruckten Diözesanmeßbüchern zu diesem *Missale Romanum* von 1570 dargelegt (591–658). Die mit Hilfe der Herausgabe der Diözesanmissalien geglückte Vereinheitlichung der Liturgie innerhalb der einzelnen Ortskirchen am Beginn des 16. Jh. war nur von kurzer Dauer. Bald nach der Reformation setzte sich die Tendenz zur Regelung der Meßliturgie durch die zentrale Leitung der Kirche durch. Obwohl alle zehn süddeutschen Bistümer von dem bei der Herausgabe des *Missale Romanum* durch Pius V. im Jahr 1570 den über 200 Jahre alten Traditionen gewährten Privileg hätten Gebrauch machen können, setzte sich – allerdings nicht ohne Widerstand – in Süddeutschland das Streben nach Vereinheitlichung gegen das Fortleben eigener zum römischen Meßbuch freilich keinerlei grundlegende Differenzen aufweisenden Diözesanmissalien durch.

Zu der umfangreichen Studie sei nur wenig kritisch angemerkt: Bei der Beschreibung des Oblationsritus wird nicht klar, wie man sich das „Gebinde“ von Kelch und Patene vorzustellen hat (z.B. 122). Auf S. 414 f. hätte der Frage nachgegangen werden können, warum die in der Alten Kirche übliche Lesung der *Agp* während der ganzen Osterzeit – vom Regensburger Missale abgesehen – erst mit dem

Fest Christi Himmelfahrt einsetzte. Der Grund dürfte im historisierenden Verständnis der Pentekoste zu suchen sein, das im Mittelalter beherrschend wurde: Was in der Apg steht, kann erst nach Christi Himmelfahrt gelesen werden. Die Alte Kirche las es von Ostern an mit der Begründung: „Die von den Aposteln gewirkten Zeichen sind Beweis für die Auferstehung (Christi)“ (so etwa Johannes Chrysostomus, Hom 4,6 in princ. Act: PG 51, 105). Ferner sollte das „Confiteor“ nicht als „Gebetstext“ klassifiziert werden (52); auf S. 600, Z. 12 muß es „Gründonnerstag“ statt „Karfreitag“ heißen.

Abschließend gibt der Rezensent gern und unumwunden zu, durch diese auf einer gründlichen Bearbeitung der Quellen beruhende und von immensem Fleiß zeugende Studie nicht wenige liturgiehistorische Erkenntnisse gewonnen zu haben. Es seien nur erwähnt die Verbreitung des „Mariengloria“ (83–85, 609 f.), die in den süddeutschen Missalien enthaltene Leseordnung für die Wochentage des Jahres, die leider – wohl vor allem infolge der vielen Heiligenfeste – wenig genutzt und darum auch wenig geschätzt wurde (393–453), ferner die allgemein übliche, durch das Missale Romanum von 1570 abgeschaffte (1956 wieder eingeführte und heute zunehmend hinterfragte) Gläubigenkommunion am Karfreitag (555–559), die dem entsprechenden Gottesdienst in der byzantinischen Liturgie nicht unähnliche Grablegungsfeier (Deposito crucis) am Karfreitag (560–564), die verhältnismäßig späte (1555) Einführung der Monstranz als eines neuen liturgischen Gerätes (600) und schließlich die Tatsache, daß durch die nachtridentinische Missalereform, die eigentlich die älteste römische Tradition wieder beleben wollte, manche in den außerrömischen Diözesanmissalien bewahrte, im römischen Missale von 1474 jedoch nicht fortgeführte genuin römische Tradition (z.B. die Wochentagsleseordnung) endgültig beseitigt wurde (609). Dominik Daschner hat mit seiner verdienstvollen Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Feier des Gottesdienstes in unserem Land am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit geleistet. Darum sollte der liturgiehistorisch Interessierte die Lektüre der umfangreichen, aber gut lesbaren Untersuchung nicht scheuen.

München

Reiner Kaczynski

„*Confessia. Wyznanie wiary*“ [usw., übersetzt: Das Bekenntnis des allgemeinen Glaubens der polnischen christlichen Kirchen, kurz und mit schlichten Worten zusammengefaßt, gemäß der Überlieferung der Apostel und der alten Lehrer, das die Christen fast überall im Deutschen Reich, in der Schweiz, in England, in Frankreich, in Schottland, in Dänemark, in der Tschechei, in Ungarn, in den Niederlanden und in aller Welt einmütig bekennen. Herausgegeben, um es allen bekanntzugeben, daß wir keinen neuen oder verkehrten Glauben halten, sondern den uralten allgemeinen apostolischen.] W. Kraków, Drkował Máciej Wirzbietá/Typograph Krolá Jęgo M. 1570.“ 8°, Sign. a12, b2, A8–Q8. Wydawnictwa Naukowe semper, Warszawa 1994, ISBN 83-85810-38-2).

Dem Faksimiledruck der Konfession von Sandomir 1570 liegen zwei Beilagen bei, Rafał Leszczyński's Ausführungen „zur Geschichte des Textes“ (19 S.) und Urszula Augustyniak's „zur historischen Einführung“ (35 S.), beide in deutscher und englischer Sprache.

Zur kirchengeschichtlichen Einordnung: Zur Vorbereitung der Vereinigungsverhandlungen zwischen Reformierten, Lutheranern und Böhmisches Brüdern in Sandomir vom 9.–15. April 1570 legten die Reformierten den Druck (U. Augustyniak S. 20) einer polnische Übersetzung der *Confessio Helvetica Posterior* mit einer Vorrede an den König und einigen beigefügten anderen Texten vor. Das Ganze wurde aber von den lutherischen Vertretern nach genauer Prüfung abgelehnt; man einigte sich stattdessen auf den *Consensus Sandomiriensis*. Ein polnisches Nationalbekenntnis kam nicht zustande. (RE³ 18, 216) Die *Confessio Sandomiriensis* wurde von den Reformierten dem König auf dem nachfolgenden Reichstag übergeben; die Lutheraner betrachteten dies als Bruch des *Consensus* (K. E. J. Jörgensen, Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten, København 1942, 279). Welche Stücke enthält die Konfession?

Titelblatt (a1r), vier Bibelworte (a1v), Vorwort an König Sigismund August (a2r–a8v), das Edikt von 380 gegen die Häretiker und das *Symbolum Damasi* [die auch in der *Confessio Helvetica Posterior* voranstehen] (a9r–a11v), leeres Blatt (a12r/v), Inhaltsverzeichnis (b1r–b2v), Text der *Confessio Helvetica Posterior* (A1r–O3r), leere Seite (O3v), Vorwort „An den Leser“ (O4r/

v), „Über das Abendmahl des Herrn. Belehrung aus der Konfession der sächsischen Kirchen wortwörtlich aufgeschrieben“ (04v–P6r), „Gebrauch vom Sakrament des Tisches oder Abendmahls des Herrn, in dem wir die wahre Speise des Leibes und Blutes des Herrn haben, wovon sich jeder ohne Starrsinn von der Wahrheit überzeugen kann.“ (P6r–05v), „Brauch der Übereinkunft über das Abendmahl des Herrn zum Frieden der Kirche Gottes gegeben dem Landesfürsten zu Würtemberg von dem bekannten Mann, dem Diener Gottes. Theodor Beza, welche auch Wilhelm Farel unterschrieben hat“ (Q6r–Q8r), Druckerzeichen (Q8v).

Vor allem der zweite Teil verdient besondere Beachtung. Das Vorwort „An den Leser“ betont die Übereinstimmung mit der Augustana, *Confessio Saxonica* 1551, mit Calvin und Beza (B. Nagy, Das [Zweite Helvetische] Bekenntnis in Polen, in: J. Staedtke (Hg.), Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre *Confessio Helvetica Posterior*, Zürich 1966, S. 155 f.). Es folgt der Abendmahlsartikel der *Confessio Saxonica* 1551 (CR/Mel 28, 415–424), der aufs Ganze gesehen richtig wiedergegeben ist, wenn auch einmal ein Absatz fehlt oder ein Hinweis auf Hilarius eingeschoben ist. Der nächste Text stammt, wie angezeigt, von Calvin. In seiner Schrift „*Dilucida explicatio sanae doctrinae*“ gegen Heshusius 1561 ist ein Abschnitt angehängt: „*Optima ineundae concordiae ratio, si extra contentionem quaeratur veritas*“ (CO 9, 517–524, der erste Satz fehlt). Zu Anfang wird ein Satz über die „Papisten“ und die Namen der Parteien eingeschoben: „die Lutheraner“, „die Schweizer mit Zwingli“. Die Übersetzung ist einigermaßen wörtlich. Als letzter Text folgt Bezas Göppinger Konfession vom 14. Mai 1557 (CO 16, 469–472, Nr. 2628, ohne Überschrift und Schlußbemerkung, vgl. *Correspondance de Bèze* 2, 243–246). Leider fehlen in der Beilage „zur Geschichte des Textes“ diese bibliographischen Angaben. (Herrn Prof. Dr. Schulz und Frau Dr. Schröder vom Ostkirchen-Institut in Münster danke ich für ihre große Hilfe bei der Feststellung des Inhalts dieser Schriften.)

Zwei Fakten sind festzuhalten: Die Reformierten legten nicht nur eine Übersetzung der *Helvetica Posterior* vor, sondern auch weitere lutherische und Genfer Unionstexte. (R. Leszczynski S. 13 f. entgeht dies.) Und: Diese Textsammlung, allen voran die *Helvetica Posterior*, wurde „das symbolische Buch der Reformierten“ in

Polen (U. Augsutyniak S. 31). (Dies ist in den Sammlungen der reformierter Bekenntnisse bisher übersehen worden.) Der Aufdruck auf dem Einband des Faksimiledrucks „*Confessio Sandomierska 1570*“ besteht zurecht.

In der Beilage zur Textgeschichte werden detaillierte Ausführungen zu den vorangegangenen polnischen Konfessionen und zu den nachfolgenden Drucken der *Confessio Sandomiriensis* aus den Jahren 1574 (Vordatierung), 1632, 1903 und 1920 gemacht. Die russische Zensur verlangte für die Ausgabe 1903 Streichungen in dem Artikel „Über Götzenbilder“ usw.; ihr wurde nachgegeben (S.18). Die griechisch-orthodoxe Kirche ist bekanntlich bilderfreundlich.

Die Beilage „zur historischen Einführung“ beginnt mit den Worten: „Das Ziel dieses Textes ist – aufgrund [der] veröffentlichten Quellen und der Fachliteratur – die Grundkenntnisse über die gesellschaftliche und politische Lage, in der das Glaubensbekenntnis von Sandomierz entstanden ist, dem Leser zu vermitteln.“ Die Verfasserin entwirft ein eindrückliches Bild, belegt mit vielen Einzelheiten. Doch ist diese Untersuchung für Kenner der polnischen Geschichte geschrieben. Diese Feststellung schmälert ihren Wert keineswegs. Wenn sie auf die europäische Reformationsgeschichte zu sprechen kommt, sind die Ausführungen nicht immer zutreffend, wie etwa der Satz: „Im calvinistischen Genf duldete man keine Anhänger der Augsburgischen Konfession“ (S. 5), oder: In der Pfalz erfolgte 1576 „die Ausweisung von 500 reformierten und bekennnistreuen Pfarrern“ (S. 6), oder: Auf den „Reichstagen in Frankfurt/Main und Neustadt“ habe Trecy die Annahme des *Confessio Sandomiriensis* durchzusetzen versucht (S. 34). Hingegen sind die Hinweise wertvoll, daß die polnische Synode in Włocław 1583 die Übersetzung der reformierten *Harmonia confessionum fidei* 1581 (eine Synopse reformierter Bekenntnisse) für überflüssig hielt, da die *Confessio Sandomiriensis* bekannt sei (S. 34). Zwei reformierte Unionsbekenntnisse treten hier in Konkurrenz. Deutlich herausgearbeitet wird auch, daß den Evangelischen in Polen nicht mit der Übernahme eines ausländischen Bekenntnisses gedient war; es mußte ein polnisches Bekenntnis sein (S. 27 uö).

Von der sog. *Confessio Sandomierska 1570* ist nur das Exemplar der Städtischen Bibliothek in Danzig erhalten; das Exemplar der reformierten Gemeinde in Wilna ist seit dem Ende des 2. Weltkriegs ver-

schollen (R. Leszczyński S. 15). Das Danziger Exemplar liegt dem Faksimiledruck zugrunde. Im Band eingeklebt ist ein Ex Libris mit dem Danziger Wappen und der Inschrift „Ex bibliotheca Senatvs Gedanensis“ (allv). Die Verschreibungen in den deutschen Beilagen sind wohl bei einem polnischen Druck unvermeidbar. Doch sollte nicht von „Arianern“ in Polen geredet werden; üblich ist der Begriff „Unitarier“.

Der Faksimiledruck liegt in schmucker Gestalt vor: Gebunden, in rotem Einband mit Lederstruktur, Name und Jahreszahl in Goldschnitt, geschützt durch eine Kasette. Der Band ist zu beziehen bei: Wydawnictwo naukowe Semper, ul. Bednarska 2/4, 00–310 Warszawa. Dem Vernehmen nach wurden 500 Exemplare gedruckt; der Preis ist mit 180 DM vertretbar. Es ist erfreulich, daß dieser Faksimiledruck gewagt wurde.

Ostbevern

Wilhelm H. Neuser

Giuseppe Alberigo: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), Münster (Aschendorff) 1995, 83 S. mit 1 Abb., kt., ISBN 3-402-02976-6.

Vor einigen Jahren erschien unter dem Titel „Carlo Borromeo. Sensibilità storica e impegno pastorale“ eine biographische Darstellung zu Karl Borromäus aus der Feder von Giuseppe Alberigo, Ordinarius für Kirchengeschichte in Bologna und Direktor des dortigen „Istituto per le Scienze Religiose“. Eine leicht gekürzte Übersetzung dieser Schrift, erstellt durch Prof. Dr. Hugo Laitenberger (Würzburg) und seine Tochter, bildet nun den 55. Band der von Klaus Ganzer betreuten Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum*. Zwar sind hier die Anmerkungen der italienischen Ausgabe weggefallen, es wird aber am Schluß eine knappe Auswahl an Quellen und Literatur geboten.

Der Mailänder Erzbischof und Kardinal Karl Borromäus (1538–1584), der an der Seite seines päpstlichen Onkels Pius IV. die dritte Konzilsperiode des Tridentinums maßgeblich mitgestaltet und seit 1566 in seinem Erzbistum das kirchliche Leben grundlegend erneuert hat, ist schon in seinen letzten Lebensjahren zum Musterbeispiel eines Reformbischofs, ja zu einer schier mythischen Gestalt geworden. „Der

unerwartet im November 1584 eingetretene Tod hatte die Wirkung eines Zünders, der den beginnenden Ruhm explodieren ließ. Karl Borromäus wird zum Panier, zur Parole und zum Aushängeschild der katholischen Wiedererweckung, nicht nur in der Lombardei, sondern in der ganzen katholischen Welt.“ (S. 7) So entstand rasch ein umfangreiches Schrifttum zu seinem Leben und Werk, das bald auf den ikonographischen Bereich übergriff und nach der überaus zügig erfolgten Heiligsprechung des Kirchenfürsten 1610 in einen üppigen Wildwuchs an bildlichen Darstellungen mündete. Insgesamt kam es auf diese Weise binnen kurzem „zu einer Art ‚Essentialisierung‘ der Gestalt von Karl Borromäus“ (S. 9), die ihn seiner Einbindung in die konkreten Lebens- und Zeitumstände beraubte und damit einer wesentlichen Facette für das Verständnis seiner Person und der überragenden Wirkung auf seine Umwelt. Denn was man an ihm bewunderte, war gerade die Fähigkeit, das Bischofsamt, das zum Inbegriff von Mißbrauch und Verfall geworden war, wieder mit christlichem Engagement zu erfüllen und dadurch den Einzelnen wie die Gesellschaft insgesamt neu für den katholischen Glauben zu gewinnen und zu begeistern. Karl blickte also weder nostalgisch in die Vergangenheit noch prophetisch in die Zukunft, sondern verstand es vielmehr, sich den Anforderungen der Gegenwart beherrzt zu stellen und sie überzeugend zu meistern.

Diesen zentralen Aspekt herauszuarbeiten, der zugleich von besonderer Aktualität ist für die katholische Kirche von heute, hat sich Alberigo, der durch die Quellensammlung „*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*“ international bekannt wurde, zum Ziel gesetzt. So werden in knappen Kapiteln der politisch-gesellschaftliche und der kirchliche Kontext beleuchtet, sodann die in ruhigen Bahnen verlaufende Jugendzeit Karls bis zur überraschenden Wahl seines Onkels zum Papst und in zwei weiteren Schritten die vielfältigen prägenden Erfahrungen und geistlichen Einflüsse während seiner sechs Jahre in Rom als Lieblingssneffe des Nachfolgers Petri. „Wenn der Kardinal von Santa Prassede bei seiner Ankunft in Mailand als eine voll ausgebildete, selbstsichere Persönlichkeit erscheint, ist dies in hohem Maße dem intensiven Initiationsprozeß zwischen den Jahren 1560 und 1566 zu verdanken, der ihn in vollem Sinne hat erwachsen werden lassen und ihn vor allem durch Umstände und notwendige Entscheidungen geprägt hat, bei denen Karl

nie den leichteren Weg gegangen ist.“ (S. 36 f.) Ein weiterer Abschnitt stellt uns den Erzbischof von Mailand vor Augen, der größtes Aufsehen dadurch erregte, daß er seinen Wohnsitz in der Residenzstadt nahm, dort in strenger Askese lebte, selbst Pfarreien visitierte und Kirchenversammlungen leitete und sogar persönlich die Kanzel bestieg. Die selten herangezogenen Predigten – die Borromäus im abgelegensten Alpenkirchlein nicht weniger eindringlich gestaltete als in der Mailänder Kathedrale – nimmt Alberigo (der mehrmals auf Forschungslücken hinweist: S. 21, 35) genauer unter die Lupe und zeigt Borromäus auch auf diesem Gebiet als einen vorbildlichen Oberhirten.

Das umfangreichste Kapitel bilden Aspekte zur Anthropologie Karls (S. 43–52), gefolgt von Schlaglichtern auf seine synodalen Aktivitäten und seine Beziehungen zur Gesellschaft und zu Politikern, d.h. insbesondere zum spanischen Gouverneur und zum Mailänder Senat. Der letzte Teil schließlich zeichnet den Weg zur Heiligsprechung nach, wobei nochmals deutlich wird, was die erwähnte „Essentialisierung“ für das Bild Borromäus' in der Nachwelt bedeutete: Die Reduzierung seiner Musterhaftigkeit auf den privaten Bereich, während seine oftmals unbequeme Tätigkeit als Bischof und Lehrer schlichtweg eliminiert wird. Hier jedoch „liegt, historisch gesehen, der eigentliche Schlüssel für die Rezeption Karls als einer der Väter der neuzeitlichen Kultur des Abendlandes“ (S. 83).

Regensburg

Manfred Eder

Johann Amos Comenius: Vindicatio Famae et Conscientiae. Schutzschrift zur Verteidigung von Ruf und Gewissen. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Jürgen Beer (= Schriften zur Comeniusforschung 23), Sankt Augustin (Academia Verlag) 1994, 208 S., kt., ISBN 3-88345-721-3.

Norbert Kotowski / Jan B. Lášek (Hrsg.): *Johannes Amos Comenius und die Genese des modernen Europa.* Internationales Comenius-Kolloquium, Evangelisches Bildungszentrum Bayreuth, 26.–29. September 1991, Ostakademie Königstein/Ts., Hussitisch-theologische Fakultät der Karlsuniversität Prag, Fürth (Flacius Verlag) 1992, 246 S., kt., ISBN 3-924022-28-4.

Das Comenius-Jahr 1992 brachte der deutschen und der internationalen Co-

menius-Forschung neuen Auftrieb. Im September 1991 trafen sich in Bayreuth deutsche und tschechische Comeniologen zu einem internationalen Comenius-Kolloquium, dessen Beiträge 1992 veröffentlicht wurden. Neben pädagogischen, philosophischen und politischen Aspekten standen dabei die Theologie des Comenius und seine theologie- und kirchengeschichtliche Einordnung im Zentrum des Interesses. Obwohl Ferdinand von Criegern (1881), Jan Kvačala, Rudolf Ričan, Jan Marian van der Linde (1980) und andere für die Comenius-Forschung unter theologischem und kirchengeschichtlichem Aspekt wesentliches geleistet haben, sind sich die Beiträge doch darin einig, daß dieses Feld der Comenius-Forschung noch lange nicht in derselben umfangreichen Art bearbeitet ist wie der pädagogische Aspekt, sodaß ein weiterer Klärungs- und Forschungsbedarf besteht. Joachim Heubach weist in seinem Beitrag darauf hin, daß das comenianische Bildungs- und Erziehungswerk in der „Unterweisungstradition der Unitas Fratrum“ gründet. Auch Otakar A. Funda ordnet Comenius ganz in die Linie der tschechischen Reformation ein und zeigt anhand des Verhältnisses von Gesetz und Gnade, daß Comenius im Sinne der deutschen und schweizerischen Reformation kein eigentlich „reformatorischer Theologe“ gewesen sei, begnügt er sich doch nicht mit dem reformatorischen „Sola gratia“, sondern sieht eine wesentliche Mitwirkung des Menschen bei der Vervollkommenung von Mensch und Welt. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Eschatologie nimmt Comenius Fragestellung und Lösungsansätze des Irenäus von Lyon auf. Amadeo Molnar versteht Comenius als Schüler der sich in allen reformatorischen Kirchen ausbildenden orthodoxen Scholastik des 17. Jahrhunderts, eine Orthodoxie, die bei Streitfragen weder Luther noch die tschechischen Reformatoren, sondern in erster Linie Erasmus von Rotterdam befragte. Er betont aber zugleich, daß „keine Orthodoxie, weder die brüderische, noch die lutherische, noch die reformierte ihn ohne einen Rest als den ihren vereinnahmen konnte.“ Walter Sparr interpretiert Comenius als Repräsentanten der „Zweiten Reformation“, die durch einen starken Individualisierungsschub und Internalisierungsschub und durch ein Wiederaufleben des Chiliasmus, besonders auf reformierter Seite (am stärksten im englischen Puritanismus) gekennzeichnet ist. Dietrich Blaufuß schließlich geht in sehr diffe-

renzierter Weise der ähnlich gelagerten Frage nach, ob Comenius als „Antepietista“ anzusehen ist. Er weist darauf hin, daß die Meinungen der Comenius-Forscher in dieser Frage auseinandergehen, ja sich diametral gegenüberstehen. Während Tschizewskij Comenius als einen „Vorläufer“ des Pietismus, seinen „Haggaeus redivivus“ von 1632 gar als „ein System des Pietismus“ bezeichnete, erklärt van der Linde, daß der Pietismus „wenig mit Comenius anfangen“ konnte. Blaufuß zeigt nun in differenzierter Form, in welcher Weise comenianische Gedanken über die Gottheit Christi oder die realen Wirkungen des Glaubens auf das Leben auf den frühen Pietismus, insbesondere auf Spener gewirkt haben, worin sie sich jedoch auch unterscheiden (Ekklesiologie, Chiliasmus). So runden die theologiegeschichtlich ausgerichteten Arbeiten die Fragen nach der Herkunft, der zeitgenössischen Einordnung und den Wirkungen der Theologie des Comenius ab.

Interessant sind auch die Beiträge von Liguš und Kolesnyk, die darauf verweisen, daß Comenius neben neuplatonischem auch scholastisch-aristotelisches Gedankengut aufnahm, wobei Kolesnyk darauf aufmerksam macht, daß beide Systeme schon in der arabischen Rezeption durch al-Farabi miteinander verschmolzen wurden, in welcher Form sie dann durch Albertus Magnus im westlichen Kulturkreis rezipiert wurden.

Der theologie- und kirchengeschichtliche Aspekt spielt auch bei der zweiten hier zu besprechenden Veröffentlichung eine wesentliche Rolle. Es handelt sich um die gelungene Übersetzung eines Originalwerkes von Comenius, der „Schutzschrift zur Verteidigung von Ruf und Gewissen“ von 1659. Anlaß der Schrift waren schwere Angriffe des ehemaligen Comenius-Schülers und später in Franeker Theologie lehrenden Nicolaus Arnold gegen seinen Lehrer, insbesondere gegen dessen Chiliasmus, dessen Glauben an die göttlichen Prophezeiungen in den Sehern und Seherinnen der Gegenwart und dessen politischen Engagement (in der gegen den englischen Sozinianer John Biddle gerichteten Schrift „Anti-Bidellus“). Comenius sah sich durch die Angriffe zu einer ausführlichen Verteidigung veranlaßt. Insbesondere nahm er die Prophezeiungen zwar nicht kritiklos, aber doch unbeirrt in Schutz. Das Werk konnte die Auseinandersetzung allerdings nicht beenden. Arnold reagierte ein Jahr später mit einer ausführlichen Erwiderung (Discursus theologicus). Comenius' Schrift bietet

Einblick in den sachlichen Gehalt der Offenbarungen, meist stark politisch gefärbte Prophezeiungen, in die comenianische Theologie, insbesondere in sein Verständnis der Offenbarung (unmittelbares Wirken des Geistes in der Gegenwart) und der Kirchengeschichte (breite Exkurse über die Geschichte der tschechischen Reformation und die Struktur der Brüderunität, aus der Nicolaus Arnold ausgetreten war), über das Selbstverständnis des Comenius (als den letzten Bischof der Brüder), sowie in weiterem Sinne über Stil und Methodik der zeitgenössischen Kontroversliteratur und über die geistesgeschichtlichen Merkmale der Epoche. Der deutschen Übersetzung beigegeben ist das Faksimile des Originals aus dem Jahre 1659, eine klare und hilfreiche Einleitung zur Entstehung und zum Aufbau der Schrift sowie Auszüge von wichtigen Äußerungen Arnolds zur Thematik (Auszug aus dem Anti-Bidellus, Brief Arnolds an Comenius von 1659). Die Veröffentlichung leistet einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung der theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen innerhalb der unterschiedlichen reformatorischen Strömungen der Zeit. Es wäre eine lohnende Aufgabe, sie um eine ebenso fundierte Übersetzung und Erläuterung der Auseinandersetzungen zwischen Johann Amos Comenius und Samuel Marenius zu ergänzen.

Stuttgart

Veit-Jakobus Dieterich

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon. Herausgegeben von *Erwin Gatz* unter Mitwirkung von *Clemens Brodtkorb*, Berlin (Duncker & Humblot) 1996, 96, 871 S., zahlreiche Abbildungen, Lexikonformat, Ln. geb., ISBN 3-428-08422-5.

Nachdem „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945“ (1983) und „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803“ (1990) längst zu Kompendien geworden sind, die man gemeinhin Standardwerke nennt, hat ihr Herausgeber einen weiteren Band vorgelegt, der die beiden Jahrhunderte zwischen Wiener Konkordat und Westfälischem Frieden umfaßt und damit einen biographischen Bogen von den kirchlichen Reformbewegungen des späten Mittelalters über Reformation und katholische Reform bis in die Spätphase der Konfessionalisierung schlägt. Von wenigen

Ausnahmen abgesehen, versammelt der Band alle Diözesanbischöfe, die zwischen 1448 und 1648 im Reich Bistümer innehatten; sofern möglich aber auch die dort tätigen Weihbischöfe; ja, in Einzelfällen sogar die Generalvikare: die Diözesanbischöfe zumeist in Form von prägnanten Porträts, die (einem obligatorischen Kanon folgend) im Idealfall alle Informationen präsentieren, die zur Rekonstruktion intellektueller, politischer und sozialer Profile unentbehrlich sind, und die wie gewohnt auch den Blick auf wirtschafts- und gesellschaftsgeschichtliche Strukturzusammenhänge freigeben; die Weihbischöfe und Generalvikare zumeist in Form von Biogrammen, die häufig allerdings kaum mehr als die wichtigsten Lebensdaten umfassen – setzt die Überlieferung den 50 Autorinnen und Autoren hier doch enge Grenzen. Keine Berücksichtigung hingegen fanden die protestantischen „Notbischöfe“, während Bischöfe, die sich erst im Laufe ihrer Amtszeit für die Reformation entschieden, in vielen Fällen einen Artikel erhielten.

Nimmt man die insgesamt etwa 1.000 Artikel genauer in den Blick (vor allem jene 650, die den Diözesanbischöfen gewidmet sind), so fällt zuerst einmal wieder jene unpräzise Solidität auf, die schon die Artikel der vorangegangenen beiden Bände auszeichnet; gleichzeitig aber ist nicht zu übersehen, daß die Artikel alles andere als ausgewogen sind – eine Tatsache, die weniger auf begriffliche und analytische Niveauunterschiede als auf strukturelle Forschungsdefizite zurückgeführt werden muß. So läßt sich zum Beispiel festhalten, daß vor allem Bistümer, die während der Reformation oder im Zuge der Säkularisation aufgelöst wurden, so unzureichend untersucht sind, daß es nicht an Amtsinhabern fehlt, für die das Bischofslexikon einen Forschungsstand überhaupt erst konstituiert hat. Daß darüber hinaus auch zeitliche Aspekte eine zentrale Rolle spielen, daß Überlieferungschance und Überlieferungsdichte vor allem im Laufe des 16. Jahrhunderts deutlich zunahm, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Zu denken ist etwa an die Informativprozesse, die seit dem Konzil von Trient nach der Wahl eines Bischofs zu führen waren und als Entscheidungshilfe für die päpstliche Konfirmation fungieren sollten, oder an die Berichte der Nuntien, die jetzt Woche für Woche nach Rom gingen.

Doch so unterschiedlich Überlieferungssituation und Forschungsstand im einzelnen auch sein mögen – die Stichpro-

ben, die dieser Anzeige zugrunde liegen, lassen nicht daran zweifeln, daß in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle geboten wird, was erwartet werden kann; und das heißt auch, was die beiden potentiellen Lesergruppen erwarten dürfen: jene, die in erster Linie nachschlagen will, und jene, die vorrangig daran interessiert ist, das Lexikon als sozialgeschichtliches Informationsreservoir für prosopographische Untersuchungen zu nutzen. (Wie ergiebig das sein kann, zeigt die Kollektivbiographie geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation, die Stephan Kremer 1992 vorgelegt hat und die auf der Datenbasis der beiden ersten Bände des Bischofslexikons entstanden ist.)

Beide Gruppen werden jedenfalls künftig auf ihre Kosten kommen und nicht zuletzt auch von den 125 Abbildungen profitieren, die ausgewählte Bischöfe im Porträt zeigen, von einem Verzeichnis der Diözesanbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare nach Diözesen und einem der zeitgenössischen Regenten und Nuntien sowie von den beiden Karten, die den Band beschließen: die Bistümer und die Erz- und Hochstifte samt reichsunmittelbaren Klöstern und Stiften im Heiligen Römischen Reich um 1500. Was sie allerdings beachten müssen, ist ein konzeptionelles Problem: Wer etwa nach Ernst von Bayern sucht, der zwischen 1583 und 1612 Erzbischof von Köln war, wird ihn finden, wo er ihn erwartet: im vorliegenden Band. Wer aber nach seinem Nachfolger Ausschau hält, der 1650 starb, muß „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803“ zur Hand nehmen.

Freiburg

Peter Burschel

Jan Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit Bd. I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen (J. C. B. Mohr, Paul Siebeck) 1997, 24, 892 S., kt., ISBN 3-16-146660-8.

1. Jan Rohls, seit 1988 Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, führt mit seiner Arbeit die bewährte Tradition protestantischer Theologiegeschichtsschreibung fort, in die er sich selbst auch bewußt einreihet. Allerdings setzt er ebenso bewußt neue Akzente, worin zugleich Unterschied und Verdienst seiner Arbeit gegenüber den bisherigen Arbeiten derselben Thematik bestehen:

„Die vorliegende Darstellung kommt dem berechtigten Anliegen, die außerdeutsche Entwicklung zu integrieren, dadurch nach, daß sie nacheinander die Entwicklung der protestantischen Theologie im Kontext der philosophischen und sonstigen geistigen Strömungen in Frankreich, Großbritannien, den Vereinigten Staaten, den Niederlanden, Skandinavien und im deutschsprachigen Bereich behandelt.“ (Vorwort XXIII). Diese Perspektivenerweiterung ist nicht nur begrüßenswert, sondern heute schon deshalb unumgänglich, weil spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts die wechselseitige Einflußnahme deutscher und außerdeutscher Theologie unübersehbar ist, was übrigens nicht nur für die protestantische, sondern auch für die katholische Theologie gilt. Für Rohls Vorhaben freilich bedeutet das ein gewaltiges Mehr an Stoffbewältigung.

2. Sie gelingt ihm durch seine strikt durchgeführte Einteilung in fest umrissene geschichtliche Einzelepochen. Rohls eröffnet sie jeweils mit einer allgemeinen ideengeschichtlichen, politischen und kulturellen Skizze, die er dem betreffenden Abschnitt voranstellt. Aus dieser Methode ergibt sich der inhaltliche Verlauf nahezu von selbst. Teil I: *Von der Renaissance zur Aufklärung* behandelt nach dem Aufbruch der Renaissance die großen Gestalten der Reformation, Luther, Zwingli, Melancthon und Calvin, das Täuferium, nach diesen epochalen Beunruhigungen die Konsolidierungsversuche in Form der katholischen und protestantischen Schultheologie, schließlich die Infragestellungen durch den französischen Skeptizismus und englischen Deismus. In diesem Zusammenhang werden Autoren wie Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke, Newton, Pufendorf, Thomasius und Wolff ebenso abgehandelt wie Stichworte wie Puritanismus, Cambridger Platonismus, französische Frühaufklärung, Pietismus und Methodismus. Teil II: *Der Ausgang des Ancien Régime* widmet sich der generellen durch die Aufklärung ausgelösten Herausforderung der Theologie angefangen von Frankreich, Diderot und die Physiokraten, über England, Hume und Smith, und Deutschland, darin vor allem Kants Kritiken, bis hin zu den entsprechenden Gegenreaktionen in Philosophie und Theologie, Rousseau, den englischen Methodisten, Spät Pietismus, Sturm und Drang bei Lavater, Hamann, Jacobi, schließlich beim jungen Goethe und bei Herder. Darüber hinaus konzipiert Rohls diese beiden ersten Teile als ideengeschichtliche Voraussetzung für das 19. Jahrhundert, das er

mit Teil III: *Revolutionszeit und napoleonische Ära* beginnt. Es steht zunächst im Bann der Aufklärungsgedanken und ihrer theologischen Bewältigung, die freilich völlig unterschiedlich ausfällt. Diese Palette versucht Rohls wiederum mit den einschlägigen Stichworten und Autoren einzufangen: Kants Religionsphilosophie, die idealistischen Systeme der Kantepigonen Fichte, Schelling, Hegel, vor allem auch der Romantik, Baader, Schleiermacher u. ä. Teil IV: *Die Epoche der Restauration* schließt sich daran unmittelbar an mit Stichworten wie Frühsozialismus in Frankreich, Utilitarismus und anglikanische Theologie, Theologie in den USA, Schottland, den Niederlanden und Skandinavien, Restauration, preußische Union, Bretschneider, Wegscheider und der Rationalismus, schließlich Schleiermacher und seine Rehabilitierung der Religion, Fries, de Wette, von Hase, Erweckungstheologie, Spätklassik und -romantik, theologische Rezeption Schleiermachers und Hegels. In Teil V: *Der Vormärz* versucht Rohls wiederum der Vielfalt geistiger Strömungen mittels der entsprechenden Schlagworte Herr zu werden: Sozialismus in Frankreich, Mill, Coleridge, Theologie der Broad Church in England, Oxford Bewegung Newmans und Keble, Idealismus und Neocalvinismus in Schottland, den USA und Niederlanden, Leben Jesu Forschung von Strauß, historische Kritik durch Vatke, Weiß und Bauer, die katholische Tübinger Theologenschule, Religionskritik bei Feuerbach und Marx, Junghegelianismus, ebenso im Teil VI: *Zwischen Revolution und Reichsgründung* mit den Stichworten wie: Positivismus in Frankreich und England, Evolutionstheorie, Religionsphilosophie in den USA, Schottland und Niederlanden, Kierkegaard, Martensen, Materialismus, Neukantianismus, Historismus, Baus Erklärung des Christentums, Bibelkritik, Schwarz, Lang, Biedermann. Im den ersten Band abschließenden letzten Teil VII: *Die Epoche Bismarcks* reicht Rohls bis an die Jahrhundertgrenze heran mit Stichworten wie Spiritualismus in Frankreich, Agnostizismus in England, angloamerikanischer Idealismus, anglikanische Theologie, spekulativer Theismus, Dilthey, Wundt, Brentano, Frege, Ritschl, Metaphysikkritik bei Herrmann, Kaftan und Ritschl, Harnack, Hartmann, Schopenhauer, Lagarde, Overbeck, Kählers Bibeltheologie u.ä.

3. Wie eingangs angemerkt wird diese verwirrende und vielfach gegenläufige Stoffvielfalt von Rohls insofern sinnvoll

aufgearbeitet, als er sie in einen festen zeit- und ideengeschichtlichen Rahmen einspannt. So bleiben die einzelnen Stichworte nicht lediglich aneinandergereiht, sondern fungieren wie Schlaglichter, welche die jeweilige Epoche nicht bloß in ihrer Idealtypik, sondern konkret veranschaulichen und explizieren. Entsprechend behandelt Rohls auch die aufgeführten Autoren wie Fallstudien, die gleichzeitig nach zwei Seiten hin lesbar sind, nämlich hinsichtlich ihrer Zeitgebundenheit und zeitgeschichtlichen Stellung, aber eben auch hinsichtlich ihres bleibenden Beitrags zu generellen systematischen philosophischen und theologischen Fragen. Letzteres bildet zweifellos Rohls Hauptanliegen. Zumindest ist sein Durchgang nur so nicht ausschließlich von rein theologiegeschichtlichem Interesse, sondern erfüllt zugleich den Zweck eines Handbuchs, das mit den Hauptwerken und Grundgedanken der betreffenden Autoren bekannt macht, die Rohls jeweils eigens nennt und in wesentlichen Zügen bespricht. Diese Funktion wird überdies unterstützt durch die stichwortartigen Zusammenfassungen am Rand des fortlaufenden Textes.

Insofern kann Rohls Fortsetzungsband seiner insgesamt zweibändigen Theologiegeschichte mit Interesse erwartet werden, worin vor allem auch Stichworte wie der amerikanische Pragmatismus, die Vertreter hermeneutischer und dialektischer Theologie, protestantische Theologen wie Barth, Brunner, Gogarten, Tillich, Panenberg, schließlich auch der kaum zu unterschätzende Einfluß der analytischen Philosophie zur Sprache kommen sollen. Begrüßenswert wird auch in diesem zweiten Band sein, daß Rohls seine protestantische Theologie stets mit Seitenblick auf die katholische Theologie schreibt und beispielsweise Namen wie Rahner, Küng und vieles mehr berücksichtigt.

4. Alles in allem bleibt vor allem der Versuch zu respektieren, angesichts der nahezu unüberschaubar gewordenen und von einem Einzelnen kaum mehr zu bewältigenden Materialfülle, überhaupt eine solche umfassende, auch die internationale Theologie integrierende Zusammenschau zu wagen. Darin liegt gewiß der Mut und das Verdienst dieser zweibändigen Arbeit, und gewiß auch der Entschuldigungsgrund für etwaige Unterlassungen und Unschärfen. Auf eines sei dem Rezensenten noch erlaubt hinzuweisen. Rohls vermerkt zwar ausdrücklich, daß er ausführliche Literaturhinweise bewußt unterläßt: Wäre es aber nicht dem Anlie-

gen des Buches als Kompendium – dazu seiner potentiellen studentischen Leserschaft – dienlich gewesen, wenigstens am Ende jedes Epochenteils, nicht umfassend, dafür aber sorgfältig ausgewählte Literaturhinweise zu geben?

München

Alexander Loichinger

Walter Gut: *Der Staat und die Errichtung von Bistümern*. Neuere Erwägungen zu Art. 50 Abs. 4 der Schweizerischen Bundesverfassung („Bistumsartikel“) (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 52), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 1997, 47 S., kart., ISBN 3-7278-1120-X.

Im Zusammenhang mit der geplanten Revision der schweizerischen Bundesverfassung in ihrer geltenden Form vom 29. Mai 1874 ist u.a. Art. 50 Abs. 4 in die Diskussion geraten: „Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet unterliegt der Genehmigung des Bundes.“ Während eine weit überwiegende Mehrheit von Vernehmlassungspartnern, darunter die Schweizerische Bischofskonferenz, die Streichung dieses als diskriminierendes konfessionelles Ausnahmerecht empfundenen Absatzes befürwortet hat, wurde in dem am 20. November 1996 den Eidgenössischen Räten zugeleiteten Verfassungsentwurf diese Genehmigungspflicht in noch etwas verschärfte Nuancierung beibehalten. Der hier die Beziehungen zwischen Kirche und Staat betreffende Art. 84 lautet: „1) Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig. 2) Bund und Kantone können im Rahmen ihrer Zuständigkeiten Massnahmen treffen zur Wahrung des öffentlichen Friedens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften. 3) Bistümer dürfen *nur* mit Genehmigung des Bundes errichtet werden.“ Dazu erläuterte der Bundesrat, daß das Genehmigungserfordernis dem Bund erlaube, Einfluß auf die Organisation der Kirche zu nehmen, wodurch die kantonalen Kompetenzen entsprechend eingeschränkt würden; doch könnte, um dem Vernehmlassungsverfahren Rechnung zu tragen, als „Neuerung“ eine Streichung erwogen werden, zumal das Verhältnis dieser Bestimmung zu Art. 14 der Europäischen Menschenrechtskonvention, der Diskriminierungen verbiete, und zu Art. 26 des von der Eidgenossenschaft 1976 ratifizierten Internationalen Paktes über bürgerli-

che und politische Rechte vom 19. Dezember 1966 unklar bleibe.

Die vorliegende Schrift aus der Feder des Luzerner Alt Regierungsrates und Erziehungsdirektors Dr. Walter Gut beinhaltet ein engagiertes Plädoyer für die ersatzlose Streichung dieses konfessionellen Ausnahmeartikels, der 1874, auf dem Höhepunkt des gegen die römisch-katholische Kirche gerichteten schweizerischen Kulturkampfes (als Reaktion auf die päpstliche Ernennung des ultramontanen Genfer Pfarrers Gaspard Mermillod zum Apostolischen Vikar von Genf), in die Bundesverfassung eingeführt und als „Kind des radikalen Zeitgeistes ... in den folgenden Jahrzehnten von einzelnen Staatsrechtslehrern sorgsam gepflegt“ wurde (S. 5). Der Verfasser legt den historischen Befund dar und geht den verschiedenen parlamentarischen Vorstößen für die Streichung des „Bistumsartikels“ nach. Diesen stellt er die Interpretation des „Bistumsartikels“ in der Rechtsliteratur gegenüber, die nicht nur die Errichtung von Bistümern, sondern auch jede Veränderung von Bistumsgrenzen als genehmigungspflichtig bezeichnet und folglich den „Bistumsartikel“ extensiv auslegt. Nun wurde aber dieser „Bistumsartikel“ nur ein einziges Mal angewandt, nämlich im Bundesratsbeschuß vom 28. April 1876 bezüglich der Genehmigung des christkatholischen Nationalbistums. Und hier handelte es sich „in zweifacher Hinsicht um einen Sonderfall“, einerseits weil der Bundesrat damals einem lebhaften Wunsch des christkatholischen Synodalarates (zur Erhöhung der „Respektabilität dieser von der römisch-katholischen Kirche getrennten neuen Kirche“) entsprach, andererseits weil sich der genannte Bundesratsbeschuß lediglich mit der Feststellung begnügte, „dass die Bestimmungen über die Einrichtung dieses [christkatholischen] Nationalbistums ‚nichts dem Bunde oder den Rechten der Kantone Zuwiderlaufendes enthalten‘“ (S. 7). Steht somit die gängige Rechtsmeinung in scharfem Kontrast zu jenem Bundesratsbeschuß, so kann der Verfasser außerdem auf den Tatbestand verweisen, daß praktisch alle Bistümer der Schweiz längst vor dem neuen Recht von 1874 bestanden hatten „und keiner ‚nachträglichen Genehmigung‘ bedurften“ (S. 11) und im übrigen „keine einzige ‚Bistumserrichtung‘ der zahlreichen nicht-katholischen, christlichen Kirchen, denen eine episkopale Verfassung eignet [der Verfasser zählt allein acht orthodoxe Kirchen in der Schweiz mit zum Teil auswärtigen Epi-

skopaljurisdiktionen], genehmigt oder zur Durchführung des Genehmigungsverfahrens verhalten worden“ ist (S. 30).

Statt diese anachronistische „unilaterale Bestimmung“, die der heutigen staatskirchenrechtlichen Grundsatznorm der korporativen Religionsfreiheit widerspricht, in der Bundesverfassung nachzuschleppen oder gar neu zu kreieren, empfiehlt der Verfasser, „nach gutem altem eidgenössischem Brauch und gemäss der politischen Kultur in unserem Land“ bei Errichtung und Änderung von Bistumsgrenzen „auf einvernehmliche – und nicht hoheitlich eingelegte – freundschaftliche Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat“ zu bauen, nämlich (u.a. gemäß der Praxis in den deutschen Bundesländern) konkordatäre Lösungen anzustreben und die betroffenen Kantone in die Verhandlungen mit einzubeziehen. Allerdings setze dies entsprechend „den neueren, zeitgemässen Einsichten ... ein adäquates Verhältnis von Kirche und Staat voraus. Wer in der Kirche immer noch „ein Teilorgan des Staates (des Bundes oder des Kantons)“ sehe, werde Mühe haben, „dem Gedanken der offenen und freundschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat – diesen grossen Daseinsmächten der europäischen Völker – verpflichtete Schritte zu tun“ (S. 18 f.). Am ehesten erschiene dem Verfasser von daher noch eine Bestimmung „denkbar, verfassungssystematisch freilich nicht notwendig, ... wonach der Bund mit Kirchen, deren Zuständigkeitsbereich das ganze Land umfasst oder doch die kantonalen Grenzen übersteigt, Verträge abschliessen kann“ (S. 38).

Das Bändchen bietet eine wohlfundierte rechtshistorische und staatskirchenrechtliche Fallstudie zu einem problematischen Verfassungsartikel, wie er wohl in keiner anderen europäischen Staatsverfassung mehr zu finden ist.

München

Manfred Weitlauff

Dirk Hempel: *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Staatsmann und politischer Schriftsteller* (= Kontext. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Neuzeit 3), Weimar – Köln – Wien (Böhlau Verlag) 1997, 9, 329 S., kt., ISBN 3-412-00396-4.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg – wegen seiner antirevolutionären Haltung und wegen seines spektakulären Übertritts zur katholischen Kirche den einen

reaktionärer „Antiquar“ und „alter Betbruder“, den anderen Heros katholischen Bekennermuts, dessen eigentlich bedeutende Lebensphase erst mit seiner Konversion begonnen und in seiner fünfzehnbändigen monumentalen „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (1806–1818) ihren schöpferischen Höhepunkt erreicht habe, wieder anderen (zwischenzeitlich) „deutscher Christ und Arbeiter an der völkischen Wiedergeburt“: Dies ist das zwiespältige Bild, wie es seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bis in die jüngste Zeit herein (von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen) je nach „ideologischem“ Standpunkt der Verfasser vom Grafen Stolberg – ihn „abstoßend“ oder ihn „ver-einnahmend“ – gezeichnet wurde. Die vorliegende Arbeit, 1994 von der Philosophischen Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaft der Universität München als Doktor-Dissertation angenommen, setzt sich demgegenüber zum Ziel, „der Person Stolbergs neue Konturen zu verleihen und in einem Versuch der Annäherung an Objektivität – lange überfällig – ein Desiderat zu erfüllen“ (S. 4). Dabei stellt der Vf. „im Kontrast zu Teilen der jüngsten Literaturwissenschaft, die weitgehend ohne den Autor auszukommen suchen und in erster Linie von Zeichen, Texten und Diskursen handeln wollen“, in den Mittelpunkt seiner Darstellung „gerade die Person Stolbergs in ihren vielfältigen Rollen im politisch-kulturellen System seiner Zeit“ (ebd.). Dementsprechend basiert diese literaturwissenschaftlich orientierte Untersuchung, die eben dem Staatsmann und politischen Schriftsteller Stolberg, somit in der Hauptsache dessen öffentlichem Wirken bis zu seinem Abschied aus dem Staatsdienst im Jahr 1800, gewidmet ist, vornehmlich auf mehr privaten bzw. personenbezogenen Quellen wie Briefen, Tagebüchern und ähnlichen Formen privater Äußerung sowie auf Stolbergs literarischer Produktion, deren Rolle und Intention natürlich besondere Aufmerksamkeit zukommt. Bei der Suche nach personalen Quellen stützte sich der Vf. auf das von Ingeborg und Jürgen Behrens (Friedrich Leopold Graf zu Stolberg Stolberg. Verzeichnis sämtlicher Briefe. Bad Homburg v.d.H. – Berlin – Zürich 1968, 9 f.) erarbeitete Archivverzeichnis, konnte dieses aber zugleich aktualisieren und um 11 weitere Archive ergänzen, so daß er insgesamt 73 Archive bzw. Bibliotheken benutzte (S. 287–289).

Auf der Grundlage dieses umfangreichen, großenteils handschriftlichen Quellenmaterials – und in Auseinanderset-

zung mit der disparaten Literatur – verfolgt die Darstellung auf dem Familienhintergrund und der religiösen, d.h. herrnhutisch geprägten pietistischen Ausrichtung des Familienlebens den Werdegang, die berufliche Karriere und das diplomatische sowie politisch-reformerische Wirken Stolbergs, des Ständesherrn alter reichsadelliger Abstammung, der sich und Seinesgleichen durchaus als den regierenden Fürsten ebenbürtig verstand, und zwar – wie er 1777 seinem Bruder Christian schrieb – nicht von des Königs, des Papstes oder des Kaisers Gnaden, „sondern weil unsre Väter stark waren u: tapfer[,] herrschten sie [schon vor tausend Jahren in Sachsen] von Natur. Von Natur, das ist das wahre Von Gottes Gnaden“ (S. 51).

Der Vf. schildert die Jugendjahre im Umfeld des dänischen Hofes, in dessen Diensten der Vater Christian Günther (1714–1765) stand. Klopstock, der Freund der Familie, führte hier die Kinder zur frühen Beschäftigung mit der Literatur. In den Jahren 1770–1774 studierte Stolberg mit seinem Bruder Christian nach dem Beispiel des inzwischen verstorbenen Vaters in Halle und Göttingen Jurisprudenz, um sich, nicht zuletzt aus finanzieller Notwendigkeit, für die höhere Verwaltungslaufbahn im Staatsdienst vorzubereiten. Doch legten die Brüder ihr Studium breit an und widmeten sich nebenher der schönen Literatur sowie englischen, griechischen und lateinischen Sprachstudien. In Göttingen kam es schließlich zu der für Stolberg fast schicksalhaften Begegnung und Freundschaft mit dem hochbegabten, aber von Ressentiments gegen den Adel und die Katholiken erfüllten Johann Heinrich Voß und zur Aufnahme der Brüder in den kurz zuvor von einer kleinen bürgerlichen Studentengruppe (unter Voß' Führung) aus der Taufe gehobenen „Göttinger Hain“ (19. Dezember 1772), einen kurzlebigen Dichterbund, der Freiheit, Natur, Vaterland auf sein Banner geschrieben hatte, Christoph Martin Wieland und die Tyrannen verteufelte, Klopstock als Vorbild verehrte und sich im übrigen als deutsch-national und antifranzösisch gerierte. Damit aber setzte Stolbergs ernsthaftere schriftstellerische Betätigung ein. Dichterisch thematisierte er in mittelalterlichen „Bildern“ seine (auch von der Göttinger „Reichs-Publicistik“ beeinflussten) politischen Grundpositionen: Freiheit, freilich nicht im Sinne von Gleichheit aller, sondern im Sinne der Befreiung von der „Despotie“ absolutistischer Herrschaft, der Wiederherstellung der alten ständischen Rech-

te des Adels gegen den willkürlich gesetzten Souveränitätsanspruch der Fürsten, etwa nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie Englands. 1774 wurden die beiden Brüder Stolberg und Voß auch in die Hamburger Loge „Zu den drei Rosen“ aufgenommen, die dem „Göttinger Hain“ ähnliche Lösungen vertrat. Doch Stolberg, seit 1775 „Meister“, distanzierte sich von der Freimaurerei wieder; denn er mißtraute geheimen Gesellschaften zutiefst.

Nach der Rückkehr von einer an das Studium sich anschließenden Kavaliereise in die Schweiz (April 1775 bis Januar 1776), die ihn mit Goethe und anderen jungen Dichtern, aber auch mit Voltaire zusammenführte und seine Freundschaft mit Johann Caspar Lavater (bis zu dessen Tod im Jahr 1801) begründete, trat Stolberg als „Oberschenk“ in die Dienste des evangelischen Lübecker Fürstbischofs und oldenburgischen Herzogs Friedrich August von Holstein-Gottorp (nachdem er das von Goethe und dem „trefflichen [Carl Theodor von] Dahlberg Mainzischen Stadthalter von Erfurt“ übermittelte Angebot einer Kammerherrnstelle beim Herzog Carl August von Sachsen-Weimar aus letztlich nicht geklärten Gründen, vielleicht unter Klopstocks Einfluß, ausgeschlagen hatte).

Die Arbeit beleuchtet eingehend Stolbergs Wirken als Gesandter des Lübecker Fürstbischofs in Kopenhagen (1776–1781). Die zahlreichen diplomatischen Geschäfte, mit denen er befaßt war und die er mit großem Ernst betrieb, ließen keine Muße zu ausgedehnter Schriftstellerei. Doch entstand in diesen Jahren neben Stolbergs Ilias-Übersetzung u. a. das stark politisch motivierte große Versepos (in fünf Gesängen) „Die Zukunft“, in welchem er die sozialen Mißstände seiner Zeit, insbesondere die Versklavung der Afrikaner und die Unterdrückung der Leibeigenen in Europa geißelte. Seine Ernennung zum Landdrosten (Landvogt) im oldenburgischen Neuenburg (1783) – ein Amt, das er nach seiner ersten Eheschließung (1782) und einem längeren, schriftstellerisch sehr fruchtbaren Urlaub erst im August 1785 antrat – gab ihm dann erstmals die Möglichkeit, sozial tätig zu werden, wenn auch nur in engem Rahmen. So setzte er sich als Richter im Interesse der Angeklagten für eine Verfahrensbeschleunigung ein, ebenso für die Unterstützung armer Leute. Erst die Berufung zum Kammer- und Konsistorialpräsidenten in Eutin, der Residenz des Fürstbischofs von Lübeck, und damit zum höchsten Verwaltungsbeamten im Lübecker Hochstift im Jahr 1791 (nach seiner zwischenzeitlichen Tätigkeit als dänischer

Gesandter in Berlin 1789–1791) bot Stolberg Gelegenheit zur Durchführung oder zumindest Einleitung durchaus aufgeklärter reformerischer Maßnahmen in den Bereichen der Volkserziehung und des Schulwesens, der strukturellen Umgestaltung der Landwirtschaft und der Bauernbefreiung. Vor allem an der (schrittweisen) Aufhebung der Dienstpflichtigkeit der Gutsuntertanen (also der Leibeigenschaft) und deren Konzeptionierung hatte Stolberg durch sein an den Herzog von Oldenburg gerichtetes „dringendes Mémoire“ vom 11. März 1796 (abgedruckt S. 315–319) entscheidenden Anteil (ungeachtet dessen, daß die allgemeine gesetzliche Regelung erst 1808 erfolgte). Der Fürstenkritiker Stolberg, der mit Klopstock und anderen die Französische Revolution, weil gegen die absolutistische „Despotie“ gerichtet, anfänglich „enthusiasmirt“ begrüßt, sich dann freilich angesichts ihrer Realität sehr schnell von ihr wieder distanziert hatte (siehe den Exkurs S. 176–183), nunmehr „selbst ein Fürstendiener in hoher Position“, war – wie der Vf. formuliert – ein „strategische[s] Bündnis mit dem Absolutismus“ eingegangen, allerdings unter dem Regiment eines nach den Prinzipien des aufgeklärten Absolutismus „im besten Sinne patriarchalisch“ regierenden, „von humaner Gesinnung“ erfüllten Monarchen (S. 170 f.).

Diese vom Vf. im Licht der politischen Gedankenäußerung Stolbergs mit spürbarer Sympathie dargestellte öffentlich-politische Wirksamkeit fand ein – für den Herzog von Oldenburg als obersten Dienstherrn und dessen ersten Minister Friedrich Levin Grafen Holmer – ebenso abruptes wie bedauerliches Ende durch Stolbergs Übertritt zur katholischen Kirche am 1. Juni 1800. Dieser Schritt, nach siebenjährigem Ringen unter dem Einfluß der Fürstin Amalia von Gallitzin und ihres geistlichen Freundeskreises in Münster – als „Resultat langer Unruhen, Untersuchung vieler widergekehrter, und nur durch Gottes Kraft überwundenen Zweifel“ (Stolberg an Graf Holmer, nach dem 1. Juni 1800; zit. S. 226) – vollzogen, machte ein weiteres Verbleiben im Regierungsamt am Hof des evangelischen Fürstbischofs von Lübeck unmöglich und hatte somit den Rückzug des Fünfzigjährigen ins Privatleben zur Folge. Doch diese Konversion, ihre Hintergründe und Umstände (auch Stolbergs Verständnis der katholischen Kirche), sind nicht Thema der vorliegenden Arbeit, wie überhaupt die (stark pietistisch gefärbte) religiöse Komponente im Leben Stolbergs entspre-

chend der zu behandelnden Thematik nur am Rande zur Sprache kommt. Immerhin ist dem „Wirken des Privatmanns“ Stolberg, der nunmehr „von der Seccatur“ befreit und den Geschäften der großen Welt entzogen, „im Kreis um die Fürstin Gallitzin und Fürstenberg endlich der langegefühlten ‚Gemeinschaft des Geistes leben‘“ konnte (S. 229), das letzte Kapitel der Darstellung (S. 229–253) gewidmet. Stolberg siedelte mit seiner Familie nach Münster über und verfaßte, vom Freundeskreis der „Familia sacra“ gedrängt, in den Jahren 1804–1818 seine große erbauliche „Geschichte der Religion Jesu Christi“, im Grunde ein Bekenntniswerk, eine (allerdings unausgesprochene) „Apologia pro sua vita“, und zugleich eine (gegen Aufklärungsphilosophen und -theologen, Revolution und Rationalismus gerichtete) scharfe Zeitkritik, den verunsicherten Christen zur Bestärkung und den durch Aufklärung „verblendeten“ Zeitgenossen zur Belehrung und Besinnung. Und das Werk, das bekanntermaßen viele romantisch gestimmte Geister ansprach und somit unter allen Werken Stolbergs wohl die breiteste Wirkung erzielte, verlegte der mit Stolberg befreundete evangelische Hamburger Verleger Friedrich Perthes. 1810 wurden von diesem die ersten fünf Bände, um ihre Verbreitung zu fördern, zu verbilligtem Preis angeboten (S. 236).

Stolberg hatte sich zwar von den öffentlichen Geschäften zurückgezogen, jedoch keineswegs aus dem öffentlichen Leben. Nicht nur in seiner – durchgehend von einer theozentrischen Geschichtsdeutung geprägten – „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (die er auf Grund seines mystischen Kirchenverständnisses ausschließlich mit der katholischen Kirche identifizierte), sondern auch in zahlreichen anderen politischen und religiösen Gedichten, Abhandlungen und Schriften („Ueber unsere Sprache“, 1810; „Vaterländische Gedichte“, 1815; „Ueber den Zeitgeist“, 1818; „Betrachtungen und Beherzigungen der Heiligen Schrift“, 2 Bände, 1819–1821; usw.) erhob er bis an sein Lebensende unermüdlich als Schriftsteller und Dichter zum Zeitgeschehen seine kritische Stimme.

Die vorliegende Darstellung rückt dankenswerterweise einen in der bisherigen Literatur fast völlig vernachlässigten Teil der Biographie Stolbergs in helles Licht: eben den Staatsmann und politischen Denker Stolberg, eine von adeligem Standesbewußtsein und christlicher Grundhaltung bestimmte, aufrichtig um Humanität und Gerechtigkeit bemühte Persön-

lichkeit, die unter dem Eindruck der Revolution und ihrer Folgen das Heil des Staates in der Rückkehr zur altständischen Reichsverfassung und in deren christlicher Fundierung, im Festhalten an Tradition, Ordnung, Religion und überkommenen Rechten, gesehen hat, in konservativen Positionen also, wie sie auch den Romantikern eigen waren. Dem Vf. ist zu dieser seiner Dissertation, die sich durch sorgfältige Quellenanalysen und vor allem auch durch einen sehr gepflegten, flüssigen Sprachstil auszeichnet, zu gratulieren. Es wäre zu wünschen, daß diese verdienstvolle Untersuchung, die als Ergebnis der archivalischen Recherchen u. a. ein ergänztes Verzeichnis der Briefe Stolbergs bietet (S. 289–314), der Stolberg-Forschung neue Impulse vermittelt – zusammen mit der zu erwartenden Dokumentation der hochqualifizierten Stolberg-Tagung (10. bis 13. September 1997) in der Eutiner Landesbibliothek, zu der das Werk gerade noch rechtzeitig erschienen ist.

München

Manfred Weitlauff

Anton Landersdorfer: Gregor von Scherr (1804–1877). Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (= Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 9), München (Verlag des Vereins für Diözesangeschichte von München und Freising) 1995, 45, 528 Seiten, brosch.

Vorliegende Untersuchung, eine vom Kirchenhistoriker Georg Schwaiger angelegte Habilitationsschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, schildert das Leben und Wirken von Gregor Scherr, der 1840 zum ersten Abt des restaurierten Benediktinerklosters Metten ernannt wurde und von 1856 bis 1877 als dritter Erzbischof von München und Freising die Geschicke dieses nach dem Konkordatsabschluß von 1817 errichteten Metropolitansprengels lenkte, in letzterer Position von amtswegen auch Reichsrat der Krone Bayerns und Vorsitzender der 1850 etablierten Freisinger Bischofskonferenz.

Nach einem einleitenden Überblick über den Weg der bayerischen Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der den Bogen spannt vom gewaltigen Schock der Säkularisation über den organisatorischen Wiederaufbau und die religiöse Erneuerungsbewegung der zwanzig-

ger und dreißiger Jahre bis hin zu den Belastungsproben zwischen Kirche und Staat im Gefolge der Revolution von 1848, skizziert Verfasser zunächst den Werdegang des aus dem oberpfälzischen Städtchen Neunburg vorm Wald gebürtigen Gastwirtssohns Leonhard Andreas Scherr, und zwar hauptsächlich gestützt auf dessen Tagebuchaufzeichnungen von 1829, jenem Jahr, in dem der Fünfundzwanzigjährige nach einem beschwerlichen Weg zum Abitur und nach Abschluß der theologischen Studien am Lyzeum in Regensburg aus der Hand des von ihm hochverehrten Regens und Weihbischofs Georg Michael Wittmann die Priesterweihe empfing. Schon als Neupriester, der zunächst die Stelle eines Kaplans in der Bayerwald-Pfarrei Rimbach antrat, trug sich Scherr, wie er seinem Tagebuch anvertraute, mit dem Gedanken, Mönch zu werden, und so war es nur konsequent, wenn er im Herbst 1832 in das eben erst restituierte Benediktinerkloster Metten eintrat. Der Ordensmann mit dem Professnamen Gregor sah sich hier mit allen Schwierigkeiten des Neuanfangs konfrontiert, war zunächst vornehmlich in der Seelsorge eingesetzt, wurde im Frühjahr 1838 dazu ausersehen, den Wiederaufbau des Klosters Scheyern in die Wege zu leiten, kehrte aber noch im gleichen Jahr als Prior in sein Heimatkloster zurück, um schließlich im Zuge der Erhebung des Priorats zur Abtei im Mai 1840 kraft königlicher Nomination die Würde und Bürde des Abtes zu übernehmen. Da Metten die erste wiedererrichtete Benediktinerabtei in Bayern war, fiel ihrem Vorsteher nicht allein die Aufgabe zu, den Konvent innerlich zu festigen und das Kloster wirtschaftlich abzusichern: Nach dem Willen König Ludwigs I. hatten die Mettener Mönche auch tatkräftig mitzuwirken an der Restitution bzw. dem Neuaufbau anderer Niederlassungen ihres Ordens (Weltenburg, Andechs, St. Bonifaz in München). Diese auswärtigen Bewährungsproben bringt Verfasser ebenso detailliert zur Sprache wie die Aufgaben und Schwierigkeiten, die es in Metten selbst zu meistern galt, nicht zuletzt bei der Errichtung eines Knabenseminars, des ersten seiner Art im Bistum Regensburg, verbunden mit einer Lateinschule, die seit 1847 zu einem vollständigen Gymnasium ausgebaut werden konnte und sich noch in der Amtszeit Scherrs zu einer der führenden Studienanstalten in ganz Bayern entwickelte.

Im Blick auf die bei diesen und anderen Maßnahmen unter Beweis gestellte Tat-

kraft konnte es nicht überraschen, daß der Mettener Abt von König Max II. als Bischofskandidat in Aussicht genommen wurde, zunächst 1855 für den vakanten Stuhl von Augsburg, dann 1856 für das Erzbistum München und Freising, dessen bisheriger Oberhirte Karl August Graf von Reisch wegen seiner intransigenten Kirchenpolitik fortwährend mit der bayerischen Regierung in Konflikt geraten war und schließlich auf deren Drängen im Gegenzug zu Kompromissen staatlicherseits als Kurienkardinal nach Rom abberufen wurde. Scherr, der als besonnener, auf Ausgleich bedachter Mann galt, zeigte sich erst nach langem, nachgerade peinliche Züge annehmendem Zögern bereit, das ihm vom Monarchen angetragene Amt zu übernehmen, steuerte aber nach seiner Übersiedelung in die bayerische Landeshauptstadt kirchenpolitisch in der Tat einen weitaus konzilianteren Kurs als sein Vorgänger, was in personeller Hinsicht allein schon dadurch zum Ausdruck kam, daß er bei der Wahl des Generalvikars Friedrich Windischmann, den kompromißlosen Parteigänger Reisachs, übergang und den auf Ausgleich bedachten Dompropst Joseph Alois Prand in dieses Amt berief. Im übrigen legte der neue Erzbischof den Schwerpunkt seiner Tätigkeit von Anfang an auf die verschiedenen Bereiche der Seelsorge, die Verfasser im IV. Kapitel – im Anschluß an Ausführungen zur Pastoralstruktur und Verwaltung des Erzbistums, zum Metropolitankapitel und zu den Ausbildungsstätten des Klerus (III. Kapitel) – ausführlich zur Sprache bringt: so Scherrs „Maßnahmen zur Förderung des geistlichen Nachwuchses“ (Erweiterung bzw. Neugründung von Seminaren) und seine „Bemühungen um den Seelsorgeklerus“ (Pastoralkonferenzen, Priesterexerzitien etc.); ferner seine Sorge um die „religiös-sittliche Erneuerung des Volkes“, unter anderem vermittelt von Volksmissionen und Bruderschaften; schließlich eine Vielzahl von Initiativen zur „Unterstützung der religiösen Orden und Kongregationen“ und zur „Förderung von religiöser Kunst und Musik“, also in Bereichen, die ihm nicht zuletzt ob seiner benediktinischen Herkunft besonders am Herzen lagen.

Alle diese Maßnahmen korrespondierten den Erfordernissen von Amt und Stunde und hatten nichts Spektakuläres an sich, wären aber wohl doch geeignet gewesen, dem dritten Erzbischof von München und Freising den Nachruhm eines vorzüglichen Oberhirten einzutragen, hätte sich dieser nicht alsbald vor theolo-

gische und kirchenpolitische, vor diözesane und seinen Sprengel übergreifende Probleme gestellt gesehen, die weit mehr als pflichtbewußte Alltagsarbeit abverlangten und deren Bewältigung insbesondere eine herausragende Kompetenz in theologicis erforderlich machte, über die Scherr beileibe nicht verfügte. Dabei hat der Erzbischof auf die „Herausforderungen der sechziger Jahre“, die im V. Kapitel vorgestellt werden und bei denen es teils um theologische Kontroversen (Münchener Gelehrtenversammlung von 1863) und „Fälle“ (Jakob Frohschammer, Aloys Pichler), teils um Konflikte mit dem Staat (Speyerer Seminarfrage und Gresserscher Schulgesetzentwurf), nicht zuletzt auch um manch unangenehme Hinterlassenschaft des Vorgängers ging, aufs Ganze gesehen sachgemäß und nicht selten klug reagiert. Zum Beleg hierfür sei lediglich die peinliche Affäre der „Höheren Leitung“ erwähnt, wie sie durch die von extrem ultramontanen Redemptoristen gesteuerte „Seherin“ Louise Beck vermittelt wurde. Während Reisach gleich seinem Generalvikar Windischmann dieser hochgradigen Neurotikerin jahrelang hörig gewesen war, ließ sich sein Nachfolger ungeachtet massiver Torpedierungsversuche des Kurienkardinals nicht davon abbringen, eine kanonische Untersuchungskommission einzusetzen und den mysteriösen Vorgängen auf den Grund zu gehen. Daß Scherr das Ergebnis der jahrelangen Recherchen dann doch nicht publizierte, auch nicht nach Reisachs Tod 1869, erklärt sich wohl hauptsächlich aus seiner Rücksichtnahme auf den Regensburger Amtsbruder Ignatius von Senestrey, der sich 1870 gleichfalls in den Schoß der „Mutter“ begeben hatte.

Das VI. Kapitel „Im Umkreis des Ersten Vatikanums“ skizziert zunächst Scherrs Position im Meinungsstreit um die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit vor und während des Konzils und macht augenscheinlich, daß der Vorsitzende der Freisinger Bischofskonferenz gleich dem Augsburger Bischof Pankrätius von Dinkel bis zuletzt der antiinfallibilistischen Konzilsminorität angehörte und sich der Schlußabstimmung am 18. Juli 1870 mit den meisten Definitionsgegnern durch vorzeitige Abreise entzog. Wieder in seiner Bischofsstadt München, die zwischenzeitlich vor allem aufgrund der scharfen Attacken des Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger zu einem Zentrum des geistigen Widerstandes gegen das dogmatisierte Primatsverständnis geworden war, gab es für ihn freilich nur noch den

Weg des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität, so daß Döllinger wie von selber zum kirchlichen „Fall“ wurde, den Scherr im April 1871 – freilich erst nach längerem Zögern und diversen Vermittlungsversuchen – kraft seiner Amtsautorität mit der Verhängung des Kirchenbanns über den großen Gelehrten lösen zu müssen glaubte. Landersdorfer verhehlt nicht, wie sich der Erzbischof bei dieser kompromißlosen Art und Weise der Konfliktbewältigung in offene Widersprüche zu früheren Aussagen verstrickte, so daß der gegen ihn als vormals überzeugtes Mitglied der Konzilsminorität erhobene Vorwurf der „Doppelzüngigkeit“ schwerlich von der Hand zu weisen ist. Daß die außerordentliche und gewiß komplizierte Situation Scherr auch in seiner theologischen Kompetenz überforderte, hat der Rottenburger Bischof Hefele wenige Wochen vor Döllingers Exkommunikation überdeutlich ins Wort gebracht: „Ich kann den Gedanken nicht denken: Döllinger so lange, lange und so frühe schon, wo noch andere schliefen, der Vorkämpfer für die kath. Kirche und ihre Interessen, der erste unter den deutschen Theologen, der Ajax des Ultramontanismus, soll suspendirt oder gar excommunicirt werden und das von einem Erzbischof, der nicht den tausendsten Theil der Verdienste Döllingers hat.“ Das ist schrecklich.“ (S. 445)

Größeres Geschick legte Scherr nach 1870 bei der Behandlung all jener Probleme an den Tag, die das Verhältnis von Staat und Kirche betrafen und belasteten. Er zeigte sich diesbezüglich, wie Landersdorfer im VII. Kapitel „Die letzten Lebensjahre – im Schatten des Kulturkampfes“ vor Augen führt, bei aller Festigkeit im Grundsätzlichen stets bestrebt, einen offenen Konflikt zu vermeiden, nahm für seine Kooperationsbereitschaft sogar Kritik aus Rom in Kauf und trug mit seiner auf Verständigung bedachten Haltung, aber auch durch sein stetes Bemühen um die „Concordia“ im bayerischen Episkopat, nicht unerheblich dazu bei, daß der Kulturkampf in Bayern bei weitem nicht jene Schärfe erreichte wie in anderen deutschen Staaten.

Landersdorfers umfängliche Habilitationsschrift basiert nahezu durchgängig auf eigenen archivalischen Forschungen, die in über dreißig kirchlichen und staatlichen Archiven des In- und Auslandes durchgeführt wurden und es dem Verfasser ermöglichten, ein sehr differenziertes und facettenreiches Bild von Scherrs Leben und Wirken zu zeichnen, selbstredend auch unter steter Einbeziehung der

namentlich für die brisanten innerkirchlichen und theologischen Probleme der erzbischöflichen Zeit kaum noch zu überschauenden Literaturfülle. Die Bedeutung dieser grundsoliden und umfassend dokumentierten Studie für die Geschichte des Erzbistums München und Freising liegt auf der Hand. Über die diözesanengeschichtlichen Belange hinaus leistet sie jedoch auch einen gewichtigen Beitrag zur bayerischen und allgemeinen Kirchengeschichte und wirft in nicht wenigen Passagen zum einen neues Licht auf die binnenkirchlich-theologischen Konflikte im Umfeld des Ersten Vatikanums, zum anderen auf die mit dem Schlagwort „Kulturkampf“ subsumierten Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche. Daß sich der Verfasser bei der Bewertung heikler Vorgänge und beim abschließenden „Versuch einer Bilanz“ große Zurückhaltung auferlegt, soll nicht unerwähnt bleiben. Der Leser wird dies je nach Standpunkt und Erwartungshorizont positiv oder negativ empfinden.

Regensburg

Karl Hausberger

Franz Xaver Bischof: Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= Münchener Kirchenhistorische Studien 9) Stuttgart – Berlin – Köln (W. Kohlhammer) 1997, Ln. geb., 34, 508 S. ISBN 3–17–014845–1.

Ohne Zweifel ist Ignaz von Döllinger, von 1826 bis 1871 Professor der Kirchengeschichte an der Universität München, zu den profiliertesten Gestalten des europäischen Katholizismus im 19. Jahrhundert zu zählen. Er hat sich nämlich während seines jahrzehntelangen akademischen Wirkens nicht nur zum führenden katholischen Kirchenhistoriker seiner Zeit und zum entschiedenen Verfechter einer geschichtlich ausgerichteten Theologie entwickelt, sondern war von seinem ganzen Naturell her zugleich ein Mann der Öffentlichkeit, der wie kaum einer seinesgleichen am aktuellen kirchlichen und politischen Leben Anteil nahm: zunächst im Görres-Kreis als kämpferischer Verteidiger der Freiheit der Kirche gegenüber der Staatsgewalt sowie als Bannerträger des Ultramontanismus, dann – nach der Zäsur von 1848 und einem Jahrzehnt behutsamer Neuorientierung – seit Anfang der sechziger Jahre als scharfer Kritiker

der innerkirchlichen Entwicklung im Pontifikat Pius' IX., wobei ihm sein Widerstand gegen die Papstdogmen des Ersten Vatikanums schließlich 1871 die Exkommunikation eintrug und mit ihr die bis ans Lebensende während kirchliche Isolation.

Zwar hat Döllinger noch im Jahrzehnt seines Todes eine umfassende Biographie aus der Feder seines altkatholischen Schülers Johann Friedrich erhalten, doch fehlt es diesem wegen seiner Materialfülle bis heute unentbehrlichen dreibändigen Werk (München 1899–1901) nicht allein an kritischer Distanz; es ist zudem als apologetische Heldendarstellung konzipiert, bietet deshalb eine recht subjektive Auswahl von Quellen aus Döllingers Nachlaß und behandelt überdies dessen letzten Lebensabschnitt nur noch summarisch. Das katholische Döllinger-Bild aber blieb lange Zeit geprägt von der erstmals 1892 erschienenen „Charakteristik“ des Innsbrucker Jesuiten Emil Michael, die in polemischer Verzerrung Döllinger zum großen Abtrünnigen des deutschen Katholizismus stempelte, zum „Apostaten“, der aus purem Gelehrtenstolz nicht fähig und willens war, sich dem kirchlichen Urteil zu unterwerfen. Erst im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und des von ihm bewirkten innerkirchlichen Klimawechsels nahm dieses gängige Döllinger-Bild neue, differenziertere und damit auch gerechtere Konturen an, denn seit der Mitte der fünfziger Jahre waren sukzessive wichtige Quellenbestände kritisch ediert worden, vor allem bedeutende Teile von Döllingers umfangreicher Korrespondenz mit Lord Acton, Lady Blennerhassett, Joseph Edmund Jörg und anderen Zeitgenossen. Die wesentlich verbreiterte Quellenbasis zeitigte seither eine stattliche Anzahl historischer und systematischer Untersuchungen, die in ihrer Quintessenz Döllinger – gleich anderen wiederentdeckten Theologen des 19. Jahrhunderts wie John Henry Newman oder die katholischen Tübinger – als „Wegbereiter heutiger Theologie“ erscheinen lassen. Da die genannten Editionen aber zuvorderst neues Licht auf die zweite Lebenshälfte des Münchener Gelehrten werfen, wurde die kritische Aufarbeitung der letzten Lebensjahrzehnte wie von selber zum vorranglichsten Desiderat der Döllinger-Forschung.

Dieser komplexen Thematik ist die hier vorzustellende umfangreiche Studie – eine vom Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff angeregte und 1995 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Uni-

versität München als Habilitationsschrift angenommene Untersuchung – gewidmet. Sie verfolgt das Ziel einer zusammenhängenden Darstellung von Döllingers zweiter Lebenshälfte, und zwar „unter besonderer Berücksichtigung der Spätzeit Döllingers, die das letzte Drittel seines Lebens von 1861 – er war damals bereits 62 Jahre alt! – bis zu seinem Tod 1890 umfaßt“ (S. 9). Darüber hinaus ist es die erklärte Absicht des Verfassers, innerhalb dieses zeitlichen Rahmens nicht nur den Theologen und Gelehrten, sondern auch den Kirchenpolitiker und Kirchenkritiker eingehend zu würdigen, um solchermaßen „in Verbindung von personen- und zeitgeschichtlicher Darstellung und unter Einbeziehung der vielfältigen Kontakte Döllingers mit führenden Repräsentanten des geistigen, religiösen, kulturellen und politischen Lebens die Gesamtpersönlichkeit in ihrer Entwicklung und in ihrem historischen Umfeld zu erfassen“ (S. IX). Dabei hält Franz Xaver Bischof zwar an der seit langem üblichen Einteilung von Döllingers Leben und Wirken in drei Schaffensperioden fest, knüpft aber im Unterschied zur jüngeren Döllinger-Forschung, die die erste Periode um die Jahrhundertmitte enden läßt, mit plausiblen Gründen wieder an die ältere Einteilung an, nach welcher diese Periode 1861 abschließt, d.h. zu dem Zeitpunkt, da Döllinger seine seit langem sich anbahnende theologische wie kirchenpolitische Neuorientierung bewußt bejahte und in den vielzitierten Odeonsvorträgen auch nach außen hin kundtat. Die zweite, kampferfüllte Periode, die zugleich den Schlüssel zum Verständnis des „nachvatikanischen“ Döllinger liefert, endet mit der Exkommunikation 1871, gefolgt von einer dritten, die die beiden letzten Lebensjahrzehnte kirchlicher Isolation umfaßt. Der geistes- und theologiegeschichtliche Grundtenor indes, den die zweite Lebens- und Schaffensperiode mit der dritten gemein hat und der beide aufs engste verklammert, ist mit dem Obertitel „Theologie und Geschichte“ trefflich ins Wort gebracht. Denn die Sache, um die es Döllinger seit den sechziger Jahren vor allem ging, also lange vor dem Konzil und bis an sein Lebensende, war die Überwindung der Spannung von Dogma und Geschichte, einer Spannung, an der er (anders als die „römische“ Schule, die diese kaum wahrnahm oder nicht wahrnehmen wollte) zuinnerst litt, ohne jedoch hierfür – und darin liegt ein Gutteil seiner Tragik als „Bahnbrecher und führender Vertreter einer katholischen geschichtlichen Theolo-

gie“ (S. 498) – selbst eine überzeugende Lösung zu finden.

Im angesprochenen zeitlichen und thematischen Rahmen stützt sich Bischofs Studie keineswegs nur auf die oben genannten Quelleneditionen und eine sehr breitgestreute Döllinger-Literatur, sondern basiert in nahezu allen Belangen auch auf eigenen archivalischen Forschungen, die in zwei Dutzend Archiven des In- und Auslandes durchgeführt wurden und es dem Verfasser ermöglichten, auf einer erheblich verbreiterten Quellengrundlage viele bislang nicht oder nicht hinlänglich bekannte Facetten von Döllingers weitgespanntem Wirken herauszuarbeiten und ein sehr differenziertes Bild des Münchener Gelehrten zu zeichnen. Als diesbezüglich besonders ergiebig erwies sich selbstredend der umfangreiche Nachlaß Döllingers, der sich größtenteils in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek, zu kleineren Teilen in der Münchener Universitätsbibliothek und im Bistumsarchiv der altkatholischen Kirche Deutschlands in Bonn befindet, aber auch die Durchsicht der Nachlässe wichtiger Zeitgenossen, so insbesondere der Acton- und Blennerhassett-Papers in der Universitätsbibliothek Cambridge sowie des Döllinger-Briefwechsels mit dem britischen Premierminister Gladstone in der British Library in London. Einen weiteren wichtigen Strang der Überlieferung bilden für die Untersuchung die „amtlichen“ Quellen der staatlichen und kirchlichen Archive, namentlich die einschlägigen Bestände des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und des Vatikanischen Geheimarchivs, wobei der Verfasser für die Vorgänge um Döllingers Indizierung auch das der Forschung bislang nur in Ausnahmefällen zugängliche Archiv der Glaubenskongregation konsultieren konnte.

Nach einem einleitenden Überblick über die Forschungsgeschichte und den durch sie bewirkten Wandel des Döllinger-Bildes im bereits angesprochenen Sinne skizziert das I. Kapitel unter der Überschrift „Im Dienste der Kirche seiner Zeit“ Döllingers Leben und Werk bis zur Zäsur der sechziger Jahre. In diesem Zeitraum gerierte sich der vom Geist der Romantik geprägte Münchener Gelehrte als streitbarer Verfechter eines um die Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung kämpfenden und zugleich restaurativen Katholizismus, der die ultramontane Konzentration der zweiten Jahrhunderthälfte mit vorbereiten half. Im Revolutionsjahr 1848 sah sich Döllinger als

geistiges Haupt des Parlamentskatholizismus in der Frankfurter Nationalversammlung und als maßgeblicher theologischer Berater der ersten deutschen Bischofskonferenz in Würzburg zweifellos auf dem Höhepunkt seines Ansehens in der ersten Lebenshälfte. Doch bald danach verzichtete er zugunsten der wissenschaftlichen Forschung auf kirchenpolitische Aktivitäten, so daß um die Jahrhundertmitte die literarisch fruchtbarste Periode seines Lebens anhub, in der er die Enge konfessionalistischer Geschichtsschreibung allmählich überwand und sich mit grundlegenden Werken der Quellenkritik – so insbesondere durch die Studien „Hippolytus und Kallistus“ (1853) und „Die Papst-Fabeln des Mittelalters“ (1863) – den Ruf eines wissenschaftlichen Theologen von Rang weit über die Konfessions- und Landesgrenzen hinaus verschaffte. In zeitlicher Parallele zu solch bahnbrechender Forschungstätigkeit setzte ein höchst vielschichtiger Prozeß der geistigen Um- und Neuorientierung ein, hinter dem als Hauptziebfedern all jene Anliegen standen, denen Döllinger nachmals in seiner berühmten „Rede über Gegenwart und Vergangenheit der katholischen Theologie“ auf der Münchener Gelehrtenversammlung im Herbst 1863 programmatischen Ausdruck verlieh, zuvorderst die Einsicht in die Notwendigkeit einer geschichtlich orientierten Theologie, einer Verteidigung des Glaubens mit zeitgemäßen Waffen und einer Verständigung zwischen den christlichen Kirchen und Konfessionen.

Es dauerte bis Anfang der sechziger Jahre, ehe sich Döllinger der Konsequenzen dieses Entwicklungsprozesses voll bewußt wurde und sich selbst eingestand, daß seine Neuorientierung gegensätzlich zur innerkirchlichen Entwicklung verlief und sich deshalb sein persönliches Verständnis von Theologie und Kirche je länger, desto weniger mit den Interessen und Zielvorstellungen jener ultramontanen Richtung decken konnte, die unter Pius IX. massiv zur Alleinherrschaft drängte. Die Tragweite dieses Spannungsverhältnisses wurde dem Gelehrten erstmals offenkundig an der Reaktion auf die schon erwähnten Odeonsvorträge über die Kirchenstaatsfrage, in denen er, gestützt auf die Erfahrungen seiner 1857 unternommenen Studienreise nach Rom, eine breitere Öffentlichkeit über die desolote Situation des päpstlichen Staates aufklären und mit dem Gedanken vertraut machen wollte, daß Papsttum und Kirche keineswegs untrennbar mit der in Agonie befindli-

chen weltlichen Herrschaft des römischen Pontifex verbunden seien. Denn jetzt brach eine breite Front von Angriffen und Verdächtigungen über ihn herein, die die Rechtgläubigkeit des bislang als Garanten der Orthodoxie geltenden Kirchenhistorikers in Zweifel zog. Darob zutiefst irritiert, versuchte Döllinger zwei Jahre später, auf der von ihm initiierten Münchener Gelehrtenversammlung die in der Kirche auseinanderstrebenden Kräfte zu bündeln, bewirkte aber mit seiner programmatischen Rede, die der Verständigung zwischen „römischer“ und „deutscher“ Theologie dienen sollte (Verfasser hebt hier wie in ähnlichen Fällen mit Recht hervor, daß der in solchen Schlagworten vernehmbare nationale Ton der Sache selbst eher abträglich war), das Gegenteil, nämlich eine Scheidung der Geister. Die scharfe römische Antwort auf den großangelegten Vermittlungsversuch, erteilt durch das Breve „Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863, welches zugunsten einer Uniformierung des theologischen Denkens im Sinne der neuscholastisch-„römischen“ Schule jede offene wissenschaftliche Diskussion abschnitt, und die gleichfalls durch die Gelehrtenversammlung mitverursachte Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864, die mit dem ihr beigegebenen „Syllabus errorum“ der modernen Welt und ihren Errungenschaften ebenso kompromißlos wie pauschal den Kampf ansagte, haben Döllingers kirchliches Selbstverständnis aufs schwerste erschüttert. Und weil er sich von beiden päpstlichen Verlautbarungen persönlich getroffen fühlte, geriet er am Vorabend des Konzils – übrigens auch unter dem nachhaltigen Eindruck, den die von Paul Hinschius besorgte kritische Ausgabe des frühmittelalterlichen Fälschungswerkes der Pseudoisidorischen Dekretalen (1863) auf ihn machte, sowie aufgrund eigener Studien zur Papstgeschichte – zunehmend deutlicher in Konflikt mit dem kirchenpolitischen Kurs in Rom und in eine dezidiert kirchenkritische Position.

Das II. Kapitel „In den Auseinandersetzungen mit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70)“ schildert minutiös Döllingers Kampf gegen das Konzil und die von diesem zu gewärtigenden dogmatischen Beschlüsse, welch letztere seiner theologischen Überzeugung nach in eklatantem Widerspruch zur gesamten kirchlichen Tradition standen. Persönlich schwer verwundet, weil man ihn bei der Berufung der Konzilskonsultoren übergang, und aufgeschreckt durch überzoge-

ne Berichte, die im offiziösen kurialen Sprachrohr „Civiltà Cattolica“ und andernorts erschienen, ließ Döllinger seinen ursprünglichen Plan der Abfassung einer historischen Denkschrift zum Konzil fallen und begab sich auf das Feld anonymer Publizistik, dabei, wie Verfasser augenscheinlich macht, geleitet von der Absicht, durch die Mobilisierung der Öffentlichkeit den Minoritätsbischöfen den Rücken zu stärken bzw. auf die Kirchenversammlung insgesamt Druck auszuüben. Allerdings zeitigte seine ätzende Kritik in der Streitschrift „Janus“ vor und den „Quirinus“-Briefen während des Konzils eine eher gegenteilige Wirkung, zumal Döllinger in seiner eigentlichen Aufgabe als renommierter Vertreter der Kirchengeschichte, nämlich der Minorität historisch unanfechtbares Material zu liefern, versagt hat – ein aus seiner damaligen Stimmungslage zwar verständliches, aber gleichwohl bedauerliches Unvermögen, das er gegenüber Lord Acton auch eingestand.

Der weitere Gang der Darstellung, die dem letzten Lebensabschnitt Döllingers vom Ende des Konzils bis zum Tod des Gelehrten gewidmet ist, sei hier nur noch schlagwortartig skizziert. Das III. Kapitel „Der ‚Fall Döllinger‘“ beleuchtet detailliert die Tragödie der Exkommunikation durch den Münchener Erzbischof Gregor von Scherr am 28. März 1871 und deren Folgen; das IV. Kapitel „Isoliert“ schildert Döllingers Rolle bei der Entstehung der Altkatholiken und ihrer Festigung zur kirchlichen Gemeinschaft. Daß für den exkommunizierten Gelehrten unter dem Eindruck der schmerzlichen Zäsur von 1871 ökumenische Zielsetzungen ein besonderes Gewicht erhielten, für die er bereits 1872 mit vielbeachteten Vorträgen „Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ den Boden zu bereiten versuchte, um sie dann in den beiden Bonner Unionskonferenzen von 1874/75 zu konkretisieren, wird eingehend im V. Kapitel „Ökumenische Hoffnungen und Enttäuschungen“ aufgezeigt, wobei Verfasser resümiert, daß Döllingers diesbezüglicher Einsatz ungeachtet des Scheiterns der genannten Konferenzen eine „Pionierleistung“ darstellt. Die Untersuchung schließt mit einem Überblick über „Döllingers literarische Tätigkeit 1871–1890“ (VI. Kapitel) und einer Schilderung der Umstände von Döllingers „Krankheit und Tod“ (VII. Kapitel). Bemerkenswert erscheint mit Blick auf das vorletzte Kapitel vor allem die Tatsache, daß dem Gelehrten in den Jahrzehnten der kirchli-

chen Isolation kein größeres eigenständiges Werk mehr glückte. Obschon ihn die Projekte „Cathedra Petri“ und „Pseudoisdor und Pseudokyrrill“ bis zuletzt beschäftigten, kam er über die Sichtung des Materials nicht hinaus. Nicht einmal die geplante historische Rechtfertigung seines Bruchs mit der Kirche, die ihn verstoßen hatte, die er aber selbst als Exkommunizierter noch anerkannte, ist ihm gelungen. Offenbar fehlte ihm die innere Souveränität, um die Resultate langjähriger Denkprozesse in eine definitive schriftliche Gestalt zu bringen, und gewiß hat er auch konstatiert, daß die Rezeption der Papstdogmen von 1870, die er gleich den Führern der Konzilsmajorität vom Schlage Mannings oder Senestreys im maximalistischen Sinne aufgefaßt hatte, nicht in deren tatsächlicher Aktuierung aufging, daß sich vielmehr das dogmatisierte Primatsverständnis in einer „gemäßigteren“ Weise fortentwickelte, als von ihm befürchtet worden war. So trifft wohl das vielzitierte Selbstbekenntnis „Je suis isolé“ am besten die Gemütsstimmung des späten Döllinger, der jeden kirchlichen Rekonziliationsversuch zurückwies, aber auch nicht den Weg ins Schisma der altkatholischen Kirche ging, bei deren Entstehung er weniger durch eigenes Zutun als durch die Autorität seines Namens eine maßgebliche Rolle gespielt hatte.

Bescheiden gibt Bischof seine ungeheime materialreiche und in gepflegter Sprache abgefaßte Studie als „Beitrag“ zur Biographie Döllingers aus. Zumindest für die drei letzten Lebensjahrzehnte des Münchener Gelehrten ist sie bereits eine solche, und zwar eine Biographie, die auf hohem wissenschaftlichen Niveau steht. Aber auch die vorausgehende „Skizze von Döllingers Leben und Werk“ bis zur Zäsur von 1861 ist vorzüglich gelungen. Dabei fesselt die Darstellung als ganze den Leser nicht zuletzt auch deshalb, weil Verfasser immer wieder deutlich werden läßt, wie sich in Döllingers bewegtem Leben die großen Wandlungen, Umbrüche und Kämpfe seiner Zeit, die nahezu das ganze 19. Jahrhundert umfaßt, spiegeln. Hervorzuheben sind ferner die ruhige Sachlichkeit der Argumentation und das Bemühen um ein ausgewogenes Urteil, das bei aller Sympathie für Döllinger offenkundige Schwächen in dessen Charakter oder Handeln keineswegs beschönigt. Alles in allem stellt diese Habilitationsschrift einen bedeutenden Beitrag zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts dar, innerhalb derer Döllinger mit seinen internationalen Beziehungen

eine Schlüsselposition eingenommen hat, dazu einen nicht minder gewichtigen Beitrag zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität München, die ihren Gelehrtenruhm im steigenden 19. Jahrhundert zu einem Gutteil Döllinger verdankte.

Regensburg

Karl Hausberger

Hubert Wolf (Hrg.): *Zwischen Wahrheit und Gehorsam*. Carl Joseph von Hefe (1809–1893). Ostfildern (Schwabenverlag) 1994, geb., 15, 338 S., ISBN 3-7966-0732-2.

Einhundert Jahre nach dem Tod des bedeutenden Wissenschaftlers und Bischofs erschien der vorliegende Sammelband.

Carl Joseph von Hefe war von seinem Wesen und von seinem Lebensgang her ein vielschichtiger Mensch. Das kommt auch in den Beiträgen dieses Bandes zum Ausdruck.

Rudolf Reinhardt gibt einen Überblick über den Lebensgang Hefes. Darin kommen gegenüber früheren Hefe-Darstellungen in gedrängter Form die neuen Gesichtspunkte und Wertmaßstäbe zur Sprache, die der Verf. in seinen zahlreichen Forschungen zur Tübinger Theologischen Fakultät im allgemeinen und zu Hefe im besonderen aufzeigen konnte. Erwähnt seien in diesem Zusammenhang etwa das Verhältnis Hefes zum Ultramontanismus, eine kritische Sicht des wissenschaftlichen Werkes des Kirchenhistorikers, oder die differenzierte Beurteilung der Persönlichkeitsstruktur des Professors und Bischofs.

„Stationen einer Freundschaft“ überschreibt Uwe Scharfenecker seinen Beitrag, der die Beziehungen Hefes zu den Grafen von Rechberg-Rothenlöwen beschreibt. Die freundschaftliche Verbindung Hefes zu Graf Albert und dessen Haus erstreckte sich nicht nur auf die persönliche Sphäre. Sie waren Bundesgenossen im Ringen um größere kirchliche Selbständigkeit angesichts eines rigoros praktizierten Staatskirchentums seitens der württembergischen Regierung. Graf Albert unterstützte auch die mit dem Staat in Konflikt geratenen ultramontanen Kreise der Diözese und gewährte zahlreichen Geistlichen Unterschlupf in seinen Patronatspfarreien. Allerdings wurden ihm nach der Scheidung der Geister bei den württembergischen Ultramontanen die intransigenten Vertreter – die sogenannten „Donzdorfer Fakultät“ – zunehmend zur

Last. Interessante Einblicke in das Alltagsleben des Bischofs zeigen die Briefe, die Hefe mit dem Grafen und seiner Familie austauschte. Darüber hinaus gewährte die Freundschaft mit dem gräflichen Haus dem vielgeplagten Bischof einen Ort der Geborgenheit, wo er freimütig sein Herz ausschütten konnte.

Das bekannteste kirchengeschichtliche Werk Hefes war seine „Conciliengeschichte“. Claus Arnold geht dem kirchenhistorischen Profil dieser großangelegten Darstellung der allgemeinen und partikularen Synoden nach. Vor Jahren hatte sich bereits Karl August Fink kritisch mit dem Konzilswerk Hefes auseinandergesetzt (Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel? In: Johannes Neumann – Joseph Ratzinger (Hg.): *Theologie im Wandel*. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, Freiburg i.Br. 1967, 179–189). Arnold kann die Bewertung Finks vertiefen und differenzieren. Hefes Konziliengeschichtsschreibung trägt einen „voreingenommenen“, apologetischen Charakter. Ignaz Heinrich von Wessenberg hatte eine Darstellung der Konzilien des 15. und 16. Jahrhunderts verfaßt. Seine Intention war dabei, aus den Kirchenversammlungen jener Jahrhunderte Anregungen für Verbesserungen der Kirche seiner Zeit zu gewinnen. Hefe setzte dieser Geschichtsbetrachtung, die von ihm als unfrei, befangen und unwahr angesehen wurde, seine eigene Konzeption entgegen. Als Schüler Möhlers war die Kirchengeschichte für ihn eine organische, Gottes ewigem Plan folgende Entwicklung. Im Gegensatz zu Wessenberg wollte er konsequent auf die (gedruckten) Quellen zurückgehen. Sein „kirchlicher Standpunkt“ aber hatte ebenfalls die Absicht, aus der Geschichte die eigene Gegenwart zu rechtfertigen. An drei Beispielen, nämlich dem Konzil von Konstantinopel 381, der Honoriusfrage und dem Konzil von Konstanz, stellt Arnold die Hefe'sche Konzeption auf den Prüfstand, d.h. er fragt, ob für den Konzilien-Geschichtsschreiber die erstrebte Objektivität und der kirchliche Standpunkt tatsächlich zusammengehen. Dabei zeigt sich, daß für Hefe bei der Honoriusfrage und bei der Beurteilung des Konziliarismus in Konstanz (wenn auch mit einigen Wandlungen in den verschiedenen Auflagen) der kirchliche Standpunkt und die Interpretation der Quellen sich doch nicht ganz auf einen Nenner bringen ließen.

Kritik von verschiedener Seite – damals

und später – erregte die Einleitung der Conciliengeschichte, in der Hefele seine grundsätzlichen Auffassungen über die Konzilien darlegte. Sie liegt in zwei Fassungen vor (1855 und 1873). Was vor allem Widerspruch hervorrief war die weitgehende Übernahme der Konzilstheorie Bellarmins. Das betrifft einmal die Bewertung, welche Synoden als allgemeine Konzile gerechnet werden und welche nicht, und zum anderen die Behauptung, die Generalsynoden seien stets vom Papst einberufen worden. Die letztere Auffassung wurde von seinem Nachfolger auf dem Lehrstuhl, Franz Xaver Funk, in minutiösen Einzeluntersuchungen widerlegt.

Zum Schluß bemüht sich Arnold, ein differenziertes Werturteil über Hefeles Konzilien-Geschichtsschreibung abzugeben. Die Einleitung sei nur bedingt ein Programm für die Durchführung der Darstellung. Auch habe sich Hefele teilweise (wie etwa bei Konstanz) stark von Bellarmin abgesetzt. Die Konzilien seien für ihn nicht nur eine historische, sondern auch eine lebendige, in die kirchliche Gegenwart hineinreichende Institution. Schließlich habe sich Hefele verstärkt den Quellen zugewandt, wenn auch noch nicht in dem Maße wie sein Nachfolger Funk. Wie schon Karl August Fink sieht auch Arnold den Standort des Konziliengeschichtsschreibers Hefele in einer Mittelstellung zwischen romantisch-ultramontaner Geschichtsbegeisterung und kritischer historischer Wissenschaft.

Der Beitrag Hubert Wolfs geht dem Verhalten der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät gegenüber der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit nach. Die Fakultät irritierte die Öffentlichkeit durch ihr beharrliches Schweigen zu dem neuen Dogma. Als Erklärung dafür kann Wolf folgendes plausibel darlegen: Die beiden die ganze damalige Fakultät beherrschenden Personen waren Hefele und Kuhn. Auch nachdem Hefele Bischof geworden war, bestimmte das Zweigespann den Kurs der Fakultät. Beide hatten sich im Zusammenhang mit dem Konzil von überzeugten Ultramontanen zu kritischen Beurteilern der römischen Szene entwickelt. Als Hefele wegen seiner Haltung auf dem Konzil und unmittelbar danach in eine prekäre Lage geraten war, legten der Bischof und Kuhn die Strategie Hefeles und der Fakultät fest: Der Bischof unterwirft sich dem Unfehlbarkeitsdogma verklausuliert und mit einer speziellen Interpretation. Die Fakultät äußert sich zur Unfehlbarkeitsfrage grundsätzlich nicht

in der Öffentlichkeit. Der Bischof ist damit der Notwendigkeit enthoben, die Fakultät nach ihrer Haltung zum neuen Dogma zu befragen. Die Taktik funktionierte zwar, aber einzelne Mitglieder der Fakultät fühlten sich durch dieses verordnete Schweigen in ihrer persönlichen Freiheit zu sehr eingeengt.

Einen sehr breiten Raum nimmt die Arbeit von Barbara Schüler ein: „Hefele im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893)“. Eine Analyse der Beiträge in den einschlägigen Presseorganen ergibt folgendes Bild: Die als „liberal“ geltende „Allgemeine Zeitung“ entwickelt für Hefele erst von seiner Wahl zum Bischof an ein stärkeres Interesse. Höhepunkt der Berichterstattung ist sein Verhalten in der Unfehlbarkeitsfrage. Er wird dabei zum „liberalen“ Hoffnungsträger als prinzipieller Gegner der päpstlichen Infallibilität hochstilisiert. Umso größer ist dann die Enttäuschung der Zeitung nach des Bischofs Unterwerfung. Als „Umfaller“ verfällt er der gänzlichen Verachtung.

Andere Akzente setzen „Schwäbischer Merkur“ und „Schwäbische Kronik“, die aus staatlicher Sicht berichten. Im Umkreis der Bischofswahl verfolgen sie das Ziel, die römische Bestätigung nicht zu gefährden. Das Thema päpstliche Unfehlbarkeit und Unterwerfung des Bischofs spielen nicht die Rolle wie in der Allgemeinen Zeitung. Für die beiden Blätter ist der Bischof aus staatlicher Sicht der Garant für Ordnung und Frieden im Land. Das bedeutet keine Umtriebe nach dem Vatikanum und keinen Kulturkampf in Württemberg. Daher erfährt auch das bischöfliche Wirken Hefeles bis zu seinem Tod bei den beiden „staatlichen“ Blättern eine positive Würdigung.

Einen Eindruck von Hefele als Prediger vermitteln die beiden von Rudolf Reinhardt veröffentlichten Predigten von 1834 und 1849. Da der Nachlaß Hefeles größtenteils vernichtet wurde, bieten seine zahlreich erhaltenen Predigten einen Einblick in die spirituelle Ausrichtung des Professors und Bischofs. Es wäre interessant, das Predigt-Corpus einmal einer zusammenhängenden Untersuchung zu unterziehen.

Schließlich publiziert der Band die erst kürzlich aufgefundenen Berichte Hefeles über eine Italienreise vom Jahre 1863, die seinerzeit im „Deutschen Volksblatt“ veröffentlicht wurden. Eine ausführliche Bibliographie Hefeles rundet den Band ab.

Der Sammelband bietet wertvolle Beiträge zur Biographie Hefeles und zur Geschichte der Tübinger Katholisch-Theolo-

gischen Fakultät. Das Bild Hefeles und der damaligen Fakultät wird weiter differenziert. An die Stelle früherer plakativer Klassifizierungen und Klischees ist – das zeigt dieser Band aufs neue – ein wesentlich komplizierterer und vielschichtigerer Wissenschaftler und Bischof Hefe getreten.

Würzburg

Klaus Ganzer

... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994. Herausgegeben für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte von Joachim Mehlhausen (= Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B: Darstellungen 23), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1995, geb., 642 S., ISBN 3-525-55723-X.

Dem verdienten Erforscher der kirchlichen Zeitgeschichte ist zu seinem 60. Geburtstag eine umfangreiche Festschrift gewidmet worden, deren 37 chronologisch geordnete Beiträge das ganze Spektrum von programmatischen Entwürfen über problemorientierte Untersuchungen wichtiger Sachverhalte bis zu eher beiläufigen Miszellen umfassen. In seinem Grundsatzbeitrag erörtert Ernst Feil, anknüpfend an frühere Arbeiten: „Politische Religion“ und „politische Theologien“. Zur Problematik ihrer Instrumentalisierung (S. 11–39). Er untersucht die Begriffsgeschichte, diskutiert die Literatur seit Ende der 60er Jahre und referiert die von ihm wiederentdeckte Schrift „De Religione Politica“ des Helmstedter Juristen Daniel Clasen (erschienen 1681). In einem zweiten Ansatz fragt der Verf. nach der Rezeptionsmöglichkeit marxistischer Gesellschaftstheorie und macht auf die stalinistische Vergangenheit prominenter marxistischer Denker (H. Marcuse, E. Bloch) aufmerksam. Heinz Boberach, Pfarrer als Parlamentarier (S. 40–62), gibt eine Übersicht über die evangelischen Theologen in deutschen Volksvertretungen von der Paulskirche bis 1990. Jonathan R. C. Wright, The Church in Politics. Reflections on German Protestantism in the 20th Century (S. 63–71) setzt sich u.a. kritisch mit Barth's politischen Stellungnahmen auseinander; zu dem berühmten „Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik“ von 1958 stellt er fest: „The argument of the Brief was obviously affected by the context of the Cold War“ (S. 68). Inhalt-

lich an Wright anschließend, wenn auch mit entgegengesetzter Sympathie, beschäftigt sich Herbert Anzinger mit der „politischen Position Barth's während des Ersten Weltkriegs und zu Beginn der Weimarer Republik“ (S. 72–99). Etwas bemüht wirkt seine theoretische Prämisse, am Beispiel Barth's „einen Brückenschlag zwischen Theologiegeschichtsschreibung und historischer Parteienforschung“ (S. 72) zu vollziehen. Durch die Kürze in seiner Aussagekraft begrenzt, aber anregend durch die Interpretation, die auf eine Parallele zwischen Religiösen Sozialisten und Deutschen Christen hinführt, stellt sich der Beitrag von Kurt Nowak dar: Religiöser Sozialismus in der Weimarer Republik. Historische Reminiszenzen nach dem Ende der bipolaren Welt zu einer umstrittenen Bewegung der zwanziger Jahre (S. 100–111).

Drei biographische Beiträge folgen aufeinander. Eva-Maria Zehrer beschäftigt sich mit „Arthur Dinthers Beitrag über die Funktion der Religion in einem nationalsozialistischen Staat im Jahre 1928“ (S. 112–125), wobei eine kurze Biographie und eine Skizze des Antisemitismus und Verfechters einer „Deutschen Volkskirche“ gegeben wird. Inge Mager versucht sich in ihrem ursprünglich als Gemeindevortrag konzipierten Beitrag an einer Ehrenrettung von August Marahrens (S. 126–144). Daß M. als Musterbeispiel des hochproblematischen Nationalprotestantismus zu werten ist, wird dabei ebenso wenig berücksichtigt wie sein christlicher Antisemitismus (vgl. die Verharmlosung S. 139); auch die These, daß der hannoversche Landesbischof „sich in permanenter Gefahr befand“ (S. 137), bedürfte kritischer Nachfrage. Heide-Marie Lauterer erörtert Karriere und politische Aktivität der ersten Bundesministerin (1961–64) Elisabeth Schwarzhaupt (S. 145–158), die 1932 in einer DVP-Broschüre eine klare Analyse über „Die Stellung der Frau im Nationalsozialismus“ lieferte. Die Zeit nach 1945 ist verhältnismäßig kurz behandelt.

Hannelore Braun (S. 159–185) zeichnet detailliert die Bemühungen der dreißiger Jahre um den Zusammenschluß des norddeutschen Luthertums nach, die ihren organisatorischen Niederschlag im „Lüneburger Pakt“ fanden. In seinem Beitrag über christlichen Widerstand im Dritten Reich (S. 186–203) geht Hans Maier drei Fragen nach: Haltung der christlichen Kirchen zu Nationalsozialismus und Widerstand; Entscheidung einzelner Christen für Widerstand und die Bedeutung

dieser Entscheidung für ihre Kirchen; Motive und Begründungen eines christlichen Widerstands.

Des schon mehrfach erörterten Themas „Hanns Rückert und das Jahr der nationalen Erhebung“ nimmt sich Siegfried *Bräuer* nochmals an (S. 204–233). Als Fazit bleibt: „Die Beweggründe für Rückerts Engagement sind uns im Einzelnen nicht bekannt“ (S. 232). Eine vorzügliche und umsichtige Interpretation der Advents-predigten Faulhabers von 1933 liefern Petra *Ritter-Müller* und Armin *Wouters* (S. 234–252). Die theologische Entwicklung Faulhabers wird in die „kritische Betrachtung“ (so der Untertitel) ebenso einbezogen wie der historische Gesamtkontext. Auf S. 234 fehlt in Anm. 3 die letzte Zeile.

Heinrich *Stoevesandt*, Ein Tag im Frühjahr 1934 (S. 253–260) berichtet – im Abstand von 60 Jahren! – über eine Erinnerung H. Traubs, der zufolge Papen im Herrenclub durch v. Gleichen zum Attentat auf Hitler aufgefordert worden sein soll. Eberhard *Bethge* reproduziert als Vortrag vom Kirchentag 1993 (S. 261–267) eine kurzgefaßte theologisch-politische Autobiographie. Ähnlich ephemere ist der Gegenstand des Beitrags von Heiner *Faulenbach*: Ein Brief von Otto Ohl (Funktionär der Inneren Mission und Vertreter einer kirchlichen Mittelposition) an den DC-Pfarrer Heinz Dungs von 1935 (S. 296–304).

Eine vorbildliche Forschungsleistung hat Gertraud *Grünzinger* mit ihrer Analyse der Fürbittenlisten der Bekennenden Kirche (1935–1944) erbracht (S. 268–299). Etwa 500 Listen mit fast 1.500 Namen verhafteter Pfarrer und Laien wurden erstmals als Quelle erschlossen, wobei das Zustandekommen derartiger Listen, die polizeiliche Ahndung ihrer Verlesung und die Verhaftungsgründe recherchiert worden sind. In einem inhaltlich gleichfalls gewichtigen Beitrag untersucht Thomas Martin *Schneider* das Verhältnis Friedrich von Bodelschwinghs zum Reichskirchenminister Kerrl (S. 305–317) – zwischen 1935 und 1937 haben sechs Unterredungen stattgefunden, daneben gab es eine Korrespondenz. B. setzte große Hoffnungen auf Kerrl, war zwar nicht bereit, sich für die staatliche Kirchenpolitik in Dienst nehmen zu lassen, wohl aber, die Kirchengemeinschaft mit den Deutschen Christen aufrechtzuerhalten und die Befriedigungspolitik der Ausschüsse zu unterstützen.

Karl *Schwarz* liefert mit dem Abdruck des Manuskripts einer Rundfunksendung

über die evangelische Theologie und ihr Verhältnis zum Katholizismus von 1936 einen Beitrag zur Haltung der Evangelischen Kirche Österreichs im Ständestaat (S. 318–333), während Björn *Mensing* den Kampf des Gautinger Pfarrers Walter Hildmann für die Bekennende Kirche, gegen Ariernachweis und Führereid zwischen 1936 und 1939 dokumentiert (S. 334–341). Vom Beispiel Kleppers ausgehend, untersucht Ursula *Büttner* die Verfolgung jüdisch-christlicher Familien im Dritten Reich (S. 342–364), die sich – bei einem Kreis von 40–50.000 Betroffenen – in gesellschaftlicher Isolierung und Behinderung der Sozial- und Bildungschancen der Kinder aus „Mischehen“ manifestierte. Herbert *Immenkötter* zeichnet am Beispiel eines Heimbewohners die Vernichtung jüdischer Behinderter nach (S. 365–375), während Eberhard *Röhm* und Jörg *Thierfelder* die Wirksamkeit Friedrich Forells als Flüchtlingsseelsorger in Frankreich (1938–40) darstellen (S. 376–385).

Jens Holger *Schjöring*, Nordisches Luthertum zur Zeit des Zweiten Weltkriegs (S. 386–401) führt mit bemerkenswerten Untersuchungen über die deutsche Kirchengeschichte hinaus. Er fragt bejahend nach der Berechtigung der Klassifizierung „nordisches Luthertum“ und erörtert danach die neuen Akzentsetzungen in der skandinavischen Luther-Interpretation, insbesondere bei der theologischen Ethik des Politischen. Dabei rückt Eivind Berggrav in den Mittelpunkt, der wegen ihres Verhaltens im Dritten Reich mit Carl Stange und August Marahrens brach; aber auch mit Karl Barth gerieten die skandinavischen Theologen in Dissens wegen dessen pauschaler Abneigung gegen das Luthertum. Martin *Greschat* macht „Anmerkungen zum deutschen Protestantismus in Polen in der Zeit des Nationalsozialismus“ (S. 402–428) und bringt dabei mit sehr ausgewogenem Urteil Licht in die verwickelten und spannungsreichen Beziehungen zwischen deutscher evangelischer Kirche und polnischem Staat bzw. nach 1939 den Vertretern der Okkupationsmacht.

Nora Andrea *Schulze* untersucht, gestützt auf die Akten, die Entwicklung von der Evangelischen Kirchenkanzlei zur Kanzlei der EKD im Streit zwischen Asmussen und Brunotte über Kontinuität oder Neuanfang (S. 429–450), während Wolf-Dieter *Hauschild* eine andere organisatorische Frage behandelt: Vom „Lutherator“ zur VELKD 1945–1948 (S. 451–470); dabei werden im Einzelnen die Auseinandersetzungen über das Verhältnis der EKD

zum Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen nachgezeichnet.

Einer wichtigen Frage geht Joachim *Mehlhausen* nach: Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte. Ein Beitrag über frühe Stimmen in der Schulddiskussion nach 1945 (S. 471–498). Nach grundsätzlichen theologischen Vorüberlegungen werden Stellungnahmen referiert von Bonhoeffer, Asmussen, Freudenberg, Visser't Hooft, Wurm, Niemöller, Vogel sowie der Schriftsteller Ernst Wiechert, Rudolf Alexander Schröder und Reinhold Schneider. Friedrich Wilhelm *Graf* ediert ein Memorandum des liberalen Theologen Theodor Siegfried aus dem Jahre 1946 mit einer ausführlichen Einleitung (S. 499–529). Ulrich *Bayer* stellt die Auseinandersetzung zwischen Staatssekretär Walter Strauß und Bischof Wurm über die Einladung Carl Schnitts in die Evangelische Akademie Herrenalb 1953 dar (S. 530–535). John S. *Conway*, *The changes in the Churches' doctrine and practice towards Judaism* (S. 536–556) rekonstruiert die Entwicklung in Deutschland (Stuttgarter Erklärung, Gründung christlich-jüdischer Gesellschaften, Eichmann-Prozeß und Synodalerklärungen bis 1980) sowie des Weltrats der Kirchen und von Kirchen in Europa und USA, insbesondere die Reaktion der Kirchen auf die Gründung des Staates Israel und die nachfolgende Stellung zu ihm.

Die letzten Beiträge des Bandes gelten der unmittelbaren Zeitgeschichte. Georg *Kretschmar* gibt einen sehr informativen Überblick mit einer Bestandsaufnahme und Skizzierung der Zukunftsaufgaben über die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten“ (S. 557–579). Sehr behutsam, aber stringent analysiert Trutz *Rendtorff* den Komplex „Kirche im Sozialismus“ – Erfahrungen und Lektionen“ (S. 580–594). Mit wenigen Stichworten ist die Gedankenfülle des Aufsatzes nur schwer zu umgreifen: Kirche mit dem Anspruch von Volkskirche gegen das reduktionistische, am orthodoxen Muster orientierte Kirchenverständnis des sozialistischen Staates, konsequente Benachteiligung von Christen als entscheidender Faktor des rapiden Rückgangs der Kirchenmitgliedschaft, Antifaschismus und Antikapitalismus sowie der Friedensbegriff mit Übernahme von Elementen des Feindbildes als Orientierungspunkte der Annäherung, theologische Leitbilder Bonhoeffer und Barth, Plädoyer für Unterscheidung zwischen „weichem“ und „hartem“ Sozialismus. Aus den Akten hat Clemens *Vollnhals* eine

politische Biographie des thüringischen juristischen Oberkirchenrats Gerhard Lotz gearbeitet (S. 595–605), der seit 1955 aus Überzeugung Mitarbeiter des MfS war; auf S. 604 fehlt am Schluß mindestens eine Zeile. Anke *Silomon* gibt unter dem Titel „DDR-Kirchenpolitik vor dem Ende“ (S. 606–612) einen Bericht über eine Diskussionsveranstaltung der Nationalen Front des Bezirks Potsdam mit kirchlichen Amtsträgern am 2. Nov. 1989, auf der Horst Dohle, Referatsleiter im Staatssekretariat für Kirchenfragen, das Referat hielt. Anselm *Döring-Manteuffel* erörtert „Zeitgeschichte nach der Wende von 1989/90 aus der Sicht des Historikers“ (S. 613–625) mit kurzer Einführung zur Geschichte des Faches in der Nachkriegszeit und wichtigen Bemerkungen zur Auflösung des Exklusivanspruchs der Zeitgeschichte zugunsten ihrer Einbindung in die Zusammenhänge des ganzen Jahrhunderts. Leonore *Siegele-Wensckewitz* plädiert für einen „Perspektivenwechsel in der Kirchengeschichtswissenschaft auf das Verhältnis von Christentum und Judentum“ (S. 626–630). Johannes *Hampel* macht Anmerkungen zur civil religion der USA (S. 631–634). Das Schriftenverzeichnis des Jubilars beschließt den reichhaltigen Inhalt der Festschrift.

Heidelberg

Eike Wolgast

Roman Bleistein: Rupert Mayer. Der verstummte Prophet, Frankfurt a.M. (Josef Knecht) 1993, 447 S., mit zahlreichen Abb., Ln. geb., ISBN 3-7820-0664-X.

Über den Seelsorger und Widerstandskämpfer P. Rupert Mayer (1876–1945) gibt es zahlreiche größere und kleinere Lebensbilder, zuletzt im Umkreis seiner Seligsprechung (3. Mai 1987). Der Lebenslauf in aller Kürze: Rupert Mayer kam als zweites von sechs Kindern aus einem wohlhabenden, bewußt katholischen Elternhaus in Stuttgart zur Welt. Das Verhältnis zwischen liberalem, protestantisch geprägtem Staat und katholischer Kirche war gereizt, von der Kulturkampfatmosphäre bestimmt, vor allem auch in der Schule. Das ganze Leben Ruperts Mayers blieb von Entschiedenheit geprägt. Der junge Mann wollte schon unmittelbar nach dem Abitur in die seit 1872 aus dem Deutschen Reich verbannte Gesellschaft Jesu eintreten, doch der Vater setzte für einen eventuellen Ordenseintritt seiner Kinder das 21. Lebensjahr fest. Deshalb folgte zunächst das für einen

Weltpriester übliche Studium der Philosophie und Theologie (1894–1899: Freiburg/Schweiz, München, Tübingen), die Priesterweihe 1899 in Rottenburg, Seelsorge als Vikar in Spaichingen; dann Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis/Feldkirch (1900) und die ordensübliche Ausbildung, erzwungenermaßen außerhalb Deutschlands. Die eigentliche Lebensaufgabe P. Rupert Mayers begann 1912 in München, wo er mit der Seelsorge für die „Zuwanderer in München“ betraut wurde, zugleich mit der Mitarbeit in den damals sehr bedeutsamen katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereinen. 1914 wurde er – im Rahmen seiner Seelsorgeaufgaben – Mitbegründer der „Schwestern von der Heiligen Familie“ in München. Wie zahlreiche Jesuiten leistete er im Weltkrieg Hilfsdienste, seit Kriegsbeginn 1914 als Feldgeistlicher, bald als Divisionspfarrer in kgl.-bayerischen Einheiten beim Fronteinsatz im Elsaß, in Galizien und Rumänien. In Rumänien erlitt er am 30. Dezember 1916 eine schwere Verwundung, die zur Amputation des linken Beines führte. Mit dem Lazarettaufenthalt in München begann seit Frühjahr 1917 erneut die umfassende Seelsorgearbeit in der bayerischen Hauptstadt; sie erhielt ihren besonderen Akzent auch dadurch, daß ihn Kardinal Michael von Faulhaber 1921 zum Präses der Marianischen Männerkongregation in München ernannte und daß zum 1. Dezember 1921 die Jesuiten wieder die Seelsorge an der St. Michaelskirche in München übernahmen. P. Rupert Mayer wirkte fortan hier als Prediger, Caritasapostel und Beichtvater, als „15. Nothelfer“ betrachtet und immer wieder auch in den politischen Auseinandersetzungen mit aller Entschiedenheit engagiert. 1925 führte er den Bahnhofsgottesdienst in München ein (damals von großer Bedeutung für Ausflugsreisende der Bahn an Sonntagen und Feiertagen), 1926 wurde er zum Präfekten und Kirchenvorstand der vielbesuchten Bürgersaal-Kirche ernannt. Neben Carl Sonnenschein in Berlin wurde Rupert Mayer in München zu einem der bedeutendsten modernen Großstadtseelsorger im katholischen Deutschland. Bei seinem entschiedenen Auftreten kam es schon in den zwanziger Jahren zur scharfen Konfrontation mit Kommunisten und Nationalsozialisten, 1935 zum Konflikt mit der Polizei, 1936 mit der Gestapo. Er wurde im Juli 1937 wegen „Kanzelmißbrauchs“ und Verstoßes gegen das „Heimtückegesetz“ zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt, saß 1938 in Landsberg am Lech

seine Strafe ab, wurde am 3. November 1939 wegen Verdachts konspirativer Kontakte zur Widerstandsgruppe der „Monarchistischen Bewegung“ in München zum drittenmal verhaftet, am 23. Dezember 1939 ins KZ Sachsenhausen-Oranienburg eingeliefert, aber am 7. August 1940 wegen geschwächter Gesundheit und auf Anordnung des Reichsführers SS Himmeler für die Kriegszeit in die Benediktinerabtei Ettal verbannt, hier durch den Einmarsch der Amerikaner in Ettal (6. Mai 1945) in Freiheit gesetzt. Schon am 11. Mai kehrte er in die weitgehend zerstörte Stadt München zurück und begann in Brandschutt und Ruinen seine alte Wirksamkeit, bis er am 1. November 1945 während der Predigt in der Kreuzkapelle der zerstörten St. Michaelskirche einen Schlaganfall erlitt. Wenige Stunden später starb er. Am 23. Mai 1948 wurde die Leiche vom Ordensfriedhof der Jesuiten in Pullach in „seine Stadt“ München überführt und in der Unterkirche des Bürgersaals beigesetzt.

Roman Bleistein SJ, Professor an der Jesuiten-Hochschule in München und Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit“, arbeitet seit Jahrzehnten an den Quellen und Forschungen zur Geschichte des weitverzweigten, entschiedenen Widerstandes der Jesuiten im Dritten Reich. Er ist Herausgeber der „Gesammelten Schriften“ von P. Alfred Delp, der Dokumentation über P. Rupert Mayer, über den hart verfolgten Provinzial P. Augustin Rösch und den „Kreisauer Kreis“ um Helmuth James Grafen von Moltke, Verfasser der besten Biographie über Alfred Delp. Vorliegendes Lebens- und Zeitbild über Rupert Mayer ist überall sorgfältig fundiert, aus den häufig noch ungedruckten Quellen erarbeitet, wobei das umfassende Schrifttum zur Zeitgeschichte einbezogen ist. Der nobel ausgestattete Band, kritisch und gleichzeitig stets verständlich abgefaßt, ist ein hervorragendes Werk heutiger Geschichtsschreibung.

München

Georg Schwaiger

Dietmar Linke: Theologiestudenten der Humboldt-Universität. Zwischen Hörsaal und Anklagebank (= Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 3), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1994, 593 S., geb., ISBN 3-7887-1481-6.

Als „Darstellung der parteipolitischen Einflußnahme auf eine Theologische Fakultät anhand von Dokumenten“ (so der

zweite Untertitel) legt der Autor eine materialgesättigte, durch disparate Quellen und Zeugnisse hochschulpolitisch akzentuierte Publikation über die Theologische Fakultät der Humboldt-Universität Berlin während der DDR-Zeit vor und will damit einen Einblick in das „Spannungsfeld einer Theologischen Fakultät an einer sozialistischen Universität“ vermitteln. Der Autor (geb. 1944), selbst Absolvent der Berliner Fakultät, wurde nach längerer Pfarramtstätigkeit 1983 aus der DDR ausgebürgert, war danach am Gesamtdeutschen Institut als Referent tätig und wirkt seit 1987 als Gemeindepfarrer in Westberlin.

Der Band enthält anfangs eine Reihe von kaderpolitischen Skizzen über DDR-spezifische Berufungsvorgänge. Auf gesellschaftspolitische Organisationen (wie FDJ, Gewerkschaftsarbeit, DSE, Christliche Friedenskonferenz, CDU-Engagement u.ä.) und ihre fakultätspolitische Funktionalisierung, auch auf sicherheitspolitische Kontakte wird hingewiesen (Kap. II).

Chronologisch schlägt die Arbeit den Bogen vom Beginn der fünfziger Jahre (Kap. III. Exmatrikulationen 1951/52; IV. „Kirchenkampf 1953“: Attacken gegen Studentengemeinde usw.) bis zum Ende der DDR. Weitere konfliktträchtige Ereignisse und Probleme im Fakultätsleben bilden den roten Faden: so z. B. studentische Kritik an der Zwangskollektivierung 1960; Wahlverweigerung im Ernteeinsatz 1965; Nein zum Verfassungsentwurf 1968/69; Probleme mit der Hochschulreform; Republikflucht und Ausreiseträgere; vormilitärische Ausbildung und Zivilverteidigung 1970/71; auch spätere brisante studentische Reaktionen werden vorgestellt (z. B. auf die „sozialistische Wehrerziehung“, auf Selbstverbrennung des Pfarrers Brüsewitz, Biermann-Ausbürgerung 1976 und Polenkrise 1980). Schließlich werden „Reaktionen auf die Wahlfälschungen und die Vorgänge in China“ (Kap. XIX.2) und „Die Ereignisse nach dem 40. Jahrestag der DDR – Oktober/November 1989“ (Kap. XIX.3) geschildert.

Im Kern an Studentenkonflikten (vor allen an den Disziplinar- und Inhaftierungsfällen 1961, 1968/69) orientiert, läßt die Darstellung neben den Akten auch ehemalige Studenten, die in politische Disziplinar- und Gerichtsverfahren verwickelt waren, selbst zu Wort kommen. Erlebnisberichte (über Resistenzmotive, U-Haft und Vernehmungen durch die Stasi, Straftat in DDR-Gefäng-

nissen, Freikauf und Abschiebung nach Westdeutschland) beleuchten den unterschiedlichen Erfahrungshintergrund einzelner Betroffener. Auch die Vorgeschichte der eigenen Ausbürgerung aus der DDR im Jahre 1983 schildert der Verfasser kurz (S. 72 ff.).

Der durch politische Entscheidungen bedingte rasche Zugang zu Aktenbeständen ostdeutscher Staats- und Parteiorgane (durch Aufhebung bisher üblicher Archivsperrfristen) hat die Bearbeitung des Themas begünstigt. Es handelt sich bei diesem Band der Reihe nicht um eine editorisch weitgehend geschlossene Sachdokumentation wie bei der im gleichen Verlag erscheinenden, auf drei Bände angelegten und im Werbeteil des Bandes angezeigten Dokumentation „SED und Kirche“ (Hg. Horst Dohle, Joachim Heise und Martin Onnasch; Bd. 1: 1946–1967, hg. von Frédéric Hartweg, bearb. von J. Heise), von der inzwischen (1995) auch Bd. 2 (Bearb. H. Dohle) für die Folgezeit erschienen ist, wo kommentierte parteiamtliche Entscheidungen in den Staat-Kirche-Beziehungen der DDR vorgestellt werden. Linkes Buch, aus der Mentalität eines Betroffenen geschrieben, bietet vielmehr eine facettenhaft angelegte Mischform von Darstellung und Dokumentation. Der nach seiner Quellengrundlage eher mosaikartig aufgebaute Band verarbeitet neben Berichten beteiligter und betroffener Zeitzeugen Material verschiedener Provenienz (u. a. Fakultätsakten, Akten des Ministeriums für Hoch- und Fachschulwesen, des Zentralen Parteiarchivs der SED, Akten des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR).

Historiographisch defizitär wirkt sich aus, daß beim wissenschaftlich-publizistischen Zugriff auf personenbezogene Akten des MfS „Betroffenen“ und „Dritten“ Datenschutz gewährt wird, was die Darstellung mitunter informativ etwas lückig macht: nur die als „Inoffizielle Mitarbeiter“ (IM) registrierten Personen werden mit (entschlüsselten) Namen genannt, die übrigen in der Regel durch Auslassungspunkte gekennzeichnet, sofern es sich nicht um Persönlichkeiten der Zeitgeschichte handelt, bei denen so gearteter Datenschutz üblicherweise ohnehin entfällt. Informationsdefizite ergeben sich dadurch, daß Einsichtnahme in Akten Betroffener (sog. „Opferakten“) durch andere im Unterschied zu den sog. „Täterakten“ (Akten über Personen, die als IM registriert wurden) auch bei wissenschaftlicher Bearbeitung zustimmungsbedürftig

ist. In dieser Hinsicht gibt es Grenzen der Aufhellung: ein ehemaliger Student der Theologischen Fakultät Berlin, Initiator eines 1968 gegründeten Arbeitskreises von Theologiestudenten verschiedener Theologischer Fakultäten, im Februar 1969 verhaftet (mehrjährige Haftstrafe), verweigerte 1992 seine Mitarbeit an der Recherche mit der Begründung, er könne sich „nicht an der Jagd auf ehemalige IM's beteiligen“ (S.8).

Auch die hochschul-, kirchen- und sicherheitspolitischen Lageeinschätzungen lassen am Berliner Beispiel die politischen Rahmenbedingungen erkennen, wie sie auch der Universitätstheologie seit Gründung der DDR vorgegeben waren. Die Theologischen Fakultäten waren darum bemüht, bleibend in den Universitätsverband einbezogen zu bleiben. Die Weiterexistenz der Theologischen Fakultäten an den Universitäten war (neben der Ausbildung an den kircheneigenen Ausbildungsstätten) auch kirchlicherseits grundsätzlich erwünscht. Verwiesen wird auch auf Konzeptionen, die durch verschiedene Pläne einer Akademiegründung die Theologie von den sozialistischen Universitäten entfernen wollten (wie 1952 durch das Schreiben des DDR-Ministerpräsidenten Grotewohl, so wieder bei der III. Hochschulreform Ende der sechziger Jahre). Zeitweilig wurde perspektivisch erwogen, etwa ab 1990 die universitäre Theologenausbildung zu beenden und eine Art „Geistliche Akademie“ unter Einbeziehung der kircheneigenen Ausbildungsstätten zu schaffen (S.22).

Die realhistorische Entwicklung verlief anders. Die seit 1950 installierten drei kirchlichen Ausbildungsstätten wurden kirchlicherseits, nicht zuletzt aus finanziellen Gründen, aufgegeben: Der Zusammenbruch der DDR ermöglichte nach „Wende“ und deutscher Wiedervereinigung 1989/90 die korporative Übernahme der Lehrkörper der kirchlichen Ausbildungsstätten Berlin und Leipzig in die jeweiligen Universitätsfakultäten. Dem ehemaligen provinziälsächsischen Katechetischen Oberseminar in Naumburg, ebenfalls durch Professorierung seiner Dozenten und Promotionsrecht nach der „Wende“ als Kirchlichen Hochschule anerkannt, blieb indes sowohl Weiterexistenz als auch Fusionierung mit einer Universitätsfakultät versagt.

Bei der Arbeit von Dietmar Linke stehen politische Fragen im Vordergrund. Die eigentlich theologische Seite bleibt weithin außen vor. Doch bestätigt der Ver-

fasser auch für Berlin die im ganzen unwirksamen Indoktrinierungsabsichten von außen (S. 6): „Die Theologische Fakultät bot den Studierenden, trotz aller Versuche einer ideologischen Einflußnahme, eine solide theologische Ausbildung“. (S.6)

Als wichtige Zeitzeugnisse werden auch umfangreiche Interviews mit den Professoren Hans-Hinrich Jenssen, Karl-Heinz Bernhardt und Heinrich Fink über den Weg der Fakultät unter besonderer Berücksichtigung ihrer jeweiligen Dekanate seit 1964 dargeboten (S. 405–449). Darin wird auch deutlich: Die spannungsreiche hauptstädtische Situation wirkte durch politische Beanspruchung zusätzlich belastend. Die schon zeitgenössisch beobachtbaren theologie-politischen Auseinandersetzungen innerhalb des in Fraktionen gespaltenen Lehrkörpers („Gruppe um Hanfried Müller“ contra sog. „CDU-Fraktion“ und vice versa) werden verdeutlicht (vgl. 378; auch 423, 438, 445, 420, 423 u.ö.). Sektionsintegrative Vermittlungsbemühungen des Sektionsdirektors – so Prof. Bernhardt (S. 420) – entsprachen auch hochschulpolitischem Kalkül. Die Berliner Fakultätssituation gestaltete sich – schon in der zeitgenössischen Außenoptik spürbar – im Unterschied zu anderen bei theologischer Pluralität fakultätspolitisch homogener ausgerichteten Fakultäten ausgesprochen konfliktorientiert.

Ein abschließendes Kapitel behandelt „Kundschafter im Dienst des MfS“ (S. 450–512). Wie auch sonst reichlich im Gesamtcorpus des Bandes werden hier aus Akten der Gauk-Behörde, ohne die die Arbeit „Stückwerk geblieben“ (S.7) wäre und deren Quellenwert im einzelnen historiographisch umstritten ist, entsprechende fakultäts- und kirchenpolitische Aktivitäten von Fakultätsmitgliedern aspekthaft nachgezeichnet. Die mit der Darstellung gegebenen Sensationsmomente und Decouvrierungseffekte werden in Kauf genommen, ja sind im Sinne der empirisch-konkreten Aufhellung intendiert, wenn der Autor unter seinem Thema versucht, das partei-, staats- und sicherheitspolitische Beziehungsgeflecht zu durchleuchten, in das unter den Funktionsmechanismen der DDR wie Gesamtgesellschaft so auch Universität und Theologische Fakultät in je eigener Spezifik einbezogen waren.

Leipzig

Kurt Meier

Karl Hausberger: *Thaddäus Engert (1875–1945). Leben und Streben eines deutschen „Modernisten“* (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1996, 9, 291 S., kt., ISBN 3–7917–1534–8

Der Exeget Thaddäus Engert fand in der Modernismus-Forschung bisher wenig Beachtung, obschon er das „erste Opfer“ der Modernismusenzyklika „Pascendi“ (1907) in Deutschland geworden ist. Vor kurzem hat bereits Otto Weiß in seiner Monographie „Der Modernismus in Deutschland“ (Regensburg 1995) wieder auf ihn aufmerksam gemacht und seinen „modernistischen“ Werdegang skizziert.

In der vorliegenden Untersuchung nun zeichnet der Regensburger Kirchenhistoriker Karl Hausberger erstmals den vielfach verschlungenen Lebensweg Engerts vom katholischen Priester zum liberalen Protestanten auf breiter Quellengrundlage detailliert nach. Dabei läßt sich Engerts Biographie in drei Abschnitte oder Perioden einteilen, die auch die Gliederung der Arbeit abgeben: Die katholische Zeit, die Zeit zwischen Exkommunikation und Übertritt zum Protestantismus, die Zeit als protestantischer Pfarrer.

Das erste Kapitel zeigt Engert im „Schöße der katholischen Kirche“ (S. 13–66). Eingehend schildert der Verfasser Herkunft, Kindheit und Jugend des 1875 im mainfränkischen Ochsenfurt geborenen Handwerkersohnes, dessen Studienjahre an der Universität Würzburg, dessen erste seelsorgerliche und literarische Tätigkeit. Nach der Priesterweihe 1899, einer kurzen Anstellung als Kaplan und ergänzenden Studien in München promovierte der junge Theologe 1901 in Würzburg mit einer Arbeit über den „betenden Gerechten der Psalmen“ (Würzburg 1902). Im Jahr darauf erhielt er ein Benefizium in seiner Vaterstadt, das die Möglichkeit zu weiteren Studien bot. Bedeutsam für Engerts Entwicklung erwies sich in Würzburg die Begegnung mit den Kirchenhistorikern Albert Ehrhard und Sebastian Merkle sowie jene mit dem Apologeten Herman Schell und dem Exegeten Anton von Scholz, seinem Doktorvater, der ihm in der alttestamentlichen Exegese anfänglich „einen Weg aus der inneren Not“ (S. 19) bahnte. Insbesondere in Herman Schell – dessen Schicksal und Bedeutung die Einleitung in prägnanter Kürze in Erinnerung ruft (S. 1–12) – hatte Engert einen Lehrer und Freund gefunden, der „bis zuletzt mäßigend“ auf seinen Schüler ein-

gewirkt und diesen davor gewarnt hat, „die von kirchenamtlicher Seite gezogenen Grenzen katholischer Bibelauslegung zu überschreiten“. Dies änderte sich mit Schells Tod 1906, mit welchem auch „der Lebensweg des Ochsenfurter Benefiziaten im Vollsinn des Wortes in die ‚Krise‘ geriet“ (S. 12). Inzwischen hatte sich Engert nämlich der Urzeit-Überlieferung der Bibel zugewandt und im Verlauf seiner Studien die Überzeugung gewonnen, das traditionelle Inspirationsverständnis lasse sich mit ernsthaft betriebener Exegese nicht länger vereinbaren. Seine bibelwissenschaftlichen Erkenntnisse fanden Niederschlag zunächst in einer vielbeachteten Studie über das „Ehe- und Familienrecht der Hebräer“ (München 1905), in welcher er die Methode der vergleichenden Religions- und Rechtsgeschichte anwandte, auch aufzeigte, daß Israel in seinen rechtlichen und religiösen Überlieferungen von der Entwicklung des vorderasiatischen Kulturkreises zutiefst beeinflusst war. Unter dem Eindruck der Lektüre protestantischer Autoren sowie der Werke des französischen Exegeten Alfred Loisy – insbesondere dessen bahnbrechendem Johanneskommentar –, erschien es ihm fortan als unabdingbar, „die für die alttestamentliche Offenbarungsreligion erkannten natürlichen Entwicklungsgesetze auch auf das Neue Testament anzuwenden“ (S. 32). Schienen das Staatsstipendium, das er für diese Publikation erhielt, und seine exegetischen Ergänzungsstudien im Sommer 1906 an der Universität Berlin auf eine vielversprechende Zukunft auf dem Gebiet der Bibellexegese hinzuweisen, so konnten umgekehrt erste Beanstandungen eines Artikels, in welcher der kritische Forscher zur Frage der Mythenbildung in der Bibel Stellung bezog, sowie eines Vortrags Indiz dafür sein, daß weitere Schwierigkeiten für die Zukunft jedenfalls nicht auszuschließen waren.

In ersten Konflikt mit den kirchlichen Stellen geriet Engert indes erst nach dem Erscheinen der Modernismus-Enzyklika „Pascendi“ vom 8. September 1907. Den Stein des Anstoßes bildete seine 1906 erschienene, bis dahin unbeanstandete gebliebene Schrift „Die Urzeit der Bibel“, die ihn auf der Höhe der zeitgenössischen Kritik auswies, freilich auch kund tat, daß er sich in Anlehnung an protestantische Exegeten wiederholt explizit von damaligen katholischen Positionen in der Schriftauslegung abgrenzte. Das von der Würzburger Bischöflichen Kurie gegen ihn eingeleitete Verfahren stützte sich u.a.

auf ein Gutachten seines Doktorvaters Scholz und endete am 7. Januar 1908 mit der Exkommunikation Engerts. Vergeblich hatte dieser den Verkauf seines Buches stoppen lassen und sich zu einem allgemeinen Widerruf bereit erklärt – nicht jedoch zu einem Widerruf der von der bischöflichen Behörde beanstandeten Einzelthesen (gedruckt im Anhang S. 235–237). Eine abschließende Bewertung des Inquisitionsverfahrens ist „angesichts der lückenhaften Überlieferung der Prozeßakten schwierig“ (S. 65), doch dürften nach Auffassung des Verfassers bei dem harten Vorgehen gegen Engert auch taktische Erwägungen eine Rolle gespielt haben. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung um den indizierten Würzburger Professor Herman Schell erscheint das Verfahren gegen den jungen, noch nicht im Staatsdienst stehenden Diözesanpriester „motiviert von der Absicht, Rom durch ein Exempel vor Augen zu führen, daß man in Würzburg die Anordnungen der Enzyklika ‚Pascendi‘ mit einer gewissenhaftigkeit ohnegleichen beachte, und es stellt sich zugleich als eine Art Ablenkungsmanöver dar, bei dem sich wieder einmal die Devise ‚Die Kleinen hängt man, die Großen läßt man laufen bewahrenheiten sollte‘“ (S. 48).

Nach der Exkommunikation, die ihn einer akademischen Laufbahn beraubte, griff Engert entschlossen in die innerkirchliche Auseinandersetzung um den „Modernismus“ ein. „In heißen Kämpfen“ (S. 67–138) – so die programmatische Überschrift des zweiten Kapitels – suchte er jenen Kräften zu wehren, die sich einem „fortschrittlichen Katholizismus“, wie er ihn verstand, entgegenstimmten. Das „Kampffeld“ bildete zunächst die einflußreiche Wochenschrift das „Zwanzigste Jahrhundert“, deren Leitung er im Dezember 1907 auf Vermittlung Joseph Schnitzers hin übernahm und die sich unter ihm zu einem „Organ für fortschrittlichen Katholizismus“ wandelte. Als sich ein Jahr später die Einstellung der Zeitschrift abzeichnete, begründete er eine neue Wochenschrift unter dem Titel „Das Neue Jahrhundert. Organ der deutschen Modernisten“, für deren Redaktion der inzwischen nach Weimar übersiedelte Engert allein verantwortlich zeichnete. Ende 1909 gab er seine Stelle als Redakteur des „Neuen Jahrhunderts“ auf, nachdem er zuvor schon seinen Posten als Sekretär des von Friedrich Naumann begründeten „Nationalsozialen Vereins“ nach nur halbjähriger Tätigkeit zur Verfügung gestellt hatte. Überra-

schend schnell folgte die Konversion zum Protestantismus und – nach kurzem Studium an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Jena – im Frühjahr 1910 die Aufnahme in die evangelische Landeskirche des Großherzogtums Sachsen, schließlich im gleichen Jahr seine Verheiratung. Vor allem die Erkenntnis der Erfolglosigkeit seiner publizistischen Agitation, „gepaart mit dem Problem der Existenzsicherung“ (S. VIII) hatten ihn, wie der Verfasser konstatiert, zur Konversion bewegt.

Das dritte Kapitel kann aufgrund der dürftigen Quellenlage nur mehr „Streiflichter auf drei Jahrzehnte geistig-geistlichen Schaffens“ (S. 139–226) werfen. Es beleuchtet Engerts seelsorgerliches Wirken als Pfarrer von Gossel (seit 1911), 1913–1941 von Gräfenroda (Thüringen) und gibt Aufschluß über sein Streben in der Weimarer Zeit und unter der NS-Diktatur. Unentwegt, doch in Verknennung der wirklichen Verhältnisse, suchte Engert nach dem Bruch mit der katholischen Kirche seiner utopisch zu nennenden Idee einer „deutschen Kirche“ zum Durchbruch zu verhelfen, in der Absicht, „einen Weg zur Überwindung des konfessionellen Antagonismus aufzuzeigen, dessen Ziel ‚die religiöse Einheit des deutschen Volkes in einer überkonfessionellen Synthese zwischen Rom und Wittenberg‘ sein sollte“ (S. 171). Indem er „seit seinen Kampfjahren im Kreis der Reformer ein dezidiert nationales Bewußtsein hegte und pflegte“ (193), ebnete er dabei mit einer Richtung den Weg, „die den Boden für den Einbruch der nationalsozialistischen Ideologie in das evangelische Kirchentum aufbereiten half“ (181). Hinsichtlich seiner Stellung zum NS-Regime und seinem Einsatz für die „Kirchenbewegung Deutscher Christen“ bleibt der fehlenden Quellen wegen manches im Ungewissen, auch wenn ihn die Kirchenaustrittspropaganda der NSDAP „zutiefst beunruhigte“ (S. 216) und er zu seinem Gemeindemitglied Arthur Dinter, dessen Bücher „ganz entscheidend zur Popularisierung der völkischen Religion“ (S. 189) beigetragen haben, Distanz wahrte.

Was die abschließende Frage betrifft, ob Engert Modernist gewesen sei (S. 227–234), so wird man dem Verfasser zweifellos zustimmen, daß Engert „dem Kreis jener Theologen zugerechnet werden“ muß, „denen ‚Pascendi‘ das Handwerk legen wollte“ (S. 228). Auch hat der Verfasser sein Ziel, „Engerts Lebensweg nachzuzeichnen und sein mit der ‚Modernismuskrisis‘ engstens verwobenes Schicksal der Vergangenheit zu entreißen“ (S. VIII) be-

stens erfüllt. Wenn allerdings Engert aus der Rückschau des Alters das Scheitern der „modernistischen“ Bewegung damit erklärte, daß sie „zuviel Wissenschaft und Aufklärung, zuviel Reformverlangen war“, daß sie „nicht Reformation, nicht Revolution war“ (S. 233), dann läßt sich eingedenk des Grundsatzes „Reformatio fiat intra ecclesiam“ allerdings fragen, ob diese Aussage nicht viel mehr über Engerts eigenes, gewiß tragisch zu nennendes Schicksal aussagt, als über das Scheitern der innerkirchlichen Reformbewegung zu Beginn unseres Jahrhunderts.

Zum Schluß sei speziell darauf hingewiesen, daß das Werk, welches einen Anhang wichtiger Dokumente enthält (S. 235–268) und sich durch ein Register gut erschliessen läßt, zugleich eine neue Publikationsreihe eröffnet: Die „Quellen und Forschungen zur neueren Theologiegeschichte“. Innerhalb dieser Reihe soll die komplexe Thematik der „Modernismuskrise“ in zeitlicher wie in thematischer Hinsicht einen Schwerpunkt bilden. Der Herausgeber der Reihe, Karl Hausberger, hat mit seiner Arbeit selber einen ausgezeichneten Anfang gemacht.

St. Gallen

Franz Xaver Bischof

Rainer Lächele: Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960 (= Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte 12), Stuttgart (Calwer Verlag) 1994, 319 S., kt., ISBN 3-7668-3284-0.

Kann man nach der vorzüglichen sechsbändigen Dokumentation zum Kirchenkampf: „Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus“ von Gerhard Schäfer eigentlich noch etwas Neues lesen zum Kirchenkampf in Württemberg? Ja, man kann. Dies zeigt das vorliegende Buch von Rainer Lächele. Natürlich profitierte Lächele auch in großem Ausmaß von Schäfers Dokumentation, aber er konnte darüber hinaus noch weitere Quellen erschließen, vor allem, wie noch aufzuzeigen ist, über die Nachkriegszeit. Lächele entfaltet sein Thema in sieben Schritten. Zunächst behandelt er in „Die frühen Jahre (1925–1933)“ die Anfänge der deutsch-christlichen Bewegung in Württemberg. Dann stellt er in „Die gescheiterte Revolution (1933)“ den euphorischen Anfang nach der Machtergreifung und die Spaltung der DC-Bewegung sowie den Austritt der

Pressel-Hutten-Weber-Gruppe aus der Glaubensbewegung Deutsche Christen, 1933 dar. Mitglieder dieser Gruppe wurden z.T. engagierte Parteigänger des württembergischen Landesbischofs Wurm. Das Kapitel „Die wachsende Entfremdung (1934–1936)“ hat die gescheiterte Machtergreifung des Reichsbischofs Müller in Württemberg zum Zentrum. Interessant ist hier wie in den folgenden Kapiteln, daß Lächele nicht nur die Entwicklungen an der Spitze der Landeskirche darstellt, sondern auch solche an der „Basis“, also z.B. Vorgänge in Ludwigsburg und Schorndorf beschreibt. Im Mittelpunkt von Kapitel IV „Eigene Wege (1937–1939)“ steht der Fall des Stuttgarter DC-Pfarrers Georg Schneider, in dessen Zusammenhang eine erneute Abspaltung von Gruppen folgt, die sich Volksbewegung Deutsche Christen nennen und schließlich bei der Nationalkirchlichen Einung Deutsche Christen landen. Es kommt zur Überlassung der Stuttgarter Schloßkirche an die Deutschen Christen und zu zunehmenden Austritten von Deutschen Christen aus der Landeskirche. DC-Tauf- und Konfirmationsfeiern mit eigenen Agenden werden durchgeführt – ein Zeichen für die wachsende Loslösung von der Landeskirche. Kapitel V „Neuanfang im Krieg? (1939–1945)“ zeigt einmal eine zunehmende Stagnation der DC-Bewegung, zum anderen einen verstärkten Trend zum Austritt aus der Landeskirche. Im Mai 1942 gehören schätzungsweise noch etwa 60 % der Deutschen Christen der Landeskirche an. (S. 156) 1940 existierten die ungefähr 11.500 Deutsche Christen in Württemberg in 150 überwiegend städtischen Ortsgruppen. (S. 148) Kapitel VI „Auf neuen Wegen? Die württembergischen Deutschen Christen in der Nachkriegszeit (1945–1960)“ bringt das eigentlich Neue der vorliegenden Arbeit. Was in bisherigen regionalen Darstellungen zum Teil schon angesprochen wurde (vgl. G. Besier, „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft, Göttingen 1987, S. 53 ff.), wird bei Lächele in bezug auf Württemberg breit ausgeführt: Das Nachwirken der deutsch-christlichen Bewegung in der Nachkriegszeit. Lächele zeigt an einzelnen „Fällen“, wie denen von Schneider, Le Seur, Schairer und Breuninger, wie die „Reinigung“ konkret vonstattenging. Er beschreibt deutsch-christliche Folgegruppen, die aufgrund der von den Amerikanern garantierten Religionsfreiheit in Württemberg auf religiösem Gebiet wirken konnten. (vgl. S. 186) Er kann aufzeigen, daß Teile der deutsch-

christlichen Bewegung sich noch stärker von der verfaßten Kirche entfernten, andere Teile aber sich im „Bund für Freies Christentum“ sammelten, der zur Landeskirche durchaus gute Verbindungen hat. Mit der neuen Lehrzuchtverordnung von 1951 wollte man schließlich auch Lehren aus der Vergangenheit ziehen. Eine Untersuchung von Geistlichen und Laien der DC-Bewegung hinsichtlich Herkunft, Alter und Ausbildung eben auch im Vergleich zu nicht-deutsch-christlichen Pfarrern und Laien (Kap. 7) bringt zumindest in bezug auf die Pfarrer das überraschende Ergebnis, „daß sich die D.C.-Geistlichen im Blick auf ihre soziale Herkunft und die Mitgliedschaft in der NSDAP kaum von ihren Nicht-D.C.-Kollegen unterscheiden“ (S. 229). Auf diesem Gebiet wird man wohl noch weiterarbeiten müssen, um die Frage, warum ein Pfarrer zur deutsch-christlichen Bewegung stieß, beantworten zu können. Für einen Teil der DC-Pfarrer war sicher das „Fronterlebnis“ im Ersten Weltkrieg prägend.

Dem Verfasser ist nicht nur eine detailreiche regionale Studie zu den Deutschen Christen gelungen, sondern auch, mit dem Kapitel über die Nachkriegszeit, ein weiterführender Beitrag zur Wirkungsgeschichte der deutsch-christlichen Bewegung im ganzen.

Heidelberg

Jörg Thierfelder

Martin Meiser: Paul Althaus als Neutestamentler. Eine Untersuchung der Werke, Briefe, unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen (= Calwer Theologische Monographien 15), Stuttgart (Calwer Verlag) 1993, 17, 455 S., kt., ISBN 3-7668-0745-5.

Die bei O. Merk, Erlangen, eingereichte Dissertation von Martin Meiser spürt äußerst fleißig und umsichtig dem literarischen Werk (unter Einbeziehung von Briefen) des Erlanger Theologen Paul Althaus nach.

Dabei konzentriert er sich auf die neutestamentlichen Veröffentlichungen und Stellungnahmen dieses Theologen, der in erster Linie als systematischer Theologe und Lutherforscher geschätzt wurde und zweifellos breitgefächerte Anerkennung erntete.

Aber Althaus hat doch auf seinen neutestamentlichen Lehrauftrag Wert gelegt und diesem im Wechsel zwischen Römerbrief und 2. Korintherbrief auch bis in die

Jahre 1946 bis 1956 hinein entsprochen. Außerdem fühlte sich Althaus sehr der exegetischen und z.T. auch dogmatischen Methode seines Lehrers Adolf Schlatter verbunden. Befreundet war er zudem mit Emanuel Hirsch, der die Neigung des Erlanger Theologen zum Harmonisieren und Harmonisierenden scharf in Frage stellen konnte, so daß Althaus in seiner Auseinandersetzung mit dem Osterglauben kaum ein scharfsinniges Argument verborgen bleiben konnte.

Althaus förderte einerseits Hans Graß (Ostergeschehen und Osterberichte, 3. Aufl. 1964), trat gemeinsam mit W. Joest und W. Künneht andererseits aber auch entschieden gegen E. Stauffers Position unter dem Schlagwort „Jesuanismus“ auf.

Martin Meiser hat natürlich auch Sinn für Althaus' Arbeit als Systematischer Theologe und für solche vieldiskutierten Schwerpunkte dieser Arbeit wie Eschatologie, „Uroffenbarung“ oder das Menschenbild bei Paulus im Vergleich zu Luther und der reformatorischen Theologie. Aber auf das bis heute als Gesamtdarstellung der Theologie von Althaus geltende Werk „Die Christliche Wahrheit“ entfallen gerade knappe drei Seiten von den viereinhalbhundert Seiten!

Natürlich ist es auch bei größerer Vertrautheit mit dem Lebenswerk des bedeutenden Erlanger Theologen kaum möglich, Meisers Reproduktionen der Dialoge, etwa mit Bousset, Karl Barth, Bultmann oder Emil Brunner auf einprägsame Formeln zu bringen.

Dabei kommt zweifellos der Analyse der Aussagen von Paulus und Luther über den Menschen das größte Gewicht zu, und Verf. bemängelt wohl richtig, daß auch im „Römerbrief“ von A. durchschlägt, wie A. das „Gesetz“ zum Ausgangspunkt der Verhältnisbeschreibung von Gesetz und Evangelium genommen hat, nicht das, was durch das Evangelium allererst zu definieren wäre.

Doch soll man A. die fast unvermeidbare Zuordnung zur alttestamentlichen Wissenschaft *seiner* Zeit verübeln (vgl. S. 228 ff.), müßte man nicht ebenfalls seine theologische Prinzipienlehre, die die exegetischen Arbeiten (u.a. Neubearbeitung von H. W. Beyers Galaterauslegung) ständig begleitete, maßgeblicher auffassen?

Selbst Jahre ein dankbarer Hörer von A., erinnere ich mich nicht an eine exegetische Priorität in der systematischen Methode. Aber es ist zweifellos verdienstlich, daß Meiser, freilich in einer wohl zu hinterfragenden Schriftauslegungstradition beheimatet, dem exegetischen Bemühen

(auffällig nur an Paulus orientiert!) bei dem Erlanger Theologen nachgeht.

Insofern ist ein gründlicher Anfang mit der Erlanger Theologie dieses führenden „Junglutheraners“ gemacht. In den Anmerkungen Meisers verstecken sich viele Beobachtungen und philologische Unbestechlichkeit.

Die Phasen im Gespräch Althaus-Emanuel Hirsch (dieser bricht das öffentliche Gespräch ab, S. 363) werden ohne Seitenblicke auf Hirschs Dialog mit P. Tillich oder auf Althaus' Kritik der Ostern-Interpretation Pannenburgs (der überhaupt im Register fehlt) geschildert; ob die Folgerung (S. 391) einleuchtend ist, daß um 1940 eine (dritte) Phase bei A., Ergebnisse der hi-

stor.-krit. Forschung zu rezipieren, eine Phase der Irritation (ausgelöst durch Wahrnehmung der radikalen Skepsis Bultmanns und Hirschs) genannt werden könne, erscheint als doch zu pointiert gerurteilt.

Sonst werden Einwände zutreffender Art maßvoll angedeutet. Ob u.a. mit einer Höheransetzung der „Autorität des Alten Testaments“ der Weg aus Aporien, in die A. geriet, herauszukommen wäre, bleibt fragwürdig. Althaus hat das gerade im kurzen Gesprächsgang mit W. Pannenberg nochmals bestätigt.

Saarbrücken

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Notizen

Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München. Herausgegeben von Peter Neuner und Manfred Weitlauff, St. Ottilien (EOS Verlag) 1997, 214 S., kart., ISSN 0580-1400.

Aus Anlaß der 525-Jahr-Feier der Ludwig-Maximilians-Universität München – 1472 von Herzog Ludwig dem Reichen von Bayern-Landshut in Ingolstadt gegründet, 1800 von Kurfürst Max IV. Joseph von Bayern nach Landshut und 1826 von König Ludwig I. von Bayern nach München transferiert – gestaltete deren Katholisch-Theologische Fakultät ein Doppelheft ihrer fakultätseigenen „Münchener Theologischen Zeitschrift“ (48, 1997, 195–408 [Heft 2/3]) unter dem oben genannten Titel als Festgabe, an der auch Professoren der Evangelisch-Theologischen Schwesterfakultät mitgearbeitet haben. Diese Festgabe enthält folgende Beiträge mit kirchenhistorischer Thematik: Ulrich Horst: Thomas von Aquin – Professor und Consultor (S. 205–218); Peter Neuner: Die Freiheit der Theologie und die Methode der Disputation. Eine historische Betrachtung zu einem aktuellen Problem (S. 219–230); Ferdinand Hahn: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese. Eine problemgeschichtliche Skizze (S. 231–237); Gunther Wenz: Konfessionelle Theologie? Ökumenische Notizen aus protestantischer Perspektive (S. 287–300); Theodor Nikolaou: Die Rolle der Philosophie in der griechi-

schen Patristik. Einige Grundgedanken (S. 301–312); Anton Landersdorfer: „Die Staatsschule, dort Kirchenschule.“ Der Streit um die Klerusbildung an staatlichen Universitätsfakultäten oder kirchlichen Seminaren um die letzte Jahrhundertwende (S. 313–330); Manfred Weitlauff: Die Anfänge der Ludwig-Maximilians-Universität München und ihrer Theologischen Fakultät in Ingolstadt (1472) und deren Schicksal im Reformationsjahrhundert (S. 333–369); Manfred Heim: Die Theologische Fakultät der Universität München in der NS-Zeit (S. 371–387). – Diese Festgabe ist als Sonderband auch im Buchhandel erhältlich.

München

Manfred Weitlauff

Ulrich Knapp: *Das Kloster Maulbronn.* Geschichte und Baugeschichte. Herausgegeben vom Finanzministerium Baden-Württemberg, Staatliche Schlösser und Gärten, Stuttgart (Konrad Theiss Verlag GmbH) 1997, 190 S., zahlreiche Abb., geb., ISBN 3-8062-1289-9.

Maulbronn gilt als die am besten erhaltene mittelalterliche Anlage eines Zisterzienserklosters nördlich der Alpen. 1138 – im Jahr der nicht unbestrittenen Wahl Herzog Konrads von Schwaben, des ersten Staufers, zum deutschen König (Konrad III.) – vom Edelfreien Walter von Lomersheim auf seinem Erbgut Eckenweiher gegründet (vielleicht um dieses Erbe in den durch den staufisch-welfi-

schen Gegensatz verursachten politischen Wirren vor dem Zugriff anderer Territorialherren zu bewahren) und als Filiation von Mönchen des Zisterzienserklusters Neuburg im Elsaß (das seinerseits Filiation der Primarabtei Morimund war) besiedelt, wurde die zunächst bescheiden fundierte Klosterstiftung vom Speyerer Bischof Günther (1146–1161) 1147 mit Grundbesitz in Maulbronn (Mulenbrunnen) großzügig ausgestattet und dorthin verlegt. Am 29. März 1148 nahm der aus dem Zisterzienserorden stammende Papst Eugen III. das Kloster samt Besitzungen (im Umfang damals 14 1/2 Hufen) in seinen Schutz und gab ihm damit die rechtliche Absicherung.

Der vorliegende, für einen interessierten breiteren Leserkreis bestimmte, ansprechende Band, aus Anlaß des 850jährigen Jubiläums des Klosters Maulbronn erschienen, bietet einen guten, flüssig geschriebenen Überblick über die Geschichte dieser bedeutenden Zisterze von ihren Anfängen bis zu ihrer Aufhebung im Reformationszeitalter (1558) und ihrer zwischenzeitlichen Verwendung als evangelische Klosterschule, ihrer Wiedereinrichtung als katholisches Kloster (1630) und ihrem endgültigen Untergang (1648). Dabei liegt das Schwergewicht der Darstellung auf der Geschichte der baulichen Entfaltung der Klosteranlage, die – wie der Verfasser eindrucksvoll (und für die Gründungszeit zumindest hypothetisch) aufzeigt – von allem Anfang an eng mit der politischen Entwicklung im Südwesten des Heiligen Römischen Reiches verflochten war. Seit dem endgültigen Untergang der Zisterze diente Maulbronn wie die übrigen größeren Klöster Württembergs (Adelberg, Blaubeuren, Bebenhausen), die in der Reformationszeit allesamt aufgehoben wurden, als evangelisches Seminar unter der Leitung eines evangelischen Prälaten. Als solches gehörte Maulbronn zum festen Bestandteil der staatlich organisierten Theologenausbildung in Württemberg und nahm hier stets eine besondere Stellung ein.

Der reich bebilderte, mit Anmerkungen, einem Glossar und einem Register versehene Band, der einleitend auch in die Spiritualität des Zisterzienserordens (als benediktinischen Reformordens) einführt und im Schlußkapitel über die am Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzenden denkmalpflegerischen Bemühungen um die Maulbronner Klosteranlage informiert, präsentiert sich in seiner gediegenen Ausstattung als würdige Jubiläumsgabe.

München

Manfred Weitlauff

Dominik Burkard: „Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit“? Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (= Contubernum. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 42), Sigmaringen (Thorbecke) 1995, 254 S., geb., ISBN 3-7995-3238-2.

In Preußen machte seit Breslau (1809/10) das Simultanmodell mit zwei theologischen Fakultäten an einer Universität – in Bonn und 1914 in Münster – Schule. Doch gab es das seit 1817 auch in Tübingen und, unter ganz anderen Bedingungen, seit 1850 in Wien. Aber auch das 18. Jahrhundert kannte vergleichbares, so von 1706 bis 1807 in Heidelberg. Diesem Fall gilt die vorliegende, bei Rudolf Reinhardt entstandene Untersuchung. Dabei ist nicht einmal sicher, ob es sich um zwei Fakultäten oder nur um eine für beide Konfessionen handelte. „Für zwei Fakultäten sprach die Tatsache, daß getrennte Sitzungen stattfanden, je eigene Entscheidungsbefugnis bestand, selbständig promoviert und je ein Dekan für jede Konfession gewählt wurde. Dagegen sprach für die Existenz von nur einer Fakultät, daß sich die Konfessionen bei der Wahl des Rekors im Turnus abzuwechseln hatten, also nicht hintereinander zwei theologische Rektoren stellten, ferner daß in den Vorlesungsverzeichnissen katholische und evangelische Vorlesungen vermischt aufgeführt wurden“ (189).

Katholische Theologen kamen nach dem Übergang der Kurpfalz an die katholische Linie Pfalz-Neuburg (1685) nach Heidelberg. Seit 1694 verfolgte Kurfürst Johann Wilhelm eine Politik der Rekatholisierung, mit der 1706 zwei Jesuiten an die Theologische Fakultät berufen wurden. Damit nahm die „Katholisch-Theologische Fakultät“ Heidelberg ihren Anfang. Ihr Ende kam 1807 mit der Aufnahme der Heidelberger katholischen Theologen in die Freiburger Theologische Fakultät, nachdem Heidelberg 1803 an Baden gefallen war, das 1806 auch Freiburg im Breisgau erhielt.

Verf. versieht das aus Literatur des 19. Jahrhunderts (Palatinus = G. Helm, 1886) übernommene Diktum Max Braubachs von 1929 über die Heidelberger Katholisch-Theologische Fakultät als einer „Oase mitten in einer aufklärungssüchtigen Welt“ (HJ 49, 269) mit einem Fragezeichen. Die „Fakultät (habe) – aktiv wie passiv-starken Anteil an der im 18. Jahr-

hundert so lebhaft geführten Diskussion um ‚Aufklärung‘ und ‚Kirchenreform‘“ (29) gehabt. Er denkt dabei u.a. an den Weltpriester und ehemaligen Jesuiten Christoph Wilkin, der 1759 die Errichtung eines Lehrstuhls für „Theologia Critica“ forderte, und an die 1799, nach dem Tod des Kurfürsten Karl Theodor, erfolgte Berufung Thaddäus Anton Deresers. Er sieht darin den „endgültigen ‚Sieg‘ der ‚Aufklärung‘ in der Fakultät“ (195). Die Wilkin-Initiative wurde von außen an die Fakultät herangetragen; erst nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurden Lehrstühle für Kirchengeschichte, Orientalische Sprachen und Exegese und 1781 auch für Geistliche Beredsamkeit eingerichtet. Für die Zeit des „Isenbiehlischen Streites“ und des „Febronius“ nennt Verf. die Heidelberger katholische Theologie selbst ein „restauratives Bollwerk“ (55). Mit Franz Andreas Schramm und Albertin Schott kamen 1791 sogar „exponiert ‚restaurative‘ Kräfte“ (194) an die Fakultät. Verf. weiß um das Diffuse des Aufklärungsbegriffs und stellt mit Norbert Hinske fest, daß die „katholische Aufklärung“ (...) viele Gesichter (zeigte)“ (198). Eines davon trägt den Namen Dereser. Insgesamt bestätigt Verf., trotz des Fragezeichens hinter dem Braubach-Zitat, daß Heidelberg kein Zentrum katholischer Aufklärung war.

Verf. hat ein verdienstvolles Werk vorgelegt, bei dem nur wenige Korrekturen anzubringen sind. So liegt Heinsberg nicht in Westfalen (226), sondern im Rheinland. Hervorzuheben ist das „Biographische Verzeichnis der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät“ (216–230).

Köln

Harm Kluetting

Ulrike Dorothea Hänisch: ‚*Confessio Augustana triumphans*‘. Funktionen der Publizistik zum Confessio Augustana-Jubiläum 1630 (= Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 35), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien (Peter Lang) 1993, 365 S., 3 Abb., kt., ISBN 3-631-45586-0.

Diese 1992 abgeschlossene Münchner Dissertation analysiert die Funktion von Zeitungen, Flugblättern und Flugschriften im Umfeld des Confessio-Augustana-Jubiläums 1630. In dieser für die evangelische Religion in weiten Teilen Deutschlands äußerst bedrohlichen Situation ent-

schieden sich Kurfürst Johann Georg, seine Regierung und insbesondere die Theologen Sachsens für demonstrative Feierlichkeiten. Gerade nach dem kaiserlichen Restitutionsedikt sollte den Protestanten auf diese Weise neuer Mut gemacht, ihre konfessionelle Identität gestärkt und verhindert werden, daß die katholische Lehre noch größeren Zulauf erhielt. Während in Sachsen die Feier zu einer Art staatsbürgerlichen Pflicht wurde, war dies vor allem in den evangelischen Gebieten Süd- oder Nordwestdeutschlands keineswegs so einfach. Hier entschloß man sich häufig, die kursächsische Initiative umzufunktionieren und statt einer Jubelfeier einen Dank- oder Bußtag zu begehen – auch um die katholischen Nachbarn nicht zu provozieren.

Die Erinnerung an die „mutige“ Übergabe der Confessio Augustana sollte eine emotionale Bindung herbeiführen, die Identität des Luthertums stärken und mit-helfen, aktuelle Schwierigkeiten zu historisieren und damit als überwindbar darzustellen. Natürlich ging es den Initiatoren bei ihrer demonstrativen Rückbesinnung auf die Confessio Augustana invariata auch um die Stabilisierung des lutherischen Bekenntnisses gegenüber allen unter Verweis auf die Confessio Augustana variata vorgetragenen calvinistischen Anfechtungen. Doch auch die schwedische Propaganda – König Gustav Adolf landete mit seiner Armee während der Feierlichkeiten an der Ostseeküste – wußte das Jubiläum zielgerichtet zu nutzen. Daß Propaganda eine wichtige Funktion aller Flugblätter war (S. 304), darf ebensowenig überraschen wie ihr legitimierender und die jeweiligen Dynasten verherrlichender Duktus. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang allerdings die von Hänisch diskutierte Abgrenzung der drei Print-Medien: Die Zeitungen huldigten einer möglichst „objektiven“ Informationsvermittlung, die Flugschriften versuchten, ein bestimmtes Programm argumentativ zu vertreten, während die Flugblätter mit Hilfe bekannter Bildprogramme, Chiffren und Symbole unmittelbar affirmativ wirken wollten.

Die häufig angeführte herrschaftslegitimierende und sozialdisziplinierende Funktion von Flugblatt und Flugschrift müßte allerdings präziser herausgearbeitet werden. Manche Sätze in diesem Zusammenhang (vgl. S. 83 f. und 310) erinnern doch allzusehr an den altbekannten „Untertanengeist“. Neuerlich diskutiert werden müßte auch die abschließende Feststellung, daß die „Nutzung der früh-

neuzeitlichen Publizistik zur konfessionellen und sozialen Disziplinierung durch die Lutheraner ... in der katholischen Öffentlichkeit keine Entsprechung“ hat (S. 311).

Insgesamt wird diese in Schnittpunkt von Geschichte, Theologie, Publizistik, Kunstgeschichte und Germanistik gelegene Thematik jedoch recht anschaulich dargestellt. Obwohl einige historische Ungenauigkeiten (die Confessio Augustana als Bundesurkunde des Schmalkaldischen Bundes, S. 28; die Verbindung von Augsburg und Nürnberg als Reichsstädte mit „gemischtkonfessioneller“ Bevölkerung, S. 67) bei genauerem Lektorat sicherlich vermeidbar gewesen wären, bleibt die Studie ein wertvoller Beitrag zur Analyse zeitgenössischer Propaganda und Polemik.

Jena

Georg Schmidt

Erika Rummel: *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation* (Harvard Historical Studies 120), Cambridge/Mass.-London (Harvard University Press) 1995, 249 S., Ln. geb., (ISBN 0-674-42250-3).

Die vorliegende Untersuchung widmet sich den verschiedenen Stadien und Ausprägungen der Debatte zwischen den Humanisten und den scholastischen Theologen seit dem 14. Jahrhundert. Besondere Aufmerksamkeit wird der Sprache und der Struktur der jeweiligen Argumentation geschenkt, wobei der Disput in der Frage nach deren Begründung gipfelte, da sich hier die autoritative Absicherung durch die Tradition und die Forderung einer systematischen Erschließung der Quellen gegenüberstanden (7f). In der Tradition sowohl der klassischen Antike als auch der frühen Christenheit warfen sich beide Seiten „Sophismus“ vor, womit die Humanisten die aristotelisch-scholastische Dialektik zu treffen versuchten, während aus scholastischer Sicht die Rangordnung zwischen theologischer und säkularer Argumentation verkehrt worden war (25ff).

Ende des 15. Jahrhunderts erfaßte die Kontroverse auch die Universitäten und verstärkte hier deren strukturellen Probleme (63ff). War die humanistisch-scholastische Debatte im 16. Jahrhundert mit der Reformation verknüpft, so muß es, wie die Verf. im Anschluß an B. Moeller zeigt, doch als ein – von scholastischer Seite durchaus gefördertes – „Mißverständ-

nis“ betrachtet werden, das humanistische Anliegen mit dem reformatorischen gleichzusetzen (126). Dieses dokumentiert nicht zuletzt der Disput zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit (129). Am Beispiel von Erasmus und Melancthon läßt sich das Beziehungsgeflecht zwischen Humanismus und Reformation exemplarisch entfalten (134ff). Ebenso komplex stellt sich letztlich auch das Verhältnis zwischen Humanismus und Scholastik dar. War das Konzept humanistischer Dialektik weniger ein Neuanfang als vielmehr eine Modifikation des bestehenden Denksystems (153f u. 189), so konzentrierte sich die Diskussion auf die Reichweite der aristotelischen Logik, auf die Verhältnisbestimmung von Dialektik und Rhetorik sowie auf deren pädagogische Konkretisierung (159ff). Damit verbunden war das Bemühen um einen Lebensbezug und eine Allgemeinverständlichkeit, die sich ganz bewußt an der Alltagssprache orientierte und jeglichen Formalismus zu vermeiden trachtete (177ff).

Ist es der Verf. in der vorliegenden Studie gelungen, mit präzisen Textanalysen den Kern der scholastisch-humanistischen Debatte herauszuarbeiten, so wird deren historische Genese insbesondere in ihrem spätmittelalterlichen Kontext doch nur sehr schemenhaft deutlich. Hier müßte der geistes- und theologiegeschichtliche Hintergrund stärker beleuchtet werden, um so auch der insgesamt zutreffenden Beurteilung des Verhältnisses von Scholastik, Humanismus und Reformation noch mehr historische wie theologische Relevanz beimessen zu können.

Bonn

Michael Basse

Catherine Cubitt. *Anglo-Saxon Church Councils c. 650 – c. 850* (Studies in the Early History of Britain) London – New York (Leicester University Press) 1995, 371 S., Ln. geb., ISBN 0-7185-1436-X

Nachdem Hanna Vollrath 1985 eine „Die Synoden Englands bis 1066“ umfassende Studie vorgelegt hat, konzentriert sich Catherine Cubitt auf einen Teilabschnitt dieser Entwicklungsgeschichte, wenn sie besonders die Kirchenversammlungen im Zeitalter der mercischen Suprematie eingehend untersucht: v.a. das Konzil von Clofesho 747, die Kirchenversammlungen von 786 sowie das Konzil von Chelsea 816.

Genauerhin ist die Studie in zwei Hauptteile untergliedert. Im ersten Teil

führt die Vf. in in ihr Thema ein, wenn sie Definitionen vorlegt (synodus, conventus, concilium etc.) (3–6) oder auf die Synoden im Spannungsfeld zwischen politischer und geistlicher Gewalt eingeht (11). Sie diskutiert die Häufigkeit der Synoden (18–25), die Orte der Synodentätigkeit (27–39), die Größe der Versammlungen (39–42) sowie deren Zusammensetzung (42–59); schließlich den Einfluß der römischen und griechischen Konzilien auf diejenigen in England (82–96). Der zweite Teil unterzieht die oben schon angeführten Konzilien einer akribischen Analyse. Besonders die Weisen der Einberufung dieser Versammlungen sowie deren Teilnehmerkreis erlauben Rückschlüsse auf das Verhältnis zwischen den mercischen Königen und der Kirche. Als besonders aussagekräftig erweisen sich in diesem Zusammenhang auch die Kartularien, die über Landschenkungen der Könige an Kleriker und Laien Auskunft geben; unterstützende Akten, die Einblick in damals virulente Eigentumsstreitigkeiten gewähren (224–234). – Die Vf. in berücksichtigt die französisch- und deutschsprachige Forschungsdiskussion umfassend, indem sie ihre Analyse der Synodentätigkeit immer wieder an den vorliegenden Ergebnissen abgleicht. Sie vermag in das bekannte Bild der angelsächsischen Kirche zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert manch neuen Akzent einzutragen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammen-

hang u.a. die von ihr quellenkritisch herausgearbeitete Beziehung zwischen Bonifatius und dem 747 tagenden Konzil von Clofesho: Während Vollrath aufgrund von Dokumenten im Umfeld des Konzils von Clofesho 747 dahingehend argumentiert, daß Bonifatius wesentliche Impulse für seine Tätigkeit von der weitaus besser funktionierenden angelsächsischen Kirche erhalten, ja, diese ihn bei der von ihm inaugurierten Kirchenreform nachhaltig inspiriert hätte, schätzt Cubitt die Lage genau umgekehrt ein: „Die Beziehung zwischen den Kanones des Konzils von Clofesho und den von Bonifatius erwähnten fränkischen Dekreten ist am besten mit der traditionellen Forschungsposition erklärt, daß Bonifatius das zuerst genannte Konzil beeinflusste.“ (104) Schärfer: „Ein starker Einfluß auf die [angelsächsische] Reformgesetzgebung ging von Bonifatius aus.“ (110)

Die vorliegende Monographie vertieft die bisherigen Kenntnisse über die angelsächsische Synodentätigkeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert und eignet sich nicht zuletzt aufgrund der beiden überblicksartigen Appendices [1. Catalogue of evidence for synods c. 650 – c. 850 (247–295); 2. The sites of synods (296–321 inkl. Kartenmaterial)] als wertvolle Ergänzung zu Hanna Vollraths Monographie in der Reihe [Konziliengeschichte].

Münster

Hubertus Lutterbach

Eingegangene Bücher in Auswahl

(Rezension vorbehalten)

Arffman, Kaarlo: *Die Reformation und die Geschichte der Kirche*, Helsinki (Finnische Gesellschaft für Kirchengeschichte) 1997, 162 S., kt., ISBN 952-5031-07-1.

Backus, Irena (Hrg.): *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2 Bände, Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1997, 28, 1078 S., Ln. geb., ISBN 90 04 09722 8.

Bis hierher und weiterhin. *50 Jahre Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Bistum Mainz* (= Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 11), Mainz 1997, 199 S., kt., ISBN 3-9805496-7-4.

Bornschein, Falko: *Grabplatten für die Geistlichkeit des Marienstiftes im Dom zu Erfurt aus der Zeit von 1470 bis 1550*, Erfurt (= Kleine Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt e. V. II), Erfurt (Verein für die Geschichte und Altertumskunde v. Erfurt) 1997, 180 S., kt., ISBN 3-00-001315-6.

Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Namens der Monumenta Germaniae Historica hrg. v. Fried. Johannes u. Schieffer, Rudolf. 52. Jhg., Heft 2, Köln – Weimar – Wien (Böhlau) 1996, S. 399-850.

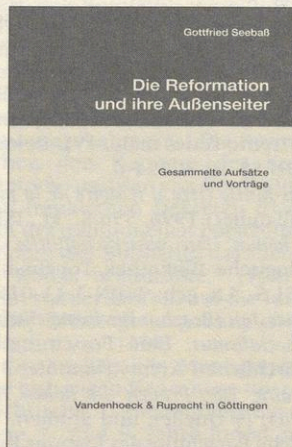
- Duval-Arnould, Louis: *La législation cistercienne abrégée du manuscrit de Montpellier H 322* (= Bibliothèque de l'école des hautes études sciences historiques et philologiques 335), Paris (Librairie Honoré Champion) 1997, 241 S., kt., ISBN 2-85203-747-5.
- Ehmer, Hermann: *Johann Friedrich Hattich. Der schwäbische Salomo. Eine Biographie* (= Calwer Taschenbibliothek 65), Stuttgart (Calwer Verlag) 1997, 164 S., kt., ISBN 3-7668-3538-6.
- Flattich, Johann Friedrich: *Briefe*. Herausgegeben von Hermann Ehmer und Christoph Duncker (= Quellen und Forschungen zur Württembergischen Kirchengeschichte 15), Stuttgart (Calwer) 1997, 29, 305 S., kt., ISBN 3-7668-3513-0.
- Grisar, Josef: *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX* (= Istituto di scienze religiose in Trento series maior IV), Bologna (Edizioni Dehoniane) 1997, 21, 375 S., Ln. geb., ISBN 88-10-40394-0.
- Hilaire, Yves-Marie (Hrg.): *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris (Tallandier) 1996, 556 S., kt., ISBN 2-235-02127-1.
- Koppel, Thomas: *Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners* (= Theologische Bibliothek Töpelmann 78), Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1997, 351 S., Ln. geb., ISBN 3-11-015203-7.
- Kück, Thomas Jan (Bearb.): *Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Forschungsbibliographie* (= Veröffentlichungen aus dem Landeskirchlichen Archiv Hannover 3), Hannover (Landeskirchliches Archiv) 1997.
- Küppers-Braun, Ute: *Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen (1605-1803)* (= Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 8), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung), 1997, 483 S., Ln. geb., ISBN 3-402-06247-X.
- Lehmann, Hartmut (Hrg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1997, 335 S., Ln. geb., ISBN 3-525-35445-2.
- Lössl, Josef: *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo* (= Supplements to Vigiliae Christianae vol. 38), Leiden-New York-Köln (Brill) 1997, 501 S., Ln. geb., ISBN 90 04 10849 1.
- Markell von Ankyra: *Die Fragmente & Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet & übersetzt von Markus Vinzent (= Supplements to Vigiliae Christianae vol. 39), Leiden – New York – Köln (Brill) 1997, 111, 192 S., Ln. geb., ISBN 90 04 10907 2.
- Müller, Harald: *Päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit in der Normandie* (12. und frühes 13. Jahrhundert), Teil 1: Untersuchung; Teil 2: Regesten und Edition (= Studien und Dokumente zur Gallia Pontificia 4, 1 u. 2), Bonn (Bouvier) 1997, 10, 285 und 503 S., kt., ISBN 3-416-02690-X.
- Prößler, Robert: *Das Erzstift Köln in der Zeit des Erzbischofs Konrad von Hochstaden. Organisatorische und wirtschaftliche Grundlagen in den Jahren 1238-1261* (= Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 23), Köln (Janus Verlagsgesellschaft) 1997, 437 S., kt., ISBN 3-922977-49-9.
- Tunnuna, Vittore da: *Chronica. Chiesa e Impero nell'età di Giustiniano* (= Per Verba. Testi medievali con traduzione 4), Florenz (Sismel) 1997, 62, 142 S., kt., ISBN 88-87027-02-1.
- Vones-Liebenstein, Ursula: *Saint-Ruf und Spanien. Studien zur Verbreitung und zum Wirken der Regularkanoniker von Saint-Ruf in Avignon auf der Iberischen Halbinsel* (11. und 12. Jahrhundert). 1. Bd.: Studien; 2. Bd.: Regesten und Anhang (= Bibliotheca Victorina VI), Paris-Turnhout (Brepols) 1996, 949 S., Karten u. Anhang, kt., ISBN 2-503-505005-8.

Beiträge zur Geschichte der Reformation

Inhalt

Beiträge zur Geschichte der Reformation: Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana / Apologie und Confessio. Ein Beitrag zum Selbstverständnis des Augsburger Bekenntnisses / Evangelium und soziale Ordnung. Luthers Evangeliumsverständnis nach den Bauernschriften / Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation / Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung / Martin Bucer und die Reichsstadt Augsburg / Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang.

Beiträge zur Geschichte des „linken Flügels“ der Reformation: Der „linke Flügel“ der Reformation / Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer / Bauernkrieg und Täuferium in Franken / Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut / Der Prozeß gegen den Täuferführer Hans Hut in Augsburg 1527 / Dissent und Konfessionalisierung. Zur Geschichte des ‚linken Flügels der Reformation‘ in Nürnberg / Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus / An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer / Das Verständnis des Alten Testaments bei Caspar Schwenckfeld von Ossig / Schriftenverzeichnis Gottfried Seebaß / Register



Gottfried Seebaß Die Reformation und ihre Außenseiter

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

Zum 60. Geburtstag des Autors
herausgegeben von Irene Dingel
unter Mitarbeit von Christine Kress.
1997. 383 Seiten, gebunden
DM 98,- / öS 715,- / SFr 89,-
ISBN 3-525-58165-3

Weitere Informationen:

Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie,
37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

